



Tepotzotlán

La institucionalización de un colegio jesuita en la frontera chichimeca de la Nueva España (1580-1618)

Pablo Abascal Sherwell Raul

Tesis presentada a los miembros del Tribunal para su aprobación con vistas a la obtención del grado de doctor en Historia y Civilización del European University Institute

Florenca, septiembre, 2015 (defensa)

European University Institute
Departamento de Historia y Civilización

Tepotzotlán

La institucionalización de un colegio jesuita en la frontera
chichimeca de la Nueva España (1580-1618)

Pablo Abascal Sherwell Raul

Tesis presentada a los miembros del Tribunal para su aprobación
con vistas a la obtención del grado de doctor en Historia y Civilización
del European University Institute

Miembros del Tribunal

Prof. Antonella Romano, EUI- Centre Alexandre Koyré/EHESS (Director de tesis EUI)

Prof. Jorge Flores, EUI

Prof. Juan Carlos Estenssoro Fuchs, Université de Paris 3

Prof. Perla Chinchilla Pawling, Universidad Iberoamericana

© Pablo Abascal Sherwell Raul, 2015

Ninguna parte de esta tesis puede ser copiada, reproducida o distribuida
sin el permiso previo del autor

AGRADECIMIENTOS

Dall'altra parte coloro, i quali ebbero buoni maestri, spesso ristorono il Mondo.
Antonio Possevino S.J., *Coltura degl'ingegni*

Toda tesis doctoral implica un reto. Significa el inicio de una historia personal y una carrera académica, la cual necesita dedicación, tiempo y entrega. Durante este tiempo, aparece una serie de sentimientos, como alegría, frustraciones y logros, los cuales forman parte de este período de reflexión. La tesis que aquí presento, al igual que cualquier trabajo, es corregible y perfectible. Sin embargo, es imposible no resaltar la satisfacción que genera el concluir un trabajo de estas dimensiones, a pesar de sus imperfecciones, lagunas, y seguramente errores. Al terminarla, me di cuenta que el esfuerzo y complacencia que conllevaron a su finalización no eran personales, sino colectivos. Cuando el inicio de este camino no ocurre de la forma esperada, a uno no le resta más que recordar y agradecer a las personas que estuvieron presentes, quienes fueron un soporte para que la tesis pudiera presentarse. Todas ellas están en cada página, en cada capítulo, y en la redacción de este libro de vida que apenas empieza.

Primeramente, quisiera agradecer a mi supervisora, la profesora Antonella Romano, cuya dedicación, responsabilidad y sabiduría fueron cruciales para la realización de la tesis. Las múltiples discusiones que tuvimos, los intercambios de ideas, los debates y otros encuentros me hicieron crecer, madurar y fueron primordiales para enseñarme a trabajar dentro de un ambiente académico. Sin esos diálogos, este trabajo no hubiera sido realizado jamás. Mis agradecimientos son y serán siempre infinitos.

A mis papás Lili y Pablo, y mis hermanos Lili y Santiago, porque a pesar de haber estado al otro lado del Atlántico, estoy seguro que mis éxitos y tropiezos los sentían suyos. A veces dudo para quién fueron más difíciles estos cuatro años, si para ellos o para mí, y quién se sentía más orgulloso de mis logros. Gracias por haber estado presentes, a pesar de la distancia. Igualmente a mis tíos Pepe, Jorge, Adriana, Jaime, Roberto y Lorena, por estar al pendiente desde los diversos lugares del mundo en los que se encontraban.

A mis abuelos Lili y Pepe. A mi abuela, porque sé que recibirá con gusto la noticia de tener a su primer nieto historiador, misma profesión que ella realizó, y de quien seguramente heredé el gusto

por la Historia. A mi abuelo, que aunque ya no esté entre nosotros, donde sea que se encuentre, seguramente estará muy satisfecho de tener a su primer nieto doctor, en una universidad europea de gran prestigio. Me gradúo de esa Europa que se vio obligado a abandonar, debido a los conflictos bélicos, y lo forzó a comenzar una vida nueva en México, haciendo un viaje trasatlántico como ya lo habían hecho tantos de sus ancestros jesuitas presentes en este trabajo. Como descendiente del exilio, yo llegué a una Europa completamente diferente a la que mi abuelo dejó atrás, en la que me presenté a escribir el comienzo de una nueva historia.

Por suerte, es imposible nombrar a todos los amigos de Florencia y México que me acompañaron durante este tiempo, y que se fueron añadiendo a lo largo de estos cuatro años. Aunque sus nombres no aparezcan escritos en estas líneas, ellos saben que están presentes. Sin embargo, voy a destacar a quienes siguieron mis pasos académicos más de cerca. A Tania Puente, María Vignau, Diego Nieto, Andrea Bravo, Pablo Degetau, Andrea Sánchez y Octavio Vara, por su apoyo a miles de kilómetros de distancia. A José Miguel Escribano, Miguel Palou, Mireia Estrada, Adrien Delmas, Jakob Lehne, Diana Natermann, Justina Dahl, Cloe Cavero, Stefano Palestini, Irina Domurath, Guilherme Sampaio, Rebecca Wolffberg, Ana Fernández, Lisa Dalavalle, Carolina Obradors y Didem Oral, por estar en momentos difíciles y alegres, por ser un soporte, por sentir mis angustias, compartir momentos de júbilo y enseñarme a siempre ver para adelante. A todos ellos, sólo les quiero decir gracias.

A mis profesores de la Universidad Iberoamericana de México, particularmente a Alfonso Mendiola, por haber descubierto un historiador en mí y ser uno de los principales soportes e impulsores del inicio de mi carrera. Mis agradecimientos no tienen palabras. Durante mi estancia en el EHESS de París tuve el privilegio de entablar conversaciones con profesores como Carlos Zerón y Aliocha Maldavsky, además de las reuniones que sostuve todas las semanas con la profesora Luce Giard, las cuales fueron imprescindibles. Igualmente agradezco a los miembros del jurado, los profesores Jorge Flores, Perla Chinchilla y Juan Carlos Estenssoro, que a pesar de ya conocerlos desde antes y haber podido intercambiar ideas con ellos, se tomaron la molestia de leer estas páginas. Asimismo, al profesor Bartolomé Yun, quien fue fundamental en los dos primeros años de doctorado como mi segundo lector de tesis.

También hay agradecimientos que no se refieren a personas, sino a la vida por haberme dado esta gran oportunidad. El haber podido disfrutar el estudiar en un lugar con las características del EUI es indescriptible. Seguramente son pocas las universidades del mundo en donde se puede apreciar lo que viví estos años, lo cual considero un enorme privilegio. Haber estudiado en un lugar tan singular, apreciando el paisaje toscano y la magnífica vista a Florencia todas las semanas, merece una mención especial. Vivir cuatro años en Italia y gozar de la belleza de este país es un lujo que no cualquiera puede tener, y con el que siempre estaré agradecido.

Finalmente quisiera mencionar los momentos de ocio, los momentos de esparcimiento en la cancha de fútbol, las fiestas de fiasco y los diversos espacios de sociabilización, mismos que me permitieron conocer personas de distintas partes del mundo. Todos ellos fueron muy enriquecedores, han dejado una huella en mí y ya son parte de mi historia.

Seguramente en el futuro se irán añadiendo nuevas personas a quienes agradecer por este recorrido que apenas comienza. En el trayecto, se irán moldeando los agradecimientos, así como los argumentos aquí presentes. Este es sólo el inicio de un largo camino de vida por delante, en donde se escribirán un sinfín de páginas, se añadirán nuevos capítulos y, algún día, esperemos todavía muy lejano, se publicará el libro. Por el momento esto es todo. A partir de mañana estas líneas serán sólo un recuerdo en el pasado, que se irá diluyendo con el tiempo. Lo demás, habrá sido otra historia.

Pablo Abascal Sherwell Raul

Florencia, Italia

Septiembre de 2015

ABSTRACT

Why write another thesis about a Jesuit college? Much has already been written, but generally about colleges divorced from their environment, isolated from the society, geography, cultural and political landscape to which they belong. The current thesis instead looks at how a Jesuit college was shaped by, and, indeed, shaped its environment. The case study, set at a time when early modern Catholicism and colonial empires were making inroads into overseas territories, looks at the early modern Jesuit college of Tepotzotlán, a town situated in a non-European context in what is today central Mexico. This dissertation explores the different factors influencing what might be called the ‘institutionalization’ of the Jesuit college of Tepotzotlán, between 1580 and 1618. The timeline starts with the Jesuits’ arrival in the town, and finishes with the acquisition of the “doctrina” of Tepotzotlán, this being the moment when the Jesuits acquired the spiritual monopoly of the town. Beginning with the school’s initial aims, the thesis studies how it evolved over time, and how this evolution was influenced by geographical, political, historical, and social factors.

The geographical factor is crucial; indeed, I analyze the geographical particularities that led the Jesuits to choose the town of Tepotzotlán to open this particular school. It is, for example, clear that the Jesuits chose Tepotzotlán precisely because it bordered on two different cultural areas, with two different Indian social groups (Mexican and Otomí), as well as other groups such as Spaniards and black slaves. This geographical particularity allowed the Jesuits to work with all the groups at one time. Moreover, the Jesuits also used the town as a bridge in order to ease its expansion into the north of the Viceroyalty.

Besides geographical, there were, as mentioned, also political, historical and social factors. The thesis explores political institutions’ role in institutionalizing the school, both inside and outside New Spain, and the tensions among them. It examines different actors and voices that were engaged in the configuration of the project in the foundation of Tepotzotlán, thus going beyond the local context and putting the evolution of the institutionalization of the college into a wider perspective.

ÍNDICE

- AGRADECIMIENTOS
- ABSTRACT

• INTRODUCCIÓN.....	15
- Las Fuentes.....	28

CAPÍTULOS:

I. El colegio jesuita: Una institución católica en respuesta a las demandas sociales.....	44
a) Los inicios de la educación jesuita: Una pedagogía acorde a los nuevos tiempos.....	47
b) Los primeros colegios jesuitas y su expansión.....	54
c) Una relación mutua: Los colegios y las ciudades.....	63
d) ¿Misiones o colegios? El debate institucional al tiempo de Claudio Acquaviva.....	65
e) La búsqueda de su esencia: La diversidad educativa jesuita y la Ratio studiorum.....	70
f) Entre Roma y el Regio Patronato: La Compañía de Jesús en el Mundo Hispánico.....	73
II. La Ciudad de México y Puebla como lugares de vida intelectual.....	76
a) La organización de la Ciudad de México y de sus establecimientos educativos, previo a la llegada de la Compañía de Jesús.....	84
b) La organización de Puebla y de sus establecimientos educativos, previo a la llegada de la Compañía de Jesús.....	102
c) El establecimiento de un nuevo orden educativo: La Compañía de Jesús en la Nueva España.....	105
d) La Ciudad de México, Puebla, y la red de establecimientos jesuitas.....	111
e) La reestructuración de la Iglesia novohispana: El Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585.....	121
III. El establecimiento de una residencia jesuítica en la frontera chichimeca.....	124
a) Un pueblo al comienzo de la ruta de la plata.....	126
b) La apropiación del territorio de Tepotzotlán por los nuevos colonizadores	137
c) El aprovechamiento jesuita de un territorio de frontera.....	148
d) Reestableciendo un nuevo orden: La llegada de los jesuitas a Tepotzotlán.....	155
e) El inicio de la institucionalización de Tepotzotlán	162
IV. La consolidación del colegio de Tepotzotlán.....	169
a) Las funciones iniciales de la residencia de Tepotzotlán.....	169
b) Período en crisis: La búsqueda de vocación de Tepotzotlán.....	179

c)	Independencia del colegio de México y la creación del colegio de Tepotzotlán.....	191
d)	Regreso del Noviciado y las nuevas dudas en torno a su aceptación.....	197
e)	¿Quién debía hacerse cargo de la doctrina de Tepotzotlán? El interminable pleito entre clérigos y jesuitas.....	202
V.	Las redes de Tepotzotlán: Circulación de personas, conocimientos e información.....	218
a)	¿Quiénes eran y de dónde venían los jesuitas de Tepotzotlán?.....	218
b)	Circulación de conocimientos: El papel de los libros	237
c)	La biblioteca de Tepotzotlán: Reconstrucción de un patrimonio diseminado.....	246
VI.	Tepotzotlán: Una institución ligada a su entorno.....	260
a)	La extirpación de idolatrías: La catequesis y la administración de los sacramentos	260
b)	¿La discusión del sacerdocio indígena? La nueva sociedad colonial y los obstáculos impuestos a los americanos para su acceso a la Compañía de Jesús.	277
	- El debate jesuita en torno a la aceptación de cristianos nuevos en el Mundo hispánico a finales del siglo XVI.....	281
	- Los primeros debates de las órdenes mendicantes en torno al acceso de los indios al sacerdocio.....	286
	- Tepotzotlán como partícipe de un nuevo debate en torno a la aceptación de americanos en la Compañía de Jesús.....	291
c)	El papel de la lengua: El otomí y el náhuatl o mexicano como vías de evangelización en Tepotzotlán.	302
	- Dos lenguas, dos áreas culturales: Tepotzotlán como centro de aprendizaje de lenguas y producción de gramáticas.	313
•	CONCLUSIÓN.....	320
•	APÉNDICES.	
-	Apéndice I. Apuntes biográficos de los jesuitas que estuvieron en Tepotzotlán en el período de 1580-1618	328
-	Apéndice II. Libros de la Biblioteca Nacional de México y de la Biblioteca Pedro Reales que anteriormente se encontraban en Tepotzotlán. Años 1580-1620.....	359
•	ABREVIATURAS, ARCHIVOS Y BIBLIOGRAFÍA.....	377
•	IMÁGENES Y MAPAS:	
	Imagen 1. Detalle del inmueble jesuita de Tepotzotlán, actual Museo Nacional del Virreinato.....	16

Imagen 2. Principales ciudades del virreinato en el siglo XVI	83
Imagen 3. Rutas comerciales entre Puebla, Ciudad de México y Tepotzotlán.....	83
Imagen 4. Plano de la Ciudad de México.....	90
Imagen 5. Detalle de la iglesia y claustro del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco.....	95
Imagen 6. La Ciudad de México y sus instituciones educativas en el siglo XVI.....	114
Imagen 7. La Ciudad de Puebla y los centros jesuitas en el siglo XVI.....	116
Imagen 8. Pueblos y rutas del Valle de México.....	126
Imagen 9. Mapa de la frontera chichimeca con Mesoamérica.....	128
Imagen 10. Provincia de México de la Compañía de Jesús a finales del siglo XVII.....	131
Imagen 11. Mapa de los conventos mendicantes en Nueva España en 1570.....	153
Imagen 12. Centros jesuitas abiertos en Nueva España en el siglo XVI.....	154
Imagen 13. Diversidad lingüística del centro de México	304

Tepotztlán: La institucionalización de un colegio jesuita en la frontera chichimeca de la Nueva España (1580-1618)

INTRODUCCIÓN

La palabra “Tepotztlán” evoca a la majestuosa construcción virreinal que formara parte de un antiguo colegio jesuita, ubicada hoy en un poblado que se encuentra en el límite norte de la caótica, inmensa y ruidosa, pero fascinante Ciudad de México.¹ No obstante, en el siglo XVI este asentamiento se encontraba a varios kilómetros de distancia de la capital, y en él los miembros de la Compañía de Jesús residieron desde su llegada en 1580, hasta su expulsión de todos los territorios de la Monarquía hispánica en 1767, ordenada por el rey Carlos III. Actualmente el ex colegio es sede del Museo Nacional del Virreinato, inaugurado en 1964 por el entonces presidente de la República Adolfo López Mateos, y denominado Patrimonio Cultural de la Humanidad por la UNESCO en 2010, como parte del itinerario cultural “Camino Real de Tierra Adentro”, título que se merece con creces. El inmueble virreinal, construido entre los siglos XVII y XVIII, posee un conjunto barroco-churrigueresco excepcional, y es sin duda uno de los mejores del país en su tipo. Éste contiene pinturas y retablos de artistas de la talla de Miguel Cabrera o Cristóbal de Villalpando, y joyas arquitectónicas como la iglesia dedicada a San Francisco Javier, la capilla de Loreto o la capilla doméstica. [Ver imagen 1]

Sin embargo, la mayor parte de lo que hoy se puede ver de este magnífico lugar, corresponde al último siglo de historia del colegio. Sobre esta época se han escrito la mayoría de los estudios, materiales de divulgación y monografías de Tepotztlán, olvidándose de las primeras décadas en que se instituyó este centro jesuita.² Por ello, la presente investigación no tratará sobre la última

¹ Referirse a Tepotztlán como un “colegio” y una “institución” puede generar debates dentro de la comunidad académica, puesto que dentro de este pueblo hubo varias instituciones jesuitas trabajando al mismo tiempo, como se mostrará a lo largo de la tesis: Hubo un centro de enseñanza de lenguas indígenas, un seminario para hijos de indios nobles, un noviciado, un colegio de humanidades y una parroquia. Sin embargo, utilizo el término colegio por ser el estatuto que tenía y la forma en que se refieren a Tepotztlán los catálogos trienales del ARSI y la mayoría de la documentación hasta ahora revisada.

² Entre los últimos trabajos se encuentran Sara Gabriela Baz, (coord.), *Tepotztlán: la vida y la obra en la Nueva España*, México, Munavi/Conaculta/INAH, 2003; Alma Montero Alarcón, *La expulsión de los jesuitas de Tepotztlán en 1767: documentos del Archivo Nacional de Chile*, México, Munavi/Conaculta/INAH/Plaza y Valdés, 2010. También

etapa de historia del colegio, sino de los años de su institucionalización, entre 1580 y 1618, época en la que no existen restos arquitectónicos o artísticos visibles. De esta forma, la tesis estudia los factores geográficos, políticos, históricos y sociales que influyeron en su institucionalización y que permitieron que los padres de la Compañía se pudieran afianzar en el pueblo. Éstos coincidieron con profundos cambios dentro del virreinato de la Nueva España, la Monarquía hispánica y la Iglesia universal.

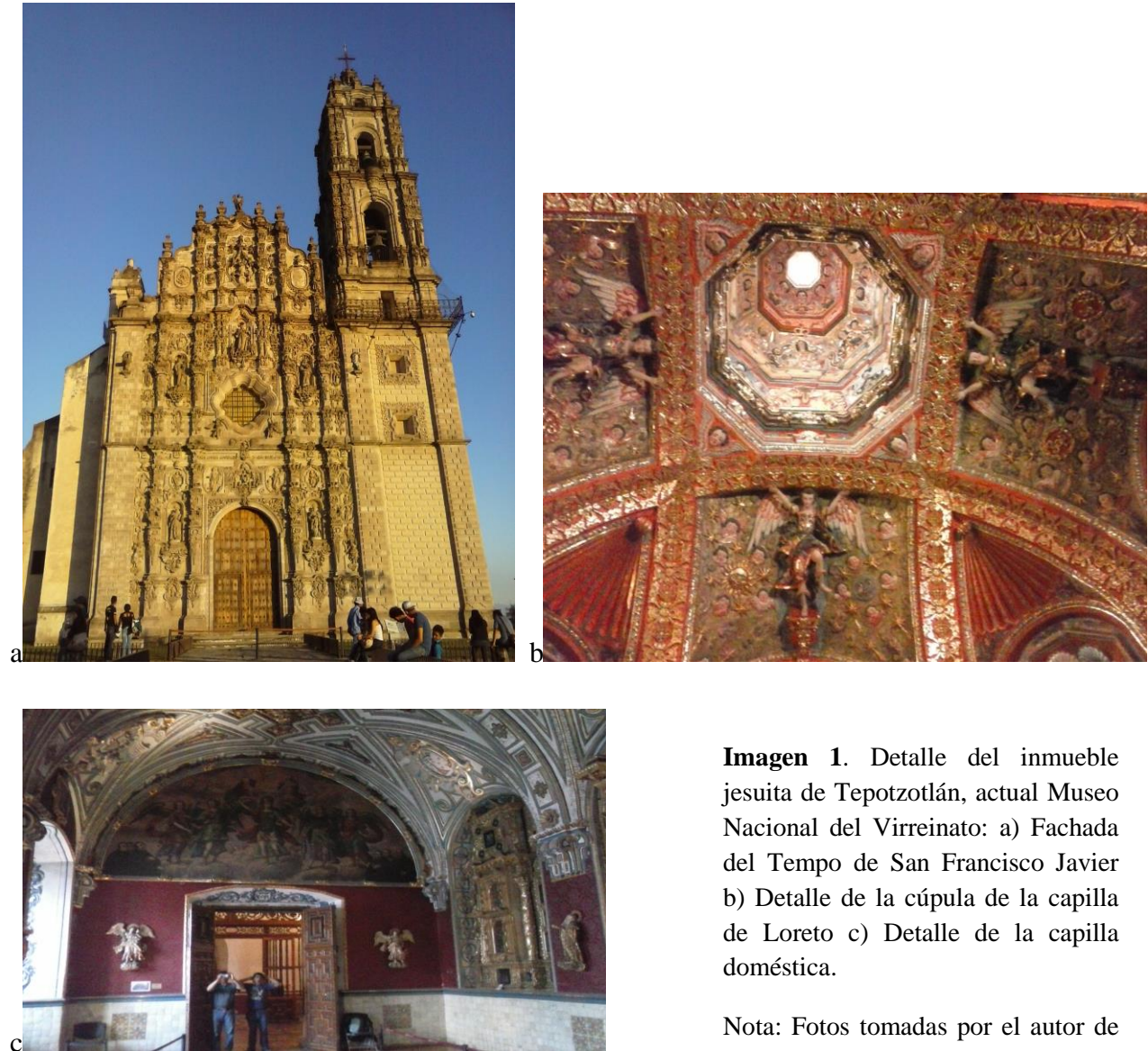


Imagen 1. Detalle del inmueble jesuita de Tepotzotlán, actual Museo Nacional del Virreinato: a) Fachada del Templo de San Francisco Javier b) Detalle de la cúpula de la capilla de Loreto c) Detalle de la capilla doméstica.

Nota: Fotos tomadas por el autor de la tesis.

ver los innumerables artículos sobre Tepotzotlán en el siglo XVIII que se encuentran en el libro coordinado por la misma autora, *Jesuitas: Su expresión mística y profana en la Nueva España*, México, Biblioteca Mexiquense del Bicentenario, 2011.

La periodización de la investigación se eligió teniendo como punto de inicio la llegada de los jesuitas a Tepotzotlán, y fundación de una Residencia dependiente del Colegio de México en 1580. Cronológicamente, a la fundación le siguió la instauración del seminario de indios de San Martín, la apertura de un colegio de lenguas para misioneros y la instauración de un noviciado. El noviciado pasó a Puebla por un breve tiempo (1591-1606), habiendo durante ese período el intento de instauración de un seminario de humanidades o juniorado en Tepotzotlán que no prosperó. Después, el noviciado regresó a Tepotzotlán en 1606, año en que también Tepotzotlán se independizó del Colegio de México. Finalmente, el período cronológico de la tesis termina con la apropiación de la doctrina de Tepotzotlán por parte de los jesuitas, la cual había pertenecido al clero secular. Este fue un pleito que tuvieron los padres de la Compañía desde poco después de su llegada al pueblo, hasta 1618, momento en que la Orden obtuvo el monopolio espiritual del pueblo.

En cuanto a los gobiernos centrales de la Compañía de Jesús en Roma y la Monarquía hispánica, la periodización de la tesis comprende el último año del gobierno del general Everardo Mercuriano (1573-1580), todo el generalato de Claudio Acquaviva (1581-1615) y los primeros tres años del de Mutio Vitelleschi (1615-1645). La tesis pone especial énfasis al gobierno de Acquaviva, el cual se caracterizó por una gran expansión de colegios jesuitas en todo el mundo, y sobre todo, por ser un período en que se refundó la Compañía de Jesús, se consolidó su presencia en Nueva España y se sintetizó su programa educativo en la *Ratio Studiorum* de 1599.³ Asimismo, dentro de la Monarquía hispánica, el período de estudio de la tesis comprende el cambio de monarquía de Felipe II (1556-1598) a Felipe III (1598-1621).

La Compañía de Jesús llegó a Nueva España en 1572 y unos años más tarde se estableció en Tepotzotlán. La Orden había tenido aprobación papal en 1540, y buscó desde el principio adaptarse a los cambios que estaba viviendo la sociedad y el mundo: se había descubierto el Nuevo Mundo y Europa estaba siendo sacudida por la Reforma protestante. Fue en este mundo cambiante, que los jesuitas buscaron servir a la Iglesia y a la sociedad, adaptándose a las exigencias e inquietudes contemporáneas, poniéndose bajo las órdenes de Dios y del Pontífice Romano. Fue por estas

³ Sobre el Generalato de Acquaviva y el proceso de institucionalización de su gobierno, ver la compilación hecha por Paolo Broglio, *et.al.*, *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva: strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Morcelliana, 2007.

razones, que encontraron en la educación un arma para ayudar en las necesidades del momento, convirtiéndose en la primer Orden religiosa eminentemente educativa.⁴

La llegada de la Compañía de Jesús a la Nueva España, coincide con el momento en que la “época dorada” de las órdenes mendicantes, quienes se habían dedicado a la evangelización de los indios entre 1521 y 1572, estaba llegando a su fin.⁵ La evangelización sujeta a “Orden y método” había empezado con la llegada de doce franciscanos en 1524, seguidos por los dominicos en 1526 y finalmente por los agustinos en 1533. Ya habían llegado cinco franciscanos antes de esa fecha, y el mercedario Bartolomé de Olmedo había acompañado a Hernán Cortés en toda su expedición de conquista, pero ellos todavía no representaban la evangelización organizada, de acuerdo con Robert Ricard.⁶ El franciscano Fray Jerónimo de Mendieta decía que esos primeros frailes habían llegado a Nueva España “no con autoridad apostólica (como ellos la traían) ni con mandato del ministro general, sino con sola licencia de sus provinciales. Y á esta causa no se cuentan por primeros”.⁷

La década de 1570 representó una época de reorganización institucional dentro de la Nueva España. No sólo por la llegada de los jesuitas al virreinato, sino también por el establecimiento de la Inquisición en 1571 y la promulgación de la “Ordenanza de patronazgo” en 1574, que limitaba el poder del clero regular y apoyaba al secular. Estos cambios se debían a la implantación de un Orden nuevo en la evangelización en los territorios americanos por parte de la Corona.

Fue así, que después del Concilio de Trento (1545-1563), había comenzado en el mundo católico un gran deseo misionero, el cual se llevó a cabo en las metrópolis, dentro de los territorios coloniales, y también dentro de los no coloniales.⁸ Este afán misionero católico de llegar a todo el mundo,

⁴ Sobre el nacimiento de la Compañía de Jesús y de sus primeros años, ver John W. O'Malley, *The First Jesuits*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

⁵ Por “evangelización” en el antiguo régimen, se entendía según el diccionario *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611) el “promulgar el evangelio, llevar buenas y alegres nuevas, y esta sobre todas”. <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>

⁶ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2ª ed, México, FCE, 2002 (1947).

⁷ Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, Libro III, capítulo XIV. Alicante, Biblioteca Miguel de Cervantes, 1999, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-eclesiastica-indiana--0/html/25fbc58-feda-4cef-9d88-0cbbea9c279d_4.htm#118

⁸ Dentro de los múltiples trabajos que se han hecho sobre misiones en la época moderna, destacan los trabajos de Louis Châtellier, *La religion des pauvres: les sources du christianisme moderne XVIe-XIXe siècles*, París, Aubier, 1993; Adriano Proserpi, capítulo “I Missionari”, *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*, 2ª ed, Turín,

coincide con la expansión de los imperios coloniales, que buscaron repartirse el mundo, llegando a enfrentarse por diferencias políticas o de credo, y creando nuevas sociedades coloniales en los nuevos territorios conquistados con características diferentes entre ellas.⁹ Los imperios coloniales buscaron apropiarse de los nuevos territorios a los que llegaban, intentando cambiar la mentalidad de sus nuevos súbditos, construyendo nuevas identidades y nuevas jerarquías de poder entre los colonizadores y los colonizados.¹⁰

En la expansión de los imperios coloniales se inserta el territorio que después formaría la Nueva España, cuando el 13 de agosto de 1521 México-Tenochtitlán y los súbditos del “imperio mexica” pasaron a formar parte de la Monarquía hispánica. A partir de ese momento, la Nueva España fue ampliando su territorio con nuevas conquistas, comenzó a transformarse y a recibir gente e instituciones de Europa, comenzando a formar parte de una monarquía católica. Empezó a recibir noticias, productos, personas e ideas que venían de otros continentes, insertándose en un mundo donde los hechos y decisiones que sucedían al otro lado de sus océanos, no le eran ajenos. Así, Nueva España empezó a formar parte de un mundo de circulación de información, donde se recibían ideas desde el viejo mundo, o noticias de misioneros que trabajaban en lugares tan lejanos como Asia. Esto muestra que la Nueva España se veía afectada por lo que pasaba y las decisiones que se tomaban fuera de sus fronteras, no sólo en la metrópoli, sino en otros virreinos como Perú, o lugares tan distantes como Manila o Goa.¹¹

Para apropiarse de nuevos territorios e instaurar un nuevo orden colonial en ellos, la Corona española utilizó la evangelización y educación de sus nuevos súbditos como un arma que iba a la

Piccola Biblioteca Einaudi, 2009 (1996), para el caso de Europa. Para el caso de misiones exteriores en territorios no coloniales, un buen estudio reciente es Liam M. Brockey, *Journey to the East: the Jesuit mission to China, 1579- 1724*, Cambridge, Harvard University Press, 2007. Para el caso de territorios coloniales, un trabajo general reciente sobre las misiones en los virreinos americanos es Javier Burrieza Sánchez, *Jesuitas en indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la época moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2007.

⁹ Ver el caso del mundo inglés e hispánico en América, en John H. Elliott, *Imperios del Mundo Atlántico: España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, México, Taurus, 2009 (2006).

¹⁰ Un buen estudio sobre la apropiación de un territorio ultramarino por parte de colonizadores europeos, en este caso los portugueses, es el libro de Ângela Barreto Xavier, *A Invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, ICS, 2008.

¹¹ Sobre la globalización en la época moderna, ver el libro de Serge Gruzinski, *Les quatre parties du monde: Histoire d'une mondialisation*, París, Éditions de la Martinière 2004.

par de la conquista militar.¹² La Corona se convirtió en la patrocinadora de la evangelización americana, por lo que los tres primeros franciscanos flamencos en Nueva España, Fray Pedro de Gante, Juan de Tecto y Juan de Aora, quienes dijeron llegar a trabajar para “servir a Dios y a la Corona real”.¹³ La evangelización sirvió como un arma fundamental que debían utilizar los frailes para dominar mentalmente las conciencias de los indios y así instituir un orden colonial en donde éstos entendieran la nueva realidad que se estaba definiendo y crear una sociedad obediente a sus principios. La obediencia y dominación de conciencias fueron elementos característicos del mundo de la Contrarreforma, en donde se estaban instaurando órganos de represión oficial para la colonización de las conciencias, a través de la centralización del poder.¹⁴

Al instalarse en Nueva España, las órdenes mendicantes se fueron repartiendo el territorio que había sido conquistado, los cuales comprendían buena parte del centro y sur de lo que actualmente es México, formando diferentes provincias religiosas. Al establecerse la Compañía de Jesús casi cincuenta años después, se vio en la necesidad de buscar su espacio en un territorio que estaba ya ocupado. A la par de su llegada en 1572, estaba comenzando un orden dentro de la iglesia después del Concilio de Trento, en donde el Papa buscó reafirmar su autoridad. La Corona española resintió los cambios impuestos desde Roma, y busco afianzarse del control de la Iglesia americana, comenzando la secularización de parroquias y estableciendo la Inquisición, lo que ocasionó que los frailes dejaran de ser los principales agentes de la evangelización. Los jesuitas que trabajaban dentro de la Monarquía hispánica, además de haber estado al servicio del Papa, también lo estuvieron de la Corona española, siendo partícipes de la instauración de este nuevo orden, y del comienzo de una segunda evangelización, que consideraba a la primera como fallida.¹⁵

¹² José María Kobayashi, *La educación como conquista: empresa franciscana en México*, 2ª ed, México, El Colegio de México, 2007 (1974).

¹³ “Carta de Fray Pedro de Gante al rey Felipe II”, Extraído de Joaquín García Icazbalceta, *Nueva Colección de documentos para la historia de México*, tomo II, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889, p. 220.

¹⁴ Ver el excelente estudio de Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*, 2a ed, Turín, Piccola Biblioteca Einaudi, 2009 (1996). En este trabajo, el autor muestra tanto a los inquisidores, como a los confesores y misioneros como agentes de poder que fueron útiles para la centralización y hegemonía de la Iglesia en la Italia de la Contrarreforma. Para el caso específico de México, ver Serge Gruzinski, *La Colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, 2ª ed, México, FCE, 2007 (1988).

¹⁵ Un excelente estudio que muestra el cambio entre la evangelización llevada a cabo por los frailes, y una segunda llevada a cabo después de la llegada de los jesuitas y la instauración del Tercer Concilio de Lima, es el libro Juan Carlos Estenssoro Fuchs, *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-*

No obstante, si bien todos estos cambios simbolizaron el inicio de un reacomodo dentro de la Iglesia de la Nueva España, los jesuitas no fueron los únicos protagonistas en esta segunda evangelización, ya que los frailes buscaron mantener el lugar privilegiado que habían tenido en las primeras décadas después de la conquista. De hecho, entre 1570 y 1630, los dominicos y agustinos construyeron más conventos en la Nueva España que en la etapa anterior, y los franciscanos construyeron cinco conventos más de los diecinueve que ya habían construido antes de 1570. Estos datos demuestran que a pesar de los privilegios que estaban perdiendo los mendicantes, éstos continuaron acumulando poder y ganando espacios importantes dentro de la sociedad novohispana. Así comenzó una pugna entre las órdenes religiosas por la apropiación de espacios de influencia.¹⁶

Cuando los jesuitas llegaron a Nueva España, comenzaron a establecerse en ciudades que ya habían sido ocupadas antes por las órdenes mendicantes. Ahí tuvieron que crear lazos con las élites locales, tanto indígenas como españolas, para poder obtener lugares en ellas y de esa forma educar y evangelizar a la población novohispana. La educación fue el arma que utilizaron instalarse en el nuevo mundo, de la cual ya se habían valido en Europa para crear lazos con las élites.

Desde la conquista, Hernán Cortés había buscado crear vínculos con los nobles indios, dándoles algunos privilegios, para de esta forma afianzar su poder y poder instaurar el nuevo régimen colonial. La educación tomó un papel importante para afianzar los lazos entre las élites indígenas y los conquistadores. Si bien la historiografía mexicana había tenido a estudiar la historia de la educación indígena como una educación de primeras letras, o como parte de la educación popular y marginal, la historiografía más reciente ha buscado modificar esta idea.¹⁷ Los estudios actuales han buscado mostrar a las élites indígenas como activas en la búsqueda de posicionar a sus hijos en las

1750, Lima, IFEA, 2003. A pesar de las diferencias entre los virreinos del Perú y Nueva España, los cambios de evangelización que plantea el autor son aplicables para el caso de México.

¹⁶ Sobre la división de espacios por las órdenes mendicantes en la Nueva España, ver Karen Melvin, *Building colonial cities of God: Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*, Stanford, Stanford University Press, 2012.

¹⁷ Me refiero a los libros de Lino Gómez Canedo, *La educación de los marginados en la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, México, Porrúa, 1982; Pilar Gonzalbo Aizpuru, *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1989.

altas esferas de la educación. Sin embargo, se vieron dificultados por el temor de las autoridades españolas a que llegara a existir una igualdad intelectual entre indios y españoles.¹⁸

A pesar de haber llegado a una Nueva España ya repartida, los jesuitas se aprovecharon de la expansión territorial que estaba viviendo la Nueva España. Con el descubrimiento de las minas de plata en Zacatecas en 1550, había quedado un inmenso vacío entre el centro minero y la Ciudad de México, el cual era necesario poblarlo, sedentarizarlo, conquistarlo y evangelizarlo. Los jesuitas encontraron las ventajas de este espacio vacío que estaba empezando a colonizarse, haciendo del norte novohispano una esfera bajo su influencia. Empezaron a crear de esta forma sociedades de frontera con sus misiones entre el mundo idólatra chichimeca, y el “occidental” cristiano.¹⁹

El primer poblado que utilizaron los jesuitas en esta frontera con los chichimecas fue Tepetzotlán, el cual se convirtió en el primer establecimiento de la Compañía de Jesús en su avanzada a lo que se estaba convirtiendo en el norte de la Nueva España. Este establecimiento no sólo se convirtió en una frontera entre el cristianismo y la idolatría indígena, sino que representó una frontera entre los indios “civilizados” del centro de la Nueva España y el comienzo de los grupos “bárbaros” chichimeca del norte. En Tepetzotlán habitaban tanto mexicanos como otomíes, perteneciendo éstos últimos al grupo chichimeca “más civilizado” de acuerdo a Fray Bernardino de Sahagún.²⁰

Tepetzotlán se encontraba a tan solo cinco leguas de la Ciudad de México, lo cual muestra que el inicio del área chichimeca estaba muy próxima a la capital del virreinato, una zona que después de casi medio siglo de presencia española en la Ciudad de México, no había sido totalmente controlada. Para consolidar su presencia en el lugar, los jesuitas se valieron de la instalación de una Residencia, que posteriormente se convertiría en colegio. Los colegios fueron una institución básica para los jesuitas, pues además de darles presencia en los lugares donde se encontraban, al ser la

¹⁸ Ver los estudios más recientes de Rodolfo Aguirre y Margarita Menegus, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM/Plaza y Valdés, 2006. Otro estudio interesante para el caso de Perú es el libro de Monique Alaperrine, *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*, Lima, IFEA, 2007.

¹⁹ Sobre el tema de las fronteras, las sociedades y las misiones, destacan algunos libros como Bertha Ares Queija y Serge Gruzinski (coords.), *Entre dos mundos: Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, CSIC, 1997; Michel Bertrand y Natividad Planas, *Les sociétés de frontière: de la Méditerranée à l'Atlantique (XVIe-XVIIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011; Guillermo Wilde (ed), *Saberes de la conversión: Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires, Sb, 2011.

²⁰ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las Cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 2006, (1579), pp. 581-587.

Compañía una Orden educativa, los utilizaron como el medio principal para la difusión de conocimientos. Sin embargo, también sirvieron como agentes de expansión colonial, utilizándolos los colonizadores para establecer su presencia en los nuevos lugares que se estaban apropiando.²¹

La institucionalización de este colegio sufrió varias dificultades, pues no sólo fue difícil apropiarse del espacio físico y social, sino también el buscar cuáles debían ser los objetivos del nuevo centro. Tepetzotlán tuvo vínculos tanto con la Ciudad de México como con Puebla, las dos ciudades más grandes y los dos centros intelectuales más importantes del virreinato. Además, se encontraba en un área habitada tanto por indios como por españoles, generando cuestionamientos por el grupo social al que se le debía dar prioridad. Uno de los objetivos de la tesis es ver cómo se llevó a cabo este proceso de institucionalización del colegio, a través de los pleitos internos de la Compañía, y sus problemas externos con el medio en donde se encontraba.

Para realizar el enfoque que se propone la tesis, es necesario subrayar que la historiografía jesuítica ha cambiado radicalmente desde finales del siglo pasado. De haber sido en un principio una historiografía predominantemente religiosa, escrita por miembros de la misma Orden y para una audiencia teológica, en las últimas décadas del siglo XX comenzó su laicización. Fue a finales de los años ochenta y principios de los noventa que los historiadores laicos comenzaron a interesarse en los documentos de la Compañía de Jesús para entender el nacimiento del mundo moderno, iniciando cuestionamientos sobre dicha documentación ya no sólo de orden religioso. La riqueza de los archivos jesuitas dotaron de innumerables materiales para formular nuevas preguntas en torno al surgimiento de la modernidad, siendo también elementos para entender otro tipo de historia que no fuera sólo religiosa, sino también otras corrientes como historia intelectual, la historia de la expansión de los imperios coloniales, o la historia de la educación.²²

²¹ Un libro básico que muestra a los jesuitas como agentes de expansiones imperiales, es el libro de Alden Dauril, *The making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996.

²² Sobre la renovación historiográfica de la Compañía de Jesús a finales del siglo XX, ver el volumen de *Revue de Synthèse*, abril-septiembre 1999, coordinado por Antonella Romano y Pierre Antoine Fabre. Asimismo, ver el cambio que ha tenido la historiografía de la Compañía de Jesús desde sus inicios hasta finales del siglo XX, en John W. O'Malley, "The Historiography of the Society of Jesus: Where does it stand today?" 1999, Gauvin Alexander Bailey, *et.al* (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Toronto University Press, pp. 3- 37.

La historia de las órdenes religiosas dentro de los imperios coloniales, ha ocasionado un interés en el estudio de la historia de la expansión de los territorios de misión, tanto en Europa como fuera de ella. Ha suscitado también estudios comparativos de territorios europeos con extraeuropeos, así como comparaciones de territorios extraeuropeos coloniales y no coloniales.²³ Esto ha generado que la historiografía haya dejado de estudiar la historia de las misiones como un elemento nacional y particular de cada región, y haya comenzado a estudiarse dentro de un mismo contexto las diferentes regiones de la expansión misional. En esta ruptura con las historiografías nacionalistas, se ha estudiado la movilidad e interacciones que tenían los jesuitas entre los diferentes territorios de misión, y la relación que tenían con las dinámicas sociales, económicas y políticas de los territorios en donde estaban asentados.²⁴

Dentro de esta renovación de la historiografía jesuita, la tesis toma distintos aspectos que se han venido haciendo en las últimas décadas, abordándose Tepetzotlán como un estudio de caso dentro de este espectro. El proceso de institucionalización de Tepetzotlán se entenderá a partir del lugar geográfico de frontera estratégico que eligieron los jesuitas para asentarse, y cómo estaba vinculado como la nueva etapa de conquista y expansión que vivía el virreinato. Igualmente, al lugar geográfico se le añaden las relaciones que tenía el colegio con Roma, por ser la Compañía de Jesús una Orden centralizada y ser el lugar donde habitaba el General. También se estudian las relaciones que tenía con España, por depender la Compañía de Jesús en la América española del Regio Patronato. Finalmente, se analiza la relación del colegio con las instituciones novohispanas.

La particularidad de Tepetzotlán, que lo convierte en un lugar especial, fue la zona de frontera en la que se encontraba y que los padres de la Compañía eligieron para establecerse. Si bien en ella los jesuitas no fueron pioneros en su apostolado, sí se convirtió en la puerta de entrada a un mundo desconocido para ellos y los ágentes de la Corona. Era la frontera entre una zona con experiencia

²³ En los estudios comparativos entre territorios europeos y extraeuropeos, destacan las comparaciones que se han hecho entre moriscos e indios. Ver los trabajos de Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo: Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004; Youssef El Alaoui, *Jésuites, Morisques et Indiens: étude comparative des méthodes d'évangélisation de la compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta, 1588, et d'Ignacio de las Casas, 1605-1607*, París, Champion, 2006. Sobre una comparación de empresas misioneras entre un territorio colonial y uno no colonial, ver Ana Carolina Hosne, *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610*, Londres, Routledge, 2013.

²⁴ Estas nuevas tendencias historiográficas se sugieren en Pierre Antoine Fabre y Bernard Vincent (coords), *Missions religieuses modernes: "Notre lieu est le monde"*, Roma, École française de Rome, 2007.

previa en la evangelización llevada a cabo antes por las órdenes mendicantes, pacificada y controlada por las instituciones coloniales, y otra donde no había experiencia previa en la evangelización, en guerra y con un control colonial todavía deficiente. Así, Tepetzotlán fue el punto de encuentro entre dos zonas culturales distintas, con métodos de apostolado diferentes. Se convirtió en una frontera divisoria, pero a la vez porosa y movable, debido a la ruta comercial donde se encontraba, y plataforma de acceso al norte que se estaba constituyendo.

Dicho lo anterior, no se puede escindir el trabajo que hicieron los jesuitas en Tepetzotlán, con el que ya habían hecho las órdenes mendicantes décadas atrás. A pesar de las tendencias de la historiografía en estudiar de manera separada el trabajo que habían hecho las órdenes mendicantes y el trabajo los jesuitas, esta tesis pretende estudiar a la Compañía de Jesús integrándola en el conjunto de la iglesia novohispana, con las fricciones que tuvo con las otras órdenes, pero también con los préstamos y bases que tuvieron de las órdenes pioneras para su apostolado en Nueva España.

Además de esta relación e interacción con otras órdenes religiosas, especialmente los franciscanos por ser los primeros en establecerse en Nueva España y estar Tepetzotlán inserto en la provincia franciscana del Santo Evangelio de México, la presente investigación también busca entender y problematizar la relación que tuvieron los jesuitas con la sociedad colonial de finales del siglo XVI y principios del XVII. A partir de esta hipótesis, muy poco estudiada hasta el momento, la tesis plantea a través de la evolución de problemáticas y debates intelectuales, cómo la sociedad novohispana generó al interior de esta orden religiosa necesidades particulares que tuvieron un impacto en la Compañía a nivel local, y cómo éstas influenciaron las relaciones de la provincia de México con Roma y Madrid. Supone, a partir de un análisis minucioso de las fuentes consultadas y material bibliográfico, que las necesidades y problemas sociales específicos de la Nueva España se transformaron, creando debates que tuvieron particularidades dentro de la Orden en el virreinato novohispano. Esto a pesar de que algunos estudios en los últimos años hayan buscado resaltar las similitudes de la Compañía de Jesús en todo el mundo, entendiéndola como un todo homogéneo, sin plantearse el por qué de sus particularidades en los diversos lugares donde se encontraban.²⁵

²⁵ Este argumento gira en torno al libro de Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Mission*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008. Su estudio ha tenido diversas críticas, ya que el autor busca mostrar

El cambio a una laicización de la historiografía de la Compañía de Jesús que se habló anteriormente, se llevó también en la historia de las otras órdenes religiosas. Los nuevos estudios también han estudiado la convergencia entre las órdenes religiosas con la sociedad, a través de su presencia en actividades pastorales o fiestas públicas, y cómo influyeron de esta manera en la construcción identitaria de las ciudades donde estaban insertas.²⁶ No obstante, a pesar de la presencia que tuvieron las órdenes religiosas en la sociedad, hace falta plantearse una pregunta a la inversa, ¿cómo la sociedad influyó y creó cambios dentro de las órdenes religiosas? ¿eran los cambios y debates que se llevaban a cabo dentro de las órdenes ajenos a los que existían en la sociedad secular? ¿cómo la sociedad afectó los cuestionamientos dentro de las diferentes provincias de la Compañía de Jesús, y cómo éstos tuvieron un impacto dentro de la Orden?

Sobre estas cuestiones, nuevos trabajos han problematizado cómo el ideal misionero de la Compañía, fue distinto a la realidad que se encontraron los jesuitas en los lugares a los que habían sido enviados, creando tensiones dentro de sus respectivas provincias. El caso de la América española es muy ilustrativo de este problema, pues en palabras de Aliocha Maldavsky generó un conflicto de *vocaciones inciertas*. En su libro, la autora busca demostrar cómo a pesar de haber sido el objetivo de Roma mandar miembros de la Compañía de Jesús a las misiones entre los indios, la realidad no fue siempre así. Hubo una proporción muy grande de jesuitas que se negaba a acudir a las misiones con los indios, se mostraba reacia a aprender lenguas indígenas, y prefería trabajar en las ciudades con los españoles.²⁷

La misma problemática se reflejó en la sociedad colonial que también estaba surgiendo en Nueva España. Al arribo de la Compañía de Jesús en 1572, el virreinato ya no era el territorio de frailes y soldados que había sido en la primera década después de la conquista. Las epidemias habían diezmando a gran parte de la población indígena, hubo una considerable emigración española que se reproducía con rapidez en el nuevo territorio, dando lugar al surgimiento de una creciente población criolla. También aumentaba la importación de esclavos africanos y asiáticos, añadiéndose a esta

las similitudes que tuvieron las misiones en Nueva España, China y Alemania desde la llegada de Matteo Ricci a China, hasta la Guerra de Secesión a principios del siglo XVIII, sin hacer evidentes las diferencias que debió haber entre ellas.

²⁶ Un buen estudio sobre la relación entre las órdenes mendicantes y las ciudades en las que estaban insertas, es el libro ya citado Melvin, *Building colonial cities of God... op.cit.*

²⁷ Aliocha Maldavsky, *Vocaciones inciertas: Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Lima, CSIC/IFEA/UARM, 2012.

complejidad social la mezcla que existió entre todos estos grupos étnicos. Estos cambios en la evolución de la sociedad, tuvieron un impacto directo dentro de la Compañía de Jesús, siendo también causantes de las tensiones dentro de la misma Orden y que cuestionaron su vocación en el Nuevo Mundo.

Los cambios dentro de la sociedad novohispana se vieron reflejados en los debates internos que tenía la Compañía de Jesús. Si bien éstos ya los habían comenzado las primeras órdenes mendicantes, y algunos sucedían similarmente en otras partes del mundo, es importante preguntarse cómo la nueva sociedad colonial tuvo un impacto en ellos. De esta forma, es necesario insertar la Compañía de Jesús dentro de la nueva sociedad colonial de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII, para entender cómo los debates de la Orden estaban íntimamente ligados a ella. Ante esta nueva situación, es necesario interrogarse ¿quién era la prioridad de ser atendido en un pueblo que originalmente había sido de indios, pero donde ya se habían establecido varias familias de españoles y esclavos de origen africano? A partir de esta pregunta general, es necesario formular preguntas más específicas, como la siguiente que se analizará en el último capítulo: ¿cómo evolucionaron las preguntas en torno al sacerdocio indígena desde la llegada de los primeros franciscanos hasta los jesuitas de principios del siglo XVII? ¿Qué influencia tuvo la nueva sociedad colonial sobre los cambios en la formulación de las preguntas en estos debates? Si bien el debate sobre el acceso de “minorías” al sacerdocio se dio en varias provincias jesuitas de todo el mundo, es importante también cuestionarse ¿eran las preguntas en torno a quienes debían ser aceptados en la Compañía de Jesús ajenas a la preocupación de la sociedad secular novohispana?

Trabajos recientes sobre los colegios jesuitas también han mostrado cómo estaban íntimamente vinculada con las ciudades y su población, siendo partícipes de la sociabilidad urbana, integrándose en la política local y en los espacios de representación, convirtiéndose en espacios útiles para la sociedad. Parto de la hipótesis que al estar los colegios fuertemente ligados con la sociedad, tuvieron que hacer frente a las cuestiones que les planteaba la sociedad misma.²⁸

La elección de Tepotzotlán para asentarse, generó interrogantes y dificultades específicas dentro de la Orden que afectaron su proceso de institucionalización. Entre ellas estaban el relacionarse con los

²⁸ Ver el caso de la ciudad de Lyon, en Francia, en Stéphane Van Damme, *Le temple de la sagesse: savoirs, écriture et sociabilité urbaine (Lyon, XVIIe-XVIIIe siècle)*, París, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2005.

dos tipos de indios que se encontraban en esta área fronteriza: los otomíes, representando a los bárbaros chichimecas del norte, y los mexicanos a los sedentarios y con sociedades avanzadas del centro, existiendo la necesidad de hombres que atendieran a cada uno de ellos. Ante esta complejidad social y a las preguntas sobre su prioridad en el apostolado, surgieron cuestionamientos en torno a la función que debía desempeñar Tepetzotlán: ¿debía ser un centro que preparara futuros jesuitas? ¿o debía ser un centro donde se educara a los hijos de las élites nativas? ¿debía ser sólo un centro dedicado al aprendizaje de lenguas indígenas y educación de hijos de caciques? ¿eran los novicios un estorbo para el proyecto original que se había ideado de este colegio? ¿era viable que este centro fuera al mismo tiempo un noviciado, un seminario de indios y un colegio para aprender lenguas indígenas? En suma ¿cuál era la vocación de la Compañía de Jesús en Tepetzotlán? Es en torno a estas preocupaciones que radicó la dificultad de la institucionalización de este colegio jesuita.

- *Las Fuentes*

La tesis se realizó a partir de fuentes jesuitas, de otras órdenes religiosas y de personajes laicos, las cuales fueron escritas desde un lugar institucional, comunitario y contextual, en donde las personas que las escriben no fueron individuos aislados, sino que formaron parte de una comunidad institucional que le dio soporte a lo que escribieron. Las fuentes aquí elegidas, estuvieron enmarcadas y condicionadas por el contexto de tres instituciones o entidades políticas: la Iglesia católica, la Compañía de Jesús y la Monarquía hispánica. En algunas fuentes están presentes las tres, en otras sólo una de ellas.²⁹

El archivo base que se utilizó para la tesis fue el *Archivum Romanum Societatis Iesu* (Roma), debido a que es el que contiene más información por ser el archivo central de la orden. El ARSI está clasificado de acuerdo a la división de los territorios de la Compañía de Jesús: Asistencias, Provincias y Misiones. De 1556 a 1596, el Archivo sólo está dividido en Asistencias, no en Provincias, por lo que la información que hay sobre Nueva España, está dentro de la Asistencia de

²⁹ Un buen trabajo que presenta a los jesuitas, no como individuos o biografías individuales, sino como representantes de una institución que es la Compañía de Jesús, es el más reciente estudio de Liam M. Brockey, *The visitor: André Palmeiro and the Jesuits in Asia*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

España. Esta es la etapa con mayor información del Archivo sobre la correspondencia entre el centro y la periferia, aunque la información sobre América no es muy abundante. Después de 1600, ya dividido el Archivo en Provincias, existen muy pocas cartas de la correspondencia de la periferia con el centro, por lo que en esta segunda mitad del generalato de Claudio Acquaviva se encontrará que la información está más mermada.³⁰

Dentro de todas las secciones del Archivo, entre los documentos que más se utilizaron destacan los *catálogos trienales*, que contenían la información que se enviaba a Roma sobre los sujetos que trabajaban en la provincia y cuáles eran sus características. Éstos pueden ser utilizados de diversas formas para ver qué miembros pertenecían y eran enviados a la provincia de México, pudiéndose extraer de ellos información, que contextualizada, da luz a datos que ocultan otro tipo de documentos, como lo son las disputas entre criollos y peninsulares dentro de la Orden y la jerarquía que había entre ellos. También se utilizaron las *cartas anuas*, las cuales informaban a Roma sobre el estado de la provincia de manera muy ordenada, buscando legitimar el trabajo que hacían. Las *Epístolas Generales* son una gran fuente de información sobre lo que el General respondía a la información que le llegaba de las provincias, pues aunque falte en el archivo la correspondencia de las provincias con el General desde principios del siglo XVII, estos documentos muestran las necesidades y problemas que existían en las provincias.

También se utilizaron los documentos de las *Congregaciones Generales*³¹ que resaltaban los cuestionamientos y principales preocupaciones de la Orden en todo el mundo, y las *Congregaciones provinciales*, que hacían preguntas al General, y evidenciaban los problemas y debates internos, mostrando un diálogo entre Roma y las necesidades y decisiones que había en cada provincia. Finalmente, aunque de una forma más escasa, se utiliza el Fondo Gesuitico, proveniente del Archivo de Estado, que se estableció en el ARSI en 1923. De él se utilizaron las cartas indipeta,

³⁰ Sobre la organización y el material que se encuentra en el ARSI, ver el artículo Emond Lamalle, S.I., “L’archivio Generale di un Grande Ordine Religioso: quello della Compagnia di Gesù”, *Archivia Ecclesiae*, 24-25: 1981-1982, 1981, pp. 89- 120.

³¹ Las congregaciones generales se encuentran publicadas y traducidas del latín al inglés en el libro John W. Padberg, SJ, *et.al.*, *For matters of Greater Moment: The first thirty Jesuit General Congregations: A brief history and a translation of the decrees*, San Luis Missouri, Institute of Jesuit Sources, 1994.

información de donaciones o problemáticas de los jesuitas con miembros que no pertenecían a la Orden, los cuales no muestran las otras secciones del ARSI.³²

Los documentos del ARSI muestran sobre todo de los triunfos que tenía la Compañía en Nueva España, ocultando sus fracasos. Fue por ello que a pesar de haberse hecho un análisis sustancioso de las fuentes, sobre todo de los catálogos trienales, para rastrear información que los documentos no ofrecen a primera lectura, fue necesario complementar con otros documentos, tanto eclesiásticos como no eclesiásticos, pertenecientes otros archivos o fuentes publicadas, que añaden información a problemáticas que oculta el ARSI.

Se utilizaron algunos documentos del del *Archivo General de Indias* (AGI), sobre todo los correspondientes al pleito con los clérigos por la adquisición y administración de la doctrina de Tepotzotlán. Al estar los jesuitas americanos también sujetos las órdenes del Regio Patronato, este se convirtió en un problema en el que intervinieron las autoridades reales, existiendo una correspondencia entre el virrey y el rey de España, quien dio permiso que los jesuitas se apropiaran de la doctrina de Tepotzotlán.

En México se revisaron el *Archivo General de la Nación* (AGN), la *Biblioteca Nacional de Antropología e Historia* “Eusebio Dávalos Hurtado” (BNAH) y la *Biblioteca Nacional de México* (BNM), y un catálogo de la *Biblioteca Pedro Reales* de Tepotzotlán, utilizando los documentos ahí encontrados para contextualizar el entorno en el que se encontraba el colegio. El problema con los archivos locales en lo que respecta a documentos jesuitas, es que la información de la Compañía de Jesús está muy dispersa, pero son útiles porque sus documentos contienen información sobre la vida religiosa y apostólica cotidiana de los colegios, información que no aparece en el ARSI.³³

Además de los archivos mencionados, se utilizaron también como fuentes primarias documentos publicados, como las historias que escribieron los jesuitas, así como las ediciones de *Monumenta Mexicana* (MM), editadas por el padre Félix Zubillaga, que solamente comprenden el período desde la llegada de los jesuitas a Nueva España, hasta 1605. A pesar de ser la mayoría de los documentos

³² Para el material del ARSI, además del artículo antes citado de Edmond Lamalle, ver también el análisis que hace del material del archivo Antonella Romano ,en la Introducción de su libro *La Contre-Réforme Mathématique*, Roma, École Française de Rome, 1999, en el apartado “Les sources manuscrites de l’Archivum Romanum Societatis Iesu”. pp. 10-31.

³³ Lamalle, “L’archivio generale...” *art.cit.*, p. 91.

en MM pertenecientes al ARSI, hay también otros pertenecientes a otros archivos como el AGI y el Archivo histórico de la Provincia de México.³⁴ Para complementar y comparar lo que sucedía en otros lugares del mundo donde estaba presente la Compañía de Jesús, se utilizó *Monumenta Peruana* (editada por el Padre Antonio Egaña) para contrastar lo que sucedía en el otro virreinato americano, en donde a pesar de las similitudes que existieron entre los dos, difirieron en muchos aspectos, tanto en sus debates intelectuales como en los problemas a los que se enfrentaron los jesuitas para evangelizar. También se utilizó *Documenta Índica* (editada por Josef Wicki) para contrarrestar las acciones misioneras llevadas a cabo en la primer misión jesuita de ultramar, sus relaciones con Nueva España, y las similitudes y diferencias que existía entre Asia y América en la primera evangelización, llevada a cabo solamente por franciscanos, dominicos y agustinos en Nueva España.³⁵

Asimismo, las historias que escribieron los jesuitas también fueron cruciales para la tesis, destacando dos del siglo XVIII: *Historia Antigua de México*, de Francisco Xavier Clavijero, e *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, de Francisco Javier Alegre. Estas dos obras están insertas en el contexto de la Ilustración, cuando los debates en torno a la inferioridad americana frente a la europea estaban en pleno auge, surgiendo en la América española un patriotismo criollo para defenderse de estas ideas y buscar el orgullo de sus orígenes. Así, en palabras de Jorge Cañizares Esguerra, en la Ilustración en la América española “la recepción de los discursos europeos no se dio en el marco de la búsqueda de nuevos lenguajes políticos y religiosos de legitimación, sino en el de la búsqueda de nuevas epistemologías patrióticas”.³⁶ Figuras de la Ilustración del norte de Europa como el holandés Cornelius de Pauw, el francés Georges Louis Leclerc Buffon o el escocés William Robertson comenzaron a ver los relatos de españoles escritos en el siglo XVI como anticuados, ingenuos y poco fidedignos, restando importancia a las fuentes humanistas, y entendiendo la historia como progreso de la mente. Además describían a los indios americanos como atrasados, amanerados y débiles, generando una reacción criolla que buscó

³⁴ Para un análisis de *Monumenta Mexicana*, ver Carmen Castañeda y Serge Gruzinski, “Los documentos de la Compañía de Jesús en Nueva España: Siglo XVI”, *Historia Mexicana*, 28: jul-sept 1978, núm. 1, pp. 106-131.

³⁵ Sobre la relación misionera entre Asia y América, véase el libro editado por Elisabetta Corsi, *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008.

³⁶ Jorge Cañizares Esguerra, *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*, 2ª ed., México, FCE, 2007 (2001), p. 448.

escribir nuevas historias en defensa de su propia identidad.³⁷ Los jesuitas en el exilio después de su expulsión de los territorios de Carlos III, buscaron responder a los ataques que se hacían en Europa del norte en contra de América, utilizando fuentes indígenas que ellos consideraban confiables, haciendo con ellas nuevas interpretaciones del pasado americano.³⁸

Tanto Alegre como Clavijero, amigos y discípulos desterrados en Bolonia, se encuentran dentro del grupo de fojadores de la identidad criolla frente a las nuevas ideas que surgían en Europa. Los dos leyeron a los ilustrados nórdicos y personajes de la revolución científica, aunque sus principales obras hayan sido completamente diferentes.³⁹ No existe un estudio comparativo entre los dos autores, existiendo una bibliografía más amplia sobre Clavijero que sobre Alegre, siendo pocos los autores que sugieren diferencias entre los dos. Alicia Mayer comenta que Clavijero se interesaba en la historia, mientras Alegre en la teología, siendo esta una afirmación que todavía necesita investigación, ya que si bien Alegre también escribió sobre teología, las obras más importantes de ambos fueron de historia, aunque discutieran temas diversos.⁴⁰

Historia Antigua de México es la obra más estudiada de Clavijero.⁴¹ Este libro tuvo un gran impacto en Europa y Estados Unidos, siendo traducida en brevedad al inglés y alemán. Buscó mostrar a Europa una nueva interpretación del pasado Mesoamericano, resaltando en sus últimos capítulos varias veces la expansión del cristianismo en Nueva España, adaptándola al contexto ilustrado del siglo XVIII. No usó fuentes nuevas, y utilizó escritos españoles del siglo XVI y relatos precolombinos que consideraba confiables. Clavijero interpretó las fuentes forma diferente a sus

³⁷ Sobre la forma de escribir la historia de América en el siglo XVIII y los debates intelectuales entre el viejo y el nuevo mundo, ver el libro de Jorge Cañizares Esguerra, *Ibid.* Específicamente sobre cómo contrarrestaron los criollos a las ideas europeas de la degeneración americana, leer el capítulo IV del libro de Cañizares, “La creación de una epistemología patriótica”. pp. 358-446.

³⁸ Sobre los jesuitas exiliados en Italia, ver el capítulo de David Brading “Jesuit Patriots”, en *The First America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 447-464; y Jorge Cañizares Esguerra, “Jesuitas criollos en el exilio”, en *Cómo escribir la Historia... op.cit.*, pp. 405-440.

³⁹ Ver la carta de Alegre a Clavijero escrita en 1764, en la cual le habla sobre sus conocimientos científicos acerca de la física y autores que había leído anteriormente, como Descartes. Jesús Romero Flores, “Documentos para la biografía del historiador Clavijero”, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia I*, 1939-1949, Secretaría de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Editorial Stylo, México, 1945. pp. 324-325.

⁴⁰ Alicia Mayer, “Modernidad y tradición, ciencia y teología: Francisco Javier Alegre y las Institutionum”, *Estudios de Historia Novohispana* 47: julio-diciembre 2012, p. 107.

⁴¹ Ver la biografía de Clavijero en Charles E. Ronan, *Francisco Javier Clavijero, S.J. (1731-1787): Figura de la Ilustración mexicana; su vida y obras*, Guadalajara, ITESO, 1993 (1977).

contemporáneos del norte de Europa, mostrando a América como un continente con sociedades aisladas, pero igual de complejas y avanzadas que las del viejo mundo. Respondió y se opuso a quienes degradaban el Nuevo Mundo, corrigiendo a los críticos y especuladores europeos, afirmando que su desconocimiento sobre lenguas indígenas ocasionaba errores de interpretación.⁴² El valor patriótico de esta historia lo enfatiza en la Introducción del libro al decir, “dignaos aceptar este trabajo como una muestra de mi sincerísimo amor a la patria”.⁴³

No obstante, la historia que más utilizo como base para la tesis no es la de Clavijero, sino la de Alegre. Esto debido a la gran cantidad de documentos que recopiló el autor para escribir la primera historia general de la Compañía en la Provincia de México, bajo tendencias filosóficas propias de la Ilustración.⁴⁴ Su historia me sirvió, junto con la documentación del ARSI, como columna vertebral de la tesis, pues a partir de la información que contienen, se fue moldeando la investigación. Si bien Alegre no escribió sobre los antiguos pueblos de México y lo avanzado de su cultura como un contraataque a la degradación americana, escribió la historia de los logros jesuitas en Nueva España, en una época en donde el mundo se secularizaba y al que los jesuitas también tuvieron que hacer frente.⁴⁵ Es probable que por escribir sobre esta temática, historiadores como David Brading o Jorge Cañizares Esguerra no lo hayan mencionado en los capítulos de sus libros de jesuitas patriotas o desterrados.

Al igual que Clavijero, Alegre tuvo conocimiento de las nuevas ideas provenientes del norte de Europa. Su obra escrita en el siglo XVIII, es la más leída y citada de los jesuitas en la Nueva España, aunque menos estudiada que la de Clavijero, siendo un personaje poco investigado desde el

⁴² Sobre la controversia en torno a la degradación del Nuevo Mundo entre Robertson y Clavijero, ver Silvia Sebastiani, “Las escrituras de la historia del Nuevo mundo: Clavijero y Robertson en el contexto de la Ilustración europea”, *Historia y Grafía*, 37: julio-diciembre 2011, 2011, pp. 203-236. Igualmente sólo sobre Clavijero y su obra, ver el apartado “Francisco Xavier Clavijero”, en Cañizares, *Cómo escribir la historia... op.cit.*, pp. 407-421; en Brading, *The First America... op.cit.*, pp. 450- 462.

⁴³ Francisco Javier Clavijero, “A la Universidad de Estudios de México”, *Historia Antigua de México I*, México, Porrúa, 1958, p. V.

⁴⁴ Sobre los antecedentes intelectuales de Alegre, ver Allan F. Deck, S.J. *Francisco Javier Alegre: A study in Mexican Literary Criticism*, Tucson, Jesuit Historical Institute, 1976.

⁴⁵ Sobre el mundo que comenzó a secularizarse en el siglo XVIII, y cómo los jesuitas le tuvieron que hacer frente en el ámbito educativo, ver Paolo Bianchini, “Los colegios jesuitas y la competencia educativa en el mundo católico entre el fin del Antiguo Régimen y la restauración”, Paolo Bianchini *et.al.*, *De los colegios a las universidades: Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*, México, UIA/Pontificia Universidad Javeriana/Universidad del Pacífico, 2013, pp. 57- 93.

siglo XIX.⁴⁶ Fue una obra pionera en América, pues a diferencia de historias naturales o de los pueblos antiguos que habían hecho Clavijero o Juan de Velasco en Ecuador, Alegre escribió la historia de la Compañía de Jesús en Nueva España, mostrando los logros de la Orden en un mundo que se secularizaba con rapidez. En su prólogo, advierte que sólo el padre Francisco de Florencia le había precedido en la escritura de una historia general de la Provincia, y que su obra estaba basada en las que ya habían hecho otros jesuitas italianos, franceses y españoles.⁴⁷ A ella le siguieron otras historias sobre el trabajo de la Compañía de Jesús en América escritas en el siglo XIX y XX como la de Francisco Enrich para Chile (1891), Antonio Astraín para la Asistencia de España (1912), Serafím Leite para Brasil (1938) o Francisco Mateos (1944) y Rubén Vargas Ugarte (1963-1965) para Perú.

Alegre comenzó a escribir su historia en la Ciudad de México y la terminó en Bolonia (Italia), después de la expulsión de la Compañía de Jesús de los dominios de Carlos III. Para ella utilizó los trabajos de jesuitas que lo habían precedido, así como documentos de archivo de la Compañía en México, siendo las Cartas Anuas los principales. La *Historia* de Alegre no fue una obra para que se leyera sólo dentro de la Compañía, como sí lo habían sido las historias escritas por sus antecesores y otros religiosos, sino para el público general más allá de la Nueva España.⁴⁸ Alicia Mayer sugiere que es probable que con esta obra Alegre quisiera restaurar la autoridad moral de la Iglesia y de la Compañía de Jesús en la época de las reformas borbónicas. El autor busca en este libro y también en su magna obra *Instituciones teológicas* enfrentarse a las doctrinas contemporáneas que cuestionaban el dogma del catolicismo, intentando adaptar el pensamiento cristiano con las nuevas ideas ilustradas.⁴⁹

Además de estos trabajos escritos en el siglo XVIII, utilizo varias historias y crónicas escritas por miembros de la Compañía de Jesús, frailes mendicantes, conquistadores y cronistas de los siglos XVI y XVII. Los objetivos de estas historias habían sido totalmente distintos a las escritas en el

⁴⁶ García Icazbalceta ya decía sobre Alegre, “Por desgracia, el P. Alegre no es muy conocido entre nosotros mismos”. *Opúsculos inéditos en latín y castellano*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889, p. XVIII.

⁴⁷ ABZ I, pp. 40-41.

⁴⁸ Una buena introducción general sobre la figura de Francisco Javier Alegre, es el artículo de Ernest J. Burrus, “Francisco Javier Alegre, Historian of the Jesuits in New Spain (1729-1788)”, *AHSI*, 22: 1953, pp. 439-509. También ver la introducción que hicieron él y Félix Zubillaga de *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España*, Roma, IHSI, 1956 (1769-1841), (3 volúmenes).

⁴⁹ Alicia Mayer, “Modernidad y tradición, ciencia y teología...”, *art. cit.*, pp. 100, 122.

siglo XVIII. La forma de escribir historia en el siglo XVI era *Ars historica*, la cual era retórica, buscaba ser estilística y servir para educar moralmente. Su finalidad no era describir los hechos tal cual sucedieron, sino ser un modo de ejemplo social y poner las pautas de cómo debían narrarse ciertos eventos, a partir de valores institucionales.⁵⁰

A diferencia de los intelectuales del siglo XVIII que eran escépticos en la fiabilidad de las fuentes, los frailes y letrados en América del siglo XVI escribieron sus historias a partir de fuentes indígenas, las cuales consideraban como válidas, daban importancia a las tradiciones orales, y mantenían a las fuentes de información histórica como confiables. La mayoría realizó sus trabajos a través de códices mesoamericanos y entrevistas a los sabios indígenas.⁵¹ El arte de memorizar había sido utilizado por los griegos y romanos, siendo de gran importancia en Europa antes de la invención de la imprenta y en las sociedades de oralidad, las cuales privilegian el uso de la memoria y la repetición. Consistía en formar lugares e imágenes mentales para preservar el pasado, utilizando la retórica para formar discursos precisos y coherentes. De acuerdo con la mayoría de los frailes, los pueblos americanos carecían de escritura o la que poseían era muy primitiva, estando ahí la importancia que le dieron al uso de la oralidad.⁵² La importancia que también le dieron a los códices, era una práctica similar que habían comenzado los humanistas italianos con la recopilación de documentos y objetos de la antigüedad clásica en el Renacimiento.⁵³

No obstante, este contacto entre dos mundos desconocidos creó un choque cultural y un desafío a las autoridades, al enfrentarse a pueblos y tradiciones distintas de las que no había registro, creando

⁵⁰ Sobre la forma de escribir historia en la Europa Moderna, ver Anthony Grafton, *What was history? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. Para el uso de la retórica en las crónicas de la conquista de Nueva España, destacan los libros de Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo, verdad romanesca y verdad historiográfica*, 2ª ed., México, UIA, 2010 (1991); *Retórica, comunicación y realidad: La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, UIA, 2003.

⁵¹ Ver Jorge Cañizares Esguerra, “Capítulo II. Cambio en las interpretaciones europeas de la fiabilidad de las fuentes indígenas” en *Cómo escribir la Historia... op.cit.*, pp. 115-222.

⁵² Sobre los usos de la memoria, ver Frances A Yates, *El arte de la memoria*, Madrid, Siruela, 2005 (1966). Para las diferencias entre una sociedad de oralidad y otra con conocimiento de escritura, ver Walter Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, 3ª reimpresión, México, FCE, 2006 (1982).

⁵³ Sobre las prácticas de los humanistas italianos por revivir y poseer el pasado, ver los artículos publicados en el mismo número de *American Historical Review* de febrero de 1998: Paula Findlen, “Possessing the Past: The Material World of the Italian Renaissance”, *The American Historical Review*, 103: febrero 1998, núm. 1., pp. 83-114; Kenneth Gouwens, “Perceiving the Past: Renaissance Humanism after the ‘Cognitive Turn’”, *The American Historical Review*, 103: febrero 1998, núm. 1, pp. 55-82.

cuestionamientos sobre el pasado indígena, los testigos y posibilidades de reconstruir historia de pueblos sin escritura, problemáticas que continuaron los jesuitas.⁵⁴

Aunque no pertenecientes a la Compañía de Jesús, dos personajes fundamentales para la tesis que escribieron sus historias en base a la memoria fueron Fray Bernardino de Sahagún y Fernando de Alva Ixtlixóchitl. El primero escribió *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1547-1577), para la cual el franciscano se valió de la lingüística y pláticas con ancianos sabios, una práctica de la que se habían valido otras naciones como griegos, latinos o españoles. Los sabios ancianos le proporcionaron además libros con pinturas y testimonios sobre los antiguos pueblos del centro de Nueva España. Por lo tanto, a diferencia de otros franciscanos, como se verá más adelante, Sahagún no trata la historia de los franciscanos en el nuevo mundo, sino la historia de los antiguos mexicanos, justificando su investigación para ver cuáles eran las prácticas y creencias paganas de los indios, y de esta forma erradicarlas.⁵⁵

Por su parte, el mestizo descendiente de la casa real de Texcoco Fernando de Alva Ixtlixóchitl escribió la historia de la nación chichimeca en su compilación *Obras históricas*. Se valió de coleccionar códices e interpretarlos a través nobles antiguos que todavía preservaban recuerdos anteriores a la conquista. Es considerado uno de los mayores escritores coloniales sobre el pasado prehispánico y uno de los que tuvo mayor audiencia. Su obra trata sobre la historia de las migraciones chichimecas al centro de México y la historia de la casa reinante de Texcoco.⁵⁶

En las historias escritas por los jesuitas, utilizo sobre todo los escritos de José de Acosta, Juan Sánchez Baquero, y Andrés Pérez de Ribas, de los cuales hablaré más adelante. También utilizo, aunque en menor medida, la *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, de Francisco de Florencia, ya que la estaba escribiendo cuando murió, comprendiendo sólo los primeros años de la Compañía de Jesús en Nueva España.

⁵⁴ Sobre la tensión y comunicación entre los dos mundos desconocidos, ver Anthony Grafton, “The rest vs. the West”, *The New York Review of Books*, abril 10 de 1997, pp. 57- 64.

⁵⁵ Miguel León Portilla, *Bernardino de Sahagún. Pionero de la Antropología*, México, UNAM, 1999.

⁵⁶ John Frederick Swaller, “The Brothers Fernando de Alva Ixtlixochitl and Bartolomé de Alva”, Gabriela Ramos (ed.), *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham/London, Duke University Press, 2014, pp. 39-59.

Los trabajos de José de Acosta representan la incorporación del nuevo continente dentro de la conciencia cristiana. De sus libros, el que más utilicé fue *De Procuranda Indorum Salute*, el cual está dedicado a Felipe II y que en palabras de Edmundo O’Gorman fue “la primera presentación sistemática y completa de los problemas misioneros del nuevo mundo”.⁵⁷ A pesar de haber sido escrito a partir de los problemas de Perú, la mayoría de éstos también estuvieron presentes en Nueva España, destacando problema de la evangelización a los indios y su capacidad para recibir el cristianismo, los deberes de los encomenderos y la autoridad civil respecto a la evangelización de los indios, la secularización de parroquias y los deberes del misionero. Se debe subrayar que aunque el libro fuera publicado en 1588, fue escrito en 1576, fecha anterior a los terceros concilios provinciales de México y Lima, lo cual muestra que el trabajo de Acosta sirvió como referencia para instituir las nuevas pautas de la Iglesia indiana.⁵⁸

La otra obra de Acosta fundamental es *Historia natural y moral de las indias* (1590), la cual ha sido la más estudiada por los investigadores, y debe entenderse dentro del proceso que Edmundo O’Gorman llamó *La Invención de América* y la incorporación de este nuevo continente en la mentalidad cristiana de la época. De acuerdo con O’Gorman, América no fue descubierta, sino inventada, ya que el concepto de ese nuevo continente fue apropiado por occidente.⁵⁹ O’Gorman afirma que el propósito de Acosta en *Historia natural y moral de las Indias* fue concluir la idea de la invención de América. En él Acosta buscó insertar, aprehender y darle un lugar a América en el pensamiento de la cultura occidental, tanto en su variante “natural”, en donde muestra una estructura del universo dividido en jerarquías, así como en su variante “moral”, correspondiendo a la cultura y a la voluntad humana, distinguiendo a los dos mundos el concepto del libre albedrío.⁶⁰

⁵⁷ Cita traducida del inglés, Edmundo O’Gorman, “José de Acosta”, *New Catholic Encyclopedia*, Washington, The Catholic University of America, 1967, p. 88.

⁵⁸ Algunos estudios destacados sobre *De procuranda indorum salute*, son: Florencio F. Hubeñak, “El ‘De procuranda indorum salute’ como guía para la evangelización”, J.-I. Saranyana, P. Tineo, A.M. Pazos, M. Lluch-Baixaulli, M.P. Ferrer (dir.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, vol. 2, pp. 1419- 1433; Alexandre Coello de la Rosa, “Más allá del Incario: Imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540- 1600)”, *Colonial Latin American Review*, 14: 2005, núm. 1, pp. 55-81; Jerome Thomas, en “L’évangélisation des indiens selon le jésuite acosta dans le *De procuranda indorum salute* (1588)”, *Cahiers d’études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 10: enero 2012, pp. 1- 21.

⁵⁹ Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, 3ª ed., México, FCE, 2006 (1958).

⁶⁰ Edmundo O’Gorman, *Cuatro historiadores de Indias*, México, SepSetentas, 1973, pp. 193 y 211. Sobre José de Acosta e *Historia Natural y Moral de las Indias*, también ver la “Introducción” que O’Gorman hace sobre este libro en

Para la tesis, utilicé sólo los capítulos pertenecientes al mundo moral, que dan cuenta de los comportamientos y prácticas religiosas de los indios que los religiosos buscaron combatir, y de la diversidad de pueblos que había entre los indios, con los que convivieron los españoles.

Además de Acosta, los otros dos autores jesuitas con historias básicas sobre los primeros años de la Compañía de Jesús en Nueva España son Juan Sánchez Baquero y Andrés Pérez de Ribas. El primero escribió *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España*, una historia de los primeros diez años de la Compañía de Jesús en Nueva España (1571-1580), quien da cuenta del establecimiento de la Compañía en el virreinato, justificando la razón de su llegada y su primeras acciones en la provincia. Pérez de Ribas en cambio escribió *Crónica y historia religiosa de la Compañía de Jesús en México*, e *Historia de los triunfos de N. S. Fe entre las gentes las mas barbaras y fieras del Nuevo Orbe*, este último siendo dedicado a Felipe IV. Fueron escritos a partir de una visión teológica, donde los logros jesuitas en la evangelización de América son mostrados debido a la ayuda de la Providencia. Estos libros escritos en la segunda mitad del siglo XVII, forman parte de la contraofensiva jesuita hacia las críticas que les hacían sus oponentes de las otras órdenes mendicantes y obispos, en donde enfatizaban sus logros en los lugares más bárbaros en las fronteras de la monarquía hispánica, atrayendo de esta forma a los novicios que no tenían información acertada sobre el nuevo mundo.

Los libros, que muestran una imagen sobre la realidad natural y de los pueblos que habitaban el norte de Nueva España, eran una especie de invitación a los jesuitas europeos para ir a misionar a esa parte de América en lugar de otros lugares que muchos consideraban más atractivos como China. Las historias eran un alarde a los “triumfos” que estaban teniendo los jesuitas en esa parte del mundo, haciendo mención de la cantidad de gente convertida y pacificada que habían logrado. Además, buscaban generar curiosidad y expectativas por los los frutos que todavía se podían generar en el futuro en la conversión de los indios, tanto en las ciudades como en las fronteras apartadas de Nueva España.⁶¹

1961, la cual se encuentra en la siguiente referencia: Edmundo O’Gorman, *Historia Natural y Moral de las Indias*, prólogo de Edmundo O’Gorman, 3ª ed, México, FCE, 2006 (1590).

⁶¹ Sobre los objetivos de las historias jesuitas escritas en el siglo XVII, ver el capítulo de David Brading, “Jesuit Triumphs”, *The First America.. op.cit.*, pp. 166- 183. Específicamente sobre las historias de Andrés Pérez de Ribas, ver Daniel T. Reff, “Critical Introduction: The Historia and Jesuit discourse” de la edición en inglés *History of the triumphs*

Por su parte, los documentos que utilizo de frailes y conquistadores dan cuenta del mundo que se instituyó en Nueva España antes de la llegada de los jesuitas. Además de la historia de Sahagún que ya se mencionó anteriormente, la mayoría de estos documentos son franciscanos, pues los miembros de esta Orden fueron los pioneros en la evangelización novohispana y comenzaron a formular los debates intelectuales que después los jesuitas interpretarían de forma distinta. Fueron los franciscanos, junto con los agustinos y dominicos, quienes instituyeron la primera iglesia novohispana, con la cual debieron lidiar los miembros de la Compañía de Jesús a su llegada, y que cambiaría después del Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585.

Para mostrar la realidad previa a 1572, se utilizaron sobre todo cartas franciscanas que han sido publicadas en los diversos volúmenes que compendieron historiadores o padres como Joaquín García Icazbalceta, Mariano Cuevas, Francisco del Paso y Troncoso, o fueron publicadas por los ministerios españoles de finales del siglo XIX. De gran utilidad también fue *Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570* de Alonso de Montúfar, pues da información muy valiosa sobre el estado de Tepotzotlán una década antes de que se asentaran los jesuitas.

Las crónicas de los frailes que se utilizaron fueron en su mayoría escritas después de 1572, aunque en todas ellas se menciona el trabajo misional de las primeras décadas después de la conquista. En sus crónicas, los frailes buscan defender su posición como protagonistas de la evangelización novohispana, ante el nuevo orden religioso y jerárquico que se estaba imponiendo en el virreinato, el cual les estaba quitando privilegios.

La primer crónica franciscana escrita en Nueva España es la de Fray Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de Nueva España* (1541), quien buscó mostrar la realidad y el error en el que vivían los indios antes de la conquista española. Basándose en ella, Fray Jerónimo Mendieta escribió *Historia Eclesiástica Indiana* (1596), aunque con un sentido más pesimista y nostálgico, pues a partir de la segunda mitad del siglo XVI, Felipe II empezó a minar el poder de las órdenes mendicantes al buscar reemplazar a los frailes por el clero secular. Ante ello, los cronistas mendicantes buscaron defender los privilegios que estaban perdiendo a través de la escritura,

of our holy faith amongst the most barbarous and fierce peoples of the new world, Tucson, The University of Arizona Press, 1999 (1645), pp. 11-46. Sobre el mundo natural de la Historia de Pérez de Ribas, ver Maureen Ahern "Transformative topographies: The natural world in Historia de los Triumphos de la Santa Fee by Andrés Pérez de Ribas, S.J., (1645)", *Colonial Latin American Review*, 22: 2013, núm. 2, pp. 161-183.

subrayando los logros de su trabajo. En sus crónicas resaltaron los méritos de la Orden en la evangelización de los indios de Nueva España, enfatizando su papel de protectores de los indios ante los abusos de los conquistadores. Defienden su labor argumentando que por su bien, los indios debían ser guiados y gobernados permanentemente por ellos.⁶²

Es en ésta pérdida de privilegios que Fray Juan de Torquemada escribió la monumental *Monarquía Indiana* (1615). Bajo este título, da cuenta a la Corona de los logros que habían tenido en el pasado los franciscanos, defendiéndolos como los protagonistas de la evangelización novohispana, mostrando la situación de los indios en su gentilidad, y la incorporación del cristianismo después de su llegada. Por ello, busca que la Corona reconozca la labor misional que habían llevado a cabo los miembros de su Orden con los indios, ensalzando su trabajo.⁶³

Sin embargo, no sólo los frailes estaban perdiendo privilegios en la segunda década del siglo XVI. Bernal Díaz del Castillo escribió *Historia Verdadera de la conquista de la Nueva España* (1568), contando las hazañas de los conquistadores, cuando la Corona también le estaba quitando privilegios a este grupo social. Las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés fueron diferentes, pues a diferencia de Bernal que escribió su *Historia* mucho tiempo después de la Conquista, Cortés las escribía al momento al Emperador Carlos V para contarle las hazañas de sus conquistas.⁶⁴ Sobre estos libros me apoyo para mostrar los cimientos que instituyeron los conquistadores en lo que después sería el virreinato de la Nueva España.

Finalmente, se utilizaron los tres documentos básicos de la Compañía de Jesús: Las *Constituciones*, los *Ejercicios Espirituales* y la *Ratio Studiorum*. Las *Constituciones*, escritas durante los últimos nueve años de vida de Ignacio de Loyola, son el documento que más se utiliza en la tesis, pues contienen las reglas de la Orden para su buen funcionamiento.⁶⁵ Los *Ejercicios Espirituales* se utilizan, aunque en menor medida, porque en ellos Ignacio insertó la esencia de la espiritualidad jesuita, donde a través de ejercicios de introspección individual, se les enseñaba a los miembros, o

⁶² Brading, "Franciscan Millenium", *The First America*, *op.cit.*, pp. 102-127.

⁶³ Brading, "The two cities", *Ibid*, pp. 273- 292.

⁶⁴ Brading, "Conquerors and chroniclers", *Ibid*, pp. 25-57.

⁶⁵ "Introduction", *The Constitutions of the Society of Jesus*, George E. Ganss, (ed), St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1970, (1547-1550), p. 3.

futuros miembros de la Compañía, lo que ellos eran y quiénes debían ser en el futuro.⁶⁶ Finalmente, se utiliza la *Ratio studiorum*, creada en 1599 después de dos intentos fallidos en 1586 y 1591, la cual se convirtió en el documento que establecía las reglas del sistema educativo de la Compañía de Jesús. Su objetivo era responder las demandas educativas del momento, en donde un conjunto de reglas previas y actividades locales fueron reunidas en este documento educativo general. Su interés también radica en que el proceso de su elaboración se dio al mismo tiempo que la institucionalización de Tepetzotlán, habiendo miembros de este centro que participaron en el debate de su elaboración.⁶⁷

Al haber trabajado en un territorio perteneciente al Regio Patronato, los jesuitas se tuvieron que atener o tuvieron que negociar las leyes que la Monarquía española imponía en sus dominios, y también las que impuso la Iglesia novohispana. Las leyes aplicadas por la Corona están compiladas en *Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias* (1680), que en cuatro tomos y nueve libros, dan cuenta de las leyes que se promulgaron para regular las posesiones americanas y de Filipinas. Ellas contienen leyes sobre quiénes tenían permitido y prohibido el acceso a los territorios americanos, cómo se debía llevar a cabo la evangelización de los distintos grupos de sociales de los territorios, las obligaciones de las órdenes religiosas, entre otras cuestiones.

En cuanto a la iglesia novohispana, se utilizaron los documentos de los tres concilios provinciales. El principal es el Tercer Concilio Provincial Mexicano, pues fue el que impuso las pautas de la nueva iglesia novohispana, siguiendo los cánones impuestos por Trento, y en el que participaron miembros de la Compañía de Jesús. Por su parte, se utilizaron también los dos primeros concilios provinciales mexicanos como contraposición para ver las diferencias y semejanzas entre la primer iglesia novohispana primitiva y la que se estaba imponiendo después del Tercer Concilio. También utilizo los documentos de los concilios limenses para comparar los cánones que se establecieron en Nueva España respecto al otro virreinato americano.

La tesis consta de seis capítulos, los cuales están divididos de la siguiente manera: el primero, “El colegio jesuita: Una institución católica en respuesta a las demandas sociales”, da una introducción

⁶⁶ Ver la “Introducción” de O’Malley, en *The First... op.cit.*, pp. 1-22.

⁶⁷ Antonella Romano, “Modernité de la Ratio studiorum (Plan raisonné des études): Genèse d’un texte informatif et engagement dans une pratique enseignante”, Étienne Ganty, Miche Hermans y Pierre Sauvage (eds), *Tradition jésuite: Enseignement, spiritualité, mission*, Bélgica, Édition Lessius/Presses Universitaires de Namur, 2003, pp. 47- 83.

a lo que era un colegio jesuita y la relación que éstos tenían con la sociedad, y sus necesidades dependiendo con el lugar en donde se encontraban. El segundo capítulo, “La Ciudad de México y Puebla como lugares de vida intelectual”, da cuenta de de los espacios intelectuales que se formaron en las dos mayores ciudades del virreinato, con las que Tepotzotlán estuvo ampliamente vinculado y fueron necesarias para su institucionalización. En las dos ciudades, en donde ya se habían establecido previamente otras órdenes, tuvieron que entrar los jesuitas, mostrando roces y conflictos por asentarse en un lugar que ya había sido repartido. En el capítulo tercero, “El establecimiento de una Residencia jesuítica en la frontera chichimeca”, se busca introducir el estado de en que se encontraba Tepotzotlán a la llegada de los jesuitas, cómo se apropiaron de un espacio que ya había sido ocupado, así como las relaciones que construyeron con las élites del pueblo y demás habitantes.

En el capítulo cuarto, “La consolidación del colegio de Tepotzotlán”, se busca analizar los problemas internos y externos que tuvieron los jesuitas para que el colegio finalmente se consolidara y lograra su institucionalización. El capítulo desarrolla un recorrido cronológico que empieza con la llegada a Tepotzotlán por parte de los jesuitas, los objetivos iniciales con los que se abrió el centro, y continúa con las las crisis y debates internos sobre su vocación y razón de ser, terminando la etapa cronológica con la apropiación de la doctrina del pueblo en 1618. El capítulo quinto “Las redes de Tepotzotlán: Circulación de personas, de conocimientos e información”, muestra al colegio de Tepotzotlán como parte de una Orden religiosa que tenía como principio la movilidad, por lo que en este capítulo se trata cómo era la circulación del personal en el colegio, quiénes y por qué eran asignados, y la relación que había entre el personal asignado y la situación histórica del momento en el colegio. Al ser una Orden centralizada y con comunicación global, en el capítulo se trata la circulación de ideas e información, poniendo especial atención a los libros y la biblioteca del colegio, lugar crucial donde se almacenaba y difundía el conocimiento.

Finalmente, el último capítulo “Tepotzotlán: Una institución ligada a su entorno”, trata sobre la relación que tuvo el colegio jesuita con su entorno, y cómo la realidad social en la que estaba inserto, le afectó directamente en su institucionalización. En el capítulo se discuten tres temas esenciales que eran centro de controversia entre los jesuitas que estaban en Tepotzotlán, que si bien fueron preocupaciones que existieron en varias partes del mundo, en este capítulo se resaltan sus

particularidades a nivel local. Los tres temas son el problema de la idolatría indígena, la viabilidad de un sacerdocio indígena y su relación con la aceptación de criollos en la Compañía, y finalmente el problema del aprendizaje de las lenguas indígenas en una tierra de frontera en donde convivían el náhuatl o mexicano y el otomí, la renuencia de algunos jesuitas en aprenderlas, y la creación de gramáticas en estas lenguas.

Al final de la tesis incluyo dos apéndices, los cuales están directamente relacionados con el resto de la tesis. En el primero, añado una breve biografía de los padres de la Compañía de Jesús que estuvieron en Tepetzotlán en el período estudiado. Si bien es una pequeña aproximación a los miembros, no se encontró suficiente información de todos ellos, debido mayormente a la movilidad que existía dentro de la Compañía de Jesús, quedando algunos espacios vacíos en sus biografías. Las biografías buscan mostrar datos relevantes sobre su vida, destacando lugar y año de nacimiento, año de ingreso a la Compañía, período en que se encontraron en Tepetzotlán, a dónde iban después, y finalmente fecha y lugar de muerte. Estas pequeñas biografías fueron reconstruidas también para entender las relaciones con otros colegios y la circulación de personal que tenía Tepetzotlán dentro de la provincia de México. A lo largo de la tesis, se citará constantemente este apéndice cuando se quiera dar alguna información específica sobre algunos de los padres, por lo que el lector deberá acudir al Apéndice I para corroborar la información otorgada.

El segundo apéndice enumera y menciona los libros que pertenecieron a la biblioteca de Tepetzotlán, y que ahora se encuentran en la Biblioteca Nacional de México y en la Biblioteca Pedro Reales de Tepetzotlán. La información de este apéndice es útil para el capítulo V, en el que se reconstruye parte del acervo que tuvo el colegio en el período estudiado. En la información de cada uno de los libros se incluye el nombre del libro, el autor, el año de publicación, el idioma y el lugar de edición.

CAPÍTULO I. El colegio jesuita: Una institución católica en respuesta a las demandas sociales

La Compañía de Jesús nació en un momento de grandes cambios en Europa, tanto religiosos, como intelectuales, políticos y sociales. Surgió en un período en que se estaba gestando el nacimiento de la modernidad, teniendo su punto de quiebre casi dos siglos después, a partir del cambio intelectual que supuso entre otras cuestiones la secularización del mundo occidental, el cual estudia Paul Hazard en *La crisis de la conciencia europea: 1680-1715*.⁶⁸ La nueva Orden surgió en el contexto del *Humanismo*, que desde el siglo XIV, fue el movimiento filosófico y cultural que buscó una respuesta a la escolástica y el retorno a los autores clásicos. El latín fue redescubierto, el griego traducido, y los textos filosóficos reinterpretados, para dar respuesta a las nuevas preguntas que estaban surgiendo.⁶⁹ Este movimiento representa el fin del *medievo* e inicio del *Renacimiento*, habiendo un debate entre los escolásticos y humanistas, quienes pusieron énfasis en el aprendizaje de los clásicos, a diferencia de los escolásticos que los condenaban por su paganismo y por miedo a que contaminaran el pensamiento cristiano. Los dos movimientos se enfrentaron para imponer su postura, al no encontrar compatibilidad entre ellos.⁷⁰

El Renacimiento, tuvo conciencia de ser una edad nueva conforme a la precedente medieval, buscando reafirmar los valores humanos a través del redescubrimiento de la antigüedad clásica.⁷¹ Buscó una cultura más humana, y por lo tanto, fue un movimiento que concibió y descubrió un nuevo tipo de hombre, colocándolo como el centro del universo.⁷² Para este movimiento, la educación y formación del hombre fue su preocupación central, buscando potencializar sus capacidades y formar en su integridad a los hombres que después iban a gobernar.⁷³ El humanista

⁶⁸ Paul Hazard, *The European Mind: 1680-1715*, 2a ed., Middlesex, Penguin books, 1973 (1935).

⁶⁹ Para un resumen del surgimiento del humanismo en Italia y la revolución que se creó en la cultura, ver Sebastiano Gentile, “Il ritorno delle culture classiche”, Cesare Vasoli (ed.), *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 70- 92.

⁷⁰ Erika Rummel, *The humanist- scholastic debate in the Renaissance and Reformation*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.

⁷¹ Entre las obras generales que tratan al Renacimiento en Italia, destacan Eugenio Garin, *La cultura del Rinascimento*, Roma, Laterza, 2010 (1967). Mucho posterior al libro de Garin, está la monografía introductoria al Renacimiento de Peter Burke, *El Renacimiento Europeo*, Madrid, Crítica, 2000.

⁷² Eugenio Garin (ed.), *L'uomo del Rinascimento*, Roma, Laterza, 2008 (1988).

⁷³ Eugenio Garin, *L'educazione in Europa: 1400-1600*, Roma, Laterza, 1976 (1957).

Luis Vives afirmaba que la educación servía para “hacer al joven más sabio y, por lo tanto, mejor”.⁷⁴ En la difusión de la cultura humanista tuvieron gran importancia las universidades, las cuales comenzaron a tener competencia a finales del siglo XVI con nuevos colegios que enseñaban una educación curricular universitaria.⁷⁵

La educación se vio además beneficiada por la aparición de la imprenta (1450), que fue clave para la diseminación de libros. Ésta fue además un elemento básico para los viajes de exploración y consiguiente aparición de los imperios coloniales, tomando la batuta de su expansión los reinos ibéricos. El año crucial para la expansión colonial fue 1492, pues creó un punto de inflexión entre el mundo conocido hasta entonces y la aparición de un continente nuevo. Además, significó el año de la conquista de Granada, el último reino musulmán en la Península ibérica, y el inicio de una campaña de homogeneización religiosa en los reinos hispánicos de la Península y posteriormente en sus territorios ultramarinos. Comenzaba así una etapa de colonización e intolerancia religiosa en la Monarquía española, en donde la aparición del hombre americano puso en evidencia una diversidad enorme de pueblos, con características distintas, desconocidos hasta entonces por el hombre cristiano.⁷⁶ La aparición de América y sus pueblos, representaron un reto intelectual para el mundo cristiano, habiendo problemas para entender y explicar el nuevo mundo, clasificar a los pueblos ahí encontrados e incorporarlos a la mentalidad cristiana.⁷⁷

Al mismo tiempo que sucedía la conquista y colonización de América, poco antes de la llegada de Hernán Cortés a México-Tenochtitlán, Martín Lutero había escrito las 95 tesis en contra de la Iglesia católica, comenzando de esta forma el quiebre dentro de la Iglesia. Cuenta Fray Juan de Torquemada que tanto Cortés como Lutero nacieron en 1485, siendo Cortés el elegido por Dios para la empresa de conquista y misionera, quien debía ganar lo que en Europa se había perdido por culpa de Lutero.⁷⁸ La confrontación religiosa originada por Lutero dio origen a la *Reforma*

⁷⁴ Juan Luis Vives, *Las disciplinas*, libro II, capítulo II, punto I, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1997 (1531), <http://bivaldi.gva.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idUnidad=11438&idCorpus=1>

⁷⁵ Paul F. Grendler, “The Universities of the Renaissance and Reformation” *Renaissance Quarterly*, 57: primavera 2004, núm. 1, pp. 1-42.

⁷⁶ Adriano Prosperi, *Il seme dell'intolleranza. Ebrei, Eretici, Selvaggi: Granada 1492*, 2ª ed, Roma, Laterza, 2012 (2011).

⁷⁷ Pagden, *The Fall of natural man*, New York, Cambridge University Press, 1982.

⁷⁸ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, libro IV, “Prólogo al libro cuarto de la conquista de México”, Vol. II, México, IHH/UNAM, 1983 (1615), pp. 7-11.

Protestante, y a la reacción católica conocida como la *Contrarreforma*, habiendo una escisión dentro de la Iglesia que no se volvería a unir.⁷⁹ Tanto católicos como protestantes buscaron ganar espacios y nuevos adeptos para sus iglesias, por lo que dieron un nuevo impulso al papel de la educación en la sociedad, y vieron el beneficio de la creación de colegios como instrumentos que garantizaran la ortodoxia y la obediencia religiosa.⁸⁰

Fue en en este mundo cambiante que apareció la Compañía de Jesús. Es debido a todos los cambios antes mencionados que John O'Malley afirma que esta Orden no nació como una respuesta al protestantismo, y hubiera nacido a pesar de que la Reforma nunca hubiera aparecido.⁸¹ No obstante, los jesuitas se convirtieron en la vanguardia de la Iglesia católica, estando bajo las órdenes del Papa y de su General, siendo partícipes en acontecimientos de gran relevancia para la Iglesia, como el Concilio de Trento, a donde asistieron por órdenes de Paulo III.

La nueva Orden nació como respuesta a los cambios de su presente para hacer frente a las necesidades que exigía la sociedad del momento, empezando una vida religiosa innovadora dentro de la Iglesia. Esto les llevó críticas y a haber sido sospechosos de herejía y alumbradismo. Durante esta renovación que experimentaba la Iglesia, España había sido tierra de conversos y alumbrados, donde habían estado presentes ideas luteranas y otras heterodoxas, generando conflictos y tensiones con la ortodoxia católica.⁸² De hecho, al principio los jesuitas fueron sospechosos de herejía y fueron perseguidos por la Inquisición, aunque después se convirtieron en perseguidores y llegaron a tener buenas relaciones con los inquisidores.⁸³

La Compañía de Jesús, como vanguardia de la Iglesia católica e instrumento de ayuda del Papa, tuvo al colegio como su mejor herramienta para estar en el mundo y de esta forma ayudar a la sociedad. Así, los jesuitas se empezaron a insertar en los ambientes intelectuales europeos y a

⁷⁹ John O'Malley advierte que el término más adecuado para referirse a esta época en el mundo católico, es "Early Modern Catholicism", pues sugiere cambio y continuidad. Sin embargo, a lo largo de la tesis empleo los términos de Reforma Protestante y Contrarreforma para entender la confrontación entre los dos bandos. Para ver las distintas formas como se ha designado este período de tensiones en el cristianismo, ver el libro de O'Malley, *Trent and all that: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2000.

⁸⁰ Paul Grendler, "Schooling in Western Europe", *Renaissance Quarterly* 43: invierno 1990, pp. 775-789.

⁸¹ O'Malley, *The First Jesuits*, *op.cit.*, pp. 16-17.

⁸² Stefania Pastore, *Una herejía española: Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marical Pons Historia, 2010 (2004).

⁸³ José Luis González Novalín, "La Inquisición y la Compañía de Jesús", *Anthologica Annu*, 37: 1990, pp. 11- 56.

acercarse a las universidades, para así reconquistar a los estudiantes en un mundo que se estaba polarizando en católico y protestante. Comenzaron a tener éxito en su labor pedagógica, por lo que las élites los empezaron a buscar para educar a sus hijos.⁸⁴

Desde su creación, la Compañía se empezó a expandir con rapidez dentro de Europa y fuera de ella, asentándose en sociedades totalmente distintas. En cada lugar, los jesuitas se enfrentaron a necesidades y problemas diferentes, debatiéndose su razón de ser en cada lugar en el que se establecían. A lo largo de la tesis se buscará desarrollar y demostrar cómo la sociedad se vio reflejada dentro de los colegios, y cómo la realidad social en donde estaban insertos los colegios afectó su institucionalización.

a) Los inicios de la educación jesuita: Una pedagogía acorde a los nuevos tiempos

La Compañía de Jesús, fundada por Ignacio de Loyola en 1534, tuvo aprobación papal en 1540. Su nombre se debe a que su fundador le había prometido a Cristo estar a su servicio e imitarlo.⁸⁵ Desde su inicio tuvo el objetivo de servir a Dios y al Pontífice Romano, convirtiéndose así en un instrumento de la voluntad papal, para la defensa y la propagación de la fe. A pesar de no haber sido creada para tomar un papel educativo, se empezó a envolver en la educación, como un medio para ayudar al individuo y a la sociedad, siendo la primera Orden religiosa eminentemente educativa.⁸⁶

Jerónimo Nadal, considerado el padre de la pedagogía jesuita,⁸⁷ decía que la Compañía debía enseñar a los estudiantes a “amar las verdaderas virtudes y buscar únicamente la gloria y honra de Dios en todas cosas”.⁸⁸ Bajo este principio, los jesuitas se empezaron a expandir y educaron zonas

⁸⁴ Para los inicios de los jesuitas en el ámbito intelectual, ver Luce Giard, “Le devoir d’intelligence, ou l’insertion des jésuites dans le monde su savoir”, Luce Giard (coord.), *Les jésuites à la Renaissance: Système éducatif et production du savoir*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. XI-LXIX.

⁸⁵ *Hieronymi Nadal: Comentarium de Instituto Societatis Iesu V*, “De nomine Societatis, España 1554”, pp. 50-53.

⁸⁶ John O’Malley, “How the first Jesuits became involved in education”, *The Jesuit Ratio studiorum: 400th anniversary perspectives*, New York, Fordham University Press, 2000, p. 59-74.

⁸⁷ Gabriel Codina Mir S.J., *Aux sources de la pédagogie des jésuites: le “Modus parisiensis”*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesus, 1968, p. 348.

⁸⁸ MP I, p. 203. “El P Hieronymus Nadal S. I, Reglas de Scholis collegiorum, año de 1553”.

en Europa y fuera de ella, para que de esta forma “todo el mundo fuera su hogar”.⁸⁹ Al decidir este principio, encontraron en la educación una herramienta que los ponía en contacto con él. Bajo la postura de una Orden educativa, la Compañía de Jesús comenzó a plantear sus objetivos y principios pedagógicos alrededor de 1550, a través de los *Ejercicios Espirituales* y las *Constituciones*.⁹⁰

Los *Ejercicios espirituales* eran ejercicios de interiorización, que representaban la espiritualidad jesuita y los objetivos que éstos debían alcanzar.⁹¹ En cambio, las *Constituciones*, que mencionan los principales puntos de la educación ignaciana, sostienen que “el fin de la Compañía y de sus estudios, es el de ayudar al prójimo a conocer y amar a Dios y a salvar su alma”.⁹² En el estudio buscaban la formación integral de la persona, para de esta forma mejorar la sociedad, y a través del cual los estudiantes buscaran “la gloria divina y bien de las ánimas, y con la oración a menudo pidan gracia de aprovecharse para tal fin en la doctrina”.⁹³

En la creación de la pedagogía jesuita se debatió qué método debía adoptar la Orden. Se debatió entre el método de la universidad de Alcalá y el de la universidad de París, el cual acabó triunfando.⁹⁴ La importancia de las dos universidades se debe a que fue en Alcalá donde estudiaron los primeros jesuitas, como Ignacio de Loyola y Jerónimo Nadal, aunque también hayan tenido formación en la universidad de París. Igualmente, fue la universidad de Alcalá la que les enseñó a los jesuitas el método humanista de París y la que los guió a él. El método de París se convirtió en el modelo pedagógico de los establecimientos jesuitas por excelencia, “los colegios”, ya que la universidad de París también estaba organizada en ellos. Fue en la universidad de París donde los jesuitas desarrollaron el *modus parisiensis*, el método que codificaba las técnicas pedagógicas para obtener una respuesta de los alumnos, y que trataba el progreso de los estudiantes a través del aumento en la complejidad de las materias. Igualmente, veía por un contacto más directo entre el profesor y el alumno, establecía que los alumnos no podían acudir a lecciones de otros profesores, y

⁸⁹ *Hieronymi Nadal: Comentarium de Instituto Societatis Iesu V*, “De nomine Societatis, España 1554”, p. 54.

⁹⁰ George E. Ganss S.J., “Saint Ignatius the educator, guide and contemporary problems”, *AHSI*, 25: 1956, p. 601.

⁹¹ O'Malley, *The first Jesuits, op.cit.* p. 4.

⁹² *Constituciones*, parte IV, capítulo 12, punto 446.

⁹³ MP I, p. 206. “Regla de los colegios, Jerónimo Nadal”, 1553, núm. 13,

⁹⁴ Sobre la universidad de París en la época de Ignacio de Loyola, ver, J. K. Farge, “The University of Paris in the Time of Ignatius of Loyola”, *Ignacio de Loyola y su tiempo: Congreso internacional de Historia*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1991, pp. 221- 243.

organizaba discusiones públicas. Su método educativo fue creado para atraer a la población, teniéndose por ello que adaptar a las necesidades que tenía la sociedad en ese momento. El problema surgió cuando se expandieron por el mundo y se enfrentaron a sociedades con distintas necesidades.⁹⁵

Una novedad en su pedagogía fue que además de haber utilizado la escolástica, la integraron con el humanismo, pues eran dos movimientos que se habían considerado antagónicos.⁹⁶ La unión entre escolástica y humanismo fue posible haciendo a un lado los elementos deshonestos de los autores clásicos, sustituyéndolos por otros edificantes. Para que esta unión no representara una contradicción, los jesuitas purificaron textos paganos, para que fueran útiles a la doctrina y de esta forma pudieran utilizarlos.⁹⁷

En su curriculum, le dieron gran importancia a la teología, pues ella les iba a guiar a ayudar al prójimo, y a conocer y amar a Dios. El aprendizaje y el uso de la teología requería del conocimiento de las humanidades, entendiéndose dentro de ellas la gramática, poética, retórica e historia, además del conocimientos de las lenguas griega, hebrea y latina, y en los colegios donde fuera necesario, de Caldeo, Árabe e India, poniendo énfasis en la necesidad de contar con buenos profesores que enseñaran estas disciplinas.⁹⁸ Los estudiantes tenían que dominar sus estudios, para sacar lo mejor de sus cualidades naturales, y los profesores debían estar interesados en su desempeño personal y espiritual. Para que sus colegios fueran los mejores y sobresalieran sobre las otras instituciones educativas, los jesuitas buscaron adaptar las mejores características de otras escuelas no jesuitas, así como adaptarse a la realidad social y cultural donde se encontraban.⁹⁹

Al haberse establecido en los cuatro continentes, la Compañía de Jesús tuvo que buscar la forma de organizarse y gobernarse en el mundo. Su presencia fue visible a través de sus instituciones,

⁹⁵ Sobre los elementos que se basaron los jesuitas para hacer su pedagogía ver, Codina Mir, *Aux sources... op.cit.*, Paul Grendler añade que además del Modus Parisiensis, la influencia de los humanistas italianos en la pedagogía jesuita también es indudable. Paul Grendler, "Jesuit schools in Europe. A historiographical Essay", *Journal of Jesuit Studies*, 1: 2014, núm. 1, p. 11.

⁹⁶ Pietro Tacchi Venturi "L'umanesimo e il fondatore del collegio romano", *AHSI*, 25: 1956, p. 65.

⁹⁷ *Ibid*, p. 71; Paul Richard Blum, "Apostolato dei Collegi: on the Integration of Humanism in the Educational Programme of the Jesuits", *History of Universities*, 5: 1985, p. 103; O'Malley, *The first jesuits, op.cit.*, p. 217.

⁹⁸ *Constituciones*, Parte IV, Capítulo 12, Puntos 446-448, pp. 213-214.

⁹⁹ George E. Ganns, "Saint Ignatius the... *art.cit.*" pp. 599- 600.

abriendo colegios y misiones en los lugares en los lugares donde se establecían.¹⁰⁰ Sus primeros colegios fueron el de Gandia, en España (1546), el de Messina, en Sicilia (1548) y el de Goa, en India (1549). A ellos les sucedió el Colegio Romano (1551), que se convirtió en el modelo a seguir de los demás colegios jesuitas. Las primeras provincias que fundaron fueron las de España y Portugal en 1547, y la de Goa en 1549.¹⁰¹

El haber llegado a lugares tan remotos desde un principio, como lo es el caso de India, muestra el carácter expansivo de la Compañía dentro y fuera de Europa. Posteriormente entraron a China, y lograron que élites y autoridades americanas pidieran su presencia en la América española y portuguesa. Los jesuitas fueron ganando terreno y apoyos en los lugares donde se establecían, respondiendo a las demandas de las élites católicas, y tomando la bandera de los mejores educadores de la Contrarreforma.¹⁰² En esta expansión, la misión adquirió un papel de gran importancia entre los miembros de la Orden, y las *Constituciones* pedían que los jesuitas trabajaran más intensamente en los lugares donde se había asentado el enemigo de Cristo.¹⁰³

Para gobernarse en un mundo que incluía territorios europeos, territorios coloniales y territorios no coloniales, donde existían una innumerable cantidad de pueblos, la Compañía se convirtió en una Orden centralizada para un mejor funcionamiento. En esta gran diversidad, la máxima autoridad de la Orden la representaba el General, quien gobernaba desde Roma. Asimismo, los lugares del mundo donde se asentaron los dividieron en Asistencias, gobernadas por asistentes, y dentro de ellas se dividieron Provincias, gobernadas por provinciales, teniendo fuertes vínculos con el General de la Compañía.

En cada provincia los jesuitas fundaron varios tipos de establecimientos: colegios, noviciados, residencias, casas profesas y misiones, siendo el primero su institución principal. En los colegios, también buscaron crear una jerarquía, estando en la cúspide de la pirámide los rectores, que tenía un

¹⁰⁰ Robert Bireley SJ, "Redefining Catholicism: Trent and beyond", R. Po-chia Hsia (ed), *The Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion 1500-1660*, Volume 6, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 147.

¹⁰¹ Allan P. Farrell, "Colleges for extern students opened in the lifetime of St. Ignatius", *AHSI*, 6: 1937, pp. 287-291.

¹⁰² Antonella Romano, "Modernité de la Ratio studiorum... *art.cit.*", p. 54.

¹⁰³ *Constituciones*, parte VII, capítulo 2, punto 622, letra f.

contacto muy estrecho con el provincial, siguiéndoles los maestros de novicios y coadjutores temporales.¹⁰⁴

Fue dentro de esta diversidad de lugares en donde se iban asentando, que Jerónimo Nadal pedía que “todos tomen en la mente la doctrina christiana, cada uno según su capacidad”.¹⁰⁵ Esto fue un factor determinante, sobre todo cuando se empezaron a instalar en territorios extraeuropeos. Cuando los jesuitas llegaron a América, hubo importantes debates sobre si los indios eran capaces de recibir una educación avanzada o solamente debían recibir una educación de primeras letras. También se discutieron problemas en torno a quiénes debía tomar los cargos importantes y si todos los grupos sociales eran aptos para entrar a la Compañía, generando pleitos internos que estuvieron a punto de dividir la Compañía.

La diversidad de sociedades en donde estaban insertos, ocasionaron que desde su nacimiento la historia de la Compañía de Jesús se caracterizara por una gran cantidad de debates internos en torno a la educación. Después de largas tensiones y enfrentamientos, buscó dárseles una solución en el período del generalato de Claudio Acquaviva (1581-1615), cuando la Compañía ya se encontraba en todo el mundo.¹⁰⁶ Fue bajo su generalato que se definió la identidad de la educación jesuita, la importancia de los colegios, el papel de las misiones y el plan de estudios que debía seguirse en ellos. Fue en este mundo diverso y de conflictos, que Acquaviva tenía intenciones de unificar la Compañía de Jesús. Buscó crear una práctica educativa en común, en un mundo que los jesuitas tenían distintas identidades locales, que después de décadas de debates internos, finalizó con la creación de la *Ratio studiorum*.¹⁰⁷

Pero los problemas de la Compañía no sólo fueron internos, sino que tuvieron que competir por ganar espacios a otras órdenes, quienes se mostraron hostiles a la fama y prestigio que estaban

¹⁰⁴ Adrien Demoustier SJ, “La distinction des fonctions et l’exercice du pouvoir selon les règles de la Compagnie de Jésus”, Luce Giard, (coord.), *Les jésuites à la Renaissance: Système éducatif et production du savoir*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. 3- 33.

¹⁰⁵ MP I, p.196. “Hieronymus Nadal, en Reguale de Scholis”, 1553, núm. 13.

¹⁰⁶ Sobre los momentos de tensión que existieron desde la fundación de la Compañía de Jesús hasta el Generalato de Claudio Acquaviva, ver el libro de Michela Catto, *La Compagnia divisa: Il dissenso nell’ordine gesuitico tra ‘500 e ‘600*, Brescia, Morcelliana, 2009.

¹⁰⁷ Sobre las diferentes identidades que tenían los miembros de la Compañía de Jesús, ver Antonella Romano, “Multiple identities, conflicting duties and fragmented pictures: the case of the Jesuits”, Elisabeth Oy-Marra, *et.al* (coords), *Le monde est une peinture: Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder*, Berlin, Akademie Verlag, 2011, pp. 45- 69.

adquiriendo. Sus opositores principales fueron los dominicos, tanto en España como en la América española, con quienes tuvieron pleitos por entrar en la universidad y por ver quién otorgaba la cátedra de Santo Tomás.¹⁰⁸

En el caso particular de España, la universidad de Salamanca estaba siendo desplazada por la nueva red de colegios jesuitas que se estaban estableciendo. De hecho, los jesuitas estaban teniendo problemas en lugares donde había universidades, siendo Alcalá otro ejemplo de ello. Los jesuitas se establecieron en Salamanca en 1548 y comenzaron a ser atacados pronto por la universidad.

Salamanca había sido un lugar de gran prestigio por haber sido lugar de origen del movimiento filosófico y teológico conocido como *La Escuela de Salamanca*. Su representante principal fue el dominico fray Francisco de Vitoria, cuyas ideas reestructuraron el pensamiento católico de Europa y tuvieron influencia tanto en los dominicos, como en los jesuitas. Este movimiento se caracterizó por no tener una identidad y un propósito en común, sino por ser sus miembros seguidores del tomismo y discípulos de Francisco de Vitoria. Su influencia llegó a América, y entre sus preocupaciones principales se encontraban la comprensión de las leyes de la naturaleza y la aparición del hombre americano¹⁰⁹

En Salamanca no sólo se encontraba una universidad de nivel con la que los jesuitas tuvieron tensiones, sino también porque en ella los jesuitas tuvieron a quien quizás fue su principal enemigo y posterior referencia de los antijesuitas: el dominico Melchor Cano.¹¹⁰ Sucesor de Vitoria, peleó incesantemente contra los jesuitas desde 1548. En uno de sus documentos más importantes se expresa en contra de los *Ejercicios Espirituales*. Afirmaba, que eran supersticiosos, herejes y

¹⁰⁸ Sobre los problemas de la Compañía de Jesús con las otras órdenes mendicantes en España, ver A.D. Wright, “The Jesuits and the Older Religious Orders in Spain”, *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture (1573-1580)*, San Luis Missouri/Roma, IHSI/The Institute of Jesuit Sources, 2004, pp. 913-944.

¹⁰⁹ Para una síntesis de la Escuela de Salamanca y su proyección en América, ver Anthony Pagden, “The ‘School of Salamanca’ and the ‘Affair of the Indies’”, *History of universities I*: 1981, pp. 71- 113. Asimismo, el estudio más reciente sobre la Escuela de Salamanca es Miguel Anxo Pena González, *La Escuela de Salamanca: de la Monarquía hispánica al Orbe Católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009. Prestar atención especialmente al capítulo II, “El nuevo paradigma difusor”, pp. 131- 234.

¹¹⁰ Sobre los problemas jesuitas en Salamanca con la universidad y otras órdenes, ver Benigno Hernández, SJ “El Colegio de la Compañía y la Universidad de Salamanca en el siglo XVI: Desde los orígenes, hasta la incorporación de la universidad”, *Studia histórica/ historia moderna*, 7:1989, pp. 723- 744. Sobre el antijesuitismo en la época moderna ver el libro Pierre-Antoine Fabre y Catherine Maire (coords.), *Les Antijésuites: Discours, figures et lieux de l’antijésuitisme à l’époque moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

alumbrados de ortodoxia dudosa, los cuales buscaban engañar a los fieles. Fue tal su adversidad contra la nueva Orden, que la mayoría de los antijesuitas lo citaban. Los problemas de los dominicos con los jesuitas fueron tan fuertes, que en 1595 se dirigió una cédula al provincial de los dominicos de España, Tomás de Guzmán, para que vivieran en fraternidad con la Compañía de Jesús.¹¹¹

A pesar de haber buscado conquistar a las élites católicas, la Orden no inspiró confianza en todas ellas, llegando a haber grandes problemas con los laicos, quienes los llegaron a denunciar a las autoridades, acusándolos de haber dividido familias. Este es el caso del francés Pierre Ayrault, quien acusó a los jesuitas de haber atraído a su hijo René sin su consentimiento y haber hecho que su hijo desobedeciera al jefe de familia. Argumentaba que era obligación de los hijos obedecer a sus padres, siendo los jesuitas los culpables de haber infringido la obediencia de su hijo. Parte de su antijesuitismo radicaba en el argumento de que la Compañía de Jesús estaba al servicio de España, siendo un peligro para la monarquía y la unidad de la nación francesa.¹¹²

Los conflictos antijesuitas fuera de la Compañía también se convirtieron en conflictos internos. El caso del español Juan de Mariana es ilustrativo, pues afirmaba que a partir de los conflictos con otras órdenes, se “han resultado muchas, y ordinarias revueltas con los padres dominicos, à quien debíamos reconocer antes por maestros”.¹¹³ Fue esta complejidad y este mundo de conflictos con otras órdenes y debates internos, lo que caracterizó la formación de la identidad educativa jesuita durante el siglo XVI, la cual se vio reflejada en sus colegios, que también discutieron y tuvieron preocupaciones diferentes al estar presentes en distintas realidades.

En América, los dominicos también fueron sus principales rivales, aunque también los documentos jesuitas muestran períodos de concordia. En Nueva España, tuvieron pleitos con los dominicos en la

¹¹¹ Sobre Melchor Cano ver, Fermín Caballero, “Capítulo X. Enemigo de los jesuitas”, en *Melchor Cano*, Madrid, Imprenta Nacional de sordos, mudos y ciegos, 1871, pp. 347- 367. Sobre las posturas en contra de los Ejercicios espirituales, ver Antonio Astrain, “Capítulo X. Persecuciones contra el libro de los Ejercicios, 1547- 1553”, en *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, tomo I, Madrid, Administración de Razón y Fe, 1912, pp. 366-384.

¹¹² Adriano Prosperi, “Il figlio, il padre, il gesuita. Un testo de Antonio Possevino”, *Rinascimento*, 53: 2013, pp. 11-155.

¹¹³ Juan de Mariana, *Discurso de las enfermedades de la Compañía*, Madrid, Imprenta de Don Gabriel Ramírez, 1768, (1605), pp. 107-108.

Universidad por ver quién daba la cátedra de Santo Tomás y por los lugares donde se debían asentar los colegios. Sin embargo, también reconocieron la ayuda que les ofrecieron los miembros de esta Orden a su llegada al virreinato, pues los dominicos les prestaron su iglesia en 1573 para celebrar en ella la fiesta del nombre de Jesús.¹¹⁴ Otro ejemplo es Oaxaca, en donde a pesar de haber querido los dominicos expulsarlos de la ciudad en 1574,¹¹⁵ años después los jesuitas afirmaban que los padres dominicos de Oaxaca “nos han hospedado y recevido (porque no se puede hacer menos por el dicho camino) tanto y más que si fuéramos de su orden; y esto ex corde; porque las religiones están más hermanadas con la nuestra que en España; y especialmente la de sancto Domingo”.¹¹⁶

En suma, fueron los factores sociales, así como las hostilidades internas y externas de otros grupos ajenos a la Compañía, las que dificultaron o ayudaron en el establecimiento de la Orden en distintos territorios. Fueron estos factores los que permitieron o inhibieron el establecimiento de los primeros colegios jesuitas.

b) Los primeros colegios jesuitas y su expansión

Los colegios se convirtieron en el símbolo de la Compañía de Jesús en todo el mundo.¹¹⁷ Françoise de Dainville decía que los colegios eran piezas clave para la reconquista católica alrededor del mundo, en un siglo donde la Iglesia católica había tenido gran pérdida de seguidores y había necesidad de recuperarlos.¹¹⁸ Luce Giard los define como centros para las artes, el aprendizaje y la espiritualidad. Eran la base de operaciones de la Orden, donde se producía conocimiento y saber

¹¹⁴ Juan Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España, 1571-1580*, México, Editorial Patria, 1945, p. 51.

¹¹⁵ ABZ I, p. 171.

¹¹⁶ MM IV, p. 21, “El Padre Avellaneda al padre Acquaviva”, Oaxaca último de abril 1591.

¹¹⁷ Quizás el artículo reciente que mejor resume qué era un colegio jesuita es el de Luce Giard, “The Jesuit college: A center for knowledge, art and faith, 1548- 1773”, *The seminar on Jesuit spirituality*, 40:1, 2008, 31 pp. Asimismo, un libro más reciente que ofrece un panorama general sobre los colegios jesuitas en diferentes contextos y épocas, es el libro editado por Paolo Bianchini, *et.al.*, *De los colegios a las universidades: Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*, México, UIA, 2013. También es importante destacar los capítulos de libros, “The Schools” O’Malley, *The first Jesuits*, *op.cit.*, pp. 200-242; Paul F. Grendler, “The schools of the religious orders”, en *Schooling in Renaissance Italy*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1989, pp. 363- 399. Sobre las nuevas propuestas historiográficas de este tipo de establecimientos, ver Grendler, “Jesuit Schools in Europe...”, *art. cit.*

¹¹⁸ Françoise de Dainville, *La naissance de l’humanisme moderne*, Genève, Skaktine Reprints 1969 (1940), p. 37.

intelectual. También eran un lugar de fe que inspiraba las congregaciones marianas y las misiones rurales.¹¹⁹

Los colegios podían ser instituciones de carácter preuniversitario, universitario o noviciados, teniendo cada uno funciones distintas.¹²⁰ A juicio de Andrés Pérez de Ribas, los colegios jesuitas eran “aquellos en los cuales se abren escuelas para enseñar letras y virtud á la juventud de la república y de los pueblos donde se fundan”.¹²¹ Su fin era dar a la juventud enseñanza moral y religiosa.¹²² También fueron una forma de ayudar al prójimo. Juan de Polanco menciona dos formas de ayudar al prójimo: una era ayudar a todos con prédicas y confesiones, y la otra era en los colegios, en las letras, doctrina y vida cristiana.¹²³ Los colegios generaron relaciones entre ellos y el mundo urbano en donde se encontraban y se integraron a su espacio cívico.¹²⁴

La expansión que había logrado la Orden y los problemas que de ella surgieron, son evidentes en las cifras estadísticas de los colegios, los cuales tuvieron una multiplicación exponencial. Antes de la muerte de Ignacio de Loyola en 1556, se habían abierto cuarenta colegios en todo el mundo, y en 1615, año de la muerte de Acquaviva, su número ascendía a 372. Entre 1581 y 1590 fue rechazada la apertura de 150 colegios, las casas profesas aumentaron de diez a veintitres, y las casas de probación, o noviciados, de doce a cuarenta y uno. Los miembros que entraron a la Compañía también aumentaron enormemente, pues a la muerte de Loyola, se estima que había 1000 jesuitas, y en el año 1600 la cifra ascendía a 8,500 miembros.¹²⁵

¹¹⁹ Luce Giard, “The Jesuit college...” *art.cit.*

¹²⁰ Elsa Cecilia Frost, “Los colegios jesuitas”, Antonio Rubial (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México II: La ciudad barroca*, 3ª reimpresión, México, FCE/Colmex, 2005, pp. 307- 334.

¹²¹ Andrés Pérez de Ribas, *Crónica y historia Religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México*, tomo I, México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1896 (1654), p. 6.

¹²² Gerard Decorme *Obra de los jesuitas mexicanos. Época colonial, 1572-1767*, tomo I, México, Antigua librería Robredo de José Porrua e hijos, 1941, p. 235.

¹²³ MP. III, p. 305, “P. Ioannes A. de Polanco S.I. Ex Comm. Litterae communes ómnibus societatis superioribus”, Roma, 10 de agosto de 1560, núm. 209.

¹²⁴ Sobre la relación entre los colegios jesuitas y el espacio urbano, ver el trabajo sobre el colegio de Lyon en Francia de Stéphane Van Damme, *Le temple de la Sagesse : Savoirs, écriture et sociabilité urbaine*, París, Éditions de l'Écoles des hautes études en sciences sociales, 2005.

¹²⁵ John Patrick Donnelly, S.J., “New religious orders for men”, R. Po-chia Hsia (ed.), *The Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion 1500-1660.*, Volúmen 6, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 170-173.

Este rápido crecimiento de colegios y de jesuitas alrededor del mundo generó una gran diversidad dentro de ellos. Esto ocasionó debates dentro de la Orden, así como dificultades para proveer en todos ellos una enseñanza de calidad que compitiera con sus rivales. Esta rivalidad se dio sobre todo en colegios de nivel de secundaria y universidad, y no en escuelas elementales, un campo al que no les interesó entrar.¹²⁶

¿Pero cuál era la necesidad de abrir tal cantidad de colegios? ¿Por qué la sociedad pedía que se abrieran estas instituciones? La Compañía de Jesús surgió en un siglo en donde al haber existido una ruptura dentro de la Iglesia en Europa, tanto católicos como protestantes vieron en la educación un arma para prepararse y de esta forma enfrentarse. Antes de la Reforma protestante, los padres estaban mal preparados y no recibían instrucción Latina. La ruptura también evidenció los problemas de preparación y de falta de profesores. Tampoco existían medios para que los padres difundieran sus enseñanzas en medios urbanos y rurales, problemas que continuaron después del Concilio de Trento.¹²⁷

Al concluirse el Concilio de Trento (1545- 1563), además de afirmarse la autoridad papal en la Iglesia católica, se puso énfasis en el cumplimiento de los sacramentos, se clarificó la enseñanza católica haciendo contrapeso a los protestantes y se propuso la renovación de un nuevo programa pastoral.¹²⁸ Loyola ya expresaba su consternación al ver el éxito que estaban teniendo los protestantes en diversas zonas de Europa.¹²⁹ Esta preocupación, creó una necesidad y un reclamo social por una mejor preparación de los religiosos y así luchar contra las herejías. En este terreno, la

¹²⁶ Sobre este tema, ver el artículo de Maurice Whitehead, “‘To provide for the edifice of learning’: Researching 450 years of Jesuit Educational and Cultural History, with Particular Reference to the British Jesuits”, *History of Education: Journal of the History of Education Society*, 36: 2007, núm. 1, pp. 109- 143.

¹²⁷ Geoffrey Parker, “Success and failure during the first century of the Reformation”, *Past and Present*, 136: agosto 1992, pp. 43- 82.

¹²⁸ Algunos resúmenes actuales y generales sobre la historia del Concilio de Trento son: Adriano Prospero, *El Concilio de Trento: una introducción histórica*, Madrid, Junta de Castilla y León, 2008 (2001). Robert Bireley SJ, “Redefining Catholicism...” *art.cit.*,

¹²⁹ Un ejemplo es la siguiente carta, donde Ignacio habla de las herejías que existían en la zona, y lo que se necesitaba hacer para combatirlas.” Loyola a Patri Petro Cansio, Roma 13 de agosto 1554”, *MHSI*, Sancti Ignatii de Loyola: *Espistolae et instrucciones*, tomo. 7 (1554).

Compañía de Jesús en su objetivo de ayudar a la sociedad, tomó un papel crucial, formando un cuerpo de profesores y haciendo de los colegios su base de operación.¹³⁰

En este reclamo de una mejor educación, las élites tomaron un papel clave. Fueron ellas las que tanto dentro como fuera de Europa pedían la apertura de colegios jesuitas. En esta apertura de colegios, hubo cuestionamientos sobre a quiénes debían educar y quiénes debían acudir a sus centros. A pesar de no tener una respuesta clara y los primeros colegios no haber sido creado para las élites, aceptando a estudiantes de todas las clases sociales, su método educativo se volvió atractivo para ellas. Fue por ello que financiaron sus colegios y enviaron a sus hijos a ellos, pues pedirlos o abrirlos les daba legitimidad social. Parte del éxito de la Compañía como Orden educadora fue que tuvo la habilidad de convencer a las élites de ser mejores educadores que sus rivales.¹³¹

Un elemento que utilizaron para persuadir sobre el nivel educativo de sus colegios, era el alto nivel que buscaban entre sus alumnos. Juan de Polanco ya mencionaba que sólo los más aptos podían ser admitidos en ellos.¹³² Polanco mencionó a tres tipos de personas que debían ser admitidos en sus colegios y enviadas al estudio:

Es de considerar así lo que toca al ynbir al estudio como lo que al aprobecharse con él. Mas para ver en esto lo que se debe hazer, es de notar que de 3 suertes de personas se ynbían: unas que por edad y ingenio etc. dan speranza mayor de passar adelante y ser de veras letrados; otras que no, pero pueden hasta una cierta sufficientia proceder, para ayudar a sí y otros en confessions, etc.; la 3ª suerte se podría añadir de algunos que se ynbían para aliviar a los otros en ministerios corporales o spirituales, como para confessar, servir, etc.¹³³

¹³⁰ Sobre la necesidad de una mejor educación al clero en la Contrarreforma, ver Adriano Prosperi, “Educare gli educatori: il prete come professione intellettuale nell’Italia tridentina”, *Problèmes d’histoire de l’éducation: Actes des séminaires de l’École Française de Rome et de l’Università di Roma- La Sapienza*, Collection de l’École Française de Rome- 104, Roma, École Française de Rome Palais farnèse, 1988, pp. 123- 140.

¹³¹ Grendler, *Schooling in Renaissance... op.cit.*, pp. 366- 368.

¹³² MP I, p. 38. “Constitutiones que en los collegios de la Compañía de Jesú se deven observar para el bien proceder dellos a honor y gloria divina”, años 1548-1550, núm. 4.

¹³³ MP I, p. 30. Juan de Polanco “Síguense 12 industrias con que se ha de ayudar la Compañía para que mejor proceda para su fin”, año 1548. núm. 3,

Así los jesuitas, con la bandera de los mejores educadores de la Contrarreforma, fueron abriendo colegios y misiones en los lugares donde eran enviados.¹³⁴ De acuerdo con Luce Giard, fueron tres las razones por las que los jesuitas escogieron los lugares para abrir colegios en los primeros años de la Compañía de Jesús. La primera fue fundarlos en Estados con monarcas católicos, la segunda, abrirlos en lugares donde había posibilidad de reconquista en lugares ganados por los protestantes, y la tercera, en lugares de misión fuera de Europa.¹³⁵

Quizás una de las novedades que más los distinguieron de otros colegios, fue que no cobraban a quienes estudiaran en ellos, pues afirmaban que lo hacían para el servicio de Dios.¹³⁶ Para ofrecer una educación gratuita en sus colegios, los jesuitas se hicieron de mecenas que financiaran su construcción y los mantuvieran. Para su mantenimiento, también aceptaron dotaciones de caridad por parte de los fundadores.¹³⁷ También los Jesuitas decían que no había que tomar dinero prestado de otras personas, pues su único premio debía ser Cristo.¹³⁸

A pesar del éxito que llegaron a tener los colegios, fue difícil abrir los primeros, debido a que al ser la Compañía de Jesús una Orden nueva, había generado rechazo de otras órdenes religiosas. De hecho, el rechazo a la apertura de centros jesuitas fue una constante en varias ciudades, en donde hubo grupos de la élite, así como profesores de universidades y miembros de otras órdenes religiosas que se mostraron hostiles a su presencia. La hostilidad giraba sobre todo en torno al curriculum de enseñanza, ocasionando que algunos establecimientos de la Compañía fueran víctimas de estos ataques, no pudieran continuar y se vieran forzados a cerrar sus puertas.¹³⁹

¹³⁴ Romano, “Modernité de la Ratio studiorum...”, *art. cit.*, p. 54.

¹³⁵ Giard, “The Jesuit college...”, *art. cit.* pp. 1-3.

¹³⁶ MP I, p. 88, “Regulae Rectoris collegii Romani”, anno 1551, núm. 7; MP I, p. 266, “Capita de studiis in constitutionibus societatis iesu”, 1547- 1566, núm 14.

¹³⁷ MP I, p. 268, “Capita de studiis in constitutionibus societatis iesu”, 1547- 1566, núm 14.

¹³⁸ MP I, p. 88, “Regulae Rectoris collegii Romani”, anno 1551, núm. 7.; MP I, p. 306. “Capita de studiis in constitutionibus societatis iesu”, 1547- 1566, núm 14.

¹³⁹ Véase el caso de Padua, donde el colegio debió cerrar sus puertas a alumnos externos por presión de la universidad, siendo más tarde expulsados de toda la región de Venecia. John Patrick Donnelly, S.J., “The Jesuit college at Padua: Growth, suppression, attempts at restoration: 1552- 1606”, *AHSI*, 51: 1982, pp. 45- 79. También véase el ejemplo de las tensiones a las que se enfrentaron con estos grupos para la apertura de universidad de Mantua, en Italia, en Paul Grendler, *The University of Mantua, the Gonzaga and the Jesuits, 1584-1630*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2009.

De los tres primeros colegios de la Compañía, Messina se convirtió en la experiencia anticipada del futuro del desarrollo de la educación jesuita, caracterizándose por su exaltación del humanismo. Messina era también un lugar estratégico que se encontraba en un punto de encuentro entre oriente y occidente.¹⁴⁰ Al ser los jesuitas una Orden nueva, escogieron Messina para abrir su colegio, debido a que el virrey español de Sicilia Juan de Vega, conoció a Ignacio y lo invitó a abrir un colegio en la ciudad. Messina, al igual que los futuros establecimientos, fue producto de la petición de la gente de la ciudad a Ignacio para el establecimiento de un colegio, que buscaba personas preparadas y doctas para trabajar ahí.¹⁴¹ Comenzaron a tener relaciones con las élites locales, para después pasar a ciudades más grandes e importantes en Italia, donde tuvieron que negociar con las autoridades locales.¹⁴² En el colegio de Messina, se enseñaba gramática y lengua latina, así como oratoria, lengua griega, filosofía de Aristóteles y los padres de la iglesia católica. Todo esto a través del *modus parisiensis*.¹⁴³

Sin embargo, Messina no fue el colegio con mayor proyección de la Compañía, sino el Colegio romano que se convirtió en el modelo de los futuros colegios jesuitas en todo el mundo. Fundado en 1551, fue el más importante de la Compañía, atrayendo estudiantes de otros países. Se creó para dotar a la juventud de una educación cristiana, siendo un referente mundial de la educación jesuítica. El objetivo de este colegio era el de salvar almas, el mejoramiento del individuo y el bien común. Los estudiantes debían tener en él una formación intelectual comparable a la de las mejores universidades europeas, generándoles rivales y enemigos.¹⁴⁴

El Colegio romano comenzó a crecer tanto, que Ignacio y sus fundadores hicieron apologías de sus progresos. En una carta al duque de Gandía, Ignacio le dijo:

¹⁴⁰ Sobre la historia de los jesuitas en Messina, ver Mario Scaduto, “Le origini dell’Università di Messina”, *AHSI*, 17: 1948, pp. 102- 159. También ver el capítulo “Jerónimo Nadal et le collège de Messine”, en Codina Mir, *Aux sources...*, *op.cit.* pp. 256-336,

¹⁴¹ *Epistola Mixtae*. 1: 450-6. “Petrus Carbonus, “Civitas Mensanensis: Proregi Siciliae” Messina 17 de diciembre, 1547.

¹⁴² Ver Olwen Hufton, “Every tub on Its Own Bottom: Funding a Jesuit College in Early Modern Europe”, *The Jesuits II: Cultures, sciences and the arts, 1540-1773*, Gauvin Alexander Bailey, *et. al.* (coords.) Toronto, University of Toronto Press, 2006, pp. 5-23.

¹⁴³ MP I, pp. 383- 386. Sobre lo que se debía enseñar al principio en el colegio de Messina, ver la carta de Pedro Spira “Libellus quo initia scholarum collegii messanensis urbi nota redduntur, anno 1548”, núm. 25

¹⁴⁴ Riccardo G. Villoslada, *Storia del Collegio Romano: dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1954.

Y donde hasta aquí avía en el collegio 24 personas, y se avían leydo letras de humanidad latinas, griegas y hebráicas, ahora abrá 60 personas poco mas o menos, y se han comenzado todas las facultades y scientias superiores, como podrá V. S. entender por un papel que aquí va impreso, para lo qual hemos traydo muchos y buenos maestros y scholares de la Compañía, comenzando juntamente tres cursos de artes y todas las partes de la theología, y dando orden al exercicio, que es el que más vale para hazer los scholares de veras doctos; en manera que en ninguna de las universidades, de que acá tenemos notitia, nos parece abrá aparejo para salir tan bien fundados en las letras y en tan breve tiempo nuestros scholares y cualesquiera otras que aquí estudiaren.¹⁴⁵

Fue tan alta la calidad de enseñanza a la que aspiraba y que se menciona en esta carta, que el haber funcionado como universidad, ocasionó que entrara en competencia con la propia universidad de Roma.¹⁴⁶ Al buscar ayudar al bien común y la sociedad civil, entraron en el campo de la educación de los laicos. Tomaron especial atención en la educación de futuros líderes ciudadanos, quienes después como adultos iban a tener puestos importantes en el gobierno o como sacerdotes.¹⁴⁷ El profesor de retórica del Colegio romano, Fulvio Cardulo, decía que el deber de la Compañía debía ser “formar hombres políticos y útiles a la ciudad”.¹⁴⁸

Fue posible que el Colegio romano se convirtiera en el modelo de los otros colegios jesuitas gracias a la excelente red de comunicaciones que tuvo la Orden a nivel mundial. Esto permitió la circulación de información y noticias de los colegios, interacción entre sus miembros y contacto con el gobierno central. A pesar de la comunicación lenta, debido a las distancias, la correspondencia permitió la circulación de información, afianzando la unión e identidad jesuita, estando Roma en el centro de esta red de intercambios.¹⁴⁹ Sobre esto, el general Everardo Mercuriano decía que el

¹⁴⁵ MP I, p. 445. “S Ignatius de Loyola, Carolo Borgia Gandia duci et Didaco Hurtado de Mendoza Comiti Melitensi”, Roma, 6 noviembre 1553.

¹⁴⁶ O'Malley, *The First... op.cit*, p. 218.

¹⁴⁷ *Ibid*, pp. 208-215.

¹⁴⁸ MP VII, p. 128. “P. Fulvius Cardulo S.I. de Litteris humanioribus promovendis, ad annos 1584 et 1590”.

¹⁴⁹ Sobre la correspondencia de los jesuitas, ver Mario Scaduto, “La corrispondenza dei primi gesuiti e le poste italiane”, *AHSI*, núm. 19: 1950, pp. 237- 253; Grant Boswell, “Letter Writing among the Jesuits: Antonio Possevino’s Advice in the ‘Bibliotheca Selecta’ (1593)”, *Huntington Library Quarterly*, 66: 2003, núm. 3/4, pp. 247- 262; Antonella Romano, “L’usage jésuite de la correspondance: Sa mise en pratique par le mathématicien Christoph Clavius”, Antonella Romano (coord.), *Rome et la science moderne: Entre Renaissance et Lumières*, Roma, École française de Rome, 2008, pp. 65- 119. Sobre la correspondencia del general con las misiones lejanas, ver Gilberto López Castillo, “De la ‘ciudad eterna’ a las ‘misiones más remotas’: comunicación epistolar de los generales con los jesuitas de Sinaloa, 1591-1630”, *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 1: 2013, núm. 2, pp. 121-136.

Colegio romano debía ser “un universal seminario de toda la Compañía, de la qual salgan buenos sujetos de todas las naciones; y juntamente por este medio aya unión en los ánimos de todos a mayor gloria de la divina Magestad”.¹⁵⁰

Roma, como capital del catolicismo, acogió los principales colegios de la Compañía, a donde iba a estudiar gente de diversas partes del mundo, para que después los estudiantes aplicaran en sus lugares de origen lo que habían aprendido. Los nuevos establecimientos que se abrían dentro y fuera de Europa, buscaban seguir su ejemplo y reglas, adaptándose a las distintas realidades locales en las que se encontraban y con las que querían trabajar.¹⁵¹ Además del Colegio romano, destacaban en Roma el Colegio germánico y el Colegio inglés, que en época del generalato de Everardo Mercuriano, definieron su vocación como centros contrarreformistas para restablecer el catolicismo en los países imbuidos por el protestantismo.¹⁵²

El colegio germánico tenía la particularidad de haber sido el primero creado con el objetivo el combatir el protestantismo y preparar jesuitas para restaurar la Iglesia católica en Alemania.¹⁵³ Este modelo de colegio comenzó a expandirse a varias zonas de Europa para combatir el protestantismo no sólo en Alemania, sino también en otros territorios protestantes.

Además del colegio inglés de Roma, se abrieron centros similares en toda Europa. El primero fue el de Douai, al norte de Francia, impulsado por el cardenal William Allen con el objetivo de enviar sacerdotes apoyar a las minorías católicas en Inglaterra. Los primeros colegios se abrieron en el norte de Europa, pero al ser una zona inestable y en guerra, se comenzaron a fundar más colegios en el sur del continente. En la apertura de estos colegios, España tomó un papel fundamental, donde bajo la protección de Felipe II y la iniciativa del jesuita Robert Pearsons, se enviaban a jóvenes ingleses a sus colegios y se les preparaba para regresar y combatir el protestantismo en Inglaterra.

¹⁵⁰ MP IV, p. 597. “P. Everardus Mercurian Praep. Gen. S. I. Praepositis quadrumdam provinciarum S. I”, Romae, 12 augusti 1575.

¹⁵¹ Codina Mir, *op.cit.*, p. 337

¹⁵² Francesco C. Cesareo, “The Jesuit colleges in Rome under Everard Mercurian”, pp. 607-655.

¹⁵³ Francesco. C. Cesareo, “The Collegium Germanicum and the Ignatian Vision of Education”, *The Sixteenth Century Journal*, 24: invierno 1993, núm. 4, pp. 829-841.

Fue así que se crearon los colegios de ingleses de Madrid, Valladolid y Sevilla, o el de Lieja, en los Países Bajos españoles.¹⁵⁴

Fuera de Europa, las realidades y los problemas eran muy diferentes, teniendo que adaptar los colegios para combatir otro tipo de enemigos. Un ejemplo es el “Colegio de San Pablo” en Goa, que a diferencia del Colegio Germánico, tenía como objetivo preparar jesuitas para trabajar con gentiles y las idolatrías en la India, una zona de la que ya se habían encargado antes los franciscanos.¹⁵⁵ Francisco Javier fue el precursor de las misiones jesuitas, al iniciar en India los fundamentos de las prácticas misioneras que llevaría a cabo después la Compañía de Jesús en todo el mundo.¹⁵⁶ El colegio se convirtió en el siglo XVI en el asentamiento jesuita más importante de Asia, y tenía como objetivo convertir a toda la isla de Goa al catolicismo.¹⁵⁷ El colegio fue construido para estudiantes asiáticos en edades de 13 y 15 años, y aunque no todos entraban al sacerdocio, podían servir como intérpretes. Los primeros estudiantes entraron en 1542, y como sucedía en América con los colegios administrados por las órdenes mendicantes, los jesuitas escogieron para educar a los hijos de gobernantes y príncipes.¹⁵⁸

Este contacto de los jesuitas con una realidad cultural y social tan diferente a la suya, hizo que Goa se convirtiera en el primer centro jesuita en formar una frontera entre católicos y gentiles e idólatras, sucediéndole después las fronteras con los indios americanos, tanto gentiles como indios recién convertidos al catolicismo. En América, además de la frontera con la gentilidad y la idolatría, también existió una frontera con el protestantismo. En el caso de Nueva España, las autoridades virreinales buscaron estar precavidas sobre el arribo de protestantes a sus territorios, dando noticias

¹⁵⁴ Sobre los colegios de ingleses en España, ver el artículo de Javier Burrieza Sánchez, “Los misioneros de la restauración católica: la formación en los colegios ingleses”, *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs: XVI^e-XVIII^e siècle*, Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, *et. al* (coords), Madrid, Casa de Velázquez, 2011, pp. 93-96.

¹⁵⁵ DI I, p. 786. “Documenta de collegio goano antequam societatis fuit”, Goa, 28 y 30 de junio, 1541, app. II, doc. 2.

¹⁵⁶ Giard, “Le devoir d'intelligence...” *art.cit.*, p. LXIX.

¹⁵⁷ DI I, p. 744. “Mag. Petros Fernandes Sardinha, Olim Vic. Gen Indiae. D. Ioanni III, Ulyssipone”, año 1549, doc. 97.

¹⁵⁸ Dauril, *The making of an Enterprise... op.cit.*, p. 44. Sobre los primeros años de la ciudad de Goa y las personas que habitaban en ella, ver Rafel Moreira, “Goa em 1535, uma cidade manuelina”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, vol. II, 8: 1995, pp. 177- 221.

de ello al rey.¹⁵⁹ Si bien los protestantes tuvieron presencia en América, sobre todo en América del sur, no tuvieron mayor relevancia entre los jesuitas novohispanos, debido a su escaso número.¹⁶⁰

A pesar de haberse asentado en Goa el primer colegio jesuita en tierra gentiles, los jesuitas se basaron en los trabajos hechos por otras órdenes en otras partes del mundo para empezar ahí su trabajo. En la red de comunicación jesuita, los padres recibían noticias de lo que pasaba en otros territorios y con otras órdenes religiosas. De esta forma, a Goa llegaba información sobre lo que sucedía en la América española y la labor que hacían ahí los mendicantes, elogiando al principio los frutos que hacían los franciscanos y dominicos en Nueva España. En las cartas mencionaban los problemas en común que había entre India y Nueva España, así como las experiencias que debían hacerse posteriormente en la India, ya que a su juicio, en Nueva España se habían cristianizado mejor a los indios, por lo que era necesario tomar su ejemplo.¹⁶¹

Esta diversidad de lugares y sociedades a las que se enfrentaron los jesuitas, muestra las diferencias que hubo en la apertura de sus colegios y los problemas en los que se enfrentaron en cada uno de ellos. Lo anterior es más visible en las relaciones que los jesuitas tuvieron con el espacio exterior donde se encontraban, es decir, con las ciudades. Es sobre esta relación que trata el próximo apartado.

c) Una relación mutua: Los colegios y las ciudades

¹⁵⁹ Ver las cartas sobre el arribo de luteranos franceses a Yucatán, “Carta del cabildo de la ciudad de Mérida al Rey don Felipe II, haciendo patente la necesidad que tenía aquella tierra de defensa contra los franceses luteranos”, en *Cartas de Indias*, p. 397-399. También ver la carta del Arzobispo de México al rey, 10 de junio de 1575. ENE, XI, p. 261.

¹⁶⁰ Sobre cómo se combatió el protestantismo en Nueva España en sermones y otras formas de predicación, ver el libro de Alicia Mayer, *Lutero en el Paraíso: la Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, FCE, 2008.

¹⁶¹ Algunas de las cartas que hablan sobre el ejemplo de la labor que estaban haciendo los mendicantes en Nueva España, son: DI I, pp.223- 227, “P. Henricus Henriques S.I. sociis Conimbricensibus” Punicale 6 decembres 1547; DI I, p. 468- 481, “P. Cosmas de Torres S.I. P. Ignatio de Loyola, P. Simoni Rodriguez Ceterisque Patribus Fratibusque S.I., in Europam” Goa 25 Ianuarii 1549, núm. 70; DI II, p. 19, ”P. Nicolaus Lancillottus S.I. P. Ignatio de Loyola, Romam” Coullano 27 Ianuarii 1550, núm 8; DI III, p. 420, “P. Henricus Henriques S.I. P. Ignatio de Loyola, Romam” Punicale 25-31 decembris 1555, núm. 73; DI III, p. 599, “P. Henricus Henriques S.I. P. Ignatio de Loyola, Romam” Punicale 31 decembris 1556, núm. 98, Loyola; DI XVI, p. 495, “Fr. Jerónimo Xavier S.J. To Fr. Cl. Acquaviva., General” Goa, december 7, 1593, núm. 76.

La mayoría de los colegios jesuitas se abrieron en ciudades. Desde la antigüedad la ciudad era relacionada con el orden y con el buen gobierno. En el cristianismo, las ciudades tuvieron un valor crucial desde que San Agustín escribió *La ciudad de Dios*, en las que el santo de Hipona escribió sobre fin de los tiempos y la venida de Cristo. En su libro, dividió la ciudad en dos: la ciudad de Dios y la Ciudad de los hombres, creando la idea de una ciudad santa y una corruptora. Durante la Edad Media y en el siglo XVI, la ciudad por excelencia para el cristianismo fue Jerusalén, pues se consideraba el centro del mundo. Había sido fundada por el rey David y era la ciudad del pueblo elegido, siendo el lugar a donde iban a ir los hombres cuando llegara el fin de los tiempos. Las otras referencias de ciudades fueron Roma y Babilonia, pero estas fueron consideradas ciudades corruptas y terrenales.¹⁶²

Esta concepción de las ciudades continuó a finales del siglo XVI. Los humanistas consideraban a las ciudades como lugares de civilidad. Francisco de Vitoria decía que los hombres sólo podían vivir en sociedad y que las agrupaciones donde ellas vivían se llamaban ciudades.¹⁶³ Consideraba que en ellas estaba el modo natural donde habitaban los hombres, y quienes vivían fuera de ellas, eran considerados bestias.¹⁶⁴

La importancia de las ciudades para el cristianismo es que fue en ellas donde los apóstoles habían tenido sus primeras acciones evangelizadoras. Siguiendo su método, las órdenes mendicantes continuaron predicando el cristianismo en las ciudades durante la Edad Media. Posteriormente continuaron Ignacio de Loyola y sus compañeros en Roma, haciendo una red de servicios pastorales y educativos para ayudar a la población de esta ciudad. Esta misma tarea la continuaron después en otras ciudades.

Los jesuitas tenían muy claro que si querían que sus colegios tuvieran éxito, debían escoger ciudades importantes y protegidas, que fueran estratégicas para dirigir su apostolado y en donde hubiera profesores para que enseñaran en ellos. Estuvieron muy interesados en las realidades sociales de las ciudades en donde se encontraban, ya que para servir mejor en ellas, debían conocer

¹⁶² Thomas M. Lucas, S.J., *Landmarking: City, Church and Jesuit Urban strategy*, Chicago, Loyola University Press, 1997, pp. 46-47; Antonio Rubial, “Civitas dei et novus orbis: la Jerusalén celeste en la pintura de Nueva España”, *Annales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 72: 1998, pp. 5-8.

¹⁶³ Francisco de Vitoria, *Reelecciones teológicas II*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917 (1557), p. 8.

¹⁶⁴ Pagden, *The fall of... op.cit.*, pp. 70-71.

sus necesidades, buscando obtener prestigio pastoral, atrayendo a todos los estratos sociales. En las ciudades donde se establecieron, buscaron fijar su presencia y formarse un buen prestigio, a través de su liderato en la escena urbana. Para ello, buscaron ser una fuerza dinámica y activa, ganar espacios que eran ocupados por otras órdenes, sobresalir en su trabajo, ganar adeptos, y sobre todo servir a Dios.¹⁶⁵

Asimismo, tuvieron particular interés en que sus colegios estuvieran presentes en ciudades que contaran con universidades destacadas, siendo un ejemplo el Colegio romano, que además de funcionar como universidad, competía con la universidad de Roma en grados académicos. Esta competencia de los colegios con las universidades sucedió también en otras ciudades del mundo, donde se abrieron colegios jesuitas y había universidades con las cuales rivalizar.¹⁶⁶

Los lugares donde abrieron sus colegios en las ciudades, también debían ser estratégicos. A pesar de haberse abierto en lugares que fueron donaciones, debieron justificar por qué sus instituciones se habían fundado en ciertos lugares específicos de las ciudades.¹⁶⁷ Los lugares de residencia los escogían pensando si en ellos podrían tener otra fundación en el futuro, y donde pudieran encontrar gente con buenos ingenios para el servicio de Dios.¹⁶⁸

Estas instituciones que se fueron abriendo en una cantidad cada vez más grande, tuvieron una explosión demográfica en el generalato de Claudio Acquaviva (1581-1615). Al haber diferentes instituciones, como las misiones o los colegios, se comenzaron a generar debates sobre a cuáles les debía dar prioridad la Compañía de Jesús de acuerdo a sus principios fundacionales.

d) ¿Misiones o colegios? El debate institucional durante el generalato de Claudio Acquaviva

¹⁶⁵ Ver el caso de la presencia jesuita en la ciudad de Lisboa a finales del siglo XVI, en Liam M. Brockey, “Jesuit Pastoral Theater on an urban stage: Lisbon, 1588-1593”, *Journal of Early Modern History*, 9: 2005, núm. 1, pp. 1-50.

¹⁶⁶ Sobre la elección de lugares estratégicos por partes de los jesuitas para establecerse, ver Lucas, *Landmarking... op.cit.*,

¹⁶⁷ Louis Châtellier, *L'Europe des dévots*, París, Flammarion, 1987, p. 68.

¹⁶⁸ MHSI 34, pp. 47-49. “Patri Bernardo Oliverio Ex Comm.” Roma 23 Maji, Espist. Ign., 4487.

Cuando la Compañía de Jesús se identificó como una Orden educativa, sus miembros le dieron importancia a los colegios para que en ellos impartieran el ministerio de la enseñanza, convirtiéndose en el principal centro del ministerio jesuita desde tiempos de Ignacio.¹⁶⁹ El que no cobraran, hizo que los colegios se convirtieran en instituciones educativas atractivas tanto para los padres de los jóvenes como para los gobiernos locales.¹⁷⁰ Juan de Polanco veía una necesidad de apertura de colegios en España, porque era necesario instruir a los escolares.¹⁷¹

No obstante, en el período de Acquaviva el rechazo a los colegios se convirtió en un debate también dentro de la misma Orden. Si bien en su generalato hubo una explosión demográfica de colegios jesuitas, el general pedía que no se abrieran colegios donde no hubiera personal suficiente y no existieran rentas para sostenerlos. Buscaba un equilibrio entre las residencias y los sujetos para su buen funcionamiento.¹⁷²

Al mismo tiempo, su gobierno le dio un nuevo impulso a las misiones. Para el general Acquaviva, era en las misiones donde se encontraba la perfección personal y la salvación del prójimo, afirmando que los colegios eran un obstáculo para éstas, pues impedían las predicaciones en los pueblos. Además, representaban un problema de sobrecupo, ya que en ocasiones era imposible mantener al número de sujetos y estudiantes que albergaban.¹⁷³

Acquaviva quería que cada provincia escogiera a doce misioneros para ir a predicar a los lugares menos habitados, dando lugar a una predicación itinerante, evitando que esta se encontrara en una residencia fija.¹⁷⁴ No obstante, hubo grupos que estuvieron en contra de las misiones, como lo comenta el padre Juan de Plaza en Perú. Afirmaba que muchos padres estaban en contra de ellas por no ser muy duraderas y por lo tanto, no darían tantos frutos.¹⁷⁵

¹⁶⁹ O'Malley, *The first...* *op.cit.*, p. 206.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 226.

¹⁷¹ Epist. Ign. IX, p. 83, "Patri Francisco Borgiae Ex comm. Roma 29 maji 1555".

¹⁷² Paolo Broggio, "Attività missionaria e strategie insediative nelle province spagnole della Compagnia di Gesù (1581-1700)", Paolo Broggio, *et.al.* (ed), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva : Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Morcelliana, 2007, pp. 87-118.

¹⁷³ Sobre las misiones en época de Claudio Acquaviva, ver los capítulos de Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo...* *op.cit.*, "Claudio Acquaviva e l'unità dell'apostolato" Pp. 58- 66 y "La realtà della missione", pp. 79-145.

¹⁷⁴ Prosperi, *Tribunali della coscienza...* *op.cit.*, p. 568.

¹⁷⁵ M. Peruana II, p. 155. "El P. Juan de la Plaza, Cuzco, 12 de diciembre de 1576".

En estos debates, surgieron personajes clave en la defensa de los colegios. Un personaje central en su defensa fue el jesuita Mantovano Antonio Possevino. Comenzó siendo misionero en Piemonte, donde apoyó la apertura de colegios, destacándose por defender el papel de la educación como arma persuasiva y constructiva de los hombres, que necesitaban de la gracia de Dios y de los religiosos. A partir de estas instituciones, iba a ser posible evangelizar a la población. Tuvo un intenso debate con los calvinistas y por ello veía importante y necesaria la apertura de seminarios, pues ellos iban a transformar el mundo e iban a frenar a los protestantes.¹⁷⁶

Possevino tenía gran interés en los colegios, afirmando que su importancia radicaba desde el inicio de la Compañía. Ignacio de Loyola los utilizaba para el negocio de Dios, y entre ellos había varios tipos como escuelas privadas, públicas o universidades.¹⁷⁷ Los colegios debían servir para luchar contra satanás y los herejes, por lo que en ellos y en las universidades era necesario instruir a buenos cristianos para que les hicieran frente.¹⁷⁸

La defensa por la apertura de colegios ocurrió en todo el mundo donde la Compañía estaba presente. En *De procuranda indorum salute*, José de Acosta aboga por una apertura de colegios en América, afirmando que existía una necesidad de abrir colegios para indios nobles, quienes después iban a ir a educar a sus pueblos.¹⁷⁹ Pedía que se abrieran colegios donde hubiera una gran cantidad de indios, para de esta forma, hacer misiones en los poblados cercanos y educar a la mayor cantidad de indios posible.¹⁸⁰

Pero al haber existido tal expansión en el número de colegios, el problema se hizo mayor con la multitud descontrolada de escolares que eran aceptados en ellos. Un ejemplo de esto se refleja en el caso de la escuela de gramática del Colegio romano, en donde en 1570 existía una queja, exponiendo que “la multitud de escolares es de gran impedimento para la ejercitación (en la cual casi consiste el todo) y porta con confusión a las mutaciones generales que se hacen; añadiendo la

¹⁷⁶ “La disputa di Antonio Possevino con I valdesi”, (26 luglio 1560), Camillo Crivelli, (ed.), *AHSI*, 7: 1938, p. 91.

¹⁷⁷ Antonio Possevino, *Coltura degl'ingegni*, Cristiano Casalini y Luana Salvarani (dirección), Roma, Anicia, 2008, (1598). pp. 189- 199.

¹⁷⁸ *Ibid*, p. 216.

¹⁷⁹ DPIS I, p. 543.

¹⁸⁰ *Ibid*, II, p. 343.

máxima destreza e incapacidad de las escuelas”.¹⁸¹ En Nueva España también existieron estos problemas, llegándose a pedir que los colegios recibieran menos estudiantes y éstos fueran mejor escogidos.¹⁸²

Igualmente en Roma, en el Colegio germánico se hicieron evidentes los problemas y carencias de las instituciones educativas jesuitas al aceptar alumnos. Surgieron problemas con el tipo de alumnos que eran aceptados en los colegios, su poca aptitud, la poca inclinación que tenían al estudio y la inclinación que tenían a la fatiga, el escaso orden que existía en el estudio de los colegios, así como la poca disciplina y falta de reglas.¹⁸³ En Nueva España, por unanimidad hubo casos en los que se tuvieron que expulsar estudiantes de los colegios, por no ayudar a su funcionamiento.¹⁸⁴

Acquaviva buscó darle mayor impulso a las misiones para que la Compañía tuviera presencia en las zonas marginales. Les dio un impulso tanto en los territorios ultramarinos que incluían la América española y portuguesa, o los lejanos territorios de India, China o Japón, así como “las indias de aquí” en Europa. En todos estos territorios hubo una constante interacción entre sus miembros, y todas tenían un fin: la conversión. Bajo su generalato se dio una elaboración y definición de la actividad apostólica jesuita. Las misiones fueron un medio con el que los jesuitas llegaron a educar a grandes capas de la población, haciendo del misionero el fin al que los jesuitas debían aspirar, convirtiéndose parte de su identidad.¹⁸⁵

El valor a las misiones y al misionero fue evidente en las familias de élites, pues sentían orgullo de que sus hijos fueran misioneros jesuitas, ya que serlo daba reputación, consideración social y prestigio, no sólo al misionero, sino también a la familia quien lo apoyaba.¹⁸⁶ El prestigio de ser

¹⁸¹ MP II, p. 786. La traducción de esta cita del italiano al español es mía. “La moltitudine degli scolari è di grand’impedimento per la essercitatione (nella quale quasi consiste il tutto) et porta gran confusione alle mutationi generali che si fanno; massime aggiuntavi la strezza et incapacità delle schole”. “Iudicium Cuiusdam de scholis grammaticis collegii romani” ad annum 1570, núm. 98.

¹⁸² En una carta del Padre Pedro Ortigosa a Claudio Acquaviva le pide lo siguiente: “Para todo es de mucha importancia el embiarse de España estudiantes; porque será menester recibir acá menos y más escogidos, y esos se criarán mejor”. MM II, p. 330. Carta de 20 abril 1584.

¹⁸³ MP II, pp. 827/828. “Antonius Sedeño S. I., Quid Patres ac fratres collegii germanici de alumnorum studiis sentient”, Romae, año 1564.

¹⁸⁴ Ver el caso de José de Ordoñez en Tepetzotlán en Apéndice I.

¹⁸⁵ Ver la “Introducción”, *I gesuiti ai tempi... op.cit.*, pp. 5- 18.

¹⁸⁶ Aliocha Maldavsky, “Entre mito, equívoco y saber: los jesuitas italianos y las misiones extraeuropeas en el siglo XVII” *Missions de evangelisation et circulation... op.cit.*, pp. 51-53.

misionero es visible en la gran cantidad de *letras indipetae* del ARSI, en donde los jesuitas europeos daban sus razones, deseos y motivaciones personales al general de la Orden para misionar en las Indias orientales u occidentales.¹⁸⁷

El período del gobierno de Acquaviva también se elevó el valor del misionero en las sociedades cristianizadas, tanto dentro como fuera de Europa. Su ideal fue la enseñanza, la conversión de los pueblos y la lucha contra la ignorancia, y debía tener otras cualidades como la fácil y flexible adaptación a los otros, lo cual era importante, ya que los viajes en las indias internas y externas eran peligrosos.¹⁸⁸

En un mundo que concebían mal cristianizado, los jesuitas vieron en las misiones la forma para convertir fuera de las ciudades donde era difícil la penetración del cristianismo. Tenían la idea que era necesario ayudar a una sociedad que consideraban pobre e ignorante, y llena de gente salvaje, buscando ofrecerles un proyecto de vida nueva. José de Acosta, a pesar de haber apoyado los colegios para caciques, también apoyó las misiones. En una carta a Claudio Acquaviva del 12 de abril de 1584, le pide “q las misiones tan propias de nuestro instituto y vocacion de yndias, se exercitaren mas y a partes remotas y necessitadas, porq algunas misiones que se han hecho no me han satisfecho mucho por ser hechas mas por cumplir con los que las hazen de que se puede pensar, que por la necessidad de las partes donde se hacen”.¹⁸⁹

En las misiones se buscaba enseñar la doctrina, predicar, confesar, catequizar, y en el caso de Europa, señalar a la inquisición a los sospechosos de herejía. La urgencia de ir a las misiones era porque ayudaban a la renovación espiritual y eran piezas clave para frenar el avance de Satanás en los poblados donde el cristianismo era muy frágil o no había llegado.¹⁹⁰ Las *Constituciones* de la Compañía de Jesús, mostraban que era necesario que los jesuitas fueran a los lugares donde se había

¹⁸⁷ Aliocha Maldavsky, “Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico”, *Relaciones*, 132: otoño 2012, pp. 147-181.

¹⁸⁸ Un buen artículo que describe el quehacer del misionero en la edad moderna es Adriano Proseri, “Il missionario”, Rosario Villari (coord.), *L'uomo barocco*, Roma, Editori Laterza, 1991, pp. 179-218.

¹⁸⁹ ARSI, F.G., Hispania, 129, fol. 152 r- 152v. “José de Acosta, Lima, 12 de abril 1584. Al muy Rdo. Pe. nuestro en Christo el Pe. Claudio Aquaviva, Prepositio General de la Compañía, Roma”.

¹⁹⁰ O'Malley, *The first... op.cit.*, pp. 126-127.

asentado más fuerte el enemigo de Cristo, lo cual ocasionó que los miembros de la Orden no tuvieran un lugar fijo de trabajo.¹⁹¹

Tanto misiones como colegios terminaron siendo complementarios, teniendo una relación mutua. Alegre argumentaba que eran los colegios necesarios para sostener a las misiones.¹⁹² Fue bajo el generalato de Acquaviva que hubo una gran explosión demográfica de instituciones jesuíticas en todo el mundo y se buscó por una presencia de la Compañía de Jesús más amplia. La importancia ya no era sólo estar en las ciudades, sino tener presencia en las zonas marginales a través de misiones. Es a partir de la complementariedad de las dos instituciones, que los colegios también se convirtieron en centros misionales, en donde se preparaban a los misioneros que después atenderían las misiones cercanas, o se preparaban para luego ir a lugares más apartados.

e) La búsqueda de su esencia: La diversidad educativa jesuita y la *Ratio studiorum*

La expansión que había tenido la Compañía de Jesús durante el siglo XVI, ocasionó que los seguidores de Ignacio se enfrentaran a distintos contextos. En ellos se encontraron una gran diversidad de pueblos, teniendo que lidiar con distintas realidades, lo que ocasionó debates al interior de la Orden por la búsqueda de su identidad.¹⁹³ Estos diferentes contextos hacían que en cada provincia hubiera necesidades diferentes, preguntándose qué debían enseñar y cómo debían hacerlo en cada lugar. Cada colegio que se abría requería una pedagogía distinta para el lugar donde se encontraban, comenzando así un proceso paulatino de reunión de experiencias locales.¹⁹⁴ Jerónimo Nadal se empezó a cuestionar la creación de una práctica educativa en común entre todos los colegios de la Compañía que se estaban abriendo en el mundo, comenzando con él la idea de la creación de la *Ratio Studiorum*.¹⁹⁵ Esta idea se acentuó en el período de Claudio Acquaviva, quien

¹⁹¹ Ver la séptima parte de las *Constituciones*, “De lo que toca a los ya admittidos en el cuerpo de la Compañía para con los próximos, repartiéndose en la viña de Cristo nuestro Señor”. pp. 267-284.

¹⁹² ABZ I, p. 398. Lo dice en referencia a la misión de Sinaloa.

¹⁹³ Dainville, *La naissance de l'humanisme...*, op.cit., p. XVIII.

¹⁹⁴ Un trabajo que estudia la relación de los colegios jesuitas con experiencias locales es Antonella Romano, “Los jesuitas en la formación educativa e intelectual del mundo moderno: génesis y estructura de los colegios (1540-1650)”, Paolo Bianchini, et.al., (coords.), *De los colegios a las universidades: Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*, México, UIA, 2013, pp. 27-54.

¹⁹⁵ Codina Mir, *Aux sources...op.cit.*, p. 343.

tuvo intentos de homogeneizar a la Compañía de Jesús y a sus reglas de enseñanza. Los colegios de todo el mundo fueron actores del debate, pues eran los lugares donde se discutía qué es lo que se debía enseñar, los autores que se debían seguir, cómo se debían enseñar las materias, entre otras cuestiones.¹⁹⁶

La idea de homogeneizar la práctica educativa de la Compañía de Jesús y el fortalecimiento de la centralización de la Orden por parte de Acquaviva, se daba en un momento que ya existían grandes divisiones y tensiones internas. Bajo su gobierno, los problemas llegaron a su cúspide. Destacaban intentos separatistas de España con Roma, así como ideas pro papistas o pro castellanistas que entraron en conflicto en el mundo hispánico.¹⁹⁷

Fue debido a los problemas internos que se vio obligado a convocar la V congregación de la Compañía en 1593, la primera que no se hacía después de la muerte de un general, para poner fin a los disensos que existían. Fue también en su intento homogeneizador que se creó la versión definitiva de la *Ratio studiorum* en 1599, después de dos intentos fallidos en 1586 y 1591. Este documento se convirtió en el documento de la Orden que estableció el sistema educativo de la Compañía de Jesús. Su objetivo era responder las demandas educativas del momento, en donde después de muchas tensiones, un conjunto de reglas previas y actividades locales fueron reunidas, para agrupar las reglas generales de la educación de la Compañía de Jesús.¹⁹⁸

Pero así como la identidad jesuita no era la misma en todos los lugares donde se encontraba la Compañía de Jesús, el debate en torno a la *Ratio* tampoco tuvo la misma intensidad en todas partes, ni adquirió la misma importancia en todas las monarquías, asistencias o provincias jesuitas. Uno de esos casos es Flandes, que no tuvo como prioridad revisar los contenidos de la *Ratio studiorum*. Esto debido a que las prioridades en Flandes eran reparar los desórdenes civiles y restaurar los

¹⁹⁶ Un caso ilustrativo de los debates en torno a la enseñanza de las matemáticas en los colegios jesuitas de Francia a finales del siglo XVI, se puede ver en Antonella Romano, *La Contre-réforme mathématique... op.cit.*

¹⁹⁷ Catto, *La Compagnia divisa...*, *op.cit.*,

¹⁹⁸ Sobre este debate, ver Romano, "Modernité de la Ratio studiorum...", *art. cit.*, pp. 47-83.

colegios a causa de los conflictos armados internos, dejando que las provincias de Alemania se ocuparan de la realización de la *Ratio*.¹⁹⁹

En la elaboración de la *Ratio* fue trascendental el papel que tomó en su redacción Antonio Possevino. Además de ser misionero también se dedicó a la difusión de libros acerca de la enseñanza de la doctrina cristiana, como instrumento importante para pasar de la ignorancia a la verdad, siendo su obra más importante la *Bibliotheca Selecta* (1593), considerada la enciclopedia de la Contrarreforma. Con la *Bibliotheca Selecta*, Possevino delineó el cuadro de lo que iba a ser en un futuro la *Ratio studiorum*.²⁰⁰ Esta obra magna, era un monumento pedagógico para la formación del combatiente católico, que ponía las bases de la educación cristiana. Antonella Romano afirma que “sin duda, esta es la única obra del período o que establece tan netamente el punto entre la empresa misionera (en el sentido de la evangelización) y el proyecto intelectual de la Compañía”.²⁰¹

Sin embargo, los debates y las divisiones internas en torno a la práctica educativa continuaron después de la aparición de la *Ratio studiorum*, habiendo quien estuvo en contra de su creación. Un ejemplo es el del español Juan de Mariana, quien estaba en contra del documento porque buscaba una regla común y una homogeneización educativa.²⁰² Este jesuita argumentaba:

¿Qué diré del libro de Ratione Studiorum, con que nuestro Padre General, al principio de su Generalato, pretendió, no sólo dar orden en la policía de nuestras Escuelas, sino *tambien* reglas de doctrina para todos? Veía que la libertad en opinar se entraba mucho entre los nuestros, y parecióle que por este medio se podía atajar este daño: fue bueno el zelo; la traza la más nueva que jamás se haya intentado en Congregación alguna. Es muy dificultoso sujetar los ingenios, especialmente que de los cuatro que para esto se escogieron, los tres eran poco à proposito. Lo que resultó fué, que las Provincias se resintieron, la Inquisicion se interpuso, y *vedó el Libro, y sin embárgo, la pofía* pasó

¹⁹⁹ Luce Giard, “Les Collèges Jésuites des Anciens Pays-Bas et l’élaboration de la *Ratio Studiorum*”, Rob Faesen y Leo Kenis (eds.), *The Jesuits of the Low Countries: Identity and impact (1540- 1773)*, Leuven, Université catholique de Louvain, 2012, pp. 83- 108.

²⁰⁰ Luigi Balsamo, *Antonio Possevino S.I. Bibliografo della Controriforma e diffusione della sua opera in area anglicana*, Firenze, Leo. S. Olschiki editore, 2006, p. 66.

²⁰¹ Antonella Romano, “La experiencia de la misión y el mapa europeo de los saberes sobre el mundo en el Renacimiento: Antonio Possevino y José de Acosta”, Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la conversión: Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires, Sb, 2011, p. 144.

²⁰² Sobre Juan de Mariana, ver Marie-Lucie Copete, “Le ‘Discurso de las cosas de la Compañía (1605)’ de Juan de Mariana”, Pierre-Antoine Fabre y Catherine Maire (coords.), *Les Antijésuites: Discours, figures et lieux de l’antijésuitisme à l’époque moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 165- 178.

muy adelante, en que intervinieron cosas muy indignas de personas tan prudentes, y que no son para ponerlas por escrito.²⁰³

El caso de Juan de Mariana es ilustrativo, pues a pesar de los intentos homogeneizadores, hubo miembros dentro de la Orden que siguieron en contra de ellos. El papel de las diferentes realidades locales continuó teniendo peso, y las relaciones de poder variaban según el lugar donde se encontraban, teniéndose que atener a reglas y políticas distintas. Ante este problema se enfrentaron los jesuitas en el mundo hispánico, donde no sólo dependían de las normas que imponía Roma, sino las de la Corona española, a las que se debían atener en sus posesiones.

f) Entre Roma y el Regio Patronato: La Compañía de Jesús en el Mundo Hispánico

En el mundo hispánico, la corona española se convirtió en el elemento de conflicto adicional a los ya existentes dentro de la Compañía de Jesús. El punto de conflicto radicaba en que debido al *Regio Patronato*, todos los asuntos eclesiásticos de la Monarquía hispánica recaían en Felipe II, quien se encontraba en el poder al momento del generalato de Acquaviva, creando tensiones con la centralización romana.

El *Regio patronato* surgió cuando en 1508 Julio II proclamó la bula *Universalis Ecclesiae*, concediendo el derecho de patronato a los reyes de Castilla en las indias. De esta forma, creaba una iglesia española, teniendo los monarcas un deber de cristianizar las nuevas tierras, convirtiéndose en el eje de la evangelización americana. Los monarcas tenían el control del traslado de los religiosos a las indias, tenían el derecho a elegir diócesis, los obispos debían jurar fidelidad a la Corona española, y debían enviar al Consejo de Indias los informes de sus respectivas diócesis.²⁰⁴

El carácter centralista del gobierno de Acquaviva tuvo roces con la Corona. El problema era que la centralización romana chocaba con los intereses y derechos que tenía la monarquía con el Regio Patronato. La centralización creó problemas a la monarquía tanto con Acquaviva como con el Papa.

²⁰³ Juan de Mariana, *Discurso de las enfermedades... op.cit.*, pp. 107-108.

²⁰⁴ Sobre el Regio patronato, ver Alberto de la Hera, “El patronato y el vicariato regio en indias”, pp. 63-79, y “El regalismo indiano”, pp. 81-97, en Pedro Borges, (coord.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas I*, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos/ Quinto centenario, 1992.

El Pontífice romano tuvo momentos de tensión con Felipe II sobre la jurisdicción eclesiástica y política exterior de la Iglesia española, aunque también tuvo momentos de acuerdo, siendo un ejemplo la cooperación mutua en la Batalla de Lepanto. Los enfrentamientos y tensiones entre el Papado y el rey de España disminuyeron con la llegada de Felipe III al poder en 1598, al crearse una monarquía hispánica más favorable a Roma.²⁰⁵

En ese ambiente de hostilidad, Felipe II buscó rodearse de jesuitas partidarios suyos y de la Monarquía española, los cuales también llegaron a tener conflictos con Acquaviva.²⁰⁶ Hubo jesuitas españoles que se mostraron abiertamente en contra de la centralización romana como Pedro de Ribadeneira, Juan de Mariana y José de Acosta.²⁰⁷ De hecho, los jesuitas, como vasallos del rey de España, contribuyeron a la defensa de la Monarquía hispánica y a la creación de una idea de un “Imperio español”, sirviendo a los intereses de la monarquía y ayudándola a expandir la religión. También ayudaron en el aspecto político siendo confesores y consejeros de gobernantes a lo largo de sus territorios.²⁰⁸

Bajo su reinado, se instituyeron organismos para afianzar su poder en el ámbito religioso. Se estableció la Inquisición en Nueva España en 1571 y tres años después se estableció la Ordenanza de Patronazgo, limitando el poder del clero regular y apoyando al secular. Esta ordenanza buscaba secularizar las parroquias, por lo que los frailes buscaron resistirse a la ley, pues se consideraban los apóstoles de la Nueva España y por lo tanto decían merecer continuar con los privilegios que se les estaban quitando. El rey pensaba que ya no se necesitaban a los regulares en las parroquias, y debían regresar a sus monasterios.

²⁰⁵ Para ver el contexto de la relación y conflictos entre el Papado y Felipe II, ver el capítulo VIII. de John Lynch “Spain and the Counter-reformation”, *Spain Under the Habsburgs*, Vol. I: *Empire and Absolutism 1516- 1598*, 2a ed., Inglaterra, New York University Press, 1981, pp. 251-286.

²⁰⁶ Martínez Millán, “La trasformazione della Monarchia hispana alla fine del XVI secolo. Dal modello cattolico castigliano al paradigma universale cattolico-romano”, pp. 19- 54.

²⁰⁷ Catto, *La compagnia divisa... op.cit.*, p. 155.

²⁰⁸ Sobre las relaciones de los jesuitas con el imperio español, ver Peggy K. Liss, “Jesuit Contributions to the Ideology of Spanish Empire in Mexico: Part I. The Spanish Imperial Ideology and the Establishment of the Jesuits within Mexican Society” y “Jesuit Contributions to the Ideology of Spanish Empire in Mexico: Part II. The Jesuit System of Education and Jesuit Contributions to Ongoing Mexican Adhesion to Empire”, *The Americas*, 29: enero 1973, núm. 3 y núm. 4, pp. 314- 333, y 449- 470; Javier Burrieza Sánchez, “La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica”, *Hispania Sacra*, 121: enero-junio 2008, pp. 181-229.

A pesar de los desacuerdos que existieron, la Ordenanza de Patronazgo se estableció, y tanto el clero regular como el secular quedaron subordinados a la autoridad de la Corona. Aunque la secularización no se llevó a cabo totalmente hasta el siglo XVIII, y en Puebla en el siglo XVII bajo las órdenes del Obispo Juan de Palafox, el clero secular y la Corona española comenzaron a afianzar su poder en la Iglesia americana.²⁰⁹

Estas ideas del rey, también generaron conflictos, ya que el virrey Martín Enríquez de Almanza apoyaba los derechos de los regulares y no estaba de acuerdo con la secularización de las parroquias, mientras el arzobispo Pedro Moya de Contreras sí lo estaba. Moya de Contreras pedía una mayor preparación de los padres encargados de las parroquias, lo cual comenzó a suceder con el establecimiento de la Universidad Pontificia de México en 1553. Igualmente estuvo a favor de los jesuitas, por lo que cuando éstos se establecieron en el territorio, pidió a la Corona que enviara más a Nueva España por considerarlos necesarios para la doctrina.²¹⁰ De hecho, Sánchez Baquero define a Moya de Contreras como “el verdadero padre de la Compañía”.²¹¹ Es en este clima que los jesuitas llegaron a Nueva España en 1572, al momento del generalato de Everardo Mercuriano.²¹²

²⁰⁹ Robert Charles Padden, “The ordenanza del Patronazgo, 1574: An Interpretative Essay”, *The Americas*, 12: abril 1956, núm. 4, pp. 333-354; John Frederick Schwaller, “The Ordenanza del Patronazgo in New Spain, 1574- 1600”, *The Americas*, 42: enero 1986, núm. 3, pp. 253-274. Para un resumen general sobre la historia de la Iglesia en la América Española, ver Josep M. Barnadas, “The Catholic church in colonial Spanish America”, Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge history of Latin America: Volume I, Colonial Latin America*, 1984, pp. 511-540.

²¹⁰ MM I, p. 201. “Petrus Moya de Contreras, Archiep. Philippo II, Regi”, Mexico 28 martii 1576, núm. 87.

²¹¹ Sánchez Baquero, *Fundación de la... op.cit.*, p. 56.

²¹² Sobre el generalato de Everardo Mercuriano, ver Thomas McCoog, *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture (1573-1580)*, San Luis Missouri/Roma, IHSI/The Institute of Jesuit Sources, 2004.

CAPÍTULO II. La Ciudad de México y Puebla como lugares de vida intelectual

Al llegar a la Nueva España en 1572, los jesuitas buscaron entrar a las ciudades más importantes y fundar en ellas instituciones nuevas[**ver imagen 2**]. Destacaban para entonces dos ciudades por su tamaño, importancia y cosmopolitismo: la Ciudad de México, capital de la Nueva España, y Puebla, segunda ciudad más importante del virreinato, a veces rival de la propia capital, y centro de unión entre ésta y el puerto de Veracruz. Sin embargo, tuvieron orígenes fundacionales muy distintos: la Ciudad de México fue fundada sobre las ruinas de la antigua Tenochtitlán en 1521, y Puebla, fundada en 1531, fue pensada como una ciudad nueva para que habitaran en ella sólo españoles, teniendo como vecinas a las indígenas Cholula y Tlaxcala.

A pesar de la rivalidad entre las dos ciudades, la Ciudad de México siempre mantuvo un estatus de superioridad. Además de ser la capital del virreinato de la Nueva España, instituido en 1535, también era cabeza del Arzobispado de México y sede de la Audiencia de México, estando Puebla sujeta a estas dos instituciones. Tanto el virrey como el arzobispo eran las dos máximas autoridades del virreinato.²¹³ Estos tres órganos de poder principales eran controlados por peninsulares, mientras las instituciones locales como ayuntamientos y cabildos eran controladas en su mayoría por criollos, los descendientes de los peninsulares nacidos en América. Los indios, en cambio, aunque eran la mayoría de la población, perdieron todo control político en el gobierno central después de la conquista de 1521. Sin embargo, obtuvieron cargos políticos como gobernadores de sus pueblos y en los cabildos de indios, no teniendo acceso en la mayoría de los casos a las posiciones reservadas a criollos y peninsulares. Arriba de la pirámide indígena, se encontraba la nobleza, la cual obtuvo más beneficios que el resto de ese grupo social.

Esta división de poderes en Nueva España de acuerdo al estrato social al que se pertenecía, fue propia de la sociedad colonial que estaba surgiendo en la América hispánica. Ésta había buscado seguir el modelo social de la metrópoli, dividiéndose en corporaciones y estamentos, aunque pronto comenzó a adquirir características diferentes a las que existían en Europa, formándose una “sociedad de castas”. Así como los criollos formaron un grupo diferente al de los peninsulares, se

²¹³ Thomas Gage, *Nueva relación que contiene los viajes de Thomas Gage en la Nueva España I*, París, Librería de la Rosa, 1838 (1648), p. 194.

fue desarrollando a lo largo del siglo en el continente una amplia gama de grupos sociales, clasificándose por su origen étnico, pero sobre todo cultural, no siempre siendo compatibles entre sí. Un individuo podía ser étnicamente mestizo, pero culturalmente indio, surgiendo de esta forma en el virreinato grupos movibles e inestables.²¹⁴

A pesar de la insistencia de la Corona en dividir la Nueva España en una República de indios y una República de españoles, esta realidad fue algo imposible. Poco después de la conquista, empezaron a establecerse españoles en la Ciudad de México, y en Puebla, originalmente fundada para españoles, comenzaron a formarse barrios de indios. La mezcla y convivencia de todos estos grupos dio origen a grandes tensiones sociales, las cuales eran desconocidas en España, siendo un elemento característico de las sociedades coloniales americanas del siglo XVI.²¹⁵ Estas diferencias empezaron a aparecer en Nueva España hasta finales de la centuria, pues fue de acuerdo a la evolución social, y a como se veían a sí mismos los diferentes grupos sociales, que empezaron a surgir términos para diferenciarse entre ellos. Un ejemplo es el concepto de criollo, que se empezó a utilizar hasta la década de 1560.²¹⁶

Los cambios dentro de la población, hicieron que un territorio fundado por un puñado de españoles y habitado por un enorme abanico de pueblos de indios, cambiara con las migraciones de Europa, la importación de esclavos africanos y las mezclas entre ellos, existiendo un cambio social radical en la Nueva España a lo largo del siglo XVI. Según estiman algunos estudios, la zona que hoy comprende el centro de México estaba densamente poblada por indios a la llegada de los conquistadores. Sin embargo, desde la irrupción de los europeos, la población indígena comenzó a sufrir una gran caída demográfica, debido a las guerras de conquista y sobre todo a las epidemias originadas por enfermedades traídas por los conquistadores. Se estima que la población indígena del centro de México era de 25.2 millones de indios en 1518, un año antes de la llegada de Hernán Cortés, la cual descendió a 16.8 millones en 1532. Su número continuó disminuyendo a 6.3

²¹⁴ L.N. Mcalister, "Social Structure and Social Change in New Spain", *The Hispanic American Historical Review*, 43: Agosto 1963, núm. 3, pp. 349-370.

²¹⁵ Un buen libro que muestra varios ejemplos de tensiones entre los diferentes grupos sociales en las ciudades coloniales pertenecientes al imperio portugués es el de Liam Matthew Brockey (ed.), *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*, Princeton, Ashgate, 2008.

²¹⁶ Elliott, *Imperios del Mundo Atlántico... op.cit.*, p. 263.

millones en 1548, a 2.65 millones en 1568, a 1.9 millones en 1585, y a 1.375 millones entre 1595 y 1605.²¹⁷

Sin embargo, a pesar de la decadencia de este grupo nativo poblacional, hubo otros grupos que aumentaron considerablemente debido a las migraciones. Fue debido a las migraciones de españoles e importaciones de esclavos africanos y asiáticos, que se empezaron a formar nuevos grupos minoritarios en la Nueva España, creando un espacio multicultural sin precedentes, con grupos sociales y raciales diferentes entre sí.²¹⁸

Las migraciones desde España eran sobre todo de gente que buscaba establecerse en el virreinato de forma voluntaria para mejorar su nivel de vida. Atraídos por la pobreza en que vivían, por las noticias de hallazgos de minas de plata, o por seguir a parientes y amigos que ya estaban asentados en América, cada vez más personas surcaron el Atlántico. La emigración era regulada bajo un marco legal por la “Casa de Contratación” de Sevilla y se ordenó que “ningún natural ni extranjero pase a las Indias sin licencia del rey o de la Casa de Sevilla”.²¹⁹ Las leyes de indias buscaron instaurar un control para que no pasaran cristianos nuevos a las Indias, pidiéndose que “ningún reconciliado, hijo ni nieto de quemado, sambenitado ni hereje, pase a las Indias”.²²⁰ Durante el siglo XVI, la mayoría de los emigrantes provenían de Andalucía (30% del total), una cifra similar de Castilla, y un 18% de Extremadura.²²¹

Se calcula que entre 1520 y 1539, la totalidad de inmigrantes europeos no fue muy grande, estimándose alrededor de 13,262 inmigrantes para toda la América hispana, correspondiéndole a Nueva España 4,022.²²² Un estudio realizado por Peter Boyd-Bowman, contabilizó que a lo largo del siglo XVI, 54,881 colonizadores españoles emigraron a América, de los cuales 17,278 partieron

²¹⁷ Sherburne Cook, *Ensayos sobre la historia de la población. México y el Caribe I*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 1998 (1997), p. 11. También hay quien redondea la cifra a dos millones de indios a principios del siglo XVII, José Miranda, “La población indígena de México en el siglo XVII”, *Historia mexicana*, 12: octubre-diciembre 1962, núm. 2, p. 185.

²¹⁸ Sobre la división de grupos sociales en Nueva España a principios del siglo XVII, ver Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial: 1610-1670*, México, FCE, 1980.

²¹⁹ RLI, Tomo IV, Título XXVI, Ley I.

²²⁰ RLI, Tomo IV, Título XXVI, Ley XVI.

²²¹ Magnus Mörner, “La inmigración europea y la formación de las sociedades ibéricas”, Alfredo Castillero Calvo y Allan Kuethe (eds.), *Historia General de América Latina III*, Volumen 2 “Consolidación del Orden colonial”, París, UNESCO/Trotta, 2001, p. 418.

²²² José Luis Martínez, *Pasajeros de Indias. Viajes trasatlánticos en el siglo XVI*, México, FCE, 1999, p. 171.

a Nueva España, representando un 34.3% de la emigración total a América, frente a un 23.8% de Perú.²²³ El autor afirma que su estudio representa seguramente el 20% de los traslados. Trabajos más recientes estiman que entre 1506 y 1650, emigraron entre 270 mil y 437 mil 669 españoles a la América hispánica, con un promedio de 3 mil 39 migrantes anuales.²²⁴

El aumento de la emigración femenina se hizo presente desde la década de 1540. Si bien nunca fue mayor a la de los hombres (casi un 30% del total de emigrantes en la década de 1560), su número debió haber ayudado a la consolidación y crecimiento de la población criolla. Además, también pasaron familias enteras a indias en busca de una vida mejor.²²⁵ Es posible que el reducido número de mujeres se deba a algunas restricciones que imponían las leyes, al pedirse que “no pasen mujeres sin licencia del rey, y que las pasadas vayan con sus maridos”.²²⁶

Las migraciones cada vez más numerosas desde España, además de la importación de esclavos africanos, también ocasionaron la aparición de las castas. José Luis Martínez calcula que la población total de Nueva España en 1570 era de 3 millones 555 mil personas, la cual se componía por 3 millones 500 mil indios, 30 mil blancos y 25 mil negros, mestizos y mulatos.²²⁷ Estos números cambiaron radicalmente ochenta años después, habiendo en 1650 una población total de 3 millones 800 mil personas, compuesta por 3 millones 400 mil indios, 200 mil blancos, 30 mil negros, 150 mil mestizos y 20 mil mulatos.²²⁸

Fue el progreso económico, debido sobre todo a la minería, la producción de cereales e importación de ganado, así como otras industrias como el trabajo de la grana cochinilla y manufacturas textiles, lo que ocasionó el desenlace de gran parte de estas migraciones de peninsulares. De acuerdo a Jonathan Israel, fue este desarrollo el que hizo que la Nueva España fuera el primer lugar de interés para emigrar de los españoles al nuevo mundo, teniendo una cuarta parte de los habitantes blancos

²²³ *Ibid*, p. 187. Los datos los extrajo el autor de Boyd Bowman, *Patterns of Spanish emigration to the New World (1493-1580)*. Buffalo, Nueva York, University of New York State, 1973.

²²⁴ El mismo autor se contradice en las cifras en el mismo artículo, haciendo difícil el cálculo. Ver Mörner, “La inmigración europea...”, *art.cit.*, pp. 417 y 421.

²²⁵ Martínez, *Pasajeros de Indias... op.cit.*, p. 179.

²²⁶ RLI, Tomo IV, Título XXVI, Ley XXIV.

²²⁷ Martínez, *Pasajeros de indias... op.cit.*, p. 209. Nótese que este autor da una cifra de población india superior a la otorgada por Sherburne Cook, quien menciona 2.65 millones de indios.

²²⁸ *Ibid*, p. 210.

de la América española y portuguesa, y una población negra y mulata de alrededor de 130 mil personas en 1650.²²⁹

A diferencia de la migración española, la llegada de esclavos fue debido a una migración forzosa que también se incorporó al progreso económico del virreinato. Éstos tampoco podían pasar a América sin una licencia del rey.²³⁰ En Nueva España hubo esclavos africanos y asiáticos. Con el descubrimiento del tornaviaje de las Filipinas a Nueva España en 1565, había comenzado también la importación de esclavos chinos. La mayoría de ellos trabajaba en el aspecto doméstico y obrajes, y no en haciendas como lo hacían los africanos. Los asiáticos o chinos, perdieron su condición de esclavos en 1672, al ser considerados indios por la Corona.²³¹

La llegada de esclavos africanos aumentó sobre todo al momento de la unión de la Corona de España y Portugal (1580-1640), facilitándose para España el comercio de esclavos con sus posesiones americanas.²³² A mediados del siglo XVII, los negros (857 mil habitantes) ya superaban en el continente americano a los blancos (849 mil habitantes).²³³ Si bien las cifras de los estudios tienen grandes variaciones, se calcula que en el período colonial llegaron a América un total de entre tres y once millones de africanos.²³⁴

En Nueva España hubo ciudades donde la mayoría de la población era de origen africano, como lo fue el caso del puerto de Acapulco, y a finales del siglo XVII la mayoría de la población de la Ciudad de México, de alrededor de 100 mil habitantes, estaba compuesta por negros y mulatos.²³⁵ De hecho, la presencia de los negros aumentó tanto, que a los españoles les daba miedo una

²²⁹ Jonathan Israel difiere de la cifra ofrecida por José Luis Martínez, al decir que había 150 mil blancos en Nueva España y no 200 mil. Israel, *Razas, clases sociales... op.cit.*, pp. 30-31.

²³⁰ RLI, Tomo IV, Título XXVI, Ley XVII, “Que no pasen esclavos blancos, negros, loros, mulatos ni bereberiscos, sin expresa licencia del rey, y penas de la contravención”.

²³¹ Otro libro base sobre la migración de españoles a América es Martínez Shaw, *La emigración española a América (1492-1824)*, Asturias, Archivo de Indianos, 1994; Sobre los negros en Nueva España, ver Gonzálo Aguirre Beltrán, *La población negra en México*, México, FCE, 1972 (1946). Sobre los esclavos asiáticos que llegaron a Nueva España, ver Deborah Oropeza Kersey, “La esclavitud asiática en el virreinato de Nueva España: 1565-1673”, *Historia Mexicana*, 61: julio-septiembre 2011, núm. 1, 2011, pp. 5-67; Tatiana Seijas, *Asian Slaves in Colonial Mexico: From Chinos to Indians*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.

²³² Martínez, *Pasajeros de Indias... op.cit.*, p. 196.

²³³ *Ibid.*, p. 211.

²³⁴ *Ibid.*, p. 212.

²³⁵ Giovanni Francesco Gemelli Careri, *Viaje a la Nueva España*, México, UNAM, 2002 (1699). pp. 8 y 22.

rebelión de su parte.²³⁶ La presencia de los asiáticos fue mucho menor a la de españoles o africanos, ya que se calcula que tan sólo entre 1565 y 1673, se importaron 3 872 esclavos asiáticos a Nueva España.²³⁷

Tanto en la Ciudad de México como en Puebla, comenzaron a aparecer españoles, criollos, mestizos, negros, mulatos y chinos a lo largo del siglo XVI, formando un abanico cultural de grupos diversos. Las dos ciudades se convirtieron en los dos centros intelectuales del virreinato, donde se fundaron los centros religiosos e instituciones educativas más importantes. La división entre los grupos sociales en los cargos de gobierno, causó tensiones en la sociedad colonial que se había formado en el siglo XVI, ya que habían generado un modelo de exclusión. Lo anterior generó conflictos no sólo por acceder a los espacios de poder, sino también a los espacios educativos. Las instituciones educativas y lugares intelectuales del virreinato estuvieron reservados casi exclusivamente para peninsulares y criollos, excluyendo de ellas casi por completo al grupo mayoritario de los indios y a las castas, que superaban también en número a los españoles. Quienes tuvieron más posibilidades de acceso a ellos fue sobre todo la nobleza indígena y algunos mestizos que vieron en su pasado antecedentes nobles prehispánicos.

Si bien esta división de grupos sociales y sus mezclas existió desde las primeras décadas después de la conquista,²³⁸ debido en parte a la falta de mujeres europeas, puede suponerse que ésta se empezó a hacer más evidente a finales de la centuria, cuando las migraciones de Europa y las importaciones de esclavos de África fueron más numerosas. Esta hipótesis es visible en el cambio de estatus de las instituciones educativas, por ejemplo. Un caso es el colegio de San Juan de Letrán en la Ciudad de México, conocido por ser un colegio en beneficio de mestizos,²³⁹ que a pesar de haber funcionado desde 1545, a principios de 1570 los documentos de la época se refieren a él como un colegio de niños huérfanos, sin mencionar la condición de su origen social.²⁴⁰

²³⁶ Gage, *Los viajes... op.cit.* I, p. 179.

²³⁷ Oropeza Kersey, "La esclavitud asiática..." *art.cit.*, p. 32.

²³⁸ Elliott, *Imperios del Mundo Atlántico... op.cit.*, p. 138.

²³⁹ Gómez Canedo, *La educación de los marginados... op.cit.*, pp. 220-266.

²⁴⁰ Alonso de Montúfar, *Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570*, Luis García Pimentel (ed.), México, José Joaquín Terrazas e hijas, 1897 (1570), p. 288.

A pesar de estarse formando ciudades con gran desigualdad y con una población marginada cada vez más considerable, es necesario recalcar que en la América hispánica las líneas divisoras no fueron tajantes, sino que permeó la cohabitación, dificultando localizar algunas veces el origen de los individuos. Un mestizo, podía pasar por blanco, ser considerado criollo y que la Corona lo reconociera como *español*.²⁴¹ Aunque los criollos eran los descendientes de los conquistadores y los peninsulares migrantes, estos dos grupos tuvieron enfrentamientos constantes. Los criollos no se identificaban con los peninsulares, pues estaban aculturizados a un medio totalmente distinto al que existía en España.²⁴² Sin embargo, bajo el término *español*, los criollos buscaban diferenciarse de los otros grupos sociales presentes en la sociedad colonial, como negros, mestizos e indios, aunque ello tampoco les diera un grado de igualdad a los peninsulares, teniendo el término criollo connotaciones peyorativas. Fue a lo largo del siglo XVII que los criollos buscaron un sentido de identidad patria, defendiéndose de las ideas degenerativas de las que se les acusaba.²⁴³

Por lo que respecta a la presente investigación, es necesario subrayar que esta complejidad social no es visible en las fuentes jesuitas primarias, ya que éstas hacen caso omiso a las diferencias de los diversos grupos sociales, mencionando en la mayoría de ellas sólo a *indios* o *españoles*. Ante ello, las fuentes jesuitas esconden una rica gama de diferentes espectros sociales que debieron haber existido en Tepotzotlán. Esta problemática se observa con la población de origen europeo, pues si bien criollos y peninsulares eran considerados españoles, la mayoría de las fuentes no hacen referencia al origen de estos individuos, nombrándolos sólo como *españoles*. Por ello, la presente investigación buscó hacer un análisis minucioso de los documentos de la Compañía de Jesús, además de cotejarlos con algunas fuentes no jesuitas y bibliografía, para buscar la diversidad que pudo existir tanto dentro del complejo jesuita, como en el pueblo, y así mostrar cómo la evolución social de la zona del virreinato que comprendía Puebla, Ciudad de México y Tepotzotlán, también influyó en la institucionalización de del colegio jesuita estudiado en la tesis.

²⁴¹ Elliott, *Imperios del Mundo Atlántico... op.cit.*, p. 265.

²⁴² Solange Alberro, *Les Espagnols dans le Mexique colonial: Histoire d'une acculturation*, París, Armand Colin, 1992.

²⁴³ Elliott, *Imperios del Mundo Atlántico... op.cit.*, pp. 352- 367.

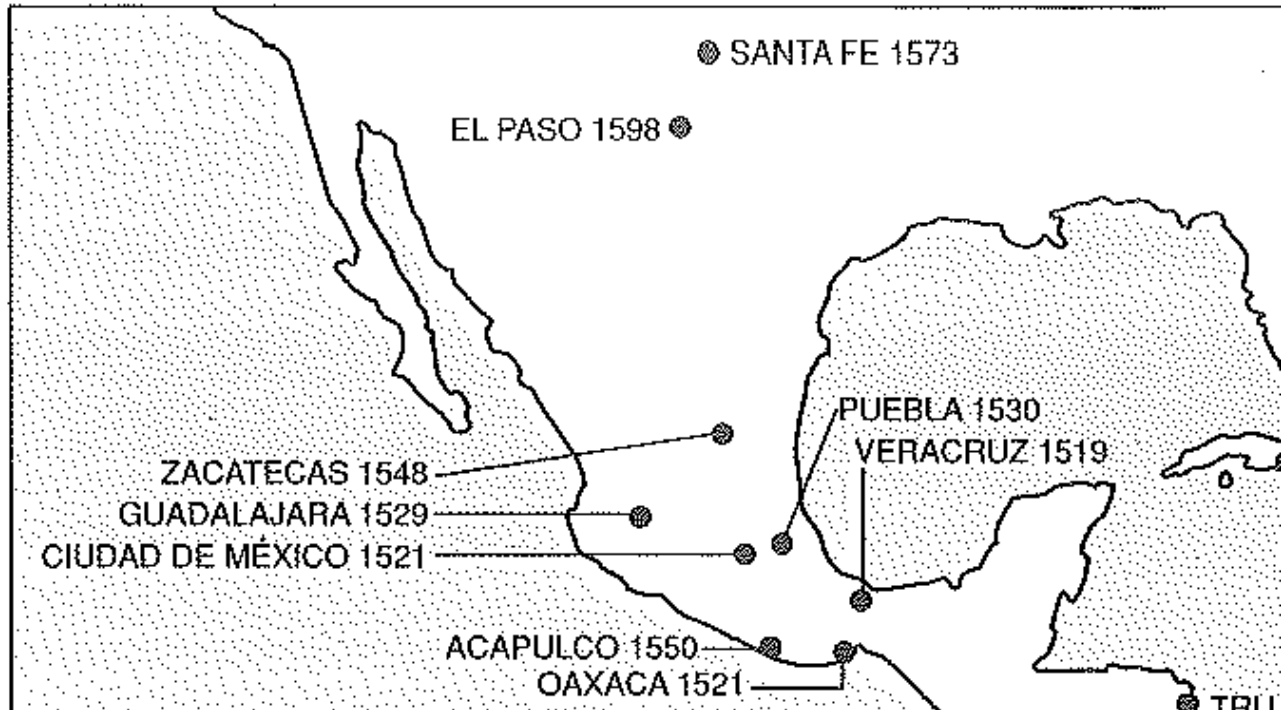


Imagen 2. Mapa con las principales ciudades del virreinato de Nueva España, entre las que se encuentran la Ciudad de México y Puebla. Extraído de Richard L. Kagan, *Imágenes urbanas del mundo hispánico 1493-1780*, p. 16.

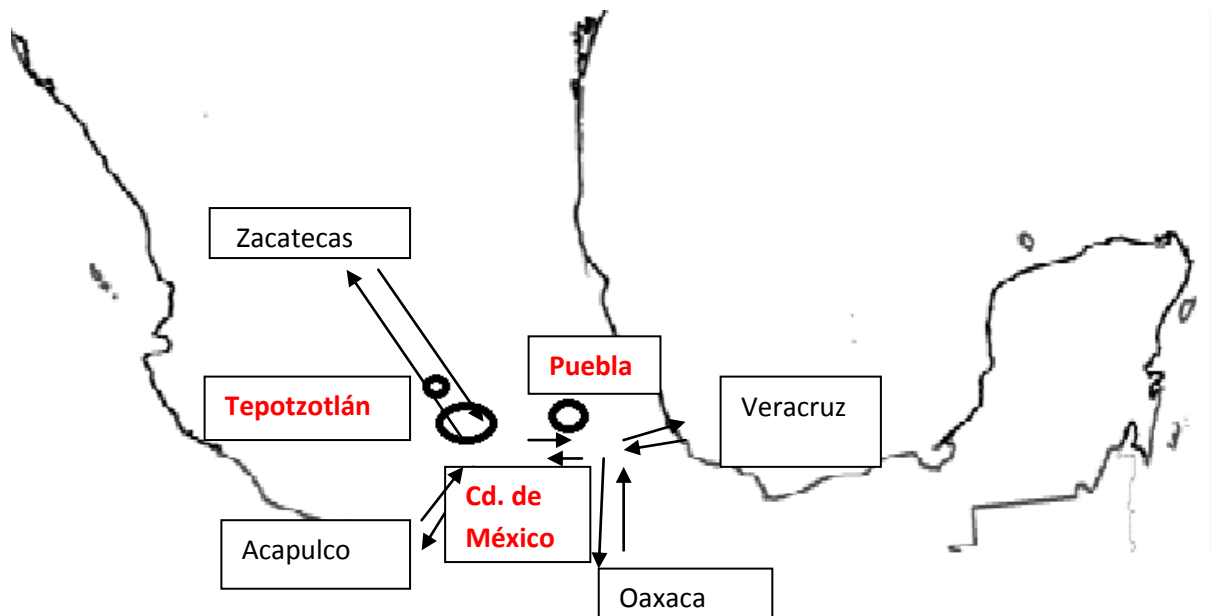


Imagen 3. Mapa del centro de México, en donde aparecen Ciudad de México, Puebla y Tepotzotlán, los tres polos de mayor relevancia en la tesis, en negritas y las rutas de comunicación entre ellos, y las otras ciudades que también conectaban.

a) La organización de la Ciudad de México y de sus establecimientos educativos previo a la llegada de la Compañía de Jesús.

Antes de la conquista, ya habían florecido en Mesoamérica, (territorio correspondiente al centro y sur de México, y parte de Centroamérica), gran cantidad de ciudades, con importantes e imponentes edificios, templos y palacios, con sociedades complejas, estratificadas e institucionalizadas. Los cronistas buscaron comparar la organización de las ciudades prehispánicas con ciudades conocidas por ellos. En lo que respecta a México-Tenochtitlán, la complejidad de la ciudad maravilló a los conquistadores, por lo que las comparaciones fueron con ciudades de gran importancia, siendo un referente las ciudades imperiales. Bernál Díaz del Castillo expresó su asombro y el de sus compañeros al ver la Ciudad de México, diciendo que “entre nosotros hubo soldados que habían estado en muchas partes del mundo, y en Constantinopla, y en toda Italia y Roma, y dijeron que plaza tan bien compasada y con tanto concierto y tamaño y llena de tanta gente no habían visto”.²⁴⁴

Después de haber sido conquistada la ciudad de México-Tenochtitlán en 1521, comenzó a erigirse la nueva Ciudad de México, siendo importante para el control del nuevo territorio adjudicado. De acuerdo con Thomas Gage, sobre las ruinas de la metrópoli azteca, los españoles lograron crear una de las ciudades más grandes y hermosas que los europeos hubieran construido en ambos lados del Atlántico.²⁴⁵ Comenzó a recibir tanta gente, que a finales del siglo XVI era ya la ciudad más grande del mundo hispánico, teniendo una población por encima de las 100 mil personas.²⁴⁶

Los conquistadores la construyeron y adaptaron a la realidad en la que se encontraba, en un medio desconocido para ellos. Una de las principales cuestiones a las que tuvieron que adaptarse fue al medio físico, ya que la ciudad conquistada había sido construida en medio de una laguna, teniendo una parte de agua dulce y otra salada, siendo por ello comparada con la ciudad de Venecia.²⁴⁷

Estas comparaciones originaron innumerables descripciones sobre la Ciudad de México, entre las que destacan descripciones retóricas que buscaban ensalzar la ciudad, o descripciones sobre su

²⁴⁴ Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 2004 (1560, 1634), p. 173.

²⁴⁵ Gage, *Los viajes... op.cit.*, I, p. 170.

²⁴⁶ George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, 2ª ed., México, FCE, 1982 (1948), p. 76.

²⁴⁷ Gage, *Los viajes... op.cit.*, p. 124.

aspecto físico y social. Todas ellas dotaron a la ciudad de una identidad y contribuyeron a mostrarla como una urbe importante que la caracterizó desde entonces.

*** *La ciudad retórica:***

En sus *Cartas de Relación*, Hernán Cortés quiso mostrar a Carlos V la grandiosidad de la ciudad que se estaba construyendo. En ellas le decía al emperador “que hacen todos tan buenas y tan grandes casas, que puede creer vuestra sacra majestad que de hoy en cinco años será la más noble y populosa ciudad que haya en lo poblado del mundo, y de mejores edificios”.²⁴⁸ Fue en ese proceso de construcción de la Ciudad de México, que se buscó equiparar a la nueva capital retóricamente sobre todo con dos ciudades: Roma y Jerusalén. La comparación con Roma, la capital imperial por excelencia, se debía a que había sido fundada por el emperador Carlos V. Así, la Ciudad de México se había convertido en la Roma del Nuevo Mundo, capital de la cristiandad en América, estando poblada de iglesias y conventos. Además, era heredera de Tenochtitlán, la capital del Imperio Azteca.²⁴⁹ La equiparación con Roma se buscó adaptarla a la realidad, cuando Fray Pedro de Gante fundó varias parroquias y les puso los nombres de basílicas romanas: San Juan de Letrán, Santa María la Redonda, San Pablo y San Sebastián.²⁵⁰

La equiparación con Roma fue algo continuo y la hicieron varios frailes. Fray Juan de Torquemada en *Monarquía Indiana*, buscó comparar la historia de la fundación de México y Roma encontrando múltiples similitudes, al afirmar:

Puestos en este lugar pasaban su vida pobre y miserablemente, comiendo cosas de marisco hasta las raíces de la enea o tule, y éste fue el origen de esta gran ciudad y el principio que tuvo pareciéndose a la de Roma en su poblazón, en haber sido de familias descarriadas, agorada por la visión del tunal y piedra, como la de Roma de los doce buitres; fue poblada de gente descarriada y que hacía su habitación en los campos, en

²⁴⁸ Hernán Cortés, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1978. Cuarta carta de Relación, 15 de octubre de 1524, p. 197.

²⁴⁹ Antonio Rubial, “La Roma del Nuevo Mundo”, *Monjas, cortesanos y plebeyos: la vida cotidiana en la época de Sor Juana*, México, Taurus, 2005, pp. 19- 23.

²⁵⁰ Antonio Rubial, *El Paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España: 1521-1804*, México, FCE, 2010, p. 200.

casillas humildes y pobres, que es lo mismo que de ésta hemos contado, de manera que si Mexico comenzó con prodigiosos y humildes principios. Lo mismo fue de Roma.²⁵¹

La otra comparación con Roma era porque ambas ciudades se habían convertido en capitales de la cristiandad:

No pienso que es fuera de propósito hacer memoria en este lugar de la populosísima y tan ilustre ciudad de Roma, cabeza que fue en un tiempo de los reinos e imperios gentilicios y ahora de toda la cristiandad, a la cual ha tomado Dios en la tierra por silla y tribunal de sus tenientes los sumos pontífices; y la razón que me mueve para ello es parecerme, en la mayor parte de sus principios, que esta mexicana se le parece; y colegir de esta similitud y semejanza cómo escogía esta ciudad para cabeza de Iglesia en este Nuevo Mundo, como escogió la de Roma para el mismo fin en el que respeto de éste llamamos Viejo.²⁵²

El comparar a México con Roma, buscaba elevar el papel de la importancia de la nueva ciudad del nuevo mundo como un centro cristiano de vital importancia. Por su parte, las comparaciones con Jerusalén fueron distintas, al tener éstas un carácter apocalíptico, propio sobre todo de los franciscanos. Jerusalén era la ciudad de la cristiandad por excelencia, una ciudad santa, el centro del mundo y el lugar donde se iba a llevar a cabo el fin de los tiempos. México debía de ser por lo tanto, al igual que Jerusalén, una ciudad santa y de elección divina, una Jerusalén terrena. Además, el pueblo de la Nueva España era, al igual que el judío, el pueblo elegido, y lugar donde se iba a cumplir el fin de los tiempos.²⁵³ Igualmente, la comparación con Jerusalén la hicieron los frailes al querer mostrar a la Ciudad de México como un lugar que había pasado de la idolatría, hasta convertirse en un lugar verdaderamente cristiano. Esta comparación la hace Fray Toribio de Motolinía, en *Historia de los Indios de la Nueva España*, al decir: “Eras entonces una Babilonia, llena de confusiones y maldades; ahora eres otra Jerusalem, madre de provincias y reino”.²⁵⁴ Las

²⁵¹ Torquemada, *Monarquía indiana*, libro III, capítulo XXII, vol. I, p. 398.

²⁵² *Ibid.*, p. 396.

²⁵³ Sobre este tema, ver el artículo ya citado de Rubial, “Civitas dei et novus orbis...” *art.cit.*, pp. 5-37.

²⁵⁴ Fray Toribio de Motolinía, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000. Capítulo VI, “De unos muy grandes montes que cercan toda esta tierra, y de su gran riqueza y fertilidad, y de muchas grandezas que tiene la Ciudad de México”. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexicotomo-primero-0/html/02e07d52-8798-420d-8e9a-af2027d3c251_60.htm#I_57

comparaciones muestran el ideal de los frailes de convertir desde un principio a México en una capital religiosa y cristiana, algo común en la Monarquía hispánica, un ideal que existía desde la conquista de Granada, con la idea de convertir a esa ciudad en una Nueva Jerusalén.²⁵⁵

Aunque el ideal apocalíptico ya no lo hubieran continuado los jesuitas que llegaron a Nueva España, éstos continuaron proyectando la Ciudad de México como una ciudad imperial que había dejado de ser gentil para ser centro del cristianismo. Era a partir de ella que se debía dar la conversión de todo el territorio de la Nueva España. Andrés Pérez de Ribas hacía alardes de ella al decir: “Aunque hacen célebre á la Ciudad de México lo que queda dicho de su planta, sus edificios y grandiosas fábricas, no menos la ha hecho y hace célebre y señalada el haber sido en tiempo de su gentilismo cabeza del grande Imperio mexicano, y serlo hoy del que ya lo es cristiano”.²⁵⁶

*** *La planeación urbana:***

En cuanto a su urbanismo, la Ciudad de México empezó a adquirir características propias de las ciudades españolas en América, construídas a partir de modelos renacentistas. Al igual que una gran cantidad de ciudades americanas, México siguió el modelo de planeación de Santa Fe de Granada, fundada por los reyes católicos en 1491. Se construyó con el diseño de un plano cuadrangular diseñado por el geómetra Alonso García Bravo, estando sus ideas de planificación basadas en los trabajos del renacentista italiano León Battista Alberti, quien buscó reorganizar los centros urbanos de las ciudades italianas del Renacimiento.²⁵⁷

En la Ciudad de México, como en otras hispanoamericanas, existió una centralidad de la plaza mayor, lugar con más importancia y con los edificios más importantes del poder virreinal. La Plaza de México, era mayor a todas las que existían en Europa, y en ella se encontraba la Catedral más grande del continente, que buscaba en rivalizar en suntuosidad con la de Sevilla. A otro lado de la Plaza, se encontraba el palacio virreinal y a los otros costados, había tiendas y portales, en donde

²⁵⁵ Mercedes García Arenal, “Granada as a New Jerusalem: The Conversion of a City”, Giuseppe Marcocci, *et.al. Space and Conversion in Global Perspective*, Leiden, Brill, 2015, pp. 15- 43.

²⁵⁶ Pérez de Ribas, *Crónica y historia... op.cit.*, tomo I, p. 33.

²⁵⁷ Gruzinski, *La Ciudad de México: una historia*, México, FCE, 2004, pp. 235- 237. Para ver sobre las ideas de Alberti y la arquitectura, ver Anthony Grafton, “The Architect and City Planner”, en *Leon Battista Alberti: Master Builder of the Italian Renaissance*, Londres, Penguin books, 2001, pp. 293- 330.

convivían españoles, indios y otras etnias. Al centro de la plaza se encontraba el Parián, el mercado más importante del virreinato y donde se compraban los productos importados de Asia.²⁵⁸

La centralidad con la que fue planeada la ciudad, fue un activo que le dio su particularidad segregacionista. Esto generó una distinción entre centro y periferia, pues los aparatos de poder más representativos se encontraban en el centro, donde habitaban la mayoría de la población española. Por su parte, en las partes más alejadas de los centros de poder se encontraban los barrios más desfavorecidos, habitados en su mayoría por indios y castas.²⁵⁹

La Ciudad de México, a diferencia de sus contemporáneas en Europa, no tenía murallas, ni puertas ni torres. En la América española, sólo los puertos marítimos las poseían. No obstante, al ser los españoles una minoría, tuvieron miedo a una rebelión o alzamiento por parte de la población indígena, el cual fue disminuyendo mientras los indios se iban sometiendo más al régimen español.²⁶⁰ Fue por ello que las primeras construcciones del siglo XVI en la ciudad fueron de carácter militar, comenzando a cambiar esta tendencia a finales de siglo, cuando el territorio del centro de México estaba más controlado.²⁶¹

Al no haber existido una fortaleza o muralla, las protecciones de las ciudades fueron espirituales y no materiales, siendo los conventos de las órdenes mendicantes sus principales fronteras espirituales.²⁶² La idea de proteger las ciudades espiritualmente fue propia del cristianismo desde el siglo XV y un ideal de ciudad que anhelaba el Papa Nicolás V.²⁶³ Dentro de esta idea de protecciones espirituales, y siguiendo la tradición medieval de las ciudades europeas, se

²⁵⁸ Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, Madrid, Atlas, 1971 (1564), Libro cuarto, Capítulo XXIV. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cronica-de-la-nueva-espana--0/html/>

²⁵⁹ Sobre la organización de las ciudades en la América española, ver Jorge E. Hardoy, “La forma de las ciudades coloniales en la América española”, *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*, Francisco de Solano (coord.), Madrid, CSIC, 1983, pp. 315- 344; Richard M. Morse, “The urban development of colonial Spanish America”, Leslie Bethell (coord.), *The Cambridge History of Latin America, Volume I, Colonial Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 67- 104; Alfredo Castillero Calvo, “‘La Ciudad imaginada’: Contexto ideológico-emblemático y funcionalidad. Ensayo de interpretación de la ciudad colonial”, *Revista de Indias*, 59: 1999, núm. 215, pp. 143- 169; Richard L. Kagan, “A world without walls: City and town in colonial Spanish America”, James D. Tracy (coord), *City walls: The Urban Enceinte in Global Perspective*, USA, Cambridge University Press, 2000, pp. 117-152.

²⁶⁰ Gage, *Los viajes... op.cit.*, I, pp. 170-171.

²⁶¹ George Kubler, *Arquitectura Mexicana... op.cit.*, pp. 81-83.

²⁶² Torquemada, *Monarquía Indiana*, Libro V, capítulo IX, Vol. II, p. 358.

²⁶³ Grafton, *The Architect... op.cit.*, p. 297.

establecieron los conventos de los órdenes mendicantes en las afueras de la Ciudad de México.²⁶⁴ El convento de San Francisco se encontraba en la parte oeste, el de Santo Domingo al norte, y el de San Agustín al sur, sirviendo además como fronteras entre la ciudad de españoles y la ciudad de indios. Sin embargo, la ciudad creció tanto, que en el siglo XVII esta división dejó de ser clara, rompiéndose los límites de la primera traza urbana.²⁶⁵

En la Ciudad de México, los pueblos de indios que se habían convertido al cristianismo y rodeaban la ciudad, también se convirtieron en cruciales para su protección, ya que servían como defensas espirituales contra las idolatrías que se encontraban en el campo.²⁶⁶ La cristianización de los pueblos se fue logrando debido a la congregación que se hizo de ellos. Ya el primer obispo de Nueva España, Juan de Zumárraga, intuía los beneficios de las congregaciones, pidiendo “que los pueblos se junten y estén en policía y no derramados por las sierras y montes, en chozas como bestias fieras, porque así se mueren sin tener quien los cure cuerpo ni alma, ni hay número de religiosos que baste a administrar sacramentos, ni doctrinar a gente tan derramada y distante que ni se pueden valer unos a otros en sus necesidades y así nunca o tarde entrará en ellos la fe y la policía si no se juntan”.²⁶⁷ Debido al beneficio que éstas traían para la administración del territorio, en 1538 el emperador Carlos V emitió una ley en la que abogaba por la reducción de los pueblos de indios, para atenderlos mejor en la doctrina y cristiandad.²⁶⁸

En las congregaciones, los misioneros buscaron reunir a los indios en las antiguas cabeceras prehispánicas, para de esta forma administrarlos mejor y recaudar tributos, en una época en que la población indígena estaba siendo diezmada por las epidemias.²⁶⁹ Las congregaciones de indios, además de servir para que los colonizadores se fueran apropiando del territorio, sirvieron como

²⁶⁴ Lucas, *Landmarking...op.cit.*, p. 70.

²⁶⁵ Rubial, “La traza y los barrios”, *Monjas, cortesanos y plebeyos, op.cit.* pp. 53- 59.

²⁶⁶ Richard L. Kagan, “A world without walls...” *art.cit.*, pp. 142-144.

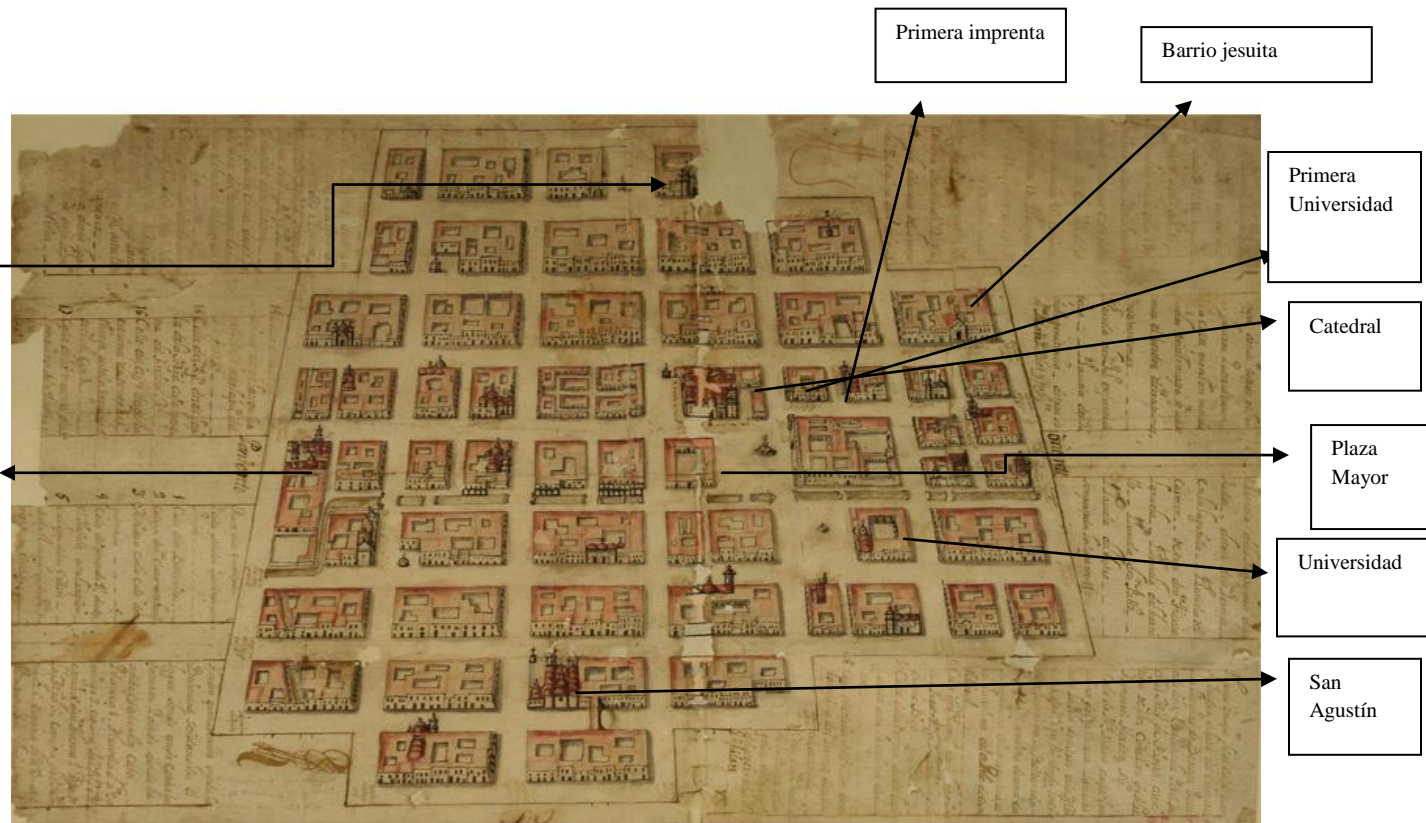
²⁶⁷ Mariano Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914, p. 490. “Instrucción dada por don Juan Fray de Zumárraga, obispo de México, Fray Juan de Osseguera y Fray Cristóbal de Almazán, como procuradores del Concilio Universal”

²⁶⁸ RLI, Tomo II, Título I, Ley XIX, p. 190

²⁶⁹ Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI... op.cit.*, p. 166. “Carta de Fray Toribio de Motolinía a S.M.- México, 15 de mayo de 1550”.

centros religiosos, donde los mendicantes construyeron conventos y donde los indios recibían instrucción religiosa.²⁷⁰

A su llegada, los jesuitas aprovecharían esta forma de organización de pueblos de indios no sólo en Nueva España, sino también en otros lugares de América. En Brasil, por ejemplo, formaron un tipo de organización similar llamado *aldeias*. Éstas se encontraban a lo largo de la costa Atlántica y al interior del Amazonas, sirviendo también para agrupar y sedentarizar a los indios nómadas brasileños. En ellas, los indios eran congregados para inoctrinarlos mejor en las bases del cristianismo bajo la supervisión de los misioneros jesuitas, y así integrarlos a la sociedad colonial. Se intentó que estuvieran cerca de los asentamientos portugueses para que así fueran influenciados por el nuevo modo de vida que los colonizadores estaban imponiendo.²⁷¹



²⁷⁰ Peter Gerhard, “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, *Historia Mexicana*, 26: enero-marzo, 1977, núm. 3, pp. 347- 395.

²⁷¹ Carlos Alberto de M.R. Zerón, “Les *Aldeamentos* Jésuites au Brésil et l’idée Moderne d’institution de la Sociéte”, *AHSI*, 151, pp. 39-74.

Imagen 4. Plano de la Ciudad de México de 1720, diseñado por Antonio Álvarez, en donde se muestran la Plaza mayor, los principales conventos de las tres órdenes mendicantes más importantes, la Universidad y el barrio jesuita. Extraído de: <http://www.rmporrúa.com/wp-content/uploads/2013/08/1720-antonio-alva.jpg>

*** *La división de las dos ciudades: la ciudad de indios y la ciudad de españoles***

Como ya se ha venido diciendo, al igual que el resto de las ciudades de Nueva España, a la Ciudad de México se trató de dividirla en dos: en una donde habitaran indios y otra donde habitaran españoles. Este intento de división ocasionó, en palabras de Serge Gruzinski, “el imposible apartheid”, ya que las dos ciudades convivieron, se transformaron y coexistieron constantemente. Sin embargo, pesar de la imposible división entre las dos ciudades, la república de indios tenía una jurisdicción diferente a la república de españoles, al ser considerados neófitos en la fe.²⁷²

El intento de división se llevó a cabo recién terminada la conquista, y lo menciona Hernán Cortés en sus *Cartas de Relación*, al informarle al emperador Carlos V que “es la población donde los españoles poblamos, distinta de la de los naturales, porque nos parte un brazo de agua, aunque en todas las calles que por ella atraviesan hay puentes de madera, por donde se contrata de la una parte a la otra”.²⁷³ Esta realidad fue imposible de concluirla, pues había indios viviendo y trabajando en la ciudad española y españoles en la ciudad india, existiendo aculturación entre ambos grupos.²⁷⁴

Pero la Ciudad de México tenía una diversidad mayor que la de la población española e indígena. A finales del siglo XVI, ya era una ciudad cosmopolita, en donde convivían la población indígena y los descendientes de nuevos inmigrantes que llegaban de Europa, Asia y África, y las mezclas que surgieron entre estos grupos, formando así un mosaico de pueblos en la capital novohispana. A esta diversidad social, se le debe añadir la estamental, que también convivía todos los días y tenía un orden jerárquico. La diversidad de la población era visible en las fiestas, en donde todos los grupos sociales estaban representados, y mostraban una unión entre lo local y las autoridades civiles y religiosas de la Monarquía hispánica.

²⁷² Gruzinski, *La Ciudad de México... op.cit.*, p. 305.

²⁷³ Cortés, “Cuarta carta de Relación, 15 de octubre de 1524”, *Cartas de Relación... op.cit.*, p. 197.

²⁷⁴ Serge Gruzinski y Nathan Wachtel, “Cultural Interbreedings: Constituting the Majority as a Minority”, *Comparative Studies in Society and History*, 39: abril 1997, núm. 2, pp. 231- 250.

Dos fueron las fiestas principales. La primera de ellas era la fiesta del *Corpus Christi*, organizada por el Ayuntamiento de la ciudad, la cual representaba la procesión del cuerpo de Cristo. Se celebraba cada año el jueves después de pentecostés, mostrando un retrato de la sociedad y la jerarquía novohispana, donde el arzobispo encabezaba la procesión, a quien le seguían el virrey, y otros gremios y cofradías. Esta fiesta era un importante aparato de representación en donde estaban representados todos los grupos sociales de la Nueva España.

De importancia similar se encontraba la fiesta del *Paseo del Pendón*, celebrada todos los trece de agosto, día de San Hipólito, y también organizada por el Ayuntamiento de la ciudad. Conmemoraba la caída de México- Tenochtitlán, su incorporación al cristianismo y a ser vasalla del rey de España. Esta fiesta, organizada con un desfile por toda la ciudad donde se portaba un pendón, también era de origen jerárquico, ya que la presidían el virrey y la Real Audiencia, y a ellos les seguían nobles, cofradías, gremios y otros estamentos.²⁷⁵ En estas fiestas se representaban las múltiples identidades y grupos que existían en la ciudad, pero todas ellas englobaban la idea de pertenecer al “imperio español”, un imperio católico al que formaban parte los habitantes de la ciudad, tarea que los religiosos ayudaron a afianzar.²⁷⁶ De esta forma los monarcas, a pesar de estar físicamente lejanos, buscaron hacerse presente en la Nueva España de forma simbólica a través de los virreyes, fiestas e imágenes. Fue de esta forma que el rey pudo tener presencia en el territorio de Nueva España con sus súbditos americanos.²⁷⁷

A pesar de haber sido una ciudad multicultural, en donde convivieron diversos grupos sociales, los actores principales en Nueva España fueron los indios al ser la mayoría de la población, y los españoles, por ser el grupo dominante. Es por ello, que a continuación presentaré una división de la ciudad de estos dos grupos, con sus características particulares en el ámbito intelectual, aunque estas divisiones no hubieran sido tajantes.

²⁷⁵ María Dolores Bravo, “La fiesta pública: su tiempo y su espacio”, Antonio Rubial (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México II: La ciudad Barroca*, México, Colmex/FCE, 2005, pp. 435- 460.

²⁷⁶ Para una idea de las múltiples identidades que existieron a lo largo de la historia virreinal, ver Rubial, *El paraíso de los elegidos... op.cit.*

²⁷⁷ Sobre la presencia de la monarquía en sus territorios americanos, ver Víctor Míngues Cornelles, *Los reyes distantes: imágenes del poder en el México virreinal*, Castelló, Universitat Jaume I, 1995.

- *La ciudad de indios y el debate sobre su capacidad intelectual*

El siglo XVI se caracterizó por un largo debate teológico en torno a la capacidad intelectual y la humanidad de los indios.²⁷⁸ Fue debido a su habilidad de crear y construir ciudades, que Francisco de Vitoria consideró que los indios ya eran civilizados desde antes de la llegada de los conquistadores.²⁷⁹ No obstante, a pesar de la adjudicación de civilidad por parte de Vitoria y sus discípulos, existió todo un debate sobre la capacidad racional de los indios. Vitoria y sus discípulos debatieron, entre otras cuestiones, las ideas de John Mair, quien fue el primero en considerar a los indios, como esclavos naturales que vivían como las bestias.²⁸⁰

El debate para probar la humanidad de los indios duró todo el siglo XVI. En su obra *Relectio de indis*, Francisco de Vitoria buscó contradecir las ideas de Mair, afirmando que los indios no eran animales ni esclavos naturales, sino hombres, pues tenían ciudades, leyes, industria y comercio, las cuales necesitaban uso de razón.²⁸¹ Su humanidad fue aceptada por el Papa Pablo III, en la promulgación de las bulas *Veritas ipsa* y *Sublimis Deus*, del primero de junio de 1537.²⁸²

Antes de su promulgación, los franciscanos ya habían llegado a evangelizar la Nueva España, pues Hernán Cortés pidió a Carlos V que mandara frailes de la Orden de San Francisco y de la Orden de Santo Domingo para convertir a los indios.²⁸³ En 1524 arribó a Nueva España el primer grupo de doce frailes franciscanos, seguido por doce dominicos en 1526 y posteriormente otro grupo de siete agustinos en 1533. Las órdenes se instalaron en la Ciudad de México y construyeron ahí sus sedes principales, se repartieron el territorio de la Nueva España, lo dividieron en provincias y se encargaron de la conversión de los nativos.²⁸⁴

Para la evangelización, los conventos de la Ciudad de México fueron cruciales, ya que servían como base de expansión misional para el centro de la Nueva España.²⁸⁵ Aunque el construir

²⁷⁸ Sobre el debate en torno a la humanidad del indio, ver Pagden, *The Fall of... op.cit.*

²⁷⁹ *Ibid*, p. 71.

²⁸⁰ *Ibid*, pp. 38-40.

²⁸¹ Francisco de Vitoria, *Relectio de indis o libertad de los indios*, Luis Pereña y J.M. Perez Prendes (ed.), Madrid, CSIC, 1967 (1539), p. 29.

²⁸² Ricard, *La conquista espiritual... op.cit.*, p. 174.

²⁸³ Cortés, "Cuarta carta de relación: 15 de octubre de 1524", *Cartas de Relación... op.cit.*, p. 204.

²⁸⁴ Ricard, *La conquista espiritual... op.cit.*, pp. 84-86.

²⁸⁵ Melvin, *Building colonial cities... op.cit.*, p. 25.

conventos en los bordes de las ciudades hubiera sido una tradición medieval, esta idea fue estratégica para los frailes en la nueva ciudad, pues al encontrarse en la frontera entre la ciudad española e india, tenían una mejor posición para acceder a las doctrinas de los indios.²⁸⁶

Las dos primeras escuelas para indios fueron fundadas por franciscanos: fray Pedro de Gante fundó una en Texcoco en 1523 y fray Martín de Valencia una en la Ciudad de México en 1525.²⁸⁷ Posteriormente, en el convento de San Francisco de México, fray Pedro de Gante fundó el colegio de San José de los Naturales.²⁸⁸ De acuerdo a los cronistas, los colegios no habían sido un elemento nuevo, ya que habían existido estos establecimientos desde antes de la conquista. Los principales eran los calmécac, donde se criaban los nobles, los militares y los ministros de los ídolos; y los telpochcalli, donde se criaba la mayoría de la gente común y se ponía énfasis sobre todo en el régimen militar.²⁸⁹ Fray Diego Durán decía que Moctezuma Ilhuicamina (1398- 1469) pidió que se establecieran colegios en todos los barrios de Tenochtitlán, para ejercitar a sus habitantes en la religión, buena doctrina y costumbres.²⁹⁰

Así como en el convento de San Francisco se fundó el colegio de San José de los naturales, los otros conventos mendicantes se convirtieron también en escuelas para dar catequesis, y donde los indios aprendían lectura y escritura. Los frailes también utilizaron la música, pinturas religiosas y teatro para educar a los indios en el cristianismo, siendo la educación algo eminentemente religioso.²⁹¹ En las primeras enseñanzas cristianas de los frailes, se buscó que los primeros que acudieran a ellas fueran los niños, ya que ellos después iban a transmitir a los adultos lo que habían aprendido.²⁹²

Aunque la mayoría de las escuelas para indios fueron de primeras letras, hubo intentos de crear escuelas de educación avanzada. El agustino fray Alonso de la Veracruz, una de las figuras

²⁸⁶ *Ibid*, p. 33. A diferencia de la Ciudad de México, la autora afirma que en otras ciudades se buscó que los conventos mendicantes estuvieran en el centro de la ciudad, cerca de los edificios de gobierno.

²⁸⁷ Ricard, *La conquista espiritual... op.cit.*, p. 321.

²⁸⁸ *Idem*.

²⁸⁹ Kobayashi, *La educación como conquista... op.cit.*, pp. 54-79.

²⁹⁰ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Indias de tierra firme*, tomo I, México, José F. Ramírez, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1867 (1581), pp. 216-217.

²⁹¹ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena*, México, El Colegio de México, 1990, pp. 37 y 76.

²⁹² Ver el capítulo IV de Motolinía “De cómo comenzaron algunos de los indios a venir al bautismo, y cómo comenzaron a prender la doctrina cristiana, y de los ídolos que tenían”, *Historia de los indios... op.cit.*

intelectuales más importantes del siglo XVI en el virreinato, y exponente de las ideas de Vitoria, fundó en Tripetío, Michoacán, el primer centro de educación avanzada en Nueva España. Había llegado a Nueva España en 1536, después de haber estudiado gramática y retórica en Alcalá, y filosofía y teología en Salamanca, convirtiéndose en el primer profesor de filosofía en México y uno de los primeros maestros de la Real y Pontificia Universidad de México, fundada en 1551. Destacó su labor por la educación de los indios. Afirmaba que los adultos debían ser convertidos por libre voluntad, y que el apoyo armado de los conquistadores debía tener el fin de la conversión de los gentiles.²⁹³

Sin embargo, hubo un colegio para indios que se encontraba fuera de la traza urbana de la Ciudad de México, que destacó y se convirtió en un modelo para otros colegios de América. Este fue el Colegio de Santa Cruz, situado en el barrio de indios de Santiago de Tlatelolco, atendido por franciscanos. Tlatelolco surgió al mismo tiempo que decaía el colegio de San José de los naturales en la Ciudad de México.²⁹⁴ Aprobado por la Corona, abrió sus puertas el 6 de enero de 1536 con un número de alrededor de sesenta u ochenta alumnos indios.²⁹⁵ [ver imagen 5]



Imagen 5. Detalle de la iglesia y claustro del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. (Fotos tomadas por el autor de la tesis).

²⁹³ Sobre Alonso de la Veracruz, ver los trabajos de Arthur Ennis, *Fray Alonso de la Veracruz O.S.A., (1507-1584)*, Louvain, Imprimerie E. Warny, 1957; Ernest J. Burrus, “Las Casas y de la Veracruz: su defensa de los indios americanos comparada”, *Estudios de historia novohispana*, 2: 1968, pp. 1-15; Antonio Gómez Robledo, “El problema de la Conquista en Alonso de la Veracruz”, *Historia Mexicana*, 23: enero-marzo 1974, núm. 3, pp. 379-407.

²⁹⁴ Carta de Fray Pedro de Gante al Emperador Carlos V, *Cartas de indias*, I, p. 99.

²⁹⁵ Gonzalbo Aizpuru, ...*el mundo indígena, op.cit.*, p. 112.

El proyecto del colegio existía desde tiempo atrás. Don Sebastián Ramírez de Fuen Leal, quien había sido presidente de la Audiencia y obispo de Santo Domingo, le había escrito al emperador Carlos V en 1533, pidiéndole la apertura del colegio, donde se enseñara a los indios latín y gramática, para que después ellos también enseñaran estas materias e hicieran ventaja a los españoles.²⁹⁶ Este centro de formación de educación avanzada para indios, se convirtió en un espacio de comunicación entre el mundo mesoamericano y el europeo.²⁹⁷

En su mayoría, los alumnos de Tlatelolco pertenecían a familias de indios nobles e ingresaban cuando tenían catorce o quince años de edad. Además de enseñarles gramática latina, el colegio buscaba educarlos en la religión católica, y en otros estudios como la enseñanza de lógica y filosofía.²⁹⁸ Los alumnos comían y dormían en el colegio, y se escogían a los muchachos más hábiles de los pueblos de la comarca de México.²⁹⁹ Este colegio fue único durante el siglo XVI en la América hispánica, ya que ni en Lima ni en Cuzco se fundaron colegios de indios en este siglo, sino hasta el XVII. La excepción fue Quito, donde se fundó el colegio de San Andrés para hijos de caciques, que servían como intermediarios entre la autoridad colonial y la masa indígena, al momento en que Antonio de Mendoza, que había sido virrey en Nueva España, fue transferido como virrey a Perú.³⁰⁰

Igualmente, Tlatelolco fue un centro importante para el aprendizaje y enseñanza de lenguas indígenas, donde se escribieron importantes obras por parte de sus profesores, entre los que destacaron Arnaldo de Basancio, Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún, Juan de Gaona, Juan de Focher y Francisco de Bustamante.³⁰¹ Quizás el más célebre sea Fray Bernardino de Sahagún,

²⁹⁶ Documento extraído de Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México I*, México, Imprenta del asilo Patricio Sanz, 1921, p. 386.

²⁹⁷ Sobre el Colegio de Tlatelolco ver el capítulo de Ricard, “La formación de grupos selectos y el problema del clero indígena”, *La conquista espiritual... op.cit.*, pp. 332- 355; Kobayashi, *La educación como conquista... op.cit.*, pp. 207-284; José Pardo Tomás, “Conversion Medicine: Communication and circulation of knowledge in the Franciscan Convent and college of Tlatelolco, 1527-1577”, *Quaderni Storici* 142: abril 2013, núm. 1, pp. 21-41.

²⁹⁸ Gonzalbo Aizpuru, “Los estudios y la vida en el colegio”, *...el mundo indígena, op.cit.*, pp. 117-121.

²⁹⁹ Sahagún, *Historia general... op.cit.*, p. 567.

³⁰⁰ Sobre el colegio de San Andrés, ver Sonia Fernández Rueda, “Educación y evangelización: El colegio franciscano de caciques de San Andrés (Siglo XVI)”, Scarlett O’Phelan Godoy, Carmen Salazar-Soler (eds.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/ Instituto Riva-Agüero/IFEA, 2005, pp. 129- 145.

³⁰¹ Kobayashi, *La educación como conquista... op.cit.*, p. 217.

quien aprendió náhuatl y buscó entender la lengua y cultura a profundidad. Fue profesor de latín y escribió numerosos trabajos, algunos de ellos perdidos, en los que describía y buscaba entender la cultura náhuatl. Entre sus obras destaca *Historia general de las cosas de Nueva España*, también conocida como *Códice florentino*, en donde explica la cultura e historia de los pueblos del centro de la Nueva España, y contiene también una importante compilación de un vocabulario náhuatl surgiendo un problema de interpretar y entender la otra cultura a la que buscaba evangelizar.³⁰²

Sin embargo, quizás la principal particularidad de Tlatelolco y en la que recaía su objetivo de formación fundamental, fue que en él se debatió la formación de indios en el sacerdocio. La escasa presencia de frailes y población española en Nueva España, ocasionó que se abriera el debate para formar un clero indígena. A pesar de ser este un debate cerrado en Perú en 1580, en Nueva España no fue así, continuando más tiempo.³⁰³ Cuando llegaron los jesuitas a la Nueva España siguieron el debate del clero indígena, adaptándolo a los nuevos tiempos y la realidad colonial de finales del siglo XVI.

La historiografía ha entendido la decadencia del colegio de Tlatelolco a partir de elementos como crisis económicas, epidemias e idolatrías de los indios, causas que ocasionaron se convirtiera en un modesto colegio de primeras letras.³⁰⁴ Sin embargo, no se ha estudiado cómo estuvo la decadencia del colegio ligada a los cambios sociales que vivía el virreinato. Si el objetivo inicial de Tlatelolco era formar un clero indígena debido a la falta de frailes, en un momento donde la población española en Nueva España era mínima, a finales del siglo XVI la formación del clero indígena ya no debió ser una prioridad. Cada vez había más migraciones desde España y una población criolla creciente de donde salían formados frailes.

Si se parte de la hipótesis de que la necesidad de un clero indígena a finales del siglo XVI ya no era prioritaria, la pregunta es ¿por qué hubo jesuitas que continuaron abogando por la aceptación del clero indígena? La hipótesis que formulo es que este nuevo debate está ligado a los nuevos pleitos entre criollos y peninsulares, un problema de la nueva sociedad colonial que se analizará en el segundo apartado del Capítulo VI.

³⁰² Ver el capítulo de Tzvetan Todorov, "Sahagún and his work", *The conquest of America: the question of the other*, Nueva York, University of Oklahoma Press, 1999, pp. 219-241.

³⁰³ Maldavsky, *Vocaciones inciertas...*, *op.cit.*, p. 204.

³⁰⁴ Kobayashi, *La educación como conquista...* *op.cit.*, pp. 274-279.

Fue en esta época donde hubo un cambio en la sociedad colonial, que también se dieron ciertos ajustes dentro del virreinato. La edad de oro de los religiosos mendicantes había llegado a su fin, en 1571 se estableció el Tribunal de la Inquisición, un año después llegó la Compañía de Jesús, y en 1574 se establecieron las Ordenanzas de Patronazgo. Cabe destacar que la Inquisición no persiguió a los indios por ser neófitos en la fe, teniendo sólo jurisdicción sobre los españoles y castas. Se estableció para defender la ortodoxia de la religión católica, y evitar que la Reforma y el judaísmo se hicieran presentes en Nueva España.³⁰⁵

La subida al trono de Felipe II buscaba además aumentar los tributos de los indios, quitarle poderes a los encomenderos, frailes y nobleza indígena, y aumentar el poder de los alcaldes mayores, obispos, mercaderes y hacendados.³⁰⁶ Además, las nuevas disposiciones establecidas en el Concilio de Trento y los cambios que estaban surgiendo al interior de la Iglesia, hicieron que la evangelización instituída por los mendicantes comenzara a ser vista como fallida, por lo que los jesuitas buscaron sentar las bases de un nuevo proyecto educativo y evangelizador en la Nueva España.

- La ciudad de españoles como centro de vida intelectual

Las élites peninsulares y criollas, hicieron de la Ciudad de México un lugar de vida intelectual, donde florecieron gran cantidad de instituciones educativas, formadas en su mayoría por miembros eclesiásticos. Así crearon una cultura letrada en la capital del virreinato, la cual se convirtió en una ciudad plural y en un centro comercial e intelectual de gran relevancia que tenía conexiones con Asia, Perú y España.³⁰⁷ A principios del siglo XVII, la ciudad contaba con alrededor de cincuenta

³⁰⁵ Sobre la Inquisición en Nueva España, ver Richard E. Greenleaf, *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1969; Solange Alberro, *Inquisition et Societe au Mexique: 1571-1700*, México, Centre d'études Mexicaines et Centramericaines, 1988.

³⁰⁶ Antonio Rubial, "Cultura e identidad en Nueva España, siglos XVI y XVII", Bernardo García (coord.), *Gran Historia de México Ilustrada*, v. II, México, Planeta/CONACULTA/INAH, 2001, pp. 2- 3.

³⁰⁷ Sobre la vida intelectual en Nueva España en los siglos XVI y XVII, ver Magdalena Chocano Mena, *La fortaleza docta: Élite letrada y dominación social en México colonial [siglos XVI-XVII]*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 1999. Sobre la cultura letrada en la Ciudad de México y la América española, ver Stephanie Merrim, *The spectacular city, Mexico and colonial hispanic literary culture*, Austin, University of Texas Press, 2010.

iglesias parroquiales, y conventos de frailes y monjas.³⁰⁸ Era el clero quien dominaba la vida intelectual de la Nueva España, ya que el 78.86 por ciento de los escritores del territorio, eran hombres de la Iglesia y el resto eran laicos, siendo en su mayoría criollos.³⁰⁹

De esta forma, la mayoría de los indios quedaron excluidos de la vida intelectual de Nueva España, así como la población de origen africano de la Ciudad de México. Lo anterior ha ocasionado que se estudie a la capital del virreinato como una ciudad de dominados y otra de dominadores, en donde éstos últimos tenían mayores accesos a la vida intelectual.³¹⁰

Aunque la ciudad española era más pequeña que la india, era la que más riqueza poseía. Se calcula que en la década de 1570 había en la Ciudad de México tres mil vecinos españoles y treinta mil casas de indios,³¹¹ y alrededor de 1620 había cuarenta mil españoles y una enorme cantidad de negros.³¹² Si bien el número de negros superaba al de los españoles en la Ciudad de México, en Nueva España nunca superó al número de indios, como si ocurrió en el Caribe y zonas de Sudamérica donde los negros se volvieron mayoría. Como ya se vio anteriormente, en la totalidad del territorio de Nueva España, el grupo blanco también fue superior al de origen africano, sólo hubo zonas donde no como en algunos momentos en la Ciudad de México.

No obstante, las ideas de una predominación intelectual de los españoles tiene que ser matizada, sin hacer divisiones tajantes. En ella no sólo los españoles participaron y los demás grupos aparecieron como receptores, sino que aparecieron también como actores que quisieron participar dentro del ambiente intelectual de la Nueva España. Con el tiempo los indios se fueron haciendo cada vez de más espacios, mostrando que la educación de los indios en Nueva España no puede reducirse sólo a una enseñanza de primeras letras, ya que hubo varios casos de nobles indígenas que ingresaron a la educación avanzada y contribuyeron a la vida intelectual del virreinato, aunque hay que subrayar que fueron una minoría.³¹³ Un ejemplo es el del jesuita Antonio del Rincón, aunque su origen no

³⁰⁸ Gage, *Los viajes.... op.cit.*, I, p. 182.

³⁰⁹ Chocano Mena, *La fortaleza docta... op.cit.*, p. 180- 181.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 43.

³¹¹ López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, Madrid, Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid, 1894 (1574), p. 189.

³¹² Gage, *Los viajes... op.cit.*, I, p. 175 y 179.

³¹³ Gabriela Ramos y Yanna Yannakakis (eds.), *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and in the Andes*, Durham/Londres, Duke University Press, 2014.

sea del todo claro. Fue descendiente de la nobleza de Texcoco, visitador de Tepetzotlán y escribió una gramática náhuatl que se volvió en referencia para los miembros de su Orden.³¹⁴ Otro ejemplo es el indio Don Adriano, natural de Tlatelolco, quien fue latinista y maestro de tipógrafos, y quien hizo e imprimió varias obras que sirvieron posteriormente para la evangelización de la Nueva España.³¹⁵

Como ya se dijo anteriormente, en la Ciudad de México también se encontraban los órganos más importantes del poder virreinal. En la Plaza Mayor se encontraban además de la Catedral y el Palacio Virreinal, la Real y Pontificia Universidad de México, fundada en 1551, a quienes los jesuitas buscaron hacerle competencia cuando se establecieron en la ciudad, aunque ésta nunca perdió el monopolio de otorgar grados. Posteriormente en 1594, la universidad se trasladó a la Plaza del volador, también cercana a la Plaza Mayor.³¹⁶ **[Ver las ubicaciones de la universidad en la imagen 4]**

En un principio, la universidad fue pensada para que los hijos de españoles e hijos naturales aprendieran en ella todas las ciencias.³¹⁷ Sin embargo, a pesar de haber sido fundada para españoles e indios, no hubo indios entre sus alumnos en el siglo XVI y sólo tuvo algunas peticiones de hijos de caciques para entrar en los siglos XVII y XVIII, siendo los graduados de sus colegios una minoría. Fue hasta 1697 que empieza a haber registros sistemáticos de indios nobles entrando a la universidad, aunque siempre la mayoría de las personas que acudieron a la universidad fueron hombres de la élite criolla.³¹⁸

La universidad fue la máxima institución educativa del virreinato hasta la llegada de los jesuitas, siendo la única que tenía el monopolio de otorgar grados de bachiller, maestro o doctor. Tenía facultades de teología, derecho canónico, derecho civil, medicina y artes.³¹⁹ Desde su fundación, los

³¹⁴ Kelly S. Mc Donough, “Indigenous Intellectuals in Early Colonial Mexico: The Case of Antonio del Rincón, Nahua Grammarian and Priest”, *Colonial Latin American Review*, 20: 2011, núm. 2,, pp. 145- 164.

³¹⁵ Cuevas, *Historia de la Iglesia... op.cit.*, II, p. 456.

³¹⁶ Sobre la fundación de la Universidad, ver Sarai Castro Corona, “The Founding of the Royal and Pontifical University of Mexico in the Sixteenth Century”, *History of Universities*, 5: 1985, pp. 83- 99.

³¹⁷ Cuevas, *Documentos inéditos... op.cit.*, p. 112. “Capítulos que por instrucción y delegación de la ciudad de México fueron expuestos ante S.M. por los procuradores Loayza e Cherinos, México, 28 de noviembre de 1542”.

³¹⁸ Chocano Mena, *La Fortaleza docta...op.cit.*, pp. 69- 76.

³¹⁹ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial: la educación de los criollos*, 2ª ed., México, El Colegio de México, 2005 (1990), p. 96.

dominicos y los agustinos fueron quienes tuvieron una mayor presencia dentro de la universidad.³²⁰ De hecho, las dos primeras clases que se dieron al inaugurarse la universidad, fueron impartidas por religiosos dominicos, quienes enseñaban filosofía y teología, siendo de gran importancia la cátedra de Santo Tomás.³²¹

Además de la universidad, otro elemento clave para hacer de esa capital un lugar de vida intelectual fue la aparición de la imprenta en 1539, siendo la única del virreinato de Nueva España. Creada en el siglo XVI, satisfacía la demanda de la impresión de libros por parte de las instituciones educativas. Sin embargo, a pesar de su creación, la mayoría de los libros se importaban de Europa, lo cual contribuyó en palabras de Magdalena Chocano a “la deficiencia de la impresión colonial”.³²² **[ver dónde se ubicaba la primera imprenta en la imagen 4]**

A estos centros intelectuales, se deben agregar el papel de la mujeres en la consolidación de las ciudades virreinales. Los conventos de monjas fueron importantes centros para consolidar la hegemonía española en las ciudades. En ellos se educaban a las mujeres y fueron básicos para la reproducción de una élite colonial. Las mujeres tenían un papel en la sociedad de suma importancia, pues ellas eran también quienes educaban a sus hijos en la moral cristiana, siendo un elemento básico de cristianización en las ciudades. En la Ciudad de México, los conventos de monjas se adueñaron de grandes espacios de la ciudad española, siendo también importantes partícipes de la economía virreinal, y claves en la consolidación de la sociedad colonial.³²³

³²⁰ Melvin, *Building colonial... op.cit.*, p. 151.

³²¹ Mauricio Beuchot, O.P., Ángel Melcón, O.P., “Presencia dominicana en la universidad de México”, *Archivo dominicano*, 10: 1989, pp. 81-138.

³²² Magdalena Chocano Mena, “Imprenta e impresores de Nueva España, 1539-1700: Límites económicos y condiciones políticas en la tipografía colonial americana”, *Historia social*, 23: 1995, pp. 3- 19.

³²³ La apropiación de espacios por los conventos femeninos, está representada en un buen estudio sobre la ciudad de Cuzco, en Peru, en Kathryn Burns, *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Durham/Londres, Duke University Press, 1999.

b) La organización de Puebla y de sus establecimientos educativos, previo a la llegada de la Compañía de Jesús

*** *Fundación de la Puebla de los Ángeles***

Después de un primer intento fundacional en 1531, la Puebla de los Ángeles fue finalmente fundada el 16 de abril de 1532, concediéndosele el título de ciudad.³²⁴ El 24 de febrero de 1561 obtuvo el nombre de “Muy noble y leal ciudad de Puebla de los Ángeles”.³²⁵ No se sabe con certeza de dónde proviene el nombre de la ciudad. Una posibilidad es que derive de “las cartas de puebla” que otorgaba la corona para fundar ciudades en España, o de un hecho común que era el “lugar donde se puebla”. También hay estudios que dicen proviene del nombre del franciscano español Juan de la Puebla, uno de los primeros misioneros en Nueva España. Se ha sugerido que su denominación “de los Ángeles” es debido monasterio de Santa María de los Ángeles, en España.³²⁶

La Ciudad tuvo relatos de origen mítico. Éstos contaban que el primer obispo de Puebla, Julián Garcés, tuvo un sueño de un fértil valle entre dos ríos, en donde había dos ángeles que planearon la ciudad. Este mito fue utilizado para hablarse de la grandeza de Puebla, que al igual que la Ciudad de México, buscó compararse con una “Nueva Jerusalén” y con Roma, por su grandeza y santidad, al haber sido fundada por ángeles.³²⁷

Puebla de los Ángeles se convirtió en la única ciudad del virreinato que rivalizaba con la capital en todos los aspectos. Tenía una ubicación privilegiada, ya que era el punto de encuentro de varias regiones. Estaba entre las ciudades de indios de Cholula y Tlaxcala, a veinte leguas de la Ciudad de México y veinte leguas del puerto de Veracruz, y también entre la Mixteca en Oaxaca y la Huasteca, en Veracruz, lo cual hizo que la ciudad creciera rápidamente y se convirtiera en una ciudad de mercaderes. [ver imagen 3] Sin embargo, a diferencia de la Ciudad de México, ésta no había sido fundada sobre las ruinas de una antigua ciudad india, ya que había sido planeada como una ciudad para españoles. Estando en la provincia de Tlaxcala, fue edificada por mandato de los

³²⁴ ENE, vol. II, documento 100, p. 111.

³²⁵ Miguel Zerón Zapata, *La Ciudad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVII*, México, Editorial Patria, 1945, p. 41.

³²⁶ Julia Hirschberg, “La fundación de Puebla de los Ángeles”, *Historia Mexicana*, 28: octubre-diciembre 1978, núm. 2, p. 196.

³²⁷ Diego Antonio Bermúdez de Castro, *Teatro angelopolitano o Historia de la Ciudad de la Puebla*, Puebla, Bibliografía Mexicana del siglo XVIII, pp. 132-133.

oidores de la Audiencia Real, y a instancia de los frailes menores que pidieron se edificara un pueblo para españoles, para que labraran el campo a modo como se hacía en España.³²⁸

Fue ideada para que los españoles no se instalaran en Tlaxcala, ciudad india que había obtenido grandes privilegios por haber sido aliada en la conquista de México-Tenochtitlán. Había sido pensada idealmente como una ciudad “utópica”, como una reacción a la encomienda, una ciudad autosustentable sólo para españoles que se dedicaran a la tierra y fueran pequeños propietarios agrícolas, viviendo separados de los indios y sin encomiendas. El grupo fundador había sido de españoles no encomenderos. Debían dedicarse sobre todo a la agricultura de trigo y productos españoles que no habían tenido éxito en las tierras de indios, aprovechando que esta zona y Atlixco eran las más fértiles de Nueva España.

A pesar de estos intentos fundacionales, desde el principio la ciudad tuvo que importar mano de obra indígena para su edificación, mostrando la dependencia de los españoles con la población nativa. Esto originó que la idea utópica de la fundación de la ciudad no se llevara a cabo, habiendo una fuerte presencia indígena en ella, diluyéndose la idea de ser una ciudad creada para españoles pobres y vagabundos.

Aunque en ella no hubo encomienda, sí hubo servicios personales y hubo usurpación de tierras indígenas. Hacia 1558, era evidente la diferenciación social, con un centro español y barrios de indios en los alrededores, en donde habitaban artesanos y trabajadores libres. Los propietarios rurales españoles para los que estaba pensada la ciudad, se convirtieron después en la aristocracia criolla de la ciudad. En síntesis, la fundación de Puebla fue el experimento fallido de una utopía de los españoles en el nuevo mundo, donde existía un ideal de tener a indios y españoles viviendo independientemente y separados, algo que jamás sucedió.³²⁹

*** *El establecimiento de la ciudad***

³²⁸ Motolinía, *Historia de los indios... op.cit.* capítulo XVII, “De cómo y por quién se fundó la Ciudad de los Ángeles”.

³²⁹ Sobre la fundación de la fundación de Puebla de los Ángeles, ver Robert Ricard, “La fondation de Puebla”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 4: octubre-diciembre, 1948, p. 531; Francois Chevalier, “Signification sociale de la fondation de Puebla de los Angeles”, *Revista de Historia de América*, 23 : junio 1947, pp. 105-130; Julia Hirschberg, “La fundación de Puebla de los Ángeles: Mito y realidad”, *Historia Mexicana*, 28: octubre-diciembre 1978, núm. 2, pp. 185-223.

Puebla siguió un modelo de planeación similar a la Ciudad de México. La segunda ciudad del virreinato, al igual que la Ciudad de México, estaba formada por un centro de españoles, rodeado de barrios de indios y castas, formando una sociedad con una segregación similar. En 1570, los principales asentamiento de españoles en el obispado de Puebla eran la ciudad de Puebla y Veracruz. En ellas había doscientos pueblos de indios, existiendo en toda la provincia cincuenta mil indios. En ese mismo año, la ciudad de Puebla tenía una población de 500 vecinos españoles, otros 500 esclavos negros y tres mil indios distribuidos en cuatro barrios. Tenían presencia ahí las tres órdenes mendicantes principales, también en las fronteras de la ciudad que dividían el centro de españoles de los barrios de indios.³³⁰

En esta nueva sociedad el grupo social más alto era el de la aristocracia de los conquistadores, a quienes les seguían los agricultores españoles, ganaderos, mercaderes, arrieros e industriales, además de negros e indios que cada vez comenzaron a poblar más la ciudad. La ciudad no crecía sólo por los indios que se estaban asentando en ella, sino los nuevos grupos de otras partes del Atlántico que llegaban.³³¹

Situada junto al río Atoyac, la Ciudad fue planeada en forma de damero, siguiendo las pautas de planeación renacentistas. Como en la Ciudad de México, en Puebla también existió la idea de fortificar la ciudad. Según Motolinía, esto se debía no por el peligro que representaban los indios, sino los negros que se estaban asentando en la ciudad, afirmando que “los negros son tantos que algunas veces han estado concertados de se levantar i matar á los Españoles, i para esto la cibdad de los Ángeles está en mejor medio i comedio que ningun otro pueblo de la nueva España para se hacer en ella una fortaleza”.³³²

Las mismas órdenes que se establecieron en la Ciudad de México, se establecieron en Puebla como segunda ciudad más importante del virreinato, estando ahí también presentes los conventos de las órdenes más importantes de Nueva España.³³³ A principios del siglo XVII, la ciudad contaba con un

³³⁰ López de Velasco, *Geografía y descripción... op.cit.*, pp. 207-209.

³³¹ Guadalupe Albi Romero, “La sociedad de Puebla de los Angeles en el siglo XVI”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 7: 1970, pp. 76-145.

³³² García Icazbalceta, *Colección de documentos para la historia de México*, tomo I, México, Porrúa, 1980. “Carta de Fray Toribio de Motolinía al emperador Carlos V” escrita en 1555. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexicotomo-primero--0/html/>

³³³ Melvin, *Building colonial cities... op.cit.*, p. 27-33.

convento de Santo Domingo, uno de San Francisco, uno de San Agustín, uno de la Merced, uno de Carmelitas Descalzos, una casa de Jesuitas y cuatro conventos de religiosas.³³⁴

Las órdenes más importantes en Puebla fueron los franciscanos, agustinos, dominicos y posteriormente la Compañía de Jesús. El primer convento que se estableció fue el de San Francisco, seguido por los de Santo Domingo y San Agustín, a los que se unieron los de otras órdenes. Al igual que en la Ciudad de México, ellos habían sido los encargados de la educación de la población de la ciudad.

A pesar de las similitudes con la Ciudad de México y ser rival de esta ciudad, Puebla no compitió completamente con la capital, pues tenía desventaja en aspectos intelectuales y educativos en primeros siglos virreinales. Un elemento importante del que carecía fue de una universidad, teniendo los alumnos de Puebla la necesidad de graduarse en la capital. Sin embargo, la ciudad tenía necesidad de colegios para que estudiaran ahí los jóvenes criollos. Los mendicantes ya habían fundado algunos, como el colegio de San Luis rey de Francia en 1558, administrado por dominicos.³³⁵ Pero la población de la ciudad cada vez crecía más, habiendo necesidad de nuevos establecimientos de estudio para la docencia de la juventud española, ya que los antiguos conventos se dedicaban sobre todo a la población india y a la formación de novicios.³³⁶ Fue por ello que se pidió que llegaran los jesuitas a Puebla.

c) El establecimiento de un nuevo orden educativo: la Compañía de Jesús en la Nueva España

Cuando la universidad no satisfacía las exigencias de las élites, éstas acudieron a solicitar al rey el establecimiento de la Compañía de Jesús, para que enseñaran latín, leer y escribir. Al igual que en Europa, había en Nueva España un deseo de rehacer la manera de educar a la población, en la cual

³³⁴ Gage, *Los viajes... op.cit.*, p. 99.

³³⁵ Jerome V Jacobsen, S.J., *Educational foundations of the Jesuits in Sixteenth Century New Spain*, Berkley, University of California Press, 1938, p. 186.

³³⁶ Ignacio Osorio Romero, *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España*, México, UNAM, 1979, p. 223.

los jesuitas fueron protagonistas.³³⁷ El primero en pedir que fueran a misionar los padres de la Compañía de Jesús fue el primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, quien quería que los padres fueran a su obispado, lo cual no surtió efecto. Posteriormente pidió su llegada Alonso de Villaseca, uno de los vecinos más poderosos de México, quien se convertiría en pieza clave de ayuda a su llegada.³³⁸

De acuerdo con Juan Sánchez de Baquero, un motivo muy importante para que los jesuitas llegaran a Nueva España fue la falta de letras y maestros que existía, y el trabajo sin fruto que se realizaba. La juventud estaba aprendiendo teología y filosofía mal fundada en la universidad, afirmando que los mendicantes se habían dedicado sobre todo a los indios, lo que “fue la ocasión de no cuidar tanto de los españoles, teniéndose por llamados con especial vocación de Dios para esta empresa, y no para los españoles”.³³⁹ Sin embargo, también se quejaba que los indios se habían visto afectados, pues se les doctrinaba y administraba los sacramentos sin la preparación necesaria. Fue por ello que el virrey Don Martín Enríquez quiso hacer frente a ese mal pidiendo la llegada de los padres de la Compañía.³⁴⁰

Los vecinos de la Ciudad de México pidieron también al rey el ingreso de la Compañía de Jesús al virreinato, afirmando que las órdenes mendicantes y clérigos que había en Nueva España no se daban abasto. Además, pensaban que los jesuitas “serán de mucha utilidad en las ciudades recién fundadas, en particular en esta gran Ciudad de México, cabeza de todo el reino, que necessita maestros de leer y escribir, de latinidad y demas ciencias, quales sabe muy bien V. Magestad son los della en Europa y en la cultura de los Naturales, y redució de las naciones Gentiles importantissimos”.³⁴¹

³³⁷ Luce Giard, “Au premier temps de la Compagnie de Jésus: Du projet initial à l’entrée dans l’enseignement”, Étienne Ganty, Miche Hermans y Pierre Sauvage (eds.), *Tradition jésuite: Enseignement, spiritualité, mission*, Bélgica, Édition Lessius/Presses Universitaires de Namur, 2003, p. 16.

³³⁸ Francisco de Florencia, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, Libro II, cap. I. México, Impreso por Ivan Juseph Guilleana Carrascoso, 1694, p. 6- 70.

³³⁹ Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía ... op.cit.*, p. 41-43.

³⁴⁰ *Idem.*

³⁴¹ Florencia, *Historia de la Provincia... op.cit.*, Libro II, cap. II, “Piden la Fundación de la Compañía de Jesús el Virrey y la Ciudad de México”.

No fue hasta que Felipe II dio la orden definitiva, que los jesuitas se asentaron en Nueva España, después de haber llegado a Brasil en 1549, haber tenido un intento fallido en Florida en 1566 e instalarse en Perú en 1568. Felipe II pidió al general Francisco de Borja que fueran los jesuitas a Nueva España con el objetivo de instruir y doctrinar a los naturales.³⁴² Se les dio la orden de ir en 1571, siendo el padre Pedro Sánchez el primer provincial.³⁴³

En 1572 llegó a la Nueva España un grupo de quince jesuitas, bajo la dirección de Pedro Sánchez, saliendo del puerto de Sanlúcar. Después de haber llegado al puerto de Veracruz, los padres de la Compañía de Jesús pasaron por Puebla antes de establecerse en la Ciudad de México.³⁴⁴ Finalmente se establecieron en la capital el 28 de septiembre de ese mismo año, fundando así la provincia de México, dentro de la Asistencia de España, en donde estarían hasta su expulsión en 1767.³⁴⁵ Cuando llegaron los jesuitas, empezaron a establecer una red de colegios y demás establecimientos en la Nueva España, todos cumpliendo una función diferente, para renovar la educación y evangelización hecha antes. Entre los diferentes establecimientos que fundaron se encontraban la Casa Profesa, misiones, seminarios, colegios y noviciados.³⁴⁶ A pesar de haber llegado con el objetivo de dedicarse a los indios, los primeros jesuitas no trabajaron con ellos. Eran escolares y ninguno de los primeros quince que llegó en 1572 sabía alguna lengua indígena.³⁴⁷

En los primeros catálogos de los jesuitas de Nueva España de 1576, aparecen apenas veinticinco miembros de la Orden, repartidos en las casas del Colegio de México, la misión de la Habana en

³⁴² ABZ I, pp. 103-104.

³⁴³ Véanse las instrucciones que le dio Borja a Sánchez antes de partir a Nueva España, Félix Zubillaga, “Instrucción de S. Francisco de Borja al primer provincial de Nueva España (1571)”, *Studia Missionalia*, 3: 1947, pp. 157-206.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 114.

³⁴⁵ Los primeros jesuitas que llegaron eran Pedro Sánchez, P. Eraso, Martín Gonzáles, Lope Navarro, P. Fonseca, P. Concha, P. Andrés López, Bartolomé Larios, Estevan valenciano, Martín de Matilla. MM I, pp. 9-10. “Pater Franciscus Borgia, Gen. Patri Emmanueli Lopez, Prov.” Roma 15 junio 1571. Sobre los dos siglos de historia de la provincia jesuita de México, ver María Cristina Torales Pacheco, “La provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, del esplendor a la expulsión”, José Martínez Millán, et.al. (coords.), *Los Jesuitas: Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, tomo III, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012, pp. 1483- 1502.

³⁴⁶ Sobre los establecimientos jesuitas en Nueva España ver Javier Burrieza Sánchez, “Presencias y casas de la Compañía de Jesús en la América española. Los domicilios de los jesuitas en un territorio de misión: el virreinato de Nueva España”, Javier Burrieza, et. al. (coords.), *Jesuitas e Imperios de ultramar, siglos XVI-XX*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 104-142.

³⁴⁷ Ernest J. Burrus, “Pioneer Jesuit Apostles among the Indians of New Spain (1572-1604). Ignatian principles put into practice”, *AHSI*, 1956: 25, núm. 1, p. 575.

Cuba, la misión de Michoacán y la misión de Oaxaca.³⁴⁸ Pero en 1585, su número había ascendido a noventa jesuitas repartidos en siete casas.³⁴⁹ La cantidad de personas que accedían a la orden continuó incrementándose, ocasionando que en el año de 1600 hubiera en la provincia de México 274 jesuitas. En 1614, un año antes de finalizar el generalato de Claudio Acquaviva, su número ascendía a 326 miembros sólo en la Nueva España, sin contar las Filipinas, repartidos en diecinueve colegios, casas y misiones.³⁵⁰

La llegada de los jesuitas a la Nueva España genera una serie de preguntas: ¿Cómo se establecieron y crearon un lugar privilegiado en el virreinato, un territorio ya establecido y repartido por las órdenes mendicantes? Al ser apoyada por la élite ¿cómo fue el cambio de vínculos que la élite tenía con las órdenes mendicantes a los jesuitas? A partir de los estudios que existen hasta la fecha, es posible ver que éste fue un proceso paulatino y que su aceptación por parte de la sociedad novohispana fue de forma gradual. Este proceso desembocó en enfrentamientos y rivalidades con las otras órdenes por la competencia de los espacios educativos, una realidad que ya habían conocido en Europa y también con miembros laicos de la sociedad. No obstante, a diferencia de otros lugares del mundo donde los jesuitas fueron pioneros en su apostolado, al haberse establecido en un territorio que ya había sido ocupado y transformado por los mendicantes, éstos también los influenciaron en su método de trabajo. Un ejemplo es el del dominico fray Bartolomé de las Casas, quien influenció a Juan de Tovar y José de Acosta en los métodos de evangelización y manera de entender el Nuevo Mundo.³⁵¹

Las órdenes mendicantes buscaron defender sus privilegios y lugar en la Nueva España, haciendo propaganda de sus logros. Los franciscanos afirmaban después de la llegada de los jesuitas, que los pueblos de indios continuaban pidiendo franciscanos para la predicación, ya que eran muy devotos a ellos.³⁵² Es posible ver en cartas que hubo zonas del enorme territorio novohispano donde los

³⁴⁸ ARSI, Mex, 04, fol. 003r-006v

³⁴⁹ ARSI, Mex, 04, fol. 22r- 26r.

³⁵⁰ ARSI, Mex. 04, fol. 187r-205r.

³⁵¹ Bernat Hernández, “Lecturas jesuitas de Bartolomé de las Casas. Recepciones e interpretaciones del siglo XVI al siglo XIX”, Javier Burrieza, *et. al.* (coords), *Jesuitas e Imperios de ultramar, siglos XVI-XX.*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 257- 282.

³⁵² Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica Indiana*, libro III, capítulo LVI: “De la devoción que los indios tienen al hábito y cordon del padre S. Francisco, y de un notable milagro que Nuestro Señor obró por este su santo”.

indios continuaban pidiendo franciscanos, mostrando que el proceso de adaptación de los jesuitas debió haber sido lento, y su influencia no llegó al mismo tiempo a todos los rincones del virreinato. En Yucatán, por ejemplo, se puede observar como poco antes de la llegada de los jesuitas a Nueva España, los caciques continuaban pidiendo franciscanos a Felipe II.³⁵³

Este territorio, muy alejado de la capital del virreinato y con una población española mínima, continuó siendo básicamente de influencia franciscana, a pesar de que el gobernador y el cabildo secular hayan solicitado un colegio jesuita en 1604 que en ese momento no prosperó.³⁵⁴ En 1612, Yucatán seguía sin establecimientos jesuitas, y ya las autoridades locales los comenzaron a pedir. Una carta de Antonio de Figueroa, gobernador de Yucatán, a Claudio Acquaviva, dice que “para esta misma obra todos los de esta ciudad y provincia tienen grande desseo de hazermhos vienes a esta santa orden”.³⁵⁵ El colegio no se fundó hasta 1618, bajo la advocación de Francisco Javier, con título de universidad y derecho a otorgar grados, algo que sólo ocurrió en las ciudades que estaban muy distantes de los lugares en donde se habían establecido Reales Universidades.³⁵⁶

Esta falta de privilegio a los jesuitas también se ve desde la más alta autoridad política del virreinato. El virrey Martín Enríquez, que a pesar de haber respaldado la llegada de los jesuitas a Nueva España para el beneficio de la instrucción de los jóvenes,³⁵⁷ pedía al mismo tiempo al rey franciscanos para atender el centro de México y Michoacán.³⁵⁸ Igualmente, fue a finales del siglo XVI que las órdenes mendicantes incrementaron su número y presencia en la Nueva España, teniendo los jesuitas que buscar los medios para ganarse su lugar entre las élites, pues no todas apoyaron a la recién llegada Orden religiosa.³⁵⁹

http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-eclesiastica-indiana--0/html/25fcbc58-feda-4cef-9d88-0cbbea9c279d_4.htm#118

³⁵³ *Cartas de Indias*, pp 367-368. “Carta de diez caciques de Nueva España, á S.M. el rey Don Felipe II, pidiendo religiosos de la órden de San Francisco, Yucatán, 11 de febrero de 1567”.

³⁵⁴ Gonzalbo Aizpuru, ...*la educación de los criollos*, *op.cit.*, p. 211.

³⁵⁵ ARSI, Mex. 17, Fol. 65. Mérida de Yucatán a 9 de junio 1612.

³⁵⁶ Gonzalbo Aizpuru, ...*la educación de los criollos*, *op.cit.*, pp. 57, 212.

³⁵⁷ MM I, p. 198. “Martinus Enrquez de Almansa, Pror. Philippo II, Regi” Mexico 20 marzo 1576.

³⁵⁸ *Cartas de Indias*, pp. 315- 322. “Carta del Virrey de la Nueva España, Don Martín Enríquez al Rey Don Felipe II, participando el despacho de una flota, pidiendo religiosos franciscanos e informando acerca del estado de la instrucción pública y otros asuntos.- México” 20 de marzo de 1576.

³⁵⁹ Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía... op.cit.*, p. 60.

Existe poca información conocida de laicos hostiles hacia la Compañía de Jesús. Quizás el caso más representativo sea el de Gonzalo Gómez de Cervantes, un criollo de la élite que escribió en su libro, *Vida económica y Social de Nueva España al finalizar el siglo XVI*, una referencia en contra de algunas órdenes religiosas. En ella decía: “ Porque si se considera, pocas calles de esta ciudad están libres de que en ellas deje de haber casas de los conventos de San Agustín, Santo Domingo y de los Teatinos, pues si ocurrimos a censos, son tantos, que pocos o ningunos de los vecinos deja de ser su tributario”.³⁶⁰ Y más adelante escribió un comentario específicamente en contra de la Compañía de Jesús:

Esta tierra ha ido y va en acrecimiento y por la mayor parte los hijos de ella se aplican a las letras, y tanto, que si se da vuelta a la ciudad, no se hallará qué hijo de su padre no se aplique a deprender el oficio que su padre usa y en el que se entretiene y gana de comer; de manera que todos se aplican a las letras o para la iglesia, o para otros efectos, y los padres de la Compañía con su buena traza han sido y son tan poderosos, que han estancado la tierra con un solo colegio que tienen en esta ciudad, y otro en la de Los Angeles; y como son solos, han recogido y recogen allí todos los hijos de vecinos de esta tierra, de que resultan muy notables daños, como es encarecer las colegiaturas y subillas todos los años y tener por pupilos los hijos de Oidores, Regidores, Caballeros, oficiales bajos y altos; con que no tiene dificultad cosa a que se opongán, y aunque otras religiones han pretendido poner colegios, se lo han contradicho, y así tienen grandes rentas de esto y la Ciencia se da por estanco.³⁶¹

Para poder intuir el resentimiento hacia la Compañía, es necesario preguntarse quién era Gonzalo Gómez de Cervantes y por qué en este discurso contra las órdenes religiosas, a los únicos que no menciona fue a los franciscanos. A partir de estos cuestionamientos, es posible que se entienda mejor el mundo de tensiones en el que estuvieron inmersos los jesuitas cuando llegaron a la Nueva España, no sólo por las demás órdenes religiosas, sino también por la población civil. Gonzalo Gómez de Cervantes fue un criollo, un hijodalgo, hijo del conquistador Juan de Cervantes. Asimismo, tuvo once hermanos, pertenecía a la alta sociedad de la Ciudad de México, de donde fue nombrado alcalde ordinario en 1584. En la época que fue alcalde, sólo existían dos instituciones

³⁶⁰ El autor nombra a los jesuitas como teatinos. Gonzalo Gómez de Cervantes, *Vida económica y social de Nueva España al finalizar el siglo XVI*, prólogo y notas de Alberto María Carreño, México, Antigua librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1944 (1599), p. 184.

³⁶¹ *Ibid*, pp. 184-185.

jesuitas, el Colegio de México y la Casa de probaciones. No obstante, las casas jesuitas se fueron incrementando, entrando en conflicto de poder e influencia con las otras órdenes mendicantes.

Dos de los sobrinos de Gómez de Cervantes, hijos de su hermano Alonso, se dedicaron a la vida religiosa. Juan fue arcediano de la catedral de México y Francisco entró a la orden de San Francisco.³⁶² Ante esto, es posible intuir que Gonzalo Gómez de Cervantes era cercano y devoto de los franciscanos, siendo posible que por eso rechazara a las otras órdenes. Ante esto, se evidencía que la entrada de los jesuitas a la Ciudad de México no fue aceptada por toda la élite y que ésta siguió teniendo fuertes relaciones con otras órdenes. Este caso también muestra cómo las élites estuvieron inmersas en los conflictos de las órdenes religiosas a finales del siglo XVI, ya que tanto élites criollas como indígenas habían establecido lazos con las órdenes mendicantes, los cuales fue difícil de romper.³⁶³

d) La Ciudad de México, Puebla y la red de establecimientos jesuitas

A diferencia de los mendicantes que establecieron sus conventos principales en los bordes de la zona española de la Ciudad de México y Puebla,³⁶⁴ los jesuitas abrieron sus colegios principales en el centro de la ciudad, tanto en Puebla como en la capital. Buscaron establecerse en lugares estratégicos para sus intereses, cerca de los poderes políticos, de la plaza mayor y de su principal rival: la Universidad de México. [ver imágenes 4, 6 y 7]

Para abrir sus establecimientos en la Ciudad de México, hubo dos elementos que fueron cruciales para los jesuitas: las donaciones que hacían los bienhechores para los colegios, así como las relaciones que tuvieron con los gobernantes, y con las élites criollas e indígenas.³⁶⁵ Para su

³⁶² John Fredrick Shwaller, “Tres familias mexicanas del siglo XVI”, *Historia Mexicana*, 31: octubre-diciembre 1981, núm. 2, p. 187.

³⁶³ Ver el ejemplo de las relaciones de las élites indígenas con las órdenes en Cuzco, Perú, ver Gabriela Ramos, “The Incas of Cuzco and the Transformation of Sacred Space under Spanish Colonial Rule”, Giuseppe Marcocci, *et.al.(coords.), Space and Conversion in Global Perspective*, Leiden, Brill, 2015, pp. 61-81.

³⁶⁴ Karen Melvin afirma que en muchas ciudades, los franciscanos también quisieron asentarse cerca de la plaza principal, lo cual no sucedió en la Ciudad de México, ver *Building colonial cities...op.cit.*, p. 33.

³⁶⁵ Pilar Gonzalbo Aizpuru, “La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI”, *Historia Mexicana*, 32: octubre-diciembre 1982, núm. 2, pp. 262- 281.

mantenimiento, no sólo fue importante lo que donaban los bienhechores para las becas de los estudiantes y las ayudas que daba la Corona, sino también la administración de los bienes que tenían y hacían producir los jesuitas, como haciendas, caballerizas y molinos.³⁶⁶

El primero de los bienhechores en ayudarles fue Alonso de Villaseca, que dos meses después de su llegada, les ofreció unos solares para que se establecieran en el centro de la Ciudad de México.³⁶⁷ Abrieron su primer colegio dos años después de haber llegado a Nueva España, el colegio de San Pedro y San Pablo, que después se convirtió en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, o Colegio de México. Basado en el Colegio Romano, fue el centro de referencia e importancia para los demás colegios jesuitas de Nueva España.³⁶⁸ Según Gerard Decorme, éste se convirtió en el centro intelectual del virreinato, desde donde irradiaba maestros y saber a las demás partes de la provincia, llenando el vacío que existía en la enseñanza.³⁶⁹

El Colegio Máximo, el más importante de todos, debía encontrarse en la Ciudad de México por ser la capital de la Nueva España y la ciudad más grande y populosa, la cual tenía influencia en todo el virreinato, y era la única ciudad que contaba con universidad. Por ello, convenía que ahí se estableciera el colegio, además del noviciado y casa de profesos.³⁷⁰ El Colegio de México llegó a atraer tanta población, que a finales del siglo XVI tenía junto con la Universidad alrededor de 1, 100 estudiantes.³⁷¹ El padre Plaza hacía alarde de estos logros, afirmando: “El collegio de Mexico se va augmentando cada dia mas ansi en lo temporal del edificio y renta como en lo espiritual del aprovechamiento de los mas y fruto da nuestros ministerios, ansi en los estudiantes de nuestros

³⁶⁶ Sobre este tema, ver el artículo de Félix Zubillaga, “La provincia jesuítica de Nueva España su fundamento económico: siglo XVI”, *AHSI*, 38: 1969, 169 pp. Del mismo autor, “Labor socioeconómica de la Compañía de Jesús con los indios Acaxeos de Nueva España: siglo XVII”, *Anuario de Estudios Americanos*, 28: enero 1971, pp. 1-37.

³⁶⁷ *ABZ I*, p. 122.

³⁶⁸ Jacobsen, *Educational foundations... op.cit.*, pp. 145-149. Sobre la apertura y los primeros años de este colegio, ver el artículo de Félix Zubillaga, “El colegio jesuítico mexicano de San Pedro y San Pablo: Su influjo cultural en Nueva España”, *Montalbán*, 2: 1973, pp. 577- 639, pp. 577- 639.

³⁶⁹ Decorme, *Obra de los jesuitas... op.cit.*, I, pp. 9 y 141.

³⁷⁰ *MM I*, p. 298. “Sumptus a patre Gallego eiusque comitibus Hispalia c in oppido sanlucar ob victum et hospitium facti”, Sevilla, junio 1577.

³⁷¹ Georges Baudot, “La population des villes du Mexique en 1595 selon une enquête de l’Inquisition”, *Historia Mexicana*, 17: Apr.-Jun., 1968, núm. 4, p. 17.

estudios como en los de mas de la ciudad por de cada dia crece el numero de los que acuden a nuestra iglesia y escuelas y al parecer la van mas ayversenando en virtud y letras”.³⁷²

El rey Felipe II facultó la erección de este colegio en 1573.³⁷³ Posteriormente Everardo Mercuriano envió más jesuitas para que establecieran estudios en el Colegio de México y de esta forma dar toda la ayuda que fuera posible.³⁷⁴ Las Constituciones de San Pedro y San Pablo fueron aprobadas hasta 1582, y entre sus objetivos mencionan que estaba el criar hijos doctos y virtuosos.³⁷⁵ El Colegio de México llegó a tener cuatro seminarios: San Pedro y San Pablo, San Bernardo, San Miguel y San Gregorio, cada uno con funciones diferentes.³⁷⁶

³⁷² ARSI, Hispania 129, fol. 143v. El mismo documento se encuentra en MM II, p. 310. “Al muy Rdo. Pe nro en christo al Pe Claudio Aquaviva, Prepo General de la Compañía de Jesus, Roma. Plaza”, Oaxaca, 1584.

³⁷³ MM I, p. 77. “Facultas collegium fundandi sociis a Prorege data”, México 12 de Agosto de 1573.

³⁷⁴ MM I, pp. 98-99. “Pater Everardus Mercurianus, Gen. Patri Petro Sanchez, Prov”, Roma 16-19 abril, 1574.

³⁷⁵ MM II, pp. 109-127. “Constituciones del colegio jesuítico de México de San Pedro y San Pablo”, México hacia 1582..

³⁷⁶ Burrieza Sánchez, “Presencias y casas de la Compañía...” *art.cit.*, p. 127.

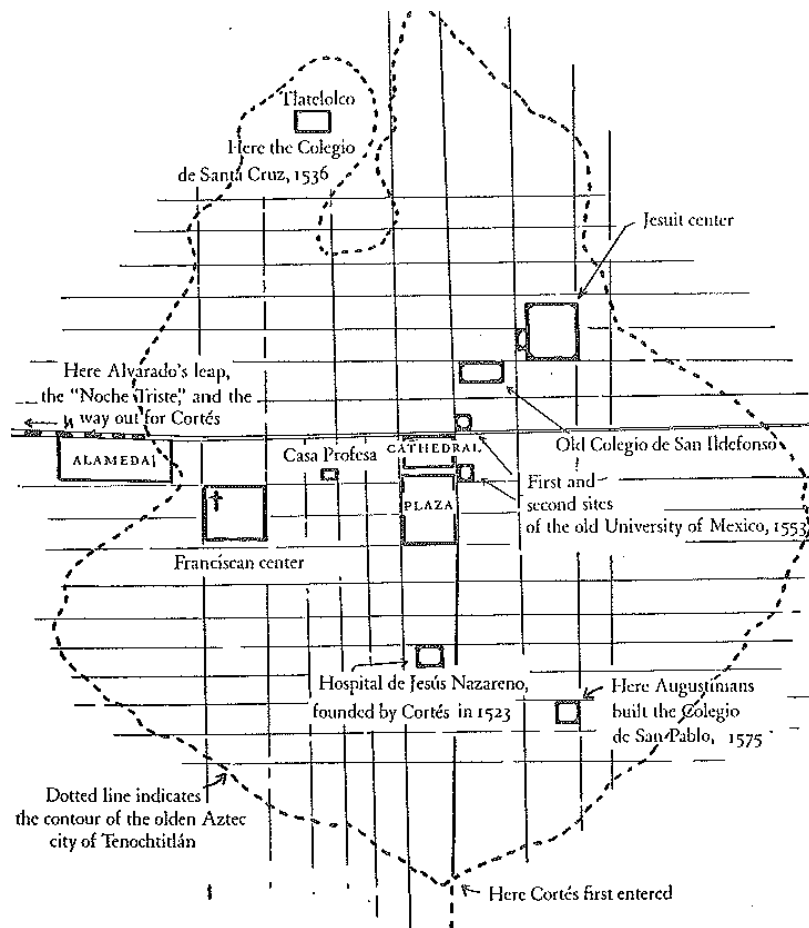


Imagen 6. Mapa de los establecimientos jesuitas en la Ciudad de México y otras instituciones educativas. Extraído de Jerome V. Jacobsen, *Educational foundations...* p. 82.

El colegio era el centro de las actividades más importante de la Nueva España y centro de los establecimientos jesuitas, teniendo sus estudios un nivel universitario. Desde 1599 siguió el modelo de la *Ratio studiorum*, con sus estudios superiores de teología y filosofía, y los inferiores de retórica, humanidades y gramática. El primer año salieron del colegio veinte estudiantes, siendo seis los que se recibieron en la Compañía.³⁷⁷

A la apertura del Colegio de México, le siguieron los colegios de Pátzcuaro, Oaxaca, Puebla, Veracruz y Tepotzotlán en 1581, y el colegio de San Gregorio en la Ciudad de México en 1586, como parte del Colegio de México. San Gregorio se creó cuando se trasladó el noviciado a

³⁷⁷ Sobre el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, ver Clementina Díaz y de Ovando, *El colegio Máximo de San Pedro y San Pablo*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1951.

Tepetzotlán, y fue pensado en un principio para albergar a alumnos pobres, aunque posteriormente albergara a los hijos de caciques indios mexicanos y otomíes.³⁷⁸ De hecho, San Gregorio y Tepetzotlán fueron los únicos colegios jesuitas para nobleza indígena en el siglo XVI, y no fue sino hasta el siglo XVIII que se abrió otro en Puebla, el Colegio de San Francisco Xavier.³⁷⁹ A ellos, sirvió como base precedente jesuita, el colegio de La Habana, que buscaba educar a la juventud india y que iba a servir como base para la misión de Florida, la cual terminó fracasando.³⁸⁰

Por su parte, el colegio de Puebla fue fundado por el Padre Hernando Suárez, quien hacía misiones en Atlixco. Se vendió a la Compañía unas casas a nueve mil pesos en el mejor sitio de la ciudad, a una cuadra de la catedral, siendo el padre Pedro López de Mesa el primero superior de esa casa en 1578, que después se convertiría en el Colegio del Espíritu Santo en Puebla.³⁸¹ Empezó siendo una Residencia muy pobre, pues en 1586 no tenía rentas y vivía de limosnas.³⁸² El colegio fue fundado el 15 de abril de 1587 por el señor Melchior de Covarrubias.³⁸³

Se pensaron abrir clases de gramática en Puebla y fue encomendado para que lo hiciera al padre Antonio del Rincón, quien además se dedicó a atender y catequizar indios.³⁸⁴ Posteriormente los jesuitas abrieron el seminario diocesano de San Jerónimo, que cada vez aumentaba más su prestigio. El colegio de Puebla rivalizaba con el Colegio Máximo de México, pues ambos tenían la misma estructura de enseñanza, dándose clases de gramática, latín, humanidades, literatura y retórica, y en ambos estudiaban alumnos seculares. Al final del siglo se unieron los dos colegios, estando bajo la autoridad del mismo rector. Sin embargo, no fue hasta 1625 que se abrieron estudios mayores en Puebla cuando se creó el colegio de San Ildefonso, donde se enseñaba filosofía y teología escolástica, y sus alumnos podrían después obtener grados de la Universidad de México.³⁸⁵

³⁷⁸ Zubillaga, “La provincia jesuítica... art.cit.”, p. 26 y 118.

³⁷⁹ Gonzalbo Aizpuru, *La educación popular... op.cit.*, p. 33.

³⁸⁰ ABZ. I, p. 67.

³⁸¹ *Ibid*, pp. 217-219.

³⁸² ABZ I, p. 510. Apéndice con el título: “Relación de las casas, colegios, rentas y ocupaciones que la Compañía tiene en Nueva España, hecha por Orden del Arzobispo”.

³⁸³ MM III, pp. 210- 216. “Fundación del colegio de Puebla de los Ángeles: 15 abril de 1587”.

³⁸⁴ ABZ I, p. 271; Decorme, *Obra de los jesuitas... op.cit.*, p. 52.

³⁸⁵ Jacobsen, *Educational foundations... op.cit.*, p. 187- 199.

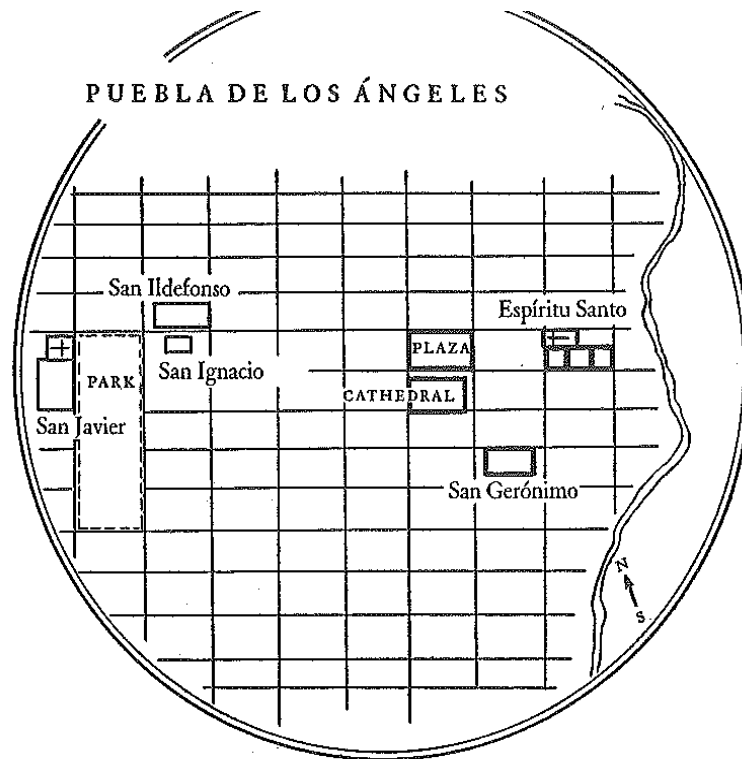


Imagen 7. Mapa de Puebla de los Ángeles, donde se muestran los tres centros jesuitas antes mencionados pertenecientes al colegio de Puebla. Extraído de Jerome V. Jacobsen, *Educational foundations...*, p. 184.

A pesar de haberse asentado en lugares que ya habían sido ocupados antes por las órdenes mendicantes, los jesuitas también buscaron tener presencia en lugares donde la presencia de estos religiosos había sido menos fuerte. Es de esta manera que los jesuitas comenzaron a fundar residencias, misiones y colegios en la ruta de la plata, hacia el norte del virreinato, habitada por grupos chichimecas. Esta zona tuvo una presencia jesuita muy fuerte, en donde también se harían presentes los franciscanos. En el norte los jesuitas fundaron importantes centros de misión como Guadiana y San Luis de la Paz, siendo este último primeramente una misión franciscana y posteriormente jesuita.

Al irse estableciendo en territorios que ya habían sido ocupados, los jesuitas empezaron a tener tensiones con las órdenes mendicantes. Esto hizo que los jesuitas pidieran a Felipe II benevolencia, como lo había hecho la Corona antes cuando los agustinos y dominicos construyeron sus

monasterios y casas.³⁸⁶ El rey les donó dinero en 1583 para que pudieran construir una casa e Iglesia en la Ciudad de México, ordenando que se les diera a los religiosos de la Compañía mil ducados al año por un período de diez años.³⁸⁷

Las tensiones fueron tanto con las órdenes mendicantes como con la Universidad, pues los jesuitas les estaban haciendo competencia educativa. Este tipo de tensiones ya las conocían los jesuitas en Europa, enfrentándose a problemas parecidos en México. El deseo de hacerle competencia a la Universidad, fue uno de los varios disgustos con los que se tuvieron que enfrentar los jesuitas. Este deseo se muestra en el prólogo de las Constituciones del Colegio Máximo, que dice: “Considerando pues que en esta gran ciudad de México, tan rica, noble y populosa, avía universidad, trataron de persuadir y animar a toda la gente principal para que se inclinassen a hazer collegios y congregaciones de estudiantes donde fuesen ynstituídos en letras y virtud”.³⁸⁸

Fue por las rivalidades que ya conocían, que la decisión para el establecimiento del lugar del Colegio de México se hizo pensando en las tensiones que podían tener con las órdenes mendicantes. El virrey Martín Enríquez les había ofrecido la plaza del volador para fundar en él el colegio, pero según el padre Sánchez Baquero, los jesuitas no la aceptaron por miedo a los conflictos que esto podía causar con otras órdenes, y siguieron con los terrenos que les había donado Villaseca. El bienhechor frecuentemente les daba limosnas, por lo que los jesuitas empezaron a construir los edificios de su colegio alrededor de los solares.³⁸⁹ Cabe mencionar que fue en la Plaza del Volador donde se estableció definitivamente la Universidad, después de haber estado anteriormente cerca del barrio jesuita. **[Ver imagen 4]**

Sin embargo, no sólo los jesuitas no aceptaron los terrenos de la Plaza del volador, sino que los dominicos también se opusieron al establecimiento de la Compañía en ella, generando un pleito que pasó a la Real Audiencia.³⁹⁰ Los dominicos, con su lugar privilegiado en la Universidad, no querían que los jesuitas se establecieran cerca de ella. Los problemas con la Universidad se agravaron cuando los colegios jesuitas empezaron a tener intenciones de otorgar grados. La Universidad,

³⁸⁶ MM II, pp. 101-103. “Los jesuitas de Nueva España al rey”, Lisboa hacia septiembre 1582.

³⁸⁷ MM II, PP. 158-160. “Felipe II, Rey a los oficiales reales de Nueva España” San Lorenzo 7 junio 1583.

³⁸⁸ MM II, p. 111. “Constituciones del Colegio jesuítico de Mexico de San Pedro y San Pablo”, México hacia 1582.

³⁸⁹ Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía...op.cit.*, p. 50

³⁹⁰ *Ibid.*, pp. 50-51.

como centro educativo por excelencia del virreinato, había tenido el privilegio monopólico de impartirlos, el cual dejó de poseer hasta 1792 cuando se fundó la Universidad de Guadalajara.³⁹¹

Los jesuitas cuestionaron que sólo la Universidad pudiera conceder grados, ya que ellos impartían los mismos cursos que la Universidad. El problema se acrecentó y Felipe II se vio obligado a intervenir, pidiendo a los colegios jesuitas que no otorgaran grados.³⁹² Fue hasta 1621 cuando el Papa Gregorio XV lanzó una bula en la que permitía a los jesuitas, dar grados académicos a los alumnos que habían cursado por lo menos cinco años en los colegios que estuvieran a 200 millas, o 70 leguas de las ciudades en donde hubiere universidad.³⁹³ De esta forma, los jesuitas abrieron universidades, a pesar de los pleitos que tuvieron con otras órdenes, en las ciudades de Mérida (Yucatán), Guatemala, Santa Fe de Bogotá, Quito, Cuzco, Córdoba (Río de la Plata), Santiago de Chile, Chuquisaca (Sucre, Bolivia), Santo Domingo y Filipinas. Sin embargo, esto no fue posible en Lima y Ciudad de México, en donde existían universidades Reales que monopolizaban los grados académicos.³⁹⁴

Sin embargo, a pesar de los intentos de Felipe II de calmar las tensiones, la Universidad continuó sus hostilidades contra los colegios jesuitas, ya un gran alumnado asistía a estudiar a los colegios jesuitas, para luego solamente graduarse en la universidad. Ante estas dificultades, los jesuitas buscaron tener concordia con la Universidad e impartieron cursos gratis en ella, como latín, retórica, griego y artes, aunque esto tampoco cesó los conflictos. De hecho, uno de los principales problemas con la Universidad fue por el curso de filosofía que los jesuitas impartían en sus

³⁹¹ Sobre los problemas a los que se enfrentó la Compañía con la universidad de México, ver Clara Inés Ramírez González, “La Universidad de México y los conflictos con los jesuitas en el siglo XVI”, *Estudis. Revista de historia moderna*, 19: 1993, pp. 39-58. El pleito con los dominicos por la facultad de conceder grados universitarios y monopolio de la enseñanza sucedió también en otros ámbitos coloniales. Véase el caso de Manila en Josep María Delgado y Alexandre Coello de la Rosa, “Más allá del tiempo: el colegio jesuita de San José de Manila (siglos XVI-XX), Paolo Bianchini, *et.al.*, (coords.), *De los colegios a las universidades: Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*, México, UIA, 2013, pp. 241-283.

³⁹² MM I, pp. 237-238. “Philippus II, Rex audientiae Novae Hispaniae, El Pardo 2 novembris 1576”.

³⁹³ Decorme I, *Obra de los jesuitas... op.cit.*, p. 143.

³⁹⁴ Sobre el proceso y dificultades de los jesuitas de abrir universidades en América, ver Enrique González González, “Jesuitas y universidades en el Nuevo Mundo: conflictos, logros y fracasos”, Paolo Bianchini, *et.al.*, (coords.), *De los colegios a las universidades: Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*, México, UIA, 2013, pp. 95- 123.

colegios, ya que la Universidad quería el monopolio de los cursos regulares y los jesuitas les estaban haciendo competencia.³⁹⁵

La cátedra de Santo Tomás también tuvo rivalidades con los dominicos, ya que tanto los dominicos como los jesuitas eran seguidores del tomismo, compitiendo por ver cuál era la mejor manera de enseñarlo.³⁹⁶ El jesuita Antonio Rubio, quien trabajó en la Universidad, el Colegio de México y Tepotzotlán, considerado un aficionado de la doctrina de Santo Tomás, fue clave en su enseñanza.³⁹⁷ También es considerado el verdadero fundador de los estudios de filosofía en Nueva España, los cuales, con los libros que publicó en México, fueron también adoptados y estudiados en la universidad de Alcalá.³⁹⁸

Pero los problemas con las demás órdenes continuaron al tiempo que los jesuitas ocupaban más espacios en la Ciudad de México. Al abrir la Casa Profesa, surgió un pleito con las órdenes mendicantes que se oponían a su apertura. El padre visitador Diego de Avellaneda le tuvo que escribir una carta a Felipe II para explicarle la oposición que habían mostrado los mendicantes en que se abriera la casa. En la carta afirmaba que la Casa Profesa estaba lejos de los conventos mendicantes, por lo que le pedía que no se revocara la fundación, pues los mendicantes estaban mintiendo. Subrayó que estaban sufriendo las mismas hostilidades que habían tenido en otras ciudades, diciéndole que “como ya V. M. tiene experiencia de la contradicción que han hecho en Zaragoza, Toledo, Salamanca y otras partes, suplico a V.M sea servido enterarse de la verdad de el hecho que es la que en esta he referido”.³⁹⁹ De hecho, en otra carta del día siguiente, decía que “de los benditos padres franciscanos y dominicos que casi por fuerza juntaron así a los agustinos, que primero no quisieron, y después como fueron en número más los moços de ellos contra el parecer de sus ancianos vinieron en hazernos contradicción”.⁴⁰⁰

³⁹⁵ Chocano Mena, *La Fortaleza docta... op.cit.*, p. 174.

³⁹⁶ Melvin, *Building colonial cities of God...op.cit.*, pp. 151-152.

³⁹⁷ ARSI, Mex. 02, fol. 015r. “Al Pe. Prov. De México. Marzo 15, 1602”.

³⁹⁸ Decorme I, *Obra de los jesuitas... op. cit.*, p. 13.

³⁹⁹ ARSI, Mex. 16, fol. r48. “El P. Diego de Avellaneda a Felipe II sobre la oposición de los religiosos a la fundación de la Casa Profesa de Mejico, 1-Mar-1592 (copia)”.

⁴⁰⁰ ARSI, Mex 16, fol. 57r- 58v. El mismo documento se encuentra en MM IV, p. 263. “Fundación de la casa profesa, contradicción que hacen los pp de otras ordenes sin fundamento de justicia. Méjico 2 marzo 1592. Autógrafa, Diego de Avellaneda”.

Este tipo de tensiones reflejan el antijesuitismo que también se vivía tanto en España como en la Nueva España, y por ello los jesuitas mismos lo evocan en este pleito. Esta evocación de lo que sucedía en España da muestra de cómo en el virreinato sucedían conflictos similares, los cuales llegaron a superar los conflictos por los espacios en las ciudades. También se atacó a los padres de la Compañía acusándolos de alumbrados y cuestionando su método educativo, acusaciones que como ya se ha visto, tampoco eran nuevas para ellos.⁴⁰¹

La competencia y rivalidad entre las órdenes mendicantes y los jesuitas se estaba dando en momento en que las órdenes mendicantes se estaban haciendo de más espacios en las ciudades. Desde la década de 1570, los mendicantes comenzaron a ganar terrenos y espacios importantes dentro de la sociedad novohispana.⁴⁰² De hecho, entre 1570 y 1630, con la única excepción de los franciscanos, se abrieron la mayoría de los conventos mendicantes, estando en su mayoría en las ciudades, siendo su momento de decadencia hasta la década de 1630, como lo muestra la siguiente gráfica.⁴⁰³

	Número de conventos Franciscanos	Número de conventos Dominicos	Número de Conventos Agustinos
Antes de 1570	19	3	3
1570-1630	5	5	10
1630-1680	0	0	0

Si bien los mendicantes empezaron a tener presiones por parte del gobierno central y los jesuitas les empezaron a hacer competencia, también estaban viviendo una época de gran prosperidad en las

⁴⁰¹ Melvin, *Building colonial cities...op.cit.*, p. 112-113.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 6.

⁴⁰³ Extracto de la tabla extraída de Karen Melvin, *Building colonial cities of God*, en la que sólo muestro la apertura de los conventos de las tres principales órdenes mendicantes, p. 28.

ciudades con la apertura de nuevos conventos.⁴⁰⁴ De hecho, es a partir de esta época que disminuye la presencia de los mendicantes en los pueblos de indios y aumenta en las ciudades, siendo sus conventos más importantes los establecidos en la Ciudad de México.⁴⁰⁵

Este período de expansión de los conventos mendicantes en las ciudades, coincide con el generalato de Claudio Acquaviva, que también se destacó por su expansión y numerosa apertura de casas y misiones a lo largo de la Nueva España, llegando a tener un total de diecinueve al final de su gobierno. La gráfica anterior demuestra que los mendicantes representaron un gran reto para los jesuitas, pues con cuarenta casas de franciscanos, dominicos y agustinos, los mendicantes superaban a los jesuitas en número de instituciones y personal. A la muerte de Felipe II en 1598, habían llegado a toda América 2 200 franciscanos, 1 670 dominicos, 470 agustinos, y sólo 350 jesuitas.⁴⁰⁶ No obstante, los mendicantes llegaron a cerrar colegios en varias ciudades por la presión de los padres de la Compañía, como fue el caso de San Luis Potosí, donde su llegada hizo que los franciscanos y agustinos hayan tenido que cerrar sus conventos después del establecimiento de la Compañía de Jesús en 1626.⁴⁰⁷

e) La reestructuración de la Iglesia novohispana: El Tercer Concilio Provincial Mexicano de 1585

El Arzobispo Pedro Moya de Contreras ya hablaba en 1574 de la necesidad que en Nueva España se celebrara un Concilio provincial como los que se estaban llevando a cabo en España.⁴⁰⁸ Se convocó al tercer Concilio Provincial Mexicano en 1585, que fue predecesor del tercer Concilio Limense de 1583. Fue el mismo Moya de Contreras quien convocó al Concilio en 1585, quien además de ser el Arzobispo de México en ese momento, era el virrey en funciones.

El objetivo del concilio provincial mexicano era adecuar lo formulado en los concilios provinciales anteriores de 1555 y 1565, a los nuevos cánones que había impuesto el Concilio de Trento,

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 6-8

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁰⁶ Baudot, “La population des villes du Mexique...” *art.cit.*, p. 16.

⁴⁰⁷ Melvin, *Building colonial cities... op.cit.*, pp. 153-154.

⁴⁰⁸ ENE, vol. XI, documento 676, p. 235.

adecuándolos a la iglesia y sociedades novohispanas.⁴⁰⁹ Felipe II pidió que se guardasen los concilios limense y mexicano, se cumplieran y ejecutasen. El concilio fue impreso tarde, debido a las oposiciones que existían sobre lo establecido entre clérigos y frailes.⁴¹⁰

El Tercer Concilio Provincial Mexicano comenzó el 20 de enero en la iglesia de San Agustín de México, y concluyó el 17 de septiembre de ese mismo año. Tocó los temas importantes a los que se enfrentaba en ese momento la iglesia novohispana y que ya no aparecían en el primero y segundos concilios. Entre los temas que se tocaron estaban la reforma del clero, el estado eclesiástico, la doctrina de indios y la administración de los sacramentos y la viabilidad de hacer la guerra a los chichimecas. Proponía una educación continua del clero y una mejor instrucción de los indios. Fue visto por el Real Consejo de Indias, después fue remitido a Roma, y el Papa Sixto V lo confirmó el 27 de octubre de 1589. De acuerdo con Alegre, se imprimió en 1621 por órdenes de Felipe IV.⁴¹¹

Entre las resoluciones del Concilio se encontraba que los regulares estuvieran sujetos a las órdenes regulares que se imponen a los sacerdotes, prohibiéndoles que sean promovidos al orden sacerdotal, confiesen o ejerzan la predicación fuera de sus monasterios, si no han sido aprobados por el ordinario. Que se reformara y preparara mejor al clero. Que la instrucción y predicación de la doctrina cristiana se llevara a través de la pastoral, catequesis y confesión, así como la obligación de conocer las lenguas indígenas para llevarlas a cabo estas labores. La erradicación de la idolatría entre los indios y prácticas profanas. Magnificencia del culto y decoro en iglesias. La redacción de un directorio de confesores y un catecismo. También la práctica recurren de los sacramentos, y la exención a que los indios pagaran diezmos.⁴¹²

Se ordenó que se hiciera un catecismo Mayor y otro Menor, y el jesuita Juan de Plaza asumió la composición de los textos del catecismo. Plaza fue uno de los personajes más importantes en la realización del Concilio, ya que de acuerdo con Félix Zubillaga, conocía como ningún otro el

⁴⁰⁹ María del Pilar Martínez López Cano, y Marcela Rocío García Hernández, “El Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)”, María del Pilar Martínez López-Cano, y Francisco Javier Cervantes Bello, (coords), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM/BUAP, 2005, pp. 43-44.

⁴¹⁰ RLI, Libro I, Título VIII, Ley VII. “Que se guarden los Concilios Limense y Mexicano ultimamente celebrados en las Provincias del Perú y Nueva España, en cada una el que le tocare”, Ley promulgada por Felipe II en 1591, y vuelta a promulgar en 1593, y en 1621 por Felipe III.

⁴¹¹ ABZ I, p. 304.

⁴¹² López Cano, y García Hernández, “El Tercer concilio...”, *art.cit.*, p. 44-46.

campo religioso de las provincias americanas. Sus memoriales muestran los males de la Iglesia novohispana, proponiendo remedios para solucionarlas.⁴¹³ Sin embargo, su catecismo Mayor y Menor, aprobado por el Concilio, se retrasó 200 años en utilizarse. Como el Concilio había sido aprobado por la Santa Sede hasta 1621, ya había estado circulando otro catecismo en la Nueva España, el del español Jerónimo Ripalda (1591), considerándose innecesaria la impresión del catecismo del padre Plaza. Éste quedó archivado hasta el IV Concilio Provincial Mexicana en 1771.⁴¹⁴

Con este concilio, comienza una nueva etapa en la historia de la Iglesia novohispana, donde empieza a estar más centralizada por la Corona y se busca poner en práctica los decretos tridentinos. La iglesia gobernada por frailes estaba llegando a su fin. Este concilio le dio duros golpes a las órdenes religiosas, ya que quienes se dedicaran a la cura de almas, debían estar sujetos a la autoridad episcopal.⁴¹⁵ Es en esta época de transición cuando los jesuitas se establecieron en Tepetzotlán.

⁴¹³ Félix Zubillaga, “Tercer Concilio Mexicano, 1585. Los Memoriales del P. Juan de la Plaza S.I.”, *AHSI*, 30: 1961, pp. 188-190.

⁴¹⁴ Ernest J Burrus, “The author of the Mexican Council Catechisms”, *The Americas*, 15: octubre 1958, núm. 2, pp. 171-178.

⁴¹⁵ Además de las obras anteriormente citadas, ver también los siguientes estudios: el capítulo “Restauración eclesiástica. Tercer concilio mejicano (1585)”, en Lopetegui y Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965, pp. 564-600; Ernest J. Burrus, “The third Mexican Council (1585) in the Light of the Vatican Archives”, *The Americas*, 23: abril 1967, núm. 4, pp. 390-407; Alberto Carrillo Cazares, “Introducción a los Manuscritos del Tercer Concilio Provincial Mexicano”, IICPM, Volumen I, pp. XI-LXXXIII.

CAPÍTULO III. El establecimiento de una residencia jesuítica en la frontera chichimeca

Tepotztlán era un pueblo más de los alrededores de la Ciudad de México. Su nombre proviene del náhuatl y significa “lugar del jorobado”.⁴¹⁶ A pesar de no haber funcionado jurídicamente como parte de la capital, fue un satélite suyo, con la que tuvo estrechas relaciones tanto en los aspectos políticos, artísticos, culturales y sociales.⁴¹⁷ La distancia entre la capital del virreinato y Tepotztlán era de cinco leguas. Pérez de Ribas lo describía como “un sitio ameno, ribera de un hermoso y alegre río; goza de aires sanos y de apacibles vistas que por todas partes desde él se descubren, por estar en lo más alto de todo aquel contorno su planta. Pobláronle desde su principio los indios, cuya lengua natural más usada y de que más se precian es la otomí, aunque también los más principales pronuncian y hablan bien la elegante mexicana”.⁴¹⁸

A pesar de haber fundado la mayoría de sus colegios en ciudades, en este poblado los jesuitas fundaron uno de sus colegios más importantes en Nueva España. Aunque nunca haya sido un pueblo grande, sí fue un lugar muy importante después de la llegada de los jesuitas para la expansión del cristianismo por estar al inicio de una ruta comercial crucial, en el camino que iba de la capital al norte del virreinato. Pérez de Ribas afirmaba que “el pueblo de Tepotztlán, es, si no el más populoso de los que tiene en su contorno la ciudad de México, pero de los más señalados y lucidos en ejercicios de cristiandad, culto divino y político, que se conoce”.⁴¹⁹ **[Ver imagen 3, donde se muestran las rutas comerciales entre Puebla, Ciudad de México y Tepotztlán, y por ende las relaciones entre ellas]**

Si bien el pueblo había sido primero atendido por los franciscanos, no había sido un lugar crucial e importante para esa Orden. Fue hasta la llegada de los jesuitas que se construyó ahí un centro

⁴¹⁶ Sahagún, *Historia general de... op.cit.*, p. 919. *Teputzotli*, significa “giboso” o “corcovado”, y el sufijo en náhuatl “an”, significa, “lugar de”, de acuerdo a Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, Casa de Antonio de Espinola, 1571.

⁴¹⁷ Guillermo Tovar de Teresa en “La Iglesia de San Francisco Javier de Tepotztlán: Eco de la vida artística de la Ciudad de México en los siglos XVII y XVIII”, Sara Gabriela Baz (coord.), *Tepotztlán: la vida y la obra en la Nueva España*, México, MUNAVI/CONACULTA/INAH, 2003, p. 388.

⁴¹⁸ Pérez de Ribas, *Crónica y historia... op.cit.*, p. 164.

⁴¹⁹ Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Volúmen III, México, Editorial Layac, 1944 (1645), pp. 320-321.

religioso importante, aprovechando la ventaja de su ubicación geográfica, convirtiéndose en el punto de partida para las misiones jesuitas del norte de Nueva España.

El propósito de este capítulo es mostrar a Tepetzotlán como un caso de establecimiento jesuita en una tierra de frontera y la apropiación del territorio primeramente por franciscanos y otros colonizadores, y posteriormente por los jesuitas. También estudiar las relaciones de poder entre colonizadores y colonizados, así como la adaptación de los colonizadores a nivel local. Finalmente, por qué los jesuitas decidieron instalar en este pueblo uno de sus mayores centros.

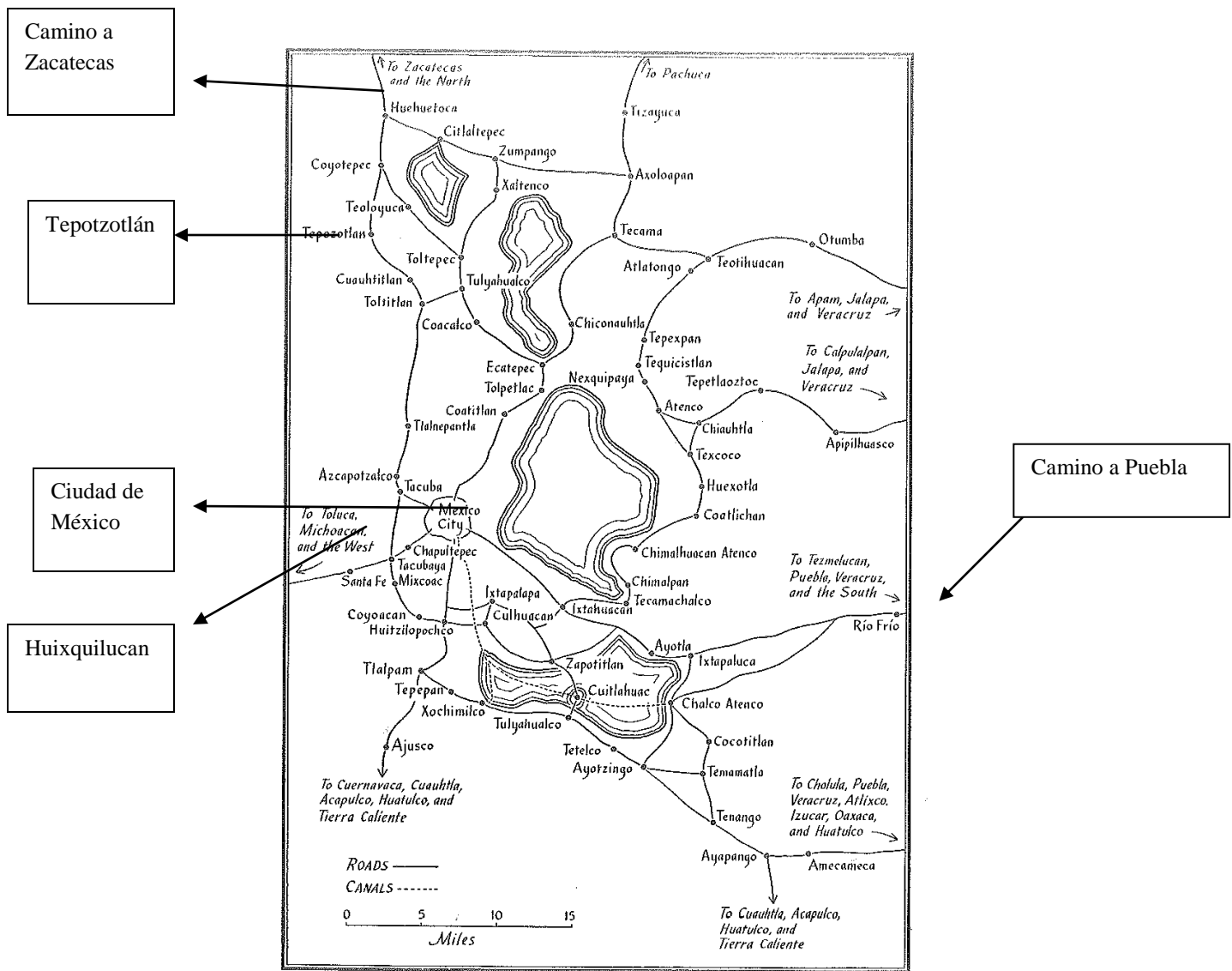
La frontera donde se encontraba Tepetzotlán no sólo representaba una división entre el cristianismo y la idolatría indígena, tan común en todo el continente,⁴²⁰ sino que también el establecimiento en un lugar estratégico que dividía a los pueblos chichimecas del norte de Nueva España, con los indios sedentarios del centro. Fue por ello que los jesuitas buscaron consolidar a Tepetzotlán como una plataforma para las misiones del norte del virreinato. El grupo que representaban a los chichimecas eran los indios otomíes, y los indios sedentarios del centro eran representados por los mexicanos o nahuas, grupos con los que los frailes tuvieron relaciones distintas.⁴²¹

Esta frontera se destacó por ser un territorio de movilidad de personas. Desde tiempos prehispánicos no era una frontera estable, pues enormes migraciones chichimecas habían traspasado esta frontera para asentarse en los territorios del centro de México.⁴²² Con la irrupción de los españoles y el descubrimiento de minas de plata en Zacatecas, esta frontera continuó siendo movable, pues se convirtió en una zona de comercio y de migrantes que iban a establecerse en el norte novohispano. Es en esta frontera inestable que se encontraba Tepetzotlán y donde la Compañía de Jesús decidió instalar una Residencia.

⁴²⁰ Este tipo de frontera se estableció en América en el mundo católico y en el mundo protestante. Ver las diferencias entre los modos de proceder en la evangelización protestante y católica con los indios americanos, en Pierre Ragon, “Nueva España, Nueva Inglaterra: dos fronteras de cristiandad (siglos XVI y XVII)”, *Historia y grafía*, 36, 2011.

⁴²¹ Félix Zubillaga afirma que Tepetzotlán fue uno de los primeros campos misionales de los que se encargaron los jesuitas, quienes después buscaron reducir en poblados a los indios chichimecas del norte de la Nueva España. Félix Zubillaga, “Urbanización y labor misional entre los pueblos de indios nómadas en el norte de México”, *Revista de Indias*, 32: 1972, pp. 269- 299.

⁴²² Sobre la historia de las migraciones chichimecas al centro de Nueva España da cuenta el indígena Fernando de Alva Ixtlixóchitl, *Obras históricas*, publicadas por Alfredo Chavero, México, Oficinas de la Secretaría de Fomento, 1891, (2 volúmenes).



Map 10. Main roads and canals, seventeenth and eighteenth centuries.

Imagen 8. Pueblos y rutas comerciales del Valle de México. Tepozotlán aparece claramente en el camino entre la Ciudad de México y Zacatecas. Imagen extraída de Gibson, *The Aztecs after the conquest*, p. 363.

a) Un pueblo al comienzo de la ruta de la plata

Jerome Jacobsen ya consideraba al colegio jesuita de Tepozotlán como el inicio de las misiones como instituciones de frontera en el norte de Nueva España, y uno de los primeros campos misionales de la provincia.⁴²³ Este poblado era un área fronteriza que dividía desde tiempos

⁴²³ Jacobsen, *Educational foundations...op.cit.*, pp. 222-223. Sobre las misiones de frontera, el artículo pionero de las misiones como instituciones de frontera en la América española es el de Herbert E. Bolton, "The Mission as a Frontier

prehispánicos a los pueblos “sedentarios” del centro de México, área conocida como *Mesoamérica*, con los pueblos del norte, área conocida como *Aridoamérica*, habitada por pueblos llamados peyorativamente por los españoles como “chichimeca”. Junto con el área Andina, Mesoamérica fue la región donde surgieron las grandes y complejas “civilizaciones” americanas. Su área incluía desde el centro de México, hasta zonas de El Salvador, Honduras, Nicaragua y Costa Rica.

La frontera entre Mesoamérica y Aridoamérica dividía a los indios agricultores y sedentarios, de los indios cazadores-recolectores. La frontera Mesoamericana había tenido contactos con los grupos chichimeca desde tiempos prehispánicos, siendo una zona de transculturación activa, aunque también una zona de defensa militar, con puestos fortificados y guarniciones. Grandes migraciones de grupos chichimeca se establecieron en el centro de México, exportando elementos culturales entre las que se encontraban tácticas para hacer la guerra. Por su parte, los mesoamericanos que habían entrado en contacto con la zona chichimeca en búsqueda de recursos minerales, exportaron a Aridoamérica técnicas de riego y agricultura.⁴²⁴ [ver imagen 9]

De esta división de los diferentes grupos de indios americanos habla Acosta. En *De procuranda indorum salute*, dividía a los pueblos no cristianos del mundo según su nivel de barbarie. Entre los menos bárbaros se encontraban los chinos y japoneses, quienes destacaban por su capacidad, una forma estable de gobierno, ciudades fortificadas, magistrados, comercio próspero, y buen uso de las letras. A ellos les seguían los mexicanos y los peruanos, quienes a pesar de no tener escritura, tenían magistrados, buen régimen de gobierno, culto religioso y habitaban en ciudades. No obstante, estaban lejos de la recta razón y de las prácticas del género humano. Finalmente, en el nivel más bajo se encontraban casi todos los pueblos de América, siendo hombres salvajes semejantes a las bestias, que no tenían ley, ni magistrados, ni gobiernos y domicilios fijos. En estos

Institution in the Spanish-American Colonies”, *The American Historical Review*, 23: octubre 1917, núm., pp. 42-61. Sobre las fronteras y las misiones, ver la revista “Les Frontières de la mission (XVe-XIX siècle)”, *Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 1997.

⁴²⁴ Sobre la frontera entre Mesoamérica y Aridoamérica en la época prehispánica, ver “Las fronteras de Mesoamérica”, en Angel Palerm, *Introducción a la teoría etnológica*, 3ª ed, México, Universidad Iberoamericana, 1997 (1990), pp. 115-120.

grupos se encontraban los indios caribe, los de Florida, los de Brasil, entre otros, a quienes había de darles instrucción humana para que aprendieran a ser hombres y educarlos como a niños.⁴²⁵

En *De Procuranda*, Acosta no nombra a los chichimeca, pero lo hace en *Historia natural y moral de las Indias*, donde los inserta en el tercer grupo de bárbaros, afirmando que debían ser sujetos con honesta fuerza, para enseñarles a ser hombres y después a ser cristianos.⁴²⁶ Decía que los chichimecas eran “hombres muy bárbaros y silvestres, quienes sólo se mantenían de caza, y por eso les pusieron el nombre de chichimecas. No sembraban ni cultivaban la tierra, ni vivían juntos, porque todo su ejercicio y vida era cazar, y en esto eran diestrísimos. Habitaban en los riscos y más asperos lugares de las montañas, viviendo bestialmente, sin ninguna policía, desnudos totalmente”.⁴²⁷

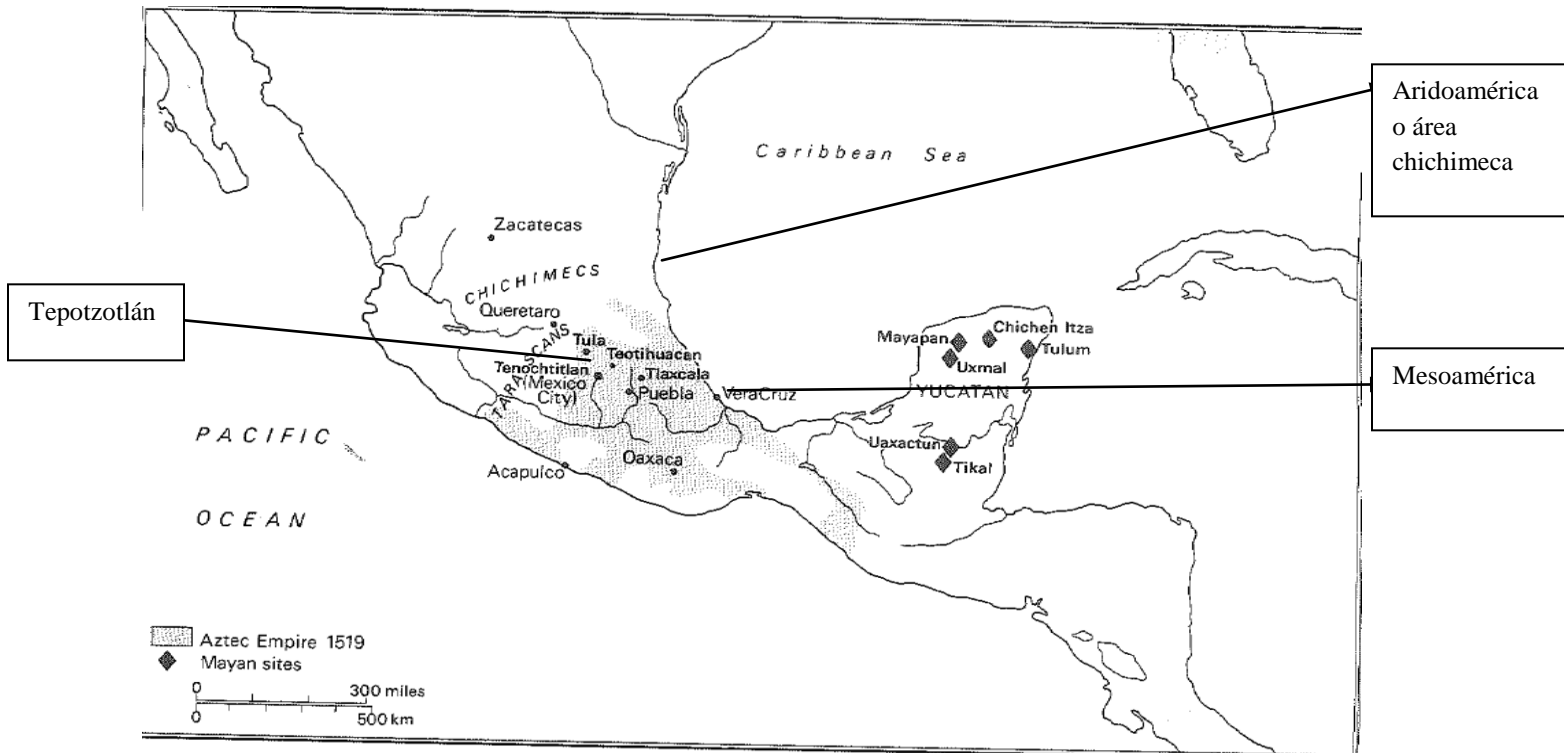


Imagen 9. Mapa de la frontera entre Mesoamérica y Aridoamérica, o zona Chichimeca antes de la llegada de los españoles. En él se puede observar que Tepotzotlán se encuentra poco antes del comienzo de la zona chichimeca. Extraído de Miguel León Portilla, *Mesoamerica before 1519*, p. 34.

⁴²⁵ DPIS I, pp. 59-71.

⁴²⁶ Acosta, *Historia natural... op.cit.*, Libro VII, p. 359.

⁴²⁷ *Ibid*, libro VII, p. 358.

Esta frontera que había sido zona de contacto y aculturación desde los tiempos prehispánicos, no había sido primordial en las primeras décadas después de la conquista. A pesar de que ya hubieran tenido comunicación los franciscanos con los chichimecas del norte de Jalisco desde 1527, y hubiera comenzado la fundación de poblados en Nueva Galicia en esa época, no fue hasta 1542 con la fundación de Guadalajara, que comenzó un interés oficial en la conquista del norte.⁴²⁸ Fue debido al descubrimiento de vetas argentíferas, que la frontera chichimeca comenzó a cobrar importancia con una nueva etapa de conquista que existió en la Nueva España, muy distinta a la que llevó a cabo Hernán Cortés en el centro de México.

De esta forma, inició un período denominado *La guerra chichimeca*, la cual comenzó debido al descubrimiento de las minas de plata en Zacatecas en el año de 1546, y posteriormente de Guanajuato, en 1551.⁴²⁹ El descubrimiento de la plata originó un vacío de grupos sedentarios entre estos dos centros mineros y la Ciudad de México. El trayecto entre Zacatecas y la capital estaba habitado por indios chichimeca, siendo peligroso el camino. Desde entonces, comenzó la difícil tarea de controlar y congregar en pueblos a los chichimeca, un trabajo que duró años y que fue competencia tanto del gobierno civil como de religiosos.⁴³⁰

La licitud de la guerra chichimeca fue discutida en el III *Concilio Provincial mexicano*. En la Tercera Consulta el concilio se declaró contra la guerra a los chichimecas. En concilio se debatió la licitud de reprimirlos o más bien, atraérllos al modo de vida occidental de forma pacífica. Los gobernadores de la Ciudad de México veían la guerra como la única solución para terminar con el largo conflicto. Por su parte, los franciscanos pidieron una solución más pacífica, en donde los religiosos fueran atrayendo a los indios bárbaros a un mejor modo de vida. En cambio, los jesuitas pidieron que sólo se les hiciera la guerra si éstos entorpecían el establecimiento de poblados españoles. Se decidió que la vía de represión por sangre y fuego no era la solución. El remedio al

⁴²⁸ Sobre las primeras incursiones de los franciscanos en Aridoamérica, ver Kieran R. McCarty, “Los franciscanos en la frontera chichimeca”, *Historia Mexicana*, 11: enero-marzo 1962, núm. 3, pp. 321 y 331. Sobre los primeros contactos y establecimientos españoles en la frontera chichimeca, ver Salvador Bernabéu Albert y José García Redondo, “Sobre cartografía y fascinación de la frontera: El mapa de la Nueva Galicia (Circa 1550), Salvador Bernabéu Albert (coord.), *Poblar la inmensidad: sociedades, conflictividad y representación en los márgenes del Imperio Hispánico (siglos XV-XIX)*, España, CSIC, 2010, pp. 129-178.

⁴²⁹ Philip W. Powell, *La guerra chichimeca, 1550-1600*, México, FCE, 1975.

⁴³⁰ Acosta, *Historia natural... op.cit.*, Libro VII, p. 359.

conflicto debía de ser a través del poblamiento de españoles, instauración de misiones, buenas doctrina de religiosos y buenas obras de gobernantes, para de esta forma pacificarlos.⁴³¹

El descubrimiento de las minas de plata hizo del norte un imán de personas, en donde nuevos colonizadores buscaron establecerse. La plata había hecho del camino entre Zacatecas y la capital, un área dinámica y de comercio. Se formó una nueva ruta comercial entre la Ciudad de México y Zacatecas, conocida como “la ruta de la plata” o “Camino Real de Tierra Adentro”. En ese trayecto entre la Ciudad de México y Zacatecas se fundaron nuevas ciudades, pueblos, presidios, ranchos y misiones, alentando las rutas comerciales, fomentando la mezcla e interacción de pueblos, comenzando un intento por pacificar a las tribus nortteñas. El “Camino Real de Tierra Adentro” sobrepasó con el tiempo a Zacatecas y llegó hasta Santa Fe, en Nuevo México [Ver imagen 2]. Al haber estado la mayor parte del centro de Nueva España ya ocupada por las órdenes mendicantes, grandes áreas de los territorios que se iban conquistando en el norte se convirtieron en zonas de influencia jesuita, sobre todo el noroeste. Los padres de la Compañía de Jesús fundaron centros misionales a lo largo de este camino, que se convirtió en un punto de encuentro y comunicación de comerciantes, soldados, emigrantes y misioneros. [Ver imagen 10]

⁴³¹ IICPM, Vol I., tomo II, pp. 251-309.



Imagen 10. Mapa de finales del siglo XVII en donde se muestra la presencia jesuita el norteste novohispano. El noroeste fue de presencia predominantemente franciscana. Extraído de ARSI, Hist. Soc. 150, f. 021.

El pueblo de Tepetzotlán se encontraba al comienzo de esta ruta, en la frontera entre el territorio en guerra y el territorio pacificado del centro de Nueva España. De esta forma, tomó un papel importante en la colonización del norte, desde la circulación de personas hasta la fundación de colegios y misiones. También fue un importante punto comercial entre la capital y el norte del virreinato. Los documentos mencionan que desde finales del siglo XVI, había en este pueblo miles de bueyes estacionados que venían de la zona chichimeca, para después ir a las carnicerías de la Ciudad de México.⁴³² [Ver las rutas comerciales del Valle de México en la Imagen 8]

⁴³² AGN, Mercedes, ff. 37r-37v.

En las misiones del norte, tanto jesuitas como franciscanos tomaron un papel fundamental en la conversión y pacificación de los chichimecas, cediendo algunas veces los jesuitas a los franciscanos en papel del cuidado de estos indios.⁴³³ Las misiones en estos territorios eran peligrosas, por lo que hubo muchos mártires. Entre los jesuitas que estuvieron en Tepotzotlán, y murieron posteriormente en las misiones del norte, destacan Francisco de Zarafate, en la misión de Huitzitzilapan, y Pedro Gravina, en la misión de los Jizmines.⁴³⁴

Como ya se dicho anteriormente, en Tepotzotlán habitaban sobre todo dos tipos de pueblos diferentes: *otomíes* y *nahuas* o *mexicanos*, como se refieren a ellos la mayoría de los documentos de la época. Hubo otra pequeña minoría, aunque mucho menos visible, que fue la *mazahua*, la cual representa una ramificación de los otomíes.⁴³⁵ La diversidad de grupos en Tepotzotlán se debía a las oleadas migratorias de grupos chichimecas al centro de México antes de la llegada de los conquistadores.⁴³⁶

Los otomíes y los mexicanos representaban la división entre los pueblos del centro y del norte, a los cuales los jesuitas debieron adaptarse. La evangelización y las relaciones con los indios del norte, fueron muy distintas a las que tuvieron con los indios sedentarios del centro, debido a sus diferencias culturales y de organización, además de ser el centro una zona donde los mendicantes llevaban décadas de experiencia previa. En el norte, los jesuitas tuvieron que lidiar con una realidad desconocida, donde el clima, los caminos y los alimentos, eran ajenos a lo que conocían de Europa o el centro de Nueva España.⁴³⁷

⁴³³ ARSI, Mex. 01, Epp. Gen., 1574-1599, fol. 155r.

⁴³⁴ Ver a Francisco de Zarafate y Pedro Gravina en el Apéndice I.

⁴³⁵ El *mazahua* es un dialecto del otomí. Manuel Orozco y Berra, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, México, imprenta de J.M. Andrade y F. Escalante, 1864, p. 27. A pesar de haber sido una lengua también presente en Tepotzotlán, en los documentos del período que respecta a la tesis, he visto muy pocas referencias a esta lengua y en los catálogos trienales sólo se menciona un padre que la supiera: El padre Hernán Gómez. Ver Apéndice I. Uno de los pocos documentos que hablan del mazahua es de 1593, que menciona que en Tepotzotlán se aprendía otomí y mazahua. “Estado de la Provincia de México por el Padre Pedro Avellaneda, 1592”. Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid, Administración de Razón y Fe, 1912. Volúmen IV, p. 414. Debido a las escasas menciones a este grupo, en la tesis me voy a concentrar en los grupos de indios otomíes y mexicanos.

⁴³⁶ Torquemada, *Monarquía Indiana... op.cit.*, Libro III, Capítulo IX, Vol. I, p. 355.

⁴³⁷ Sobre la vida de los jesuitas en las misiones del norte de Nueva España y cómo los jesuitas tuvieron que trabajar con ellos, ver Bernd Hausberger, “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noreste novohispano”, *Estudios de Historia Novohispana* 17: 1998, pp. 63- 106; Zubillaga”, *Urbanización y labor...*” *art.cit.*, pp. 269- 290.

Mendieta dice que los otomíes procedían de un hombre llamado Otomitl.⁴³⁸ De acuerdo con Torquemada, haciendo una analogía con Noé y sus hijos, Otomitl fue el último de los hijos de Iztac Mixcuatl, quien junto con sus hermanos, poblaron el territorio de Nueva España, teniendo generaciones de descendencia.⁴³⁹ Se encontraban sobre todo en las montañas del norte que rodeaban el valle de México.⁴⁴⁰ Cortés describía a los otomíes como un grupo que había sido esclavo de Tenochtitlán, por lo que se ofrecieron a “su Majestad” como sus vasallos.⁴⁴¹ Fueron un grupo más de los que se ofrecieron como vasallos al rey de España y ayudaron en la conquista, siendo los tlaxcaltecas el ejemplo más representativo de ellos, pues obtuvieron varios privilegios, como la exención de tributos y exención de trabajo en encomiendas, algo que no sucedió con los otomíes en Tepetzotlán.⁴⁴²

El grupo otomí fue un grupo minoritario en el Valle de México. Si bien el valle de México tenía una gran variedad de pueblos,⁴⁴³ los otomíes eran el único que no compartía el náhuatl como lengua.⁴⁴⁴ Fue debido a su condición minoritaria, que los demás grupos los miraban con desprecio. Sahagún decía que debido a su condición, “eran torpes, toscos e inhábiles”, y debido a esta inhabilidad, los demás grupos de indios les decían “¡Ah, que inhábil eres! Eres como *otomite*”. Sin embargo, “no carecían de policía, vivían en poblado y tenían su república”.⁴⁴⁵

Torquemada afirma que de los otomíes procedía los chichimecas, aunque los consideraba dos grupos diferentes.⁴⁴⁶ Sin embargo, ya antes Motolinía había considerado que tanto otomíes como chichimecas vivían como salvajes, sin casas de piedra, sino de paja, vivían de la caza y de algunos

⁴³⁸ Mendieta, *Historia eclesiástica... op.cit.* Capítulo X, “De otros dioses y particulares que cada provincia tenía por sí, en especial del dios de Cholula”, y capítulo XXXIII, “De la genealogía de los indios pobladores de esta Nueva España”.

⁴³⁹ Torquemada, *Monarquía Indiana... op.cit.*, Libro I, Capítulo XII, Vol. I, p. 49.

⁴⁴⁰ Montúfar, *Descripción del Arzobispado... op.cit.*, p. 84.

⁴⁴¹ Cortés, “Tercera carta de relación” Escrita el 15 de mayo de 1522, *Cartas de Relación... op.cit.*, p. 151.

⁴⁴² Sobre el caso de Tlaxcala, ver Andrea Martínez Baracs, *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*, México, FCE, 2008.

⁴⁴³ Charles Gibson identifica a catorce de ellos, los cuales son los siguientes: olmeca, xicalanca, tolteca, chichimeca, teochichimeca, otomíes, culhuaques, cuitlahuaca, mixquica, xochimilca, chalca, tepaneca, acolhuaque, y mexica. Ver Charles Gibson, *The Aztecs under Spanish rule: A history of the Indians of the Valley of Mexico 1519-1810*, Stanford, Stanford University Press, 1964, p. 9.

⁴⁴⁴ *Ibid*, p. 10

⁴⁴⁵ Sahagún, *Historia general de... op.cit.*, pp. 585- 586.

⁴⁴⁶ Ver el caso de Torquemada, por ejemplo, quien a veces habla de los “chichimecas otomíes”. Ver *Monarquía Indiana... op.cit.*, Libro III, Capítulo XI, Vol. I, p. 360.

productos que encontraban, viviendo “como brutos animales”.⁴⁴⁷ Por su parte, Sahagún hizo una distinción entre los grupos chichimeca de lo que hasta el momento era la Nueva España, identificándolos en tres dependiendo su nivel de barbarie: los *otomíes*, los *tamine* y los *teochichimecas*. De estos, los más “bárbaros”, eran los teochichimecas, quienes habitaban lejos y apartados de los pueblos, no tenían casas, andaban vagueando, dormían en cuevas, y se dedicaban a la caza. A ellos les seguían los tamine, quienes eran más republicanos que los teochichimecas, pero también vivían en cuevas y peñascos, aunque algunos hacían chozas. Finalmente se encontraban los otomíes. Éstos últimos vivían en poblados y “tenían su república”, buenas comidas y bebida.⁴⁴⁸

Al estar en contacto con los demás grupos nahua, los otomíes habían adquirido de ellos cierto grado de civilización, representando así la frontera de los nahua con los grupos bárbaros del norte. Acosta los pone como ejemplo de un grupo al que era necesario compelerlos y sujetarlos a una fuerza honesta, y a enseñarles a ser hombres, para que después fueran cristianos. A pesar de ser pobres y vivir en tierra áspera, tenían poblados y policía, siendo idóneos y hábiles para las cosas de la cristiandad.⁴⁴⁹

Respecto a los *nahuas* o *mexicanos*, era un grupo menor que también se encontraba en Tepotzotlán. Existen dificultades en diferenciar estos dos grupos. De acuerdo con Sahagún, a los grupos que compartían el nahuatl o mexicano como lengua se les llamó *nahuas*.⁴⁵⁰ A estos dos grupos los diferenciaba por su forma de hablar, pues decía que los nahuas no hablaban la lengua como los perfectos mexicanos. Añade que los nahua también eran de origen chichimeca, de la generación de los *toltecas*, pues sus antepasados venían de esas migraciones del norte, que traían arcos y flechas. No eran inhábiles, tenían su república, además de dedicarse a la plumería, carpintería, albañilería, entre otros oficios.⁴⁵¹

⁴⁴⁷ Motolinía, *Historia de los indios... op.cit.*, “Introducción”.

⁴⁴⁸ Sahagún, *Historia general de... op.cit.*, pp. 581-587.

⁴⁴⁹ Acosta, *Historia natural... op.cit.*, Libro VII, p. 359.

⁴⁵⁰ Sahagún, *Historia general de... op.cit.*, p. 581. Sobre los nahuas en el centro de México, ver los estudios de Charles Gibson, *The Aztecs... op.cit.*; James Lockhart, *The nahuas after the conquest. A social and cultural history of the Indians of central Mexico, Sixteenth through Eighteenth centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

⁴⁵¹ Sahagún, *Historia general de... op.cit.*, pp. 584 y 596.

De acuerdo al intelectual decimonónico Manuel Orozco y Berra, la diferencia entre los dos era que “el náhoa es un mexicano menos perfecto y puro, que el mexicano propiamente dicho”,⁴⁵² argumentando más adelante que de la misma forma que cada nación en España hablaba diferente el castellano, en México el náhuatl o mexicano debía ser diferente en cada una de las diferentes naciones. Finalmente argumenta que aunque hablaban la misma lengua, eran dos grupos diferentes que no debían de confundirse: “que aunque los nombres *náhoa* y *mexicano* se refieran á la misma é idéntica lengua, expresan, sin embargo, dos muy diversos estados de ella: que por lo mismo *náhoa* y *mexicano* deben aparecer como dos individuos diferentes en su familia, y que á cada uno de ellos es preciso aplicarles los dialectos á que inmediatamente dieron origen”.⁴⁵³

En lo que respecta al pueblo de Tepotzotlán, Charles Gibson añade en su libro *The Aztecs under Spanish rule*, que la mayoría del los nahuas del pueblo eran *tepanecas*, un grupo de origen nahua que se asentó en Tepotzotlán a fines del siglo XIV, cuando los tepaneca de Azcapotzalco le hicieron la guerra a los otomíes de Tepotzotlán.⁴⁵⁴ A pesar de los diferencias étnicas que tenían con otros grupos indios del centro de México, los tepaneca sí compartían el idioma náhuatl como todos los demás, lo cual no fue el caso de los otomíes. Sin embargo, la mayoría de los documentos de la época que se revisaron sobre los indios en Tepotzotlán, hablan de “mexicanos”, y no de nahuas o tepanecas, por lo que así serán denominados a lo largo de la tesis.

Aunque Tepotzotlán originariamente hubiera sido un pueblo de indios, al estar en el inicio de una ruta comercial, ocasionó que otros grupos foráneos se asentaran en él. Ello a pesar de una ley emitida por Felipe II en 1563, y reiterada varias veces después, que pedía “Que en los pueblos de indios no vivan Españoles, Negros, Mestizos, y Mulatos”,⁴⁵⁵ y también a pesar de que se pidiera que ningún mercader estuviera presente en los pueblos de indios más de tres días.⁴⁵⁶ A finales del siglo XVI, todos los grupos sociales antes mencionados estaban ya presentes en Tepotzotlán. En 1570 había diez casas de españoles, de las cuales siete eran estancias y las otras tres caballerías o

⁴⁵² Manuel Orozco y Berra, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, México, imprenta de J.M. Andrade y F. Escalante, 1864, pp. 9-10.

⁴⁵³ *Idem.*

⁴⁵⁴ Gibson, *The Aztecs... op.cit.*, p. 16. Ninguno de los documentos que leí sobre Tepotzotlán menciona a los *tepaneca*. La mayoría de ellos se refiere a los grupos de habla náhuatl como mexicanos, por lo que me referiré a ellos de esa forma.

⁴⁵⁵ RLI, Libro VI, Título III, Ley XXI.

⁴⁵⁶ RLI, Libro VI, Título III, Ley XXVIII.

labores de pan. Los españoles no estaban siempre en el pueblo, ya que vivían permanentemente en la Ciudad de México.⁴⁵⁷ Este grupo era una minoría si se compara con el de indios, que tenía en esa época 719 hombres casados y tributarios.⁴⁵⁸

Cuando los jesuitas se establecieron en Tepetzotlán en 1580, hacía mucho tiempo que la Nueva España había dejado de ser una tierra de indios, frailes y soldados. En el pueblo, además de los indios y españoles, también existe constancia de la existencia de mestizos y esclavos negros. Éstos trabajaban en las haciendas jesuitas de Tepetzotlán desde principios del siglo XVII, aunque ésta haya sido muy pequeña y comenzaran a tener más presencia después de la década de los años veinte de ese siglo.⁴⁵⁹ La documentación jesuita del ARSI casi no habla sobre los esclavos negros en Tepetzotlán y la labor pastoral a este grupo. Sólo vi un documento en la que se menciona a dos esclavos que se incluían en la compra de una hacienda, ellos eran “un negro y una negra, biejos, nombrados Agustín e Catalina”.⁴⁶⁰ Sin embargo, hay documentos que mencionan que en la Ciudad de México los atendían en las “plazas y cárceles, enseñando la doctrina a los niños y negros, y el Ordinario de toda la ciudad es a los sermones de nuestra yglesia a mañana y tarde”.⁴⁶¹

Sin embargo, en los catálogos trienales que se revisaron, no se menciona ningún jesuita que se dedicara a atender a los esclavos negro. No obstante, sí se mencionan a los que se debían dedicar a los españoles e indios, a pesar de que ya había tiempo de que Carlos V lanzara una ley en la que se obligaba a instruir tanto a negros como a mulatos en la fe católica.⁴⁶² En la Ciudad de México los padres y los miembros de la Congregación de la Anunciata daban doctrina a los negros.⁴⁶³ El visitador Diego Avellaneda también le decía a Felipe II que “acuden, también, los de la Compañía a los mismos españoles y a sus negros y esclavos, con los demás ministros que, dondequiera, acostumbran de predicar, confesar y administrar el sanctísimo Sacramento, hazer paces, resolver

⁴⁵⁷ Montúfar, *Descripción del Arzobispado... op.cit.*, p. 86

⁴⁵⁸ *Ibid*, p. 82.

⁴⁵⁹ Julieta Pineda Alillo, *Esclavos de origen africano en las haciendas jesuitas del colegio de Tepetzotlán y de la hacienda de Xochimancas del colegio de San Pedro y San Pablo, siglo XVII*, tesis de licenciatura en historia, UNAM, 2014.

⁴⁶⁰ MM V, p. 630-631. “Estancias de Ganado menor y Hacienda de Labor para Tepetzotlán, México 12 de julio 1595”.

⁴⁶¹ MM I, p. 520 “Litterae Annuae a Patre de Morales scriptae” Mexico, Martio 1580.

⁴⁶² RLI, Libro I, Título I, Ley XIII.

⁴⁶³ ABZ II, pp. 47 y 147.

sus casos y dudas, ayudar a morir, acudir a las cárceles y hospitales, así en los pueblos donde tenemos casas, como en los demás de españoles, por vía de misiones”.⁴⁶⁴

También existen documentos que muestran a algunos jesuitas de este período que estuvieron en Tepetzotlán que los atendieron posteriormente en otros lugares. Un ejemplo es el padre Nicolás de Arnaya, que atendió negros mientras estaba en Guadiana, y quien había atendido antes indios y españoles en Tepetzotlán.⁴⁶⁵ También hay una referencia que en San Luis de la Paz se utilizaba un catecismo escrito en lengua chichimeca, para enseñárles a los indios la doctrina dos veces al día, además de a los negros y mulatos.⁴⁶⁶

Tepetzotlán, un pueblo originalmente de indios, mostraba ya una diversidad de etnias y grupos sociales a la llegada de la Compañía de Jesús. Ante esto surgen varias preguntas: ¿A quién debían dedicarse y atender los jesuitas? ¿cómo debían lidiar con estos grupos y cuáles debían ser su prioridad? ¿cómo se enfrentaron los jesuitas a esa realidad? Aunque hubieran llegado a Nueva España con la prioridad de atender tanto a indios como a españoles, ya no existían sólo estos dos grupos, sino las nuevas mezclas que habían formado entre ellos, además de los esclavos que venían de Asia y África. Con esta nueva realidad se vieron obligados a lidiar.

b) La apropiación del territorio por los nuevos colonizadores

Los jesuitas no fueron pioneros en Tepetzotlán. La presencia de españoles está documentada desde la conquista de Tenochtitlán. Juan de Torquemada menciona en *Monarquía Indiana* y Bernal Díaz del Castillo en *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* a Tepetzotlán como el lugar por el que pasó Cortés tras la derrota de una batalla contra los aztecas después de la noche triste, en su huida a Tlaxcala.⁴⁶⁷ Sobre este mismo relato, Fray Bernardino de Sahagún cuenta que cuando los españoles partieron a Tepetzotlán, la gente del pueblo empezó a huir y a esconderse, por el miedo

⁴⁶⁴ Astrain, *Historia de la Compañía... op.cit.*, IV, pp. 413-414.

⁴⁶⁵ *Documentos para la historia de México*, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1857, volumen III, p. 62. “Carta del Padre Nicolás de Arnaya dirigida al padre Provincial Francisco Báez”, Ver Apéndice I, Nicolás de Arnaya.

⁴⁶⁶ *Catecismo en lengua chichimeca*, escrito antes de 1596, extraído de Luis Resines, *Catecismos americanos del siglo XVI*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992, pp. 63-64.

⁴⁶⁷ Torquemada, *Monarquía Indiana... op.cit.*, Libro IV, Capítulo LXXII, Vol. II, p. 226; Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera... op.cit.*, p. 260.

que tenían a que los mataran los españoles. Esa noche los españoles durmieron en las casas principales o palacios del señor, también con miedo de que los fueran a matar los indios enemigos.⁴⁶⁸

Las referencias de este pueblo antes de la conquista son mínimas. Entre los pocos datos documentados, hay referencia a que Tepetzotlán había sido gobernada por los tepanecas de Azcapotzalco. De acuerdo con Torquemada, Tepetzotlán comenzó a ser una cabecera dependiente de Azcapotzalco en el cuarto año del emperador Acolhua Nopaltzin (1202-1236). Esto sucedió cuando Aculhua, señor de Azcapotzalco y cuñado del emperador Nopaltzin, le declaró la guerra a Chalchiuhcua, señor de Tepetzotlán, cuyo ejército era inferior y fue derrotado, quedando Aculhua como señor de este poblado.⁴⁶⁹

A finales del siglo XIV, los reinos más poderosos del valle de México eran Azcapotzalco y Texcoco. Azcapotzalco, tenía de aliados a Tlatelolco y Tenochtitlán, quienes le pagaban tributo. Debido a que éstos comenzaron a ser muy altos, Tenochtitlán buscó forjar una alianza con Nezahualcóyotl de Texcoco, con el objetivo de destruir a Azcapotzalco. Esta destrucción se llevó en el año de 1428, convirtiéndose México-Tenochtitlán en un señorío o altepetl independiente e importante. Comenzó a someter a otros señoríos tributarios de Azcapotzalco, y formó una alianza en 1434 con Texcoco y Tlacopan (Tacuba), creando un imperio con innumerables pueblos subordinados. En este nuevo orden impuesto por la Triple Alianza en el Valle de México, Tepetzotlán fue un señorío dependiente de Tlacopan a quien le tributaba, teniendo un grado de “cabecera” a la llegada de los españoles en 1519.⁴⁷⁰ Esta cabecera o señorío independiente se fundó bajo el gobierno de Quinatzin III, quien murió ocho días antes de que llegaran los conquistadores, entrando su hijo Aztatzontzin de Cuauhtitlán como gobernante.⁴⁷¹

Después de la conquista, este territorio fue apropiado tanto en lo geográfico, como en lo político y social por los nuevos colonizadores, quienes tuvieron que hacer alianzas con los poderes locales

⁴⁶⁸ Sahagún, *Historia general...* op.cit., p. 720.

⁴⁶⁹ Torquemada, *Monarquía Indiana*, op.cit., Libro I, Capítulo XXXIX, Vol. I., pp. 91-92.

⁴⁷⁰ Por cabecera se entiende un poblado o altepetl que también tenía sujetos Gibson, *The Aztecs...* op.cit., pp. 16 y 39.

⁴⁷¹ “Fragments from the annals of Quauhtitlan”, *We people here: nathuatl accounts of the conquest of Mexico I*, Oregón, UCLA, 2004, p. 281. Sobre el período posclásico en Mesoamérica, ver Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, “El posclásico mesoamericano”, *El pasado indígena*, México, FCE/Colmex, 1996, pp. 175- 271.

para así hacerse del territorio. Crearon jerarquías de poder, y construyeron nuevas identidades sociales y culturales.⁴⁷² En la apropiación social, los conquistadores se emparentaron con las hijas de nobles indígenas, comenzando así una alianza entre los conquistadores y los caciques, instruyendo a sus hijos en la fe católica. La instrucción de la nobleza indígena la había ya sugerido Hernán Cortés, quien pidió a Carlos V que mandara religiosos a los nuevos territorios conquistados para que evangelizaran a los indios.⁴⁷³

El avance de los conquistadores fue acompañado de fundación de ciudades, fundación de pueblos de indios e instauración de conventos. Los pueblos de indios y los conventos que fueron fundados, se establecieron sobre un tipo de organización y administración básica que existía desde la época prehispánica. Ésta era el *Altepetl*, y todo el centro de México había estado formado por estas unidades políticas, que el franciscano Alonso de Molina las definió como “Pueblo” o “Rey”.⁴⁷⁴ Consistían básicamente en la organización de un cierto grupo de personas en un territorio, que de acuerdo con Lockhart, podría compararse con las ciudades estado del Mediterráneo. Cada altepetl era gobernado por un *tlatoani* o un rey, quienes eran ayudados con un aparato burocrático. En el mundo anterior a la conquista, existían altepetls dominantes y otros subordinados, pero lo que todos tenían en común era ser la unidad administrativa que recibía tributos. Durante el dominio de los aztecas en el centro de México, y la creación de la Triple Alianza formada por México, Tacuba y Tlacopan, Tepetzotlán se convirtió en un altepetl sujeto de Tlacopan, con quien se juntaba para las guerras y a quien daba tributos.⁴⁷⁵

Después de la conquista de México-Tenochtitlán, Tepetzotlán quedó bajo la supervisión de los franciscanos, pasando a formar parte de la provincia del Santo Evangelio de México, creada en el año de 1535, cuando se independizó de la Provincia de San Gabriel en Extremadura. Los franciscanos respetaron la organización prehispánica, siendo este pueblo dependiente de la cabecera

⁴⁷² Para un ejemplo de apropiación de un territorio ultramarino y las relaciones de poder que existieron para llevarla a cabo, ver el ya citado estudio de Ângela Barreto Xavier, *A Invenção de Goa... op.cit.*

⁴⁷³ Cortés “Cuarta carta de Relación”, *Cartas de Relación, op.cit.*, p. 204.

⁴⁷⁴ Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y Mexicana*, p. 4. De acuerdo con Lockhart, con “pueblo”, Molina se refería a “personas”. Lockhart, *The Nahuas after... op.cit.*, p. 15.

⁴⁷⁵ “Nueva España: Memorial de los pueblos sujetos al señorío de Tlacupan y de los que tributaban a México, Tezcuco y Tlacupan” en Emma Pérez Rocha y Rafael Tena, *La nobleza indígena en el centro de México después de la conquista*, p. 249. Sobre la organización de los Altepetl, ver Lockhart, “Altepetl”, *The Nahuas after... op.cit.*, pp. 14-58.

de Cuautitlán. El período franciscano es muy poco conocido, ya que existen mínimas referencias que lo mencionen. Se revisó en su totalidad el Fondo Franciscano de la *Biblioteca Nacional de México*, así como el catálogo del *Inventario del Fondo Franciscano del Museo de Antropología e Historia de México*, sin encontrarse documentos que mencionaran su estancia Tepetzotlán.⁴⁷⁶

Sin embargo, las pocas referencias que escribieron los franciscanos en sus crónicas sobre este poblado, muestran su valor simbólico y la importancia que le dieron los frailes. Fray Toribio de Motolinía afirma lo siguiente:

El pueblo al que primero salieron los frailes a enseñar fue a Cuautitlán, cuatro leguas de México, y a Tepetzotlán, porque como en México había mucho ruido, y entre los hijos de los señores que en la casa de Dios se enseñaban estaban los señoritos de estos dos pueblos, sobrinos o nietos de Motecuzoma, y éstos eran de los principales que en casa había, por respeto de éstos comenzaron a enseñar allí y a bautizar los niños, y siempre se prosiguió la doctrina, y siempre fueron de los primeros y delanteros en toda buena cristiandad, y lo mismo los pueblos a ellos sujetos y sus vecinos.⁴⁷⁷

Torquemada repite la misma información, donde comenzaron a bautizar niños y a doctrinar gente en Cuautitlán y Tepetzotlán, siendo estos pueblos los pioneros en la evangelización de la Nueva España. Posteriormente Fray Martín de Valencia comenzó a evangelizar los demás poblados que estaban a los alrededores del lago de Texcoco.⁴⁷⁸

El que los descendientes de Moctezuma se hubieran asentado en Tepetzotlán, también lo cuentan los jesuitas. En el siglo XVIII, Francisco Javier Clavijero decía que después del asesinato de Moctezuma y de algunos de sus hijos por parte del pueblo azteca, los que se salvaron, se

⁴⁷⁶ Fondo Franciscano, BNM; Francisco Morales, *Inventario del Fondo Franciscano del Museo de Antropología e Historia de México I*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1978.

⁴⁷⁷ Motolinía, *Historia de los Indios... op.cit.*, Tratado II. Fray Jerónimo Mendieta afirma lo mismo, diciendo: “Los primeros pueblos á do salieron á visitar y enseñar los religiosos que residian en México, fueron Guatitlan y Tepuzotlan, cuatro leguas ambos de México, que caen muy cerca el uno del otro entre el poniente y el norte. Y la causa de ir primero á estos que á otros, fué porque entre los hijos de los señores que se criaban en México con la doctrina de los frailes, estaban dos que heredaban aquellas dos cabeceras, sobrinos ó nietos del emperador Motezuma”. Fray Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana... op.cit.*, libro III,

⁴⁷⁸ Torquemada, *Monarquía Indiana*, Libro XVI, Capítulo II, Volumen V, p. 218.

escondieron el día de la Noche Triste en Tepetzotlán. Uno de ellos fue el señor de Tenayuca, quien recibió el bautismo alrededor de 1524 o 1525.⁴⁷⁹

Además de las pocas referencias que existen sobre los franciscanos en Tepetzotlán, su período fue corto. De hecho, no fundaron ningún convento, ya que este poblado era dependiente del convento de Cuautitlán, el cual se erigió en 1532, y en Tepetzotlán sólo se erigieron dos pequeñas ermitas. Ninguna de las dos ermitas fue grande e importante, sino más bien pobres.⁴⁸⁰ Se sabe que los frailes se dedicaron a la doctrina de los indios, el bautizo de los niños y a la destrucción de ídolos.⁴⁸¹

A pesar de saberse tan poco del período franciscano en Tepetzotlán, puede intuirse el tipo de trabajo que habían hecho ahí los franciscanos, comparándose con el que habían hecho en otros pueblos. Estuvieron en Tepetzotlán durante la etapa de la primera evangelización, la cual se caracterizó por su diversidad y falta de unidad entre las tres órdenes principales, en cuanto a los cánones y doctrinas que debían enseñar a los indios.⁴⁸² En esta primera evangelización, dentro de la misma orden de San Francisco existían divergencias, pues existían las *Doctrina cristiana* de Fray Bernardino de Sahagún y fray Alonso de Molina, en donde exponían lo que debían aprender los naturales, las cuales, a pesar de sus similitudes, diferían en varios aspectos. Si bien los dos creían que se debía instruir a los indios en lenguas vernáculas, daban importancia distinta a los mandamientos. Además, los sacramentos sólo son mencionados por Molina, y no por Sahagún, por mencionar algunos ejemplos.⁴⁸³

La doctrina que se enseñó a los indios de Tepetzotlán fue la de Alonso de Molina,⁴⁸⁴ tanto en lengua otomí como en náhuatl.⁴⁸⁵ De acuerdo con Montúfar, estaban más instruídos en la religión

⁴⁷⁹ Clavijero, *Historia Antigua... op.cit.*, III, libro IX. “Muerte de Moctezuma y de otros señores”, pp. 164-171.

⁴⁸⁰ Montúfar, *Descripción del Arzobispado... op.cit.*, p. 86.

⁴⁸¹ Información extraída por Francisco Morales del AGI. “La iglesia de los frailes”, Margarita Menegus, *et.al.*, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: La pugna entre las dos Iglesias*, México, UNAM/IISUE, 2010, p. 37; también de Montúfar, *Ibid*, p. 82.

⁴⁸² Sobre la primera etapa de evangelización, ver en el ya citado libro de Juan Carlos Estenssoro, *Del Paganismo... op.cit.*, la primera parte: “La primera evangelización del Perú o los avatares de la doctrina cristiana”, pp. 29- 240.

⁴⁸³ Pilar Máynez, “Las doctrinas de Molina y Sahagún: similitudes y diferencias”, *Estudios de cultura náhuatl*, 33: 2002, pp. 267-276.

⁴⁸⁴ La doctrina de Alonso de Molina, publicada en 1546, fue la primera en salir a la luz en castellano y náhuatl en la Nueva España. Fue muy difundida en el siglo XVI y también en los dos siglos posteriores. Hoy, esta doctrina no se encuentra completa, y sólo se cuenta con el fragmento “Copia y relación del catecismo de la doctrina cristiana que se enseña a los indios desta Nueva España, y el orden que los Religiosos desta provincia tienen en los enseñar”, publicada

los “mexicanos” que los otomies. Los dos grupos tenían la obligación de acudir todos los domingos y días de fiesta a la iglesia, lugar a donde también acudían a misa los españoles.⁴⁸⁶

La labor de los franciscanos en Tepotzotlán, muestra un primer intento de apropiación de este territorio. La construcción de ermitas, que si bien fueron pequeñas, muestran la presencia de los frailes en el lugar en su avanzada en la colonización del territorio, como lo hicieron en los demás pueblos del valle de México donde se asentaron. La construcción de conventos y ermitas fueron elementos de apropiación del lugar, como también lo fue la fundación de pueblos y ciudades.⁴⁸⁷

Las características de estas ermitas es desconocida y las descripciones dicen que fueron pequeñas y pobres. Sin embargo, en los pueblos del centro de México existió la tendencia de construir en el siglo XVI conventos e iglesias a manera de fortalezas, como defensas estratégicas ante los ataques enemigos, haciendo que las protecciones de los pueblos no lo representaran las murallas sino los templos, a diferencia de España donde sí existían ciudades amuralladas.⁴⁸⁸

Asimismo, la idea de educar a las élites indígenas para enseñarles una realidad definida por la Iglesia, y el afán de la Corona de evangelizar a los indios, sirvió como un vehículo de dominación mental para integrar a los indios en la nueva realidad colonial que se estaba instaurando. Esta se llevó a cabo a través del contacto que los indios tenían con los españoles, así como por los medios

en Joaquín García Icazbalceta en *Nueva colección de documentos para la historia de México: Códice franciscano*, México, Imprenta Francisco Díaz de León, 1889, pp. 33- 61. Para un estudio sobre la doctrina de Molina, ver, Pilar Maynéz, “Las doctrinas de Molina y Sahagún...”, *art.cit.*, p. 268. La doctrina de Molina era muy similar a la que había compuesto cuatro años antes Francisco Xavier en India. En ambas se enseñaban oraciones similares, como el Credo, el Padre Nuestro, Ave María, los diez mandamientos de Dios, los cinco mandamientos de la Iglesia, Salve Regina, los pecados mortales y las virtudes colaterales contra los pecados, las virtudes teologales y corpóreas y las catorce obras de misericordia. También los dos hablan de los cinco sentidos corporales, potencias del alma y sus enemigos, y la bendición de la mesa. Ver, Francisco Xavier, “Doctrina Cristiana”, en Zubillaga, *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, pp. 81-85.

⁴⁸⁵ La doctrina de Molina debía primero aprenderse de coro y después entenderla para aprender lo demás. Si bien esta doctrina fue publicada en castellano y náhuatl, también el obispo Fray Juan de Zumárraga había pedido para una mayor difusión que se tradujera a las lenguas de Michoacán y al otomí. Esta doctrina estaba hecha para niños que sabían leer, teniendo que leerla en sus casas. Se les pedía la dijeran antes de recibir los santos sacramentos. Ver “Doctrina Cristiana Breve Traducida en lengua mexicana por el padre Alonso de Molina”, Icazbalceta, *Códice Franciscano... op.cit.*, II, pp. 34-35 y 61.

⁴⁸⁶ Montúfar, *Descripción del Arzobispado... op.cit.*, pp. 85- 87.

⁴⁸⁷ Kubler, “Urbanismo”, *Arquitectura Mexicana... op.cit.*, pp. 73-108.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 100. Sobre las Iglesias de una nave del siglo XVI, ver en el mismo libro el capítulo, “Arquitectura religiosa: templos de una nave”, pp. 241-315.

que éstos se valieron para integrarlos y evangelizarlos, a través de pinturas, música, sermones y el culto mariano.⁴⁸⁹

El período franciscano de Tepotzotlán terminó alrededor de 1569, poco antes de la llegada de los jesuitas a la Nueva España. El pueblo comenzó a ser atendido por clérigos, habiendo un cura en la década de 1570.⁴⁹⁰ Esta transición es mantenida en silencio por las fuentes hasta ahora consultadas. Sin embargo, es necesario subrayar que se dio ya con Felipe II en el trono, al momento en que el rey buscó quitarle poder a las órdenes mendicantes y fortalecer el del clero secular, para así afianzar la autoridad de la Corona en la Iglesia americana. Desde entonces, comenzó una pugna entre el clero regular y secular que duraría gran parte de la historia virreinal, atacándose unos a otros por el control de las doctrinas de indios.⁴⁹¹

Además de la presencia de los frailes, en Tepotzotlán se instituyó una encomienda y fue centro de un repartimiento. La encomienda fue instituida por Cortés en 1522,⁴⁹² y la encomienda de Tepotzotlán perteneció al bachiller Juan de Ortega, quien murió 1546, por lo que ésta pasó a la Corona.⁴⁹³ Esta institución consistía en un grupo de indios libres que eran sometidos a un encomendero, a quien prestaban servicios gratuitos, y quienes controlaban que los indios pagaran a la Corona en trabajo o tributo, el cual podía ser en dinero o especie. La encomienda no consistía en la propiedad de ningún tipo de tierra. Era una posesión inalienable y no heredable.⁴⁹⁴

Hacia 1560, había treinta y seis encomiendas en el Valle de México, muchas de ellas ya confiscadas por la Corona, como la de Tepotzotlán.⁴⁹⁵ La encomienda de Tepotzotlán tenía la categoría de cabecera y poseía en 1560 alrededor de 2500 indios tributarios, los cuales debían pagar lo siguiente: “cada tributario casado, cuatro reales de plata y media hanega de maíz, y entre tres casados una hanega de trigo, de manera que viene a ser cada año, mil y doscientos y cincuenta pesos y mil y doscientas y cincuenta hanegas de maíz y ochocientas y treinta y tres hanegas y cuatro almudes de

⁴⁸⁹ Gruzinski, *La colonización... op.cit.*

⁴⁹⁰ López de Velasco, *Geografía y descripción.... op. cit.*, p. 195.

⁴⁹¹ Para una primera aproximación al problema, ver Margarita Menegus, *et.al.*, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, UNAM, 2010.

⁴⁹² Cortés, “Tercera carta de Relación”, *Cartas de Relación... op.cit.*, p. 171.

⁴⁹³ L de T, p. 415.

⁴⁹⁴ Sobre la encomienda en el centro de México, ver Gibson, *The Aztecs... op.cit.*, Capítulo IV “Encomienda and corregimiento”, pp. 58-97.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, pp. 68-69.

trigo”.⁴⁹⁶ De estos tributos, era necesario que se diera lo necesario para sustentar a los religiosos que tenían a cargo la doctrina.⁴⁹⁷

Los encomenderos fueron básicos para absorber a los indios en la creación de la nueva realidad colonial que se estaba instituyendo en Nueva España. Personificaron la élite social de América en el siglo XVI y encarnaron los valores nobiliarios en el Nuevo Mundo.⁴⁹⁸ Para insertar a los indios en ese nuevo orden impuesto, los encomenderos tenían la obligación de “dar a sus indios suficiente instrucción en materia de fe y costumbres”.⁴⁹⁹ La obligación de los encomenderos a doctrinar a los indios existía desde época del Emperador Carlos V, habiendo leyes que establecían que si no cumplían con sus obligaciones, no podían recibir tributos y se debía privarlos de sus encomiendas.⁵⁰⁰

A pesar de estas obligaciones y de la idea que debían ayudar junto con los frailes en construir un espacio cristiano, no siempre cumplieron con sus obligaciones, llegando a abusar de su poder. Debido a esta situación, algunos frailes se quejaron de la labor que estaban desempeñando los encomenderos en el nuevo mundo, siendo el principal Fray Bartolomé de las Casas. El dominico se quejaba de los estragos y abusos que estaban ocasionando varios grupos de españoles en las indias, entre los que se encontraban los encomenderos, afirmando que “sería más encomendar los indios a los diablos del infierno que es encomendarlos a los cristianos de las Indias”.⁵⁰¹

A mediados del siglo XVI la encomienda se estaba viendo afectada, en parte por las epidemias que asolaban a la Nueva España en esa época y que diezmaban a la población india, y por las limitaciones que les estaba imponiendo la Corona. Las “Leyes Nuevas de 1543” buscaron ponerles ciertas restricciones a los encomenderos, como reducción del número de indios que poseían, así como prohibir la herencia y que cada encomienda pasara a formar parte de la Corona a la muerte de

⁴⁹⁶ L de T., p. 416.

⁴⁹⁷ *Idem*.

⁴⁹⁸ Aliocha Maldavsky, “Les encomenderos et l’évangélisation des Indiens dans le Pérou colonial. ‘Noblesse’, charité et propagation de la foi au XVIe siècle”, Ariane Boltanski y Franck Mercier (coords.), *Le salut par les armes: Noblesse et défense de l’orthodoxie. XIIIe- XVIIe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, pp. 239-250.

⁴⁹⁹ DPIS I, pp. 473- 481.

⁵⁰⁰ RLI, Tomo II, Título IX, Leyes I y III.

⁵⁰¹ Fray Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, capítulo “Del nuevo Reino de Granada”, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006 (1542), http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/brevsima-relacin-de-la-destruccin-de-las-indias-0/html/847e3bed-827e-4ca7-bb80-fdcde7ac955e_19.html

su poseedor, como ocurrió en Tepetzotlán.⁵⁰² Al momento de la llegada de la Compañía de Jesús a Tepetzotlán, los documentos revisados ya no muestran menciones a la encomienda.

Ante estos problemas y por la falta de mano de obra india que existía para los españoles, se estableció en 1550 el *repartimiento*, un trabajo obligatorio pero remunerado de los indios, bajo la supervisión de los oficiales reales. Buscó conservar las organizaciones indígenas existentes y consistía en la rotación de trabajos de los indios, quienes debían partir de sus lugares de origen a los lugares donde se les asignaba el trabajo y debían regresar los fines de semana. Se otorgaban concesiones a los propietarios de plantíos, obrajes y minas, para que ellos utilizaran el trabajo de los indios, existiendo un juez repartidor, quien era el responsable de administrar a los trabajadores indios y distribuirlos entre los agricultores españoles.⁵⁰³ Gonzalo Gómez de Cervantes distinguía cuatro tipos de repartimientos. “uno para los vecinos de México y reparo de sus casas; el otro para las obras de las Iglesias; el tercero para las labores de pan y el cuarto para el beneficio de las minas”.⁵⁰⁴ En Tepetzotlán estuvo presente un centro de repartimiento agrícola, junto con Chapultepec, Chalco, Chiconauhtla, Cuautitlan, Ciudad de México y Ecatepec.⁵⁰⁵

El trabajo del repartimiento estaba fuertemente ligado a lo que sucedía en la Ciudad de México, y entre los trabajos que realizaban los indios de Tepetzotlán con este repartimiento estaban el vender hoja seca y maíz a la capital.⁵⁰⁶ Los indios se presentaban en la plaza principal del pueblo y ahí se decidía a dónde se les asignaba para ir a trabajar.⁵⁰⁷ Los indios vendían trigo en la Ciudad de México, e iban a trabajar en las haciendas trigueras que estaban cerca,⁵⁰⁸ trabajaron en la construcción del Colegio de México de la Compañía de Jesús en la Ciudad de México,⁵⁰⁹ y ayudaron en los trabajos del desagüe del lago de Texcoco y en la limpia de acequias.⁵¹⁰

Al establecerse en Tepetzotlán, la Compañía de Jesús se adaptó al trabajo impuesto y atendió a los indios que trabajaban en el desagüe del lago de Texcoco. De la dirección del desagüe se encargaron

⁵⁰² Gibson, *The Aztecs... op.cit.*, p. 62.

⁵⁰³ Sobre el método de repartimiento, *Ibid*, pp. 224-236.

⁵⁰⁴ Gómez de Cervantes, *Vida económica... op.cit.*, p. 103.

⁵⁰⁵ Gibson, *The Aztecs... op.cit.*, pp. 228- 233

⁵⁰⁶ Gómez de Cervantes, *Vida económica... op.cit.*, p. 114.

⁵⁰⁷ FHT V, p. 182-183.

⁵⁰⁸ FHT V, pp. 182-183.

⁵⁰⁹ FHT IV, p. 306.

⁵¹⁰ AGN, Indios 058, Expediente 70, volumen 6, fol. 16v.

al doctor Villerino y Enrico Martínez, así como al jesuita Juan Sánchez Baquero, y a los padres Pedro Mercado y Bartolomé Santos.⁵¹¹ El desagüe se hizo por los terrenos de Jalpan y Tepotzotlán, en un lugar que se encontraba despoblado, y a donde fueron a trabajar indios de los pueblos de los alrededores. Tepotzotlán se encontraba a dos leguas del lugar del desagüe, por lo que los jesuitas establecidos en ese colegio ayudaron dedicándose al adoctrinamiento de los indios “para que toda aquella gente por estar fuera de sus pueblos no careciese de doctrina y otras ayudas espirituales”.⁵¹²

Esta nueva organización de trabajo también generó malestar entre la población india, originando debates entre los frailes que lo condenaron.⁵¹³ Entre quienes se quejaban sobre esta forma de trabajo se encontraba el franciscano Mendieta, quien decía que “los españoles abrieron muchos indios á cuchilladas en las guerras y aun en las minas por lo que se les antojaba; derribaron los ídolos de los altares, sin dejar ninguno; vedaron todos los ritos y ceremonias con que eran adorados; hicieron esclavos á los indios en su repartimiento, y sirviéronse de ellos hasta acabarlos, tomándoles la tierra que ellos antes poseían”.⁵¹⁴ Además, éste era negativo para la evangelización de los indios, ya que “el repartimiento que de ellos se hace para que nos sirvan por fuerza a los españoles, les da probatísima ocasión para que aborrezcan la vida y ley de los cristianos; luego bien se sigue que el tal repartimiento es la cosa más contraria a su cristiandad, y por consiguiente la que los Reyes de Castilla nuestros señores más deben de evitar y prohibir que no se haga”⁵¹⁵

En el *Tercer Concilio Provincial Mexicano*, el obispo fray Pedro de Feria se quejó de los repartimientos ubicados en Tepotzotlán, Tacuba, Tacubaya y Atrisco. Se proclamó en contra del trato que se les daba a los indios en ellos, y se preguntó si era justo que se hiciera para el beneficio de personas particulares, cuando su objetivo había sido el bien público.⁵¹⁶ El Padre Plaza en sus memoriales se quejó de la forma en que se llevaba a cabo, ya que “destos repartidores reciben los

⁵¹¹ ABZ II, pp. 134-135; Sobre el desagüe del Valle de México ver el capítulo de Francisco R. Calderón, “XV. Desagüe del Valle de México” *Historia económica de la Nueva España en tiempo de los Austrias*, México, FCE, 2005, pp. 475-497.

⁵¹² ARSI, F. G. *Assistentia Hispaniae*, Mex. 841. (no tiene número de fojas). Escrito en 1608. Este mismo documento se encuentra en la sección de apéndices de ABZ II, pp. 679-684.

⁵¹³ Gómez de Cervantes, *Vida económica... op.cit.*, p. 116.

⁵¹⁴ Mendieta, *Historia eclesiástica... op.cit.*, “Capítulo VII: De cómo éstos indios tuvieron pronóstico de la destrucción de su religión y libertad, y de algunos milagros que en los principios de conversión acontecieron”.

⁵¹⁵ Mendieta, *Historia eclesiástica... op.cit.*, “Capítulo XXXVII: “De la mayor y más dañosa pestilencia de los indios, por el repartimiento que de ellos se hace para servir de por fuerza a los españoles”.

⁵¹⁶ IICPM, Vol I., p. 403.

indios muchos agravios; porque, a título de repartidor, se hacen como señores de los indios, sin pagárselo bastantemente; y se aprovechan, también, de las tierras de los mismos indios”.⁵¹⁷

Los padres que estuvieron presentes en Tepotzotlán también mostraron sus pareceres sobre esta forma de trabajo, como los padres Antonio Rubio y Pedro de Hortigosa. Decían que “son lícitos los repartimientos, entendiéndose que está obligado en conciencia el que gobierna, a procurar que se remedien los inconvenientes que dello se siguen, cuanto fuere posible”.⁵¹⁸ Al ser los indios mayoría, declaraban legal el repartimiento, teniendo como objetivo “la ayuda de los indios para el bien común”.⁵¹⁹ Por ello, pedían que se les pagara lo justo, no sólo los días que trabajaban, sino también los que salen de sus casas y vuelven a ellas. Pedían que se quite el abuso introducido, “de que algunas personas que no han menester los indios para el beneficio de sus haciendas o edificios propios, los vendan a otros, lo cual es granjear con el sudor de los indios”.⁵²⁰ Abogaban por que no ocuparan más días de trabajo del permitido, por lo que sería de mucha importancia “que los esclavos (negros) les ayudasen a trabajar, y no fuesen los mandones que con crueldad los maltratan”.⁵²¹

En el aspecto jurídico, Tepotzotlán era un *corregimiento*. Desde poco antes que se diera la transición entre los franciscanos y clérigos, se había designado un alcalde mayor para que administrara la provincia, siendo Tepotzotlán capital de una *jurisdicción*, teniendo bajo su mando a los pueblos Cuautitlán, Zumpango, Xaltocan y desde 1588 también a Teutitlán.⁵²² El pueblo estaba dividido en barrios, que eran llamados capitanías, y los oficiales del barrio eran llamados mandones o capitanes.⁵²³ Esta organización era propia de los pueblos de indios, los antiguos altepetl, que los españoles buscaron acomodar a la forma de los cabildos españoles, con sus alcaldes y regidores, puestos reservados a personajes con linaje noble. En la década de 1570, Tepotzotlán tenía un corregidor, Miguel de Sampao, un gobernador, D. Martín de Ribas, quien era principal y natural del

⁵¹⁷ Zubillaga, “Tercer Concilio Mexicano, ... art.cit.,” p. 243.

⁵¹⁸ Cuevas, *Historia de la Iglesia... op.cit.*, II, p. 245.

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 246

⁵²⁰ *Idem.*

⁵²¹ *Ibid.*, p. 247.

⁵²² L de T, p. 413.

⁵²³ Montúfar, *Descripción del Arzobispado... op.cit.*, p. 85.

pueblo, así como dos alcaldes, cuatro regidores y seis principales.⁵²⁴ Cuando los franciscanos dejaron de atender Tepetzotlán, éste dejó de ser un lugar dependiente del convento de Cuautitlán para convertirse en cabecera, con una iglesia propia, que atendía a cinco estancias: San Mateo, Santiago, San Andrés, San Martín y San Francisco. Las más cercanas las visitaban cada ocho días y las más alejadas cada quince.⁵²⁵

c) El aprovechamiento jesuita de un territorio de frontera

Una razón por la que los jesuitas se establecieron en Tepetzotlán, fue porque existía la idea de establecer un colegio para indios hijos de nobles en la Nueva España. Esta idea no era algo nuevo en el virreinato, ya que existía el antecedente de Tlatelolco. La idea de creación de colegios de indios era que los hijos de los caciques estudiaran en estos colegios, para después ayudar en sus pueblos a expandir el cristianismo. En la Congregación provincial de 1577 se discutió esta idea, en donde se dijo:

[...] que sería lo más conveniente hazer collegios de niños indios, hijos de los principales, de buena índole y abilidad, y que biviesen en nuestros collegios para los instruir en toda buena policía y cristianas costumbres, enseñándolos a leer y escribir y doctrina cristiana, para que si N. Señor hiciese dellos a algunos capaces de la perfección, fuesen estos dignos ministros de su nación. [...] Y estos collegios se podrían hazer uno aquí en México, para esta nación; otro en Mechoacán, para los tarascos; otro en Guajaca, para los de aquella tierra, y otro para los otomíes, tres leguas de aquí, en Santiago, anejo de Tepozotlán, o en Zumpango, seis leguas de aquí, adonde el señor Virey y el señor Arzobispo señalasen.⁵²⁶

Desde el comienzo, existieron dudas sobre si los jesuitas debían encargarse de los colegios de los naturales. El General Everardo Mercuriano le escribió al Padre Pedro Sánchez sobre ello, diciéndole:

Tambien me ha parecido buen disegno el fundar collegios de indios naturales para ver el fruto que se podra coger de essa nueva planta, pero tomar la Compañía cargo de de gobernarlos tengo dificultades y no se embiará, accerca desto resolucion hasta la relacion

⁵²⁴ *Ibid*, p. 82.

⁵²⁵ *Ibid*, pp. 82-83, 85-86.

⁵²⁶ MM I, pp. 318-320. "Acta Congregationes Provincialis Novae Hispaniae", In urbe Mexicana celebratae diebus 5-15 octobris 1577.

del Pe. Placa. Que aunque parezca la cosa de mucha utilidad la experiencia ha mostrado inconvenientes por los cuales conviene andar con tanta consideracion.⁵²⁷

Se pensaron abrir colegios de indios en varias zonas del virreinato con etnias y lenguas muy diferentes. Entre los objetivos estaban que los jesuitas aprendieran la variedad de lenguas que había a lo largo del virreinato, y si fuese posible, que se ordenaran los indios, a pesar de haberse prohibido la ordenación de indios desde el *Primer Concilio Provincial Mexicano* en el año de 1555.⁵²⁸ Entre los centros que pensó en abrirse estaba una casa en el área otomí. La carta anua de 1580 enfatiza la importancia de abrir una casa entre los otomíes, ya que afirma que “Estos indios othomites, que es la gente más necesitada en lo temporal y la más destituyda de ministros espirituales (por ser su lengua difícilísima) que ay en esta tierra, y es dellos la mayor parte de todo este arzobispado”.⁵²⁹

Consideraban la importancia de abrir un centro en el área otomí por ser la lengua “más difícil, menos copiosa y más necesitada”,⁵³⁰ escogiendo el pueblo de Huixquilucan que estaba a tres leguas de México. El Arzobispo Moya de Contreras concedió abrir una casa en este pueblo a la Compañía. Ya establecidos en Huixquilucan, fueron enviados catorce profesores a enseñar lengua otomí, cuyo superior era el Padre Hernán Suárez, que iba acompañado del padre Hernán Gómez, un padre lengua que “redujo a arte la lengua, que es bien bárbara, y se compuso vocabulario de ella. El cual sirvió a los que estudiaban y sirve hoy a todos los que la aprenden, de facilitársela grandemente”.⁵³¹ Entre las tareas que realizaron los jesuitas en Huixquilucan estuvieron reducir esa lengua bárbara en un diccionario, confesar en lengua otomí y explicar la doctrina cristiana a “los ignorantes”, los

⁵²⁷ ARSI, Mex. 01, Epp Gen. 1574-1599, fol. 15v., 31 de Marzo de 1576. También visto en MM I, p. 211.

⁵²⁸ Primer Concilio Provincial Mexicano, Capítulo XLIV. “De el examen que se debe hacer antes que sean ordenados los clérigos, o dadas reverendas, y que no se den mas de para un orden sacro”. Visto en *Concilios Provinciales Primero y segundo celebrados en la muy noble y leal Ciudad de México, presidiendo el Illmo, y Rmo Señor Don Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555 y 1565, dalos a la luz el ilustrísimo señor don Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia*, México, Imprenta del Superior Gobierno, del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, en la Calle de Tiburcio, año de 1768.

⁵²⁹ MM I, p. 520. “Letterae annuae a patre Petro de Morales Scriptae” Mexico Marzo de 1580.

⁵³⁰ Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía... op.cit.*, p. 151.

⁵³¹ *Idem*. El trabajo de Gómez sobre la lengua otomí está desaparecido. Ver. *Apéndice I*, Hernán Gómez.

cuales consideraban “eran tantos que aun los más del mismo pueblo no tenían más de cristianos que el bautismo. En algunos había aún muchas reliquias de la antigua superstición”.⁵³²

El intento en Huixquilucan duró poco y los jesuitas pasaron a Tepetzotlán. Las historias que escribieron los jesuitas cuentan que los padres de la Compañía de Jesús tenían en este lugar muchas incomodidades y falta de aposento. Después de tener la casa pocos meses en funciones y haber hecho algunas cuantas misiones en los alrededores, murió el cura que estaba en Tepetzotlán, quedando el beneficio vacío.⁵³³ Debido a su muerte, el arzobispo Pedro Moya de Contreras recomendó pasar el seminario de lenguas indígenas a Tepetzotlán, donde había una casa más acomodada y desocupada, teniendo también como objetivo principal el estudio de lenguas indígenas y donde también iba a ser posible hacer visitas a otros pueblos. El padre visitador de la Compañía de Jesús aceptó la oferta, y según Sánchez Baquero, desde entonces los indios quedaron aficionados a ellos, no dejándolos salir del pueblo. Eran tantos los indios de ese pueblo, que acudían con sus visitas y pueblos menores a aquella cabecera, para “decirles misa y predicarles y enseñarles la doctrina las fiestas, con que demás del fruto espiritual, se les escusaba el mucho trabajo del camino para venirla a oír a la cabecera”.⁵³⁴ De esta forma, los jesuitas se asentaron en Tepetzotlán en 1580, lugar en el que se quedarían hasta su expulsión en 1767.

En una de las pocas monografías que se han escrito sobre Tepetzotlán, Pablo C. Gante sugiere que en la época precolombina, Tepetzotlán había tenido cierto esplendor bajo el reinado de los tepanecas de Azcapotzalco. No obstante, un siglo antes de la Conquista, después de la destrucción de Azcapotzalco y la formación de la Triple Alianza, el poblado se había convertido en una población de segunda categoría.⁵³⁵

En las referencias previas a la llegada de la Compañía de Jesús, se menciona a Tepetzotlán como un lugar de gente pobre, más los otomíes que los mexicanos. La pobreza del lugar se reflejaba en su iglesia y ermitas, que estaban todas descubiertas. Sólo la iglesia estaba cubierta con paja y madera, y no tenía campana porque no había dinero para hacerla.⁵³⁶ ¿Por qué se asentarían los jesuitas en

⁵³² ABZ I, p. 241.

⁵³³ Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía... op.cit.*, pp. 161-162.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 162.

⁵³⁵ Pablo C. Gante, *Tepetzotlán: su historia y sus tesoros artísticos*, México, Porrúa, 1958, pp. 24-25.

⁵³⁶ Montúfar, *Descripción del Arzobispado... op.cit.*, p. 84.

este lugar, si como ya se vio en el segundo capítulo, esta Orden tenía preferencia de asentarse en lugares importantes? ¿Por qué habrían construido en un poblado que se consideraba “pobre” el segundo colegio más importante de la Nueva España?

Según cuenta Alegre, una razón para establecer la residencia en Tepetzotlán, fue que el Padre Visitador de la Compañía había empleado con mucho cuidado algunos sujetos de la Orden en la “instrucción y cultivo de los indios, sin perjuicio de las demás Religiones que desde muchos años antes tenían fundadas doctrinas”.⁵³⁷ Como el territorio de la Nueva España ya había sido repartido después de la conquista por las tres principales órdenes mendicantes, y los jesuitas llegaron aproximadamente medio siglo más tarde, los miembros de la Compañía de Jesús tuvieron que pensar cómo ingresar a un medio que ya estaba organizado y repartido. Para evitar competencias y conflictos entre las órdenes, Felipe II había promulgado una ley que pedía “Que donde una religion hubiere entrado primero a predicar la santa fe, y doctrina, no entre otra” ya que convenía que entre las religiones hubiera conformidad para que hubiera más frutos en los naturales.⁵³⁸

Esta fue la única referencia que se encontró que mencionara por qué los jesuitas escogieron este lugar para establecerse. Si bien la idea de ser un “lugar pobre” podría cuestionarse, ya que desde antes de su llegada se habían establecido ricas haciendas en sus alrededores, los jesuitas dieron a Tepetzotlán un uso totalmente distinto al de sus antecesores, aprovechándose del lugar de frontera en que se encontraba.

La idea de que los jesuitas sólo se asentaban en lugares importantes, es totalmente aplicable a Tepetzotlán. Cuando los franciscanos se establecieron en el pueblo, Tepetzotlán era un pueblo de poca importancia, un pueblo subordinado dependiente al convento de Cuautitlán, en donde la razón principal para establecerse ahí fue por encontrarse en él los descendientes del emperador Moctezuma. Sin embargo, parto de la hipótesis de que cuando se asentaron los franciscanos en Tepetzotlán, éste era un pueblo sin importancia porque todavía no se habían descubierto las minas de plata de Zacatecas, por lo que todavía no había comenzado la conquista del norte. Era un momento en el que todavía no era importante lidiar con la frontera chichimeca.

⁵³⁷ ABZ I, p. p. 267.

⁵³⁸ RLI, Tomo I, Título XV, Ley XXXII. “De los religiosos doctrineros”.

La frontera con el área chichimeca empezó a cobrar importancia al iniciarse el camino de la “ruta de la plata” y la conquista del norte de Nueva España. Mi hipótesis es que los jesuitas se aprovecharon de las ventajas estratégicas que ofrecía Tepetzotlán, que se ubicaba al inicio de esta ruta. Su ubicación contrastaba con la de Huixquilucan, que se encontraba en el inicio del camino a Michoacán, donde los jesuitas ya habían establecido pocos años antes una misión en Pátzcuaro, primera población indígena en la que se establecieron los jesuitas novohispanos.⁵³⁹ [Ver Imagen 8]

Si bien ya había establecimientos de órdenes mendicantes en el área chichimeca antes de la llegada de los jesuitas a Nueva España, lo cierto es que éstos continuaban siendo mínimos. En la década de 1570, el camino entre la Ciudad de México y Zacatecas se encontraba casi despoblado de centros españoles. De esta forma, los jesuitas también contribuyeron a hacer de Tepetzotlán un lugar importante en la avanzada española al norte, estableciendo en él un colegio de frontera, crucial para la colonización y expansión jesuita al norte del virreinato.

⁵³⁹ Félix Zubillaga, “Intento del clero indígena en Nueva España en el siglo XVI y los jesuitas”, *Anuario de estudios americanos*, 26: 1969, p. 3.

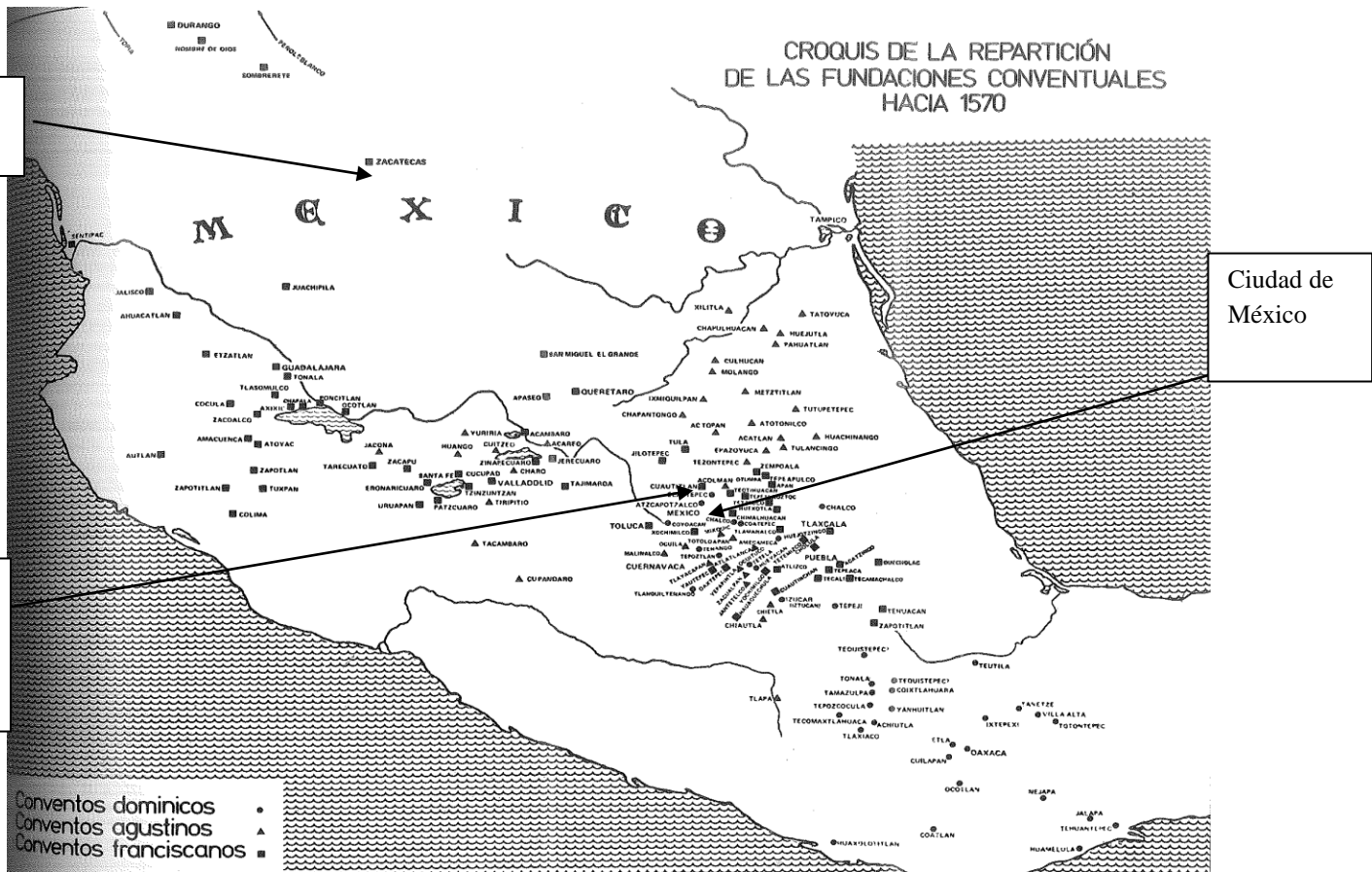


Imagen 11. Mapa de las fundaciones de los religiosos mendicantes en 1570. Nótese como sus conventos se encuentran casi todos en el área de mesoamérica, habiendo un gran vacío entre la Ciudad de México y Zacatecas por conquistar. Extraído de Robert Ricard, *La Conquista espiritual de México*.

Tepetzotlán fue el inicio de la avanzada de los colegios jesuitas al norte, siendo el primer centro jesuita fundado en la frontera chichimeca. Antes de establecerse en Tepetzotlán, los jesuitas habían fundado en Nueva España los colegios de México, y las misiones de Oaxaca, Pátzcuaro, La Habana y la fallida misión de Florida en 1576.⁵⁴⁰ En 1580 ya aparecían la Casa Profesa en la Ciudad de México, y las misiones de Puebla y Veracruz.⁵⁴¹ Todos estos centros, salvo las misiones de Florida y La Habana, pertenecían a la zona de los pueblos sedentarios de Mesoamérica.

Pocos años después de su llegada, los jesuitas ya tenían la idea de establecerse en el área chichimeca. En 1574 pensaron abrir un centro en Zacatecas, el cual no abrió sus puertas en ese

⁵⁴⁰ ARSI, Mex. 04, fol. 003r-006v

⁵⁴¹ ARSI, Mex. 04, fol. 10v-15r.

momento debido a los grandes peligros que suponía atravesar la frontera chichimeca para llegar al centro minero.⁵⁴² Si bien ya había nuevos centros de población hispana y conventos fundados por los mendicantes, estos seguían siendo mínimos entre la Ciudad de México y Zacatecas, como se puede observar en la **imagen 11**.

Fue con el establecimiento de la residencia de Tepotzotlán en 1580 que comenzó la presencia jesuita en el norte de Nueva España. Los jesuitas que estuvieron primero en Tepotzotlán, fueron de gran importancia para la apertura de los nuevos establecimientos del norte, ya que existió una constante circulación entre las misiones del norte y Tepotzotlán.⁵⁴³ Así, en 1592, diez años después de haberse establecido en Tepotzotlán, existían dos asentamientos jesuitas en la zona chichimeca: las misiones de Sinaloa y Zacatecas.⁵⁴⁴ Dos años después, en 1594, se añadían las misiones de Guadiana, actual ciudad de Durango, y de San Luis de la Paz, en Guanajuato.⁵⁴⁵ En 1604 se abrió la misión de Parras, en Coahuila.⁵⁴⁶ [ver imagen 12]



Imagen 12. Centros jesuitas abiertos en Nueva España en el siglo XVI, extraído de Jerome Jacobsen, *Educational foundations...*, p. 66.

⁵⁴² ABZ I, p. 149.

⁵⁴³ En estos casos se pueden ver en Zacatecas a Nicolás de Arnaya; en San Luis de la Paz a Horacio Carochi, Hernán Gómez, Gregorio Montes, Diego de Torres, Pedro Vidal y Francisco de Zarafate; en Sinaloa, a Nicolás Gallardo, quien no quiso ir a esa misión y fue destinado a Pátzcuaro; en Parras a Luis Ahumada; en Guadiana a Nicolás de Arnaya, Diego Larios y Juan Laurencio Ver *Apéndice I*.

⁵⁴⁴ ARSI, Mex. 04, fol. 43r.

⁵⁴⁵ ARSI, Mex. 04, fol. 66r.

⁵⁴⁶ ARSI, Mex. 04, fol. 155v-156r.

d) Reestableciendo un nuevo orden: La llegada de los jesuitas a Tepotzotlán

Ocho años después de haber llegado a la Nueva España, la Compañía de Jesús se estableció en Tepotzotlán. Un año después de este establecimiento comenzó el Generalato de Claudio Acquaviva (1581-1615), período en que se refundó la Orden en todo el mundo, se consolidó la Compañía de Jesús en la Nueva España, y Tepotzotlán buscó institucionalizarse como uno de los centros jesuitas más importantes de todo el virreinato. Esto último no se logró sino hasta el generalato de Mutio Vitelleschi en 1618, cuando se apropiaron de la doctrina que había pertenecido al clero secular.⁵⁴⁷

Cuando se establecieron en Tepotzotlán, los jesuitas comentan haber encontrado la evangelización de los indios en un estado deplorable. Sánchez Baquero menciona que “Hallaban mucha cantidad de indios que no tenían de cristianos más que el bautismo, porque en toda su vida no habían oído ni sabían cosa de nuestra fe, no sin grandísima lástima de los Padres”.⁵⁴⁸ Esta realidad la describen los jesuitas en otros lugares de América donde se estaban estableciendo. Acosta responsabilizaba de esta evangelización fallida a los españoles en general, al afirmar que “Los españoles son los responsables absolutos de que el establecimiento del cristianismo entre los indios no haya producido hasta la fecha ni siga produciendo hoy el resultado apetecido”. Más adelante dice “Todo el mundo está de acuerdo en que los indios que más tratan con los españoles son los que tienen costumbres más depravadas”.⁵⁴⁹ Acosta se quejaba sobre todo del mal ejemplo que habían dado los encomenderos a los indios, y que la mayoría de los clérigos sólo buscaba un sueldo, siendo elementos que obstruían la buena cristianización de los indios.

De esta forma, los jesuitas buscaron recristianizar un territorio que consideraban mal evangelizado por encomenderos, clérigos y frailes. Los jesuitas venían con ideas nuevas diferentes a las de los frailes que los antecedieron. Los franciscanos de la primera evangelización creían que el pueblo español era el elegido para convertir a judíos, musulmanes y gentiles antes del fin de los tiempos, y los frailes debían de ser los encargados de evangelizar a todos ellos antes de que llegara el día. La

⁵⁴⁷ Sobre la consolidación de la Compañía de Jesús en Nueva España, ver Gilberto López Castillo, “Los mecanismos institucionales de la administración jesuítica en Nueva Vizcaya y la Superintendencia de Misiones de la Tierra Adentro, 1572-1635”, *Letras históricas*, 8: octubre 2012, pp. 15- 39.

⁵⁴⁸ Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía... op.cit.*, p. 152.

⁵⁴⁹ DPIS I, pp. 169 y 171.

mayoría de estos franciscanos, afectados por las reformas que Francisco Jiménez de Cisneros había hecho en España, estaban cargados de la *philosophia christi* que había divulgado Erasmo, defendiendo la idea de un regreso al cristianismo primitivo, más interior y puro.⁵⁵⁰

Estas ideas ya no las compartían los miembros de la Compañía de Jesús, quienes no tenían ideas milenaristas y estaban en contra de las ideas de Erasmo.⁵⁵¹ Las ideas de Erasmo habían sido criticadas entre muchos eclesiásticos, por sus ataques a la escolástica, su afán difundir la Sagrada escritura al pueblo, por estar en contra de las reliquias y las peregrinaciones, por la forma en que practica el culto a los santos, y sus ataques a una gran parte de la jerarquía.⁵⁵²

Asimismo, los jesuitas tuvieron que convivir en un territorio donde había contemporáneos suyos que todavía defendían esas ideas, como Fray Jerónimo de Mendieta, quien veía el nuevo orden que estaba imponiendo Felipe II como una catástrofe apocalíptica, buscando revitalizar una “edad dorada” de la primera evangelización, la cual estaba siendo destruida.⁵⁵³ Así, los jesuitas buscaron volver a cristianizar el virreinato, un territorio mal evangelizado anteriormente por frailes y encomenderos. Para ello buscaron redactar nuevas gramáticas y utilizar el nuevo catecismo que había dictado el *Tercer Concilio Provincial Mexicano*.

No obstante, a pesar de querer un nuevo orden en la evangelización del virreinato, los jesuitas también tuvieron que adaptarse a ese orden que ya había sido establecido para entrar a él. Aunque consideraban que los indios estaban mal cristianizados, éstos ya habían recibido nociones cristianismo por parte de los frailes y encomenderos. Los frailes ya habían comenzado con la congregación de pueblos, creación de doctrinas, administración de sacramentos, y habían hecho redacción de vocabularios, gramáticas y catecismos.

⁵⁵⁰ Lopetegui y Zubillaga, *Historia de la Iglesia... op.cit.*, p. 681. Sobre esta primera etapa de la evangelización, ver John Leddy Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el nuevo mundo*, México, UNAM, 1972; Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo, de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1996.

⁵⁵¹ A pesar que Erasmo haya tenido influencia sobre Loyola, los miembros de la Compañía decidieron prohibir los escritos del pensador holandés. Sobre el diálogo entre Ignacio y Erasmo, ver Mark Rotsaert, S. J., “L’originalité des Exercices spirituels d’Ignace de Loyola sur l’arrière-fond des nouveaux spirituels en Castille au début du seizième siècle”, *Ignacio de Loyola y su tiempo: Congreso internacional de Historia*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1991, pp. 329- 342;

⁵⁵² Rubial, *La hermana pobreza... op.cit.*, p. 69.

⁵⁵³ Phelan, *El reino milenarista... op.cit.*, pp. 147-155

Los jesuitas también continuaron doctrinando a los otomíes y a los mexicanos por separado, cada uno en su idioma, y continuaron con la congregación de pueblos, un método eficaz para juntar a los indios y evangelizarlos. Si bien Felipe II había enviado a los jesuitas a las indias con el fin de convertir a los indios, era necesario que además de misiones se instauraran colegios donde estudiaran los misioneros para ocuparse de los indios. De acuerdo con Alegre, era necesaria la llegada de los jesuitas al terreno misional, ya que ni el número de los frailes ni su ministerio eran suficientes para dedicarse a la educación de la juventud y reformas de costumbres de los españoles, quienes después iban a evangelizar a los indios.⁵⁵⁴

Acosta afirmaba que el trabajo de las reducciones era “con el fin de que no anden dispersos como las fieras, sino que vivan comunitariamente en pueblos”.⁵⁵⁵ Los otomíes habían sido el primer grupo de indios a quien el virrey Luis de Velasco había pedido congregar.⁵⁵⁶ En Tepetzotlán, los otomíes eran el grupo que estaba más disperso entre los cerros y montes, por lo que congregarlos podría ser una facilidad para asisitirlos y confesarlos. A los otomíes se les confesaba una vez al año y a los mexicanos dos, debido a que era más fácil ir a sus casas y empadronarlos por estar congregados.⁵⁵⁷

La congregación de indios la continuaron los jesuitas en Tepetzotlán. Su llegada coincide con una época en que las epidemias asolaban la Nueva España, disminuyendo cada vez más la población indígena. Pérez de Ribas habla de este problema en Tepetzotlán, diciendo “Tiene este partido en su jurisdicción además del principal pueblo de Tepetzotlán, otros tres, con sus iglesias. Y aunque en sus principios fueron muy numerosos de gente; pero como los demás de la Nueva-España han venido a la diminución que los demás: y así en éstos no habrá hoy más que de seiscientos a setecientos tributarios o familias”.⁵⁵⁸ Esta cifra es muy menor a la que calculó López de Velasco en Tepetzotlán en 1570, la cual era de dos mil cuatrocientos tributarios.⁵⁵⁹

Las epidemias continuaron a fines del siglo XVI, haciendo que falleciera una parte considerable de la población de Tepetzotlán. De acuerdo con la carta anua de 1595, había muerto tanta gente “que

⁵⁵⁴ ABZ I, pp. 239-40.

⁵⁵⁵ DPIS I, p. 167.

⁵⁵⁶ Torquemada, *Monarquía Indiana... op.cit.*, Libro V, Capítulo XLIII, Vol II, p. 469.

⁵⁵⁷ Montúfar, *Descripción del Arzobispado... op.cit.*, pp. 84-85.

⁵⁵⁸ Pérez de Ribas, *Historia de los... op.cit.*, p. 318.

⁵⁵⁹ López de Velasco, *Geografía y descripción... op.cit.*, p. 195.

aconteció enterrar onze cuerpos juntos en un oyo”.⁵⁶⁰ Entre los que murieron se encontraban muchos alumnos indios del seminario de San Martín que atendían los jesuitas en Tepetzotlán para los hijos de caciques.⁵⁶¹

Los jesuitas redujeron a tres pueblos para la jurisdicción de Tepetzotlán, para de esta forma doctrinarlos y visitarlos por su ministro.⁵⁶² Tres años después de su llegada, los dieciocho pueblos que estaban sujetos a él, se redujeron a cuatro, y así acudir a ellos más fácilmente.⁵⁶³ De acuerdo con Alegre, los jesuitas fueron reduciendo a una sola población poco a poco a las familias de otros pueblos, que se fueron trasladando a Tepetzotlán, se les daba misa y predicaba doctrina cristiana.⁵⁶⁴

Otro elemento para consolidar su presencia fue la apertura de una Residencia, desde donde operaban para ir evangelizar en los pueblos de los alrededores. La Residencia de Tepetzotlán, que posteriormente se convertiría en colegio, comenzó siendo dependiente del Colegio de México. Su consolidación fue dificultosa, por lo que en el período entre 1580 y 1618 no existió ninguna estructura arquitectónica de grandes dimensiones. La primera congregación general había pedido que las construcciones jesuíticas fueran robustas y bien construídas, adaptadas al lugar donde se encontraban y no podían ser muy lujosas.⁵⁶⁵

La construcción del complejo de Tepetzotlán comenzó a principios del siglo XVII, y la erección de la iglesia mayor no comenzó sino hasta 1670. Hasta el momento no se han encontrado mapas u otra información de los primeros planos arquitectónicos para este centro. Podría intuirse que el proyecto se postergó debido a las dificultades que sufrieron los jesuitas en Tepetzotlán antes de 1606, de lo cual se hablará en el siguiente capítulo.

Existe muy poca información sobre el primer edificio con el que se hizo presente la Compañía de Jesús en Tepetzotlán. La información que se tiene del lugar en donde comenzaron a trabajar los jesuitas es de 1582 dice lo siguiente:

⁵⁶⁰ MM VI, pp. 40- 41. “Anua de la Provincia de Nueva España de 1595”. México 16 de marzo 1596.

⁵⁶¹ *Idem*.

⁵⁶² Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía...* *op.cit.* p. 162. Estas visitas continuaron después, según lo cuenta Pérez de Ribas, en *Crónica y historia...* *op.cit.*, p. 164.

⁵⁶³ MM II, p. 142. “Carta Anua de la provincia de la Nueva España 20 abril 1583”.

⁵⁶⁴ ABZ I, 266.

⁵⁶⁵ Padberg, *For matters of a ... op.cit.* D.113, p. 98.

Esta residencia esta cinco leguas desta cibdad de mexico, asentose año de ochenta en el mes de octubre. No tienen hasta aora casa ni iglesia propria los míos. Moran en buena casa que está junto a la iglesia. En la qual iglesia exercitan más ministerios por no estar probeido al cura que ba hazer. Creese que darán esta casa a los míos pa que moren allí entre los indios, tomen allí afuera demás donde enseñan a leer y escribir a los hijos de los indios porque aquí no ay españoles.⁵⁶⁶

Al igual que los conventos mendicantes de la época construidos en los pueblos de indios en el siglo XVI, la residencia jesuita de Tepotzotlán estuvo en el centro del pueblo. No obstante, cuando los jesuitas llegaron a Tepotzotlán, las construcciones de iglesia-fortaleza que se habían erigido en los pueblos de indios por parte de los mendicantes, estaban llegando a su fin.⁵⁶⁷

Los padres de la Compañía se asentaron en el lugar que les había ofrecido el cacique del pueblo Martín Maldonado, a quien Luis de Velasco le otorgó unas diligencias sobre las tierras y casas que tenía de su herencia y patrimonio en 1578. Esto se llevó a cabo dos años antes de que se asentara la Compañía de Jesús en Tepotzotlán, existiendo la posibilidad de que ya se estuviera planeado desde esa fecha el arribo de los padres de la Compañía al pueblo.⁵⁶⁸

En 1583 el virrey le hizo merced a Martín Maldonado de una Estancia para ganado menor y una caballería de tierra, donando estas posesiones después al que sería el colegio de Tepotzotlán, siendo necesario pagar cada año al gobernador por sus tierras.⁵⁶⁹ Maldonado obtuvo el título de gobernador de Tepotzotlán el 15 de enero de 1591.⁵⁷⁰ El que haya querido ser benefactor de un colegio jesuita pudo haber sido para aprovechar la reputación que tenía la Compañía de Jesús, la cual daba prestigio a los individuos para mostrarse como cristiano y facilitaba las pretensiones de nobleza.⁵⁷¹

⁵⁶⁶ ARSI, Mex. 04, fol. 18r. También se encuentra en MM II, p. 50. Es difícil saber por qué el documento niega la presencia de españoles, ya que otros documentos muestran que los españoles sí eran un grupo presente en Tepotzotlán. No obstante, de acuerdo a Sánchez Baquero, éstos vivían en las comarcas, donde estaban las labores de trigo y maíz, y estancias de ganado. Sánchez Baquero, *Funcación de la Compañía... op.cit.*, p. 161.

⁵⁶⁷ Kubler, *Arquitectura Mexicana del siglo XVI... op.cit.*

⁵⁶⁸ AGN, Tierras, Expediente 13, fol 208.

⁵⁶⁹ “Libro de protocolo deste colegio de la Compañía de Jesús de Tepotzotlán”, año 1673. ff. 22, 85. A partir de ahora, las citas sobre este documento aparecerán como BNAH.

⁵⁷⁰ AGN, Indios, Expediente 297, volumen 3, fol. 70r.

⁵⁷¹ Sobre este mismo tema de apertura de colegios jesuitas y pretensiones de nobleza, pero en el caso de Perú con los encomenderos, ver Aliocha Maldavsky, “Giving for the Mission: The Encomenderos and Christian Space in the Late

Sobre la construcción que utilizaron los jesuitas en esta época de institucionalización, podría intuirse que era una construcción con espacios diferenciados para cada uno de los centros que constituyeron al colegio de Tepotzotlán.⁵⁷² A principios del siglo XVII existía una iglesia pequeña, la cual fue reparada cuando el colegio empezó a tener mayores ingresos en 1602. La carta anua de 1602 hace una pequeña descripción de este templo, la cual decía: “El templo, también, en que los nuestros administran los sacramentos, se a mejorado y reparado. Adornóse con un hermoso retablo, al olio, que de alto abajo cubre el testero de la capilla mayor, y toda la yglesia, que es de bóveda, se enlució y pintó costosa y galanamente. Sería el costo de dos mill pesos”.⁵⁷³

No tengo noticias de ningún plan de construcción antes de 1606, cuando el Noviciado jesuita fue establecido definitivamente en Tepotzotlán, y don Pedro Ruiz de Ahumada obsequió una gran suma de dinero para la construcción del colegio.⁵⁷⁴ En 1607 seguían sin tener planes de ampliación, pues de acuerdo a una epístola general, había bastante espacio, no siendo necesario construir más.⁵⁷⁵ Fue hasta entonces que comenzó a haber un plan más definido de construcción, ya que ésta se había pospuesto debido a los altos costos que significaba.⁵⁷⁶ La idea de construir una casa más grande donde habitaran los jesuitas en Tepotzotlán comenzó a tomar más fuerza en 1609, cuando el rector hizo “una consulta sobre si era necesario edificar luego casa en el collegio de Tepozotlan y a todos parecio que si y que esto se hiziesse con la brevedad possible por la incomodidad grande y vejez de la casa en que ahora residen”.⁵⁷⁷ También en 1609 se pidió en la Congregación Provincial construir una “Iglesia o capilla más capaz, donde se pueda poner el cuerpo del fundador, y darse cada año la candela a la Virgen santíssima, a quien dexó por patrona; y, juntamente, se pudiese poner un retablo de San Joseph”.⁵⁷⁸

Sixteenth-Century Andes”, Giuseppe Marcocci, *et.al.*(cords.), *Space and Conversion in Global Perspective*, Leiden, Brill, 2015, pp. 260- 284

⁵⁷² Mónica Martí Cotarelo, “Arquitectura jesuita para la formación: noviciado y juniorado en el colegio de Tepotzotlán”, *Dimensión antropológica*, 49: mayo/agosto 2010, <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=4860>

⁵⁷³ MM VII, p. 630. “Anua de la Provincia de México de 1600-1602”. México abril de 1602.

⁵⁷⁴ ABZ II, p. 121. Sobre el traslado del noviciado a Tepotzotlán, así como los demás centros de formación, hablaré en el próximo capítulo.

⁵⁷⁵ ARSI, Mex. 02, Epp. Gen, fol. 88r.

⁵⁷⁶ ARSI, F.G., Collegia 226/1613, fol. 005.

⁵⁷⁷ ARSI, Mex. 02, Epp. Gen, fol. 112v-113r.

⁵⁷⁸ ABZ I, p. 623; también visto en ARSI, congr. Prov. 52, fol. 233r.

La primera piedra de la iglesia mayor se colocó el 26 de mayo de 1670 por el padre provincial Pedro de Valencia, siendo rector y maestro de novicios el padre Ambrosio de Andrade, y dedicándose la iglesia a San Francisco Xavier.⁵⁷⁹ La iglesia fue inaugurada en 1682, con la dedicación del templo que dio el padre Francisco de Florencia, quien dijo que fue gracias al empleo de sus haciendas que se pudo erigir la Iglesia.⁵⁸⁰ Antes de la construcción de la Iglesia principal, habían existido algunos planes arquitectónicos, como el construir dentro del edificio una capilla dedicada a San José, según el deseo del donador Pedro Ruiz de Ahumada, donde hubiera un retablo y lámpara de plata, y otros dos candeleros de plata para el altar mayor.⁵⁸¹

En el siglo XVIII el colegio de Tepotzotlán era ya un lugar suntuoso de 10 000 m² de construcción. Contaba con una capilla de novicios, una iglesia principal con una rica decoración, la capilla de la virgen de Loreto, cuartos de novicios, cocina, cinco patios, dos claustros y una biblioteca.⁵⁸² La construcción se había seguido según las reglas de la Compañía. Las *Constituciones* pedían que las casas y colegios jesuitas estuvieran “en locaciones saludables, con aire puro y no en las caracterizadas por lo opuesto”.⁵⁸³ A la muerte de Ignacio de Loyola, se acordó en la Primera Congregación General que las casas donde hubiera padres de la Compañía fueran “robustas, prácticas y propicias para la buena salud”, además de modestas. Éstas debían ser también prácticas para la labor pastoral y las iglesias debían estar en un lugar accesible para la gente.⁵⁸⁴

Desde la fundación del primer noviciado jesuita en Mesina, Nadal había tomado la idea de poner a los novicios aparte para así tener mayor disciplina con ellos, idea que fue replicada en todos los demás noviciados.⁵⁸⁵ Así, en las pocas referencias que hay sobre la construcción del colegio de Tepotzotlán a principios del siglo XVII, se sabe que existió la idea de dividir los espacios del

⁵⁷⁹ BNAH, fol. 7.

⁵⁸⁰ Francisco de Florencia, *Preeliminarios del Sermón en la solemne dedicación del templo que costó y erigió el Padre Pedro Medina Picazo en el colegio y casa de Probación de Tepotzotlán*, <http://www.lafragua.buap.mx:8180/digital/browse/collection.jsp?path=%2Fdb%2Fxmlibris%2FLafragua+Digital%2FImpresos+Mexicanos%2Fsiglo+XVII%2Fp.4>.

⁵⁸¹ BNAH, fol. 5.

⁵⁸² Sobre la arquitectura de este colegio en el siglo XVIII y la distribución de espacios, ver los siguientes trabajos: Marco Díaz, “Arquitectura en Tepotzotlán”, Sara Gabriela Baz, (coord.), *Tepotzotlán: la vida y la obra en la Nueva España*, México, Munavi/Conaculta/INAH, 2003; también el ya citado artículo de Mónica Martí Cotarelo, “Arquitectura jesuita para la formación...”, *art.cit.*

⁵⁸³ *Constituciones*, parte X, Punto 827, p. 338.

⁵⁸⁴ O'Malley, *The first ... op.cit.*, p. 356.

⁵⁸⁵ *Ibid*, p. 361.

colegio, para su mejor funcionamiento, como es el hecho de que los huéspedes no estuvieran junto a los novicios.⁵⁸⁶ Otra forma de segregación interna se encontraba en la iglesia. Los novicios tenían una iglesia pequeña dentro del colegio a donde ellos debían acudir, ya que la Iglesia principal era para el uso del pueblo y de los indios.⁵⁸⁷

e) El inicio de la intitucionalización de Tepetzotlán

La Compañía de Jesús se estableció en Tepetzotlán en una época donde existía el ánimo misionero de ir a tierras lejanas. Era el momento en que los jesuitas se estaban preparando para emprender su viaje a las Filipinas e igualmente se preparaban para pasar y misionar en el norte de Nueva España.⁵⁸⁸ También fue una época donde el espíritu de la Iglesia que había impuesto el Concilio de Trento estaba muy presente y la creación de colegios comenzó a tener mayor relevancia, entre ellos los colegios para indios.⁵⁸⁹

Así, los jesuitas se establecieron en Tepetzotlán en el mes de octubre de 1580, en la transición de la muerte de Everardo Mercuriano y el comienzo del generalato de Claudio Aquaviva. Fue la última fundación del padre Pedro Sánchez en Nueva España.⁵⁹⁰ Los primeros jesuitas en llegar a Tepetzotlán fueron los padres Hernán Gómez, Juan de Tovar, Diego de Torres, Juan Díaz y Pedro Vidal.⁵⁹¹ En la primera carta anua en la que aparece Tepetzotlán, en el año de 1580, se habla de la necesidad de asistir y ayudar a los otomíes, por ser gente ruda y necesitada.⁵⁹²

Además del noviciado que se instaló permanentemente en 1606, Tepetzotlán se caracterizó por tener tres actividades principales: el aprendizaje de otomí y náhuatl o mexicano por parte de los jesuitas, la educación de nobles indios en el seminario de San Martín, y las misiones que hacían a

⁵⁸⁶ ARSI, Congr. Prov., 52, fol. 110r; y Mex. 02, Epp. Gen, 1599.1638, f. 110r.

⁵⁸⁷ ARSI, Congr. Prov. 52, fol. 237 r. Esta iglesia es hoy conocida como la capilla doméstica.

⁵⁸⁸ ABZ I, p. 265.

⁵⁸⁹ Zubillaga, “Intento del clero indígena...”, art.cit., p. 10.

⁵⁹⁰ Decorme, *Obra de los jesuitas... op.cit.*, I, p. 27.

⁵⁹¹ ABZ I, p. 265.

⁵⁹² MM I, pp. 553-568. “Litterae annuae Provinciae Novae Hispaniae”. Mexico año 1580.

los pueblos cercanos.⁵⁹³ También existió el intento de un juniorado, que no funcionó. El provincial Juan de Plaza le informó sobre estas actividades al Virrey Mendoza, destacando lo siguiente:

En la residencia de Tepoçotlán se ocupa la Compañía en catequiçar a los yndios otomís, que están faltos de mynistros, a causa de aver pocos que ayan aprendido esta lengua, como por la difficultad que ay en aprenderla. Assy mesmo ayuda la Compañía en esta residencia los yndios en predicar y confesarles y administrarles los demás sacramentos de que tienen necessidad. También tiene aquí la Compañía escuela en que enseña la doctrina christiana, y leer y screvir a los hijos de los yndios naturales, y los que acuden de otros pueblos. Ay en esta residencia quatro sacerdotes y un estudiante que enseña en la escuela. Son menester otros tres Padres y otro estudiante para la escuela; especialmente los Padres, porque con la enfermedad ordinaria que tienen los yndios en este reyno, es menester yr de ordinario quatro o cinco leguas a confessar los yndios enfermos; y como son muchos, no se puede acudir a todos.⁵⁹⁴

Los padres de la Compañía tuvieron que negociar con las autoridades del pueblo su establecimiento. Al negociar con los caciques su establecimiento, surgieron interrogantes sobre sus objetivos: ¿a quién debían atender? ¿sólo a los indios quienes les habían dejado establecerse ahí o también a los españoles? ¿qué actividad debía ser primordial para los padres? Estas cuestiones fueron básicas y recurrentes durante el tiempo que duró la institucionalización de este colegio.

En el primer capítulo se vio como la relación que tuvieron los jesuitas con las élites y las diferentes monarquías fue básica para abrir sus colegios en Europa. Nueva España no fue ajena a este proceso, ya que en el territorio fue necesaria la participación de varios actores, los cuales tenían diferentes ideas y objetivos para la apertura de Tepotzotlán. Entre los actores que influyeron en su apertura, tuvieron un papel importante el virrey, que había pedido el envío de jesuitas a Nueva España, para que atendiera tanto a indios como a españoles. También fue importante el rey, quien dio permiso a la Compañía para que se asentara en los territorios americanos, estando primero en Florida y posteriormente en Perú. Como máxima autoridad eclesiástica del virreinato, fue el Arzobispo Pedro Moya de Contreras quien decretó que los jesuitas se quedaran en Tepotzotlán, bajo la condición de

⁵⁹³ MM III, pp. 35-39. "Residencia de Tepotzotlán", año 1585.

⁵⁹⁴ MM II, pp. 37-38. El Padre Juan de la Plaza, Prov. A Lorenzo Suarez de Mendoza, Virrey. México hacia septiembre 1581.

que aprendieran lenguas indígenas.⁵⁹⁵ De acuerdo con Alegre, las razones por las que se les ofreció Tepotzotlán eran las siguientes:

Les era necesario y forzoso aprender la lengua otomí, por haber de ella gran falta de ministros, y juntamente la mexicana, por ser la más universal de estos reinos; y que, para este efecto, y aprender dichas lenguas con más disposición y brevedad, convenía residir entre ellos, trataron con Nos que les señalásemos un pueblo cercano a México, donde cómodamente pudiesen poner en ejecución su intento; y Nos, teniendo respecto y atención a su santo y piadoso celo y notable utilidad que de él resultaría a estas nuevas plantas, estimando su deseo y voluntad, les deputamos el pueblo de Tepotzotlán, por ser cerca, y de lengua otomí y mexicana, y más acomodado, por lo susodicho, que otro ninguno de la comarca.⁵⁹⁶

El virrey de la Nueva España Don Lorenzo Suárez de Mendoza, conde de Coruña, aprobó el establecimiento de Tepotzotlán en 1582, y que se abriera por las mismas causas que había pedido Moya de Contreras, es decir, “para efecto de prender la lengua de los naturales y enseñarles de su voluntad la doctrina christiana, tuviesen la casa que hasta agora an thenido, questá junto a la yglesia de el dicho pueblo, hasta tanto que otra cossa se proveyesse, con ciertos cargos e condiciones conthenidas en el dicho mandamiento”.⁵⁹⁷

Además de los poderes políticos más importantes del virreinato, hubo un “estamento” crucial para la apertura y sostenimiento de Tepotzotlán. Este era un grupo que no existía en Europa y que los jesuitas mencionan como cruciales para su entrada al pueblo: la nobleza indígena. Ésta, tuvo como principal representante al cacique del pueblo Martín Maldonado, quien pidió a las autoridades de Nueva España que se estableciera en el pueblo un colegio de la Compañía de Jesús. De acuerdo con Pérez de Ribas, fueron los propios indios del Tepotzotlán los que suplicaron al rey que les enviaran jesuitas, al afirmar:

Viéndose, pues, tan ayudados los indios de Tepotzotlán, destes Padres, hicieron la súplica al rey nuestro Señor, para que su majestad les mandase dar por propios curas a los de la Compañía; y los descargase del gasto que con su cura tenían. Y esta fué la

⁵⁹⁵ Sobre este arzobispo y su papel en la reestructuración de la iglesia novohispana, ver Stafford Poole, *Pedro Moya de Contreras: Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*, Oklahoma, Oklahoma University Press, 2011.

⁵⁹⁶ ABZ I, 290-291

⁵⁹⁷ MM IV, pp. 658-659. “Escrituras de la hazienda de el collegio de Tepotzotlán de la Provincia de la Nueva España”. Año de 1582.

particular razón y ocasión que hubo, así para mandar su majestas que la Compañía se encargase deste beneficio, como para que ella hiciese este servicio a Dios nuestro Señor y a su majestad, de cuidar de beneficio en lengua tan peregrina y dificultosa de aprender.⁵⁹⁸

San Martín Tepetzotlán fue, junto con el seminario de San Gregorio en la Ciudad de México, un caso particular dentro de la Nueva España, que lo hacía diferente a los otros colegios jesuitas. Estos dos colegios eran los únicos establecimientos jesuitas en donde se educaba a los hijos de indios caciques. En ellos escogían sólo como alumnos a los más principales y que tenían más capacidad, estando en una parte separada de las casas, al modo de los seminarios de españoles, dándoles cada maestro un seminario.⁵⁹⁹

Para entender la importancia que la nobleza indígena tuvo en Tepetzotlán y cuáles eran sus aspiraciones, es importante revisar qué lugar tenía este grupo social en la sociedad colonial del siglo XVI. La nobleza indígena en la Nueva España fue creada por los españoles, respetando el antiguo orden de cacicazgos prehispánicos, dando nuevos títulos a las familias de indios que habían colaborado en la conquista y evangelización de las poblaciones de infieles. De esta manera, los títulos de nobleza indígena, al igual que en España, fueron otorgados por méritos o linaje, y se buscó equipararla a los hidalgos españoles. Para mantener el título, los indios nobles debían mostrar lealtad a la Corona.⁶⁰⁰

La nobleza indígena fue clave en el proceso de colonización, ya que recibieron privilegios, y servían de mediadores entre el resto de los indios y los españoles, manteniendo una posición de privilegio, siendo partícipes de la economía colonial, y manteniendo importantes relaciones con corregidores, alcaldes y con la Iglesia.⁶⁰¹ Según Clavijero, en Nueva España la nobleza ya existía desde antes de la llegada de los españoles, y esta era hereditaria, existiendo algunas ramas de los

⁵⁹⁸ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos... op.cit.* tomo II, pp. 317-318.

⁵⁹⁹ Decorme, *Obra de los jesuitas... op.cit.*, I, p. 51.

⁶⁰⁰ Existen múltiples trabajos sobre la nobleza indígena, entre ellos destacan recientemente los de Emma Pérez Rocha y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, México, INAH/Conaculta, 2000; Rodolfo y Margarita Menegus Bornemann (Coords.), *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, México, UNAM/Plaza y Valdés, 2005; Rodolfo Aguirre y Margarita Menegus, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España: siglos XVI-XVIII*, México, Plaza y Valdés, 2006..

⁶⁰¹ Aguirre y Menegus, *Los indios, el sacerdocio... op.cit.*, pp. 14-16.

linajes hasta fines del período colonial.⁶⁰² En Tepotzotlán, existió una nobleza de linaje, ya que en ella existían los descendientes de Moctezuma.

En 1526, Carlos V había levantado una cédula en donde manifestaba los motivos que tenía para instruir a los indios principales en la fe católica. En un principio había pedido que se enviaran a España veinte niños hijos de principales, para que ingresaran a algún colegio o monasterio a aprender la fe católica, y que después regresaran a América e instruyeran a sus pueblos.⁶⁰³ Durante el reinado de Carlos V, los nobles indios gozaron de grandes privilegios, por haber sido los intermediarios entre los españoles y el resto de la población india en los primeros años posteriores a la conquista. Pero conforme se iba estableciendo el régimen colonial, fueron perdiendo privilegios y desapareciendo debido al mestizaje y la fundación de nuevas poblaciones de españoles, lo cual complicaba su descendencia.⁶⁰⁴

A lo largo del siglo XVI, los nobles buscaron hacer valer sus derechos señoriales, demostrando que eran descendientes de los señores prehispánicos, que habían ayudado a la conquista, que eran cristianos, y que deseaban instruir a sus hijos en el cristianismo. Igualmente muchos buscaron mantener su estatus, justificando sus linajes con los antiguos señores aztecas y como aliados de los españoles en la conquista.⁶⁰⁵ También estaban mostrando interés en su acceso a la educación de altos grados, siendo este un proceso largo, ya que el acceso de los indios a la universidad fue esporádico antes de 1690.⁶⁰⁶

El papel de los indios nobles fue crucial para que los jesuitas permanecieran en Tepotzotlán. Un año y medio después de su establecimiento, el Padre Plaza le pidió al Arzobispo Moya de Contreras que asentara un beneficiado en Tepotzotlán, debido a que las *Constituciones* prohibían a los jesuitas hacer el oficio de párrocos.⁶⁰⁷ A pesar de los inconvenientes de poner a un cura junto a los padres

⁶⁰² Clavijero, *Historia antigua... op.cit.*, II, Libro VII, p. 208.

⁶⁰³ Pérez Rocha y Tena, *La nobleza ... op.cit.*, p. 15.

⁶⁰⁴ Gibson, *The Aztecs... op.cit.*, pp. 155-165.

⁶⁰⁵ Pérez Rocha y Tena, *La nobleza... op.cit.*, pp. 16-17.

⁶⁰⁶ Menegus y Aguirre, *Los indios, el sacerdocio... op.cit.*, p. 81.

⁶⁰⁷ *Constituciones*, parte VI, Capítulo 3, punto 588.

de la Compañía, el Arzobispo accedió.⁶⁰⁸ El Padre Plaza, provincial de México, pensó que lo mejor sería retirar a los jesuitas y dejar el pueblo en manos del clero secular.

Ante la decisión del Padre Plaza, los indios se presentaron con el arzobispo Moya de Contreras. Martín Maldonado y otros principales del pueblo le escribieron una carta al arzobispo en 1582, en la que le exponía que ellos les habían permitido asentarse en el pueblo de Tepotzotlán. Afirmaban que los padres habían hecho su trabajo con gran cuidado “y ahora hemos sabido que nos quieren dejar, diciendo no pueden ser curas de almas, de lo cual a todos nos ha resultado gravísimo desconsuelo, viendo que si nos desamparan, cesarán y perecerán tantos y tan buenos ejercicios, como han puesto en orden, así para la educación de los niños, como para la doctrina de los adultos”.⁶⁰⁹

Subrayan, que a pesar de no poder hacer oficio de curas, si los abandonaban, todos los frutos que se habían logrado desde su llegada, se perderían. Por ello, añadían en su carta “pedimos y suplicamos a V.S., por reverencia de Jesucristo, nuestro Señor, sea parte para que los dichos Padres de la Compañía no nos desamparen, aunque V.S. Ilustrísima provea beneficiado en el dicho pueblo, que, para ellos y él, daremos casas en que vivan”.⁶¹⁰ Así, teniendo un párroco que administrara los sacramentos, los jesuitas iban a poder estudiar lenguas, “y, mediante ellas, comuniquen su doctrina y predicación en toda esta Nueva España”.⁶¹¹ En 1589 el general Acquaviva le escribió a Martín Maldonado, diciéndole que los padres de la Compañía se iban a quedar en el pueblo.⁶¹²

En 1599 murió Martín Maldonado. La carta anua menciona este acontecimiento, mostrándolo como un hombre virtuoso y cristiano, describiéndolo como “hombre muy principal entre los indios, y de gran capacidad y virtud”.⁶¹³ Afirmando más adelante que fue un pilar importante para instaurar el cristianismo en Tepotzotlán, diciendo que “aunque se temió que, con la falta de un hombre tan virtuoso y respectado de todos, había de haver descuydo en las costumbres de el pueblo; pero ha querido nuestro Señor que hayan corrido las cosas como antes, mostrando con esto quán arraygado

⁶⁰⁸ Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía... op.cit.*, 162-163.

⁶⁰⁹ ABZ, I, pp. 289-91.

⁶¹⁰ *Ibid.*, pp. 290-91.

⁶¹¹ *Idem.*

⁶¹² ARSI, Mex, 01, Epp. Gen., fol. 088v. También visto en MM III, p. 373. “El padre Claudio Acquaviva, Gen. A Martín Maldonado, Gob. Roma 15 mayo 1589”.

⁶¹³ MM VI, p. 618. “Anua de la Provincia de México de 1598”. México 23 de septiembre 1599.

están en las verdades christianas”.⁶¹⁴ A Martín Maldonado lo sucedió su yerno, Pedro de Velasco, quien se decía que era “moço de mucha virtud y prudencia, según sus años, el qual dese niño se crió en los collegios de indios que la Compañía tiene a su cargo”.⁶¹⁵

Todos estos actores fueron claves para la instauración de la residencia y posterior colegio de Tepetzotlán. Sin embargo, ya con el colegio instaurado, hubo otros elementos que afectaron la consolidación de Tepetzotlán, participando también otros agentes antes no mencionados. Es por ello, que en el siguiente capítulo se estudiará el proceso cronológico de la institucionalización del colegio, y qué fuerzas directas e indirectas tuvieron un impacto en ella.

⁶¹⁴ *Idem.*

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 619.

CAPÍTULO IV. La consolidación del colegio de Tepetzotlán

La consolidación del colegio de Tepetzotlán comprende un período de grandes cambios, y pleitos internos y externos. El período de 1580 y 1618 comprende el reinado de dos monarcas, de Felipe II y Felipe III. También comprende el gobierno de tres Generales de la Compañía de Jesús, Everardo Mercuriano (1573-1580), Claudio Acquaviva (1581- 1615) y Mutio Vitelleschi (1615-1645). Fue dentro de este contexto que se dio un trayecto dentro de Tepetzotlán lleno de disputas para consolidar sus funciones, tanto las que estaban planeadas desde que se asentaron en 1580, como las que fueron añadidas con el transcurso del tiempo, así como las que no pudieron concretarse. La consolidación de Tepetzotlán se destacó por ser un período de una constante búsqueda por su esencia y razón de ser.

a) Las funciones iniciales de la residencia de Tepetzotlán

Tepetzotlán comenzó siendo una Residencia dependiente del Colegio de México.⁶¹⁶ A partir de 1595, según aparece en los catálogos, dejó el estatus de Residencia y lo cambió por el de colegio. No obstante, se independizó totalmente del Colegio de México hasta 1606.⁶¹⁷ Al haberse establecido en Tepetzotlán con el objetivo de ayudar a los indios, las primeras acciones de los jesuitas estuvieron encaminadas a ellos, y por lo tanto, los centros que ahí abrieron también. Fundaron un centro de lenguas indígenas para misioneros, y en 1584 el padre Pedro Vidal fundó el seminario de San Martín, exclusivo para hijos de caciques.⁶¹⁸

- La preparación para las misiones y el seminario de lenguas indígenas

⁶¹⁶ Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía... op.cit.*, p. 162. Andrés Pérez de Ribas define las Residencias de esta forma: “Casas de Residencia llamamos aquellas donde sin tener colegio fundado la Compañía, moran algunos de sus religiosos que se emplean en lugares de herejes, donde no se les da lugar de fundar colegios, antes han menester andar disimulados para beneficio de los católicos que entre ellos viven; ó son puestos en los cuales los de la Compañía se emplean en conversiones de naciones gentiles ó en conservar en nuestra santa fe los ya convertidos”. Extraído de *Crónica y historia ... op.cit.*, p.7.

⁶¹⁷ Este cambio fue visto en los catálogos del ARSI, Mex. 04, fol. 97v.

⁶¹⁸ Manuel Ignacio Pérez Alonso, “Los Jesuitas en Tepetzotlán”, Sara Gabriela Baz (coord.), *Tepetzotlán: la vida y la obra en la Nueva España*, México, Munavi/Conaculta/INAH, 2003.

Como se mencionó en el primer capítulo, bajo el generalato de Acquaviva hubo un auge misionero y la Compañía logró su máxima expansión. Las *Constituciones* decían que los jesuitas debían misionar en los lugares donde el Papa o el General pensara que fuese más productivo enviarlos. Ellos mismos también podían decidir dónde querían trabajar, si creían que ahí era donde iban servir mejor. No obstante, la última decisión la tenía siempre el General⁶¹⁹

Alegre se refería a Tepotzotlán como “el colegio de los misioneros” de donde partían al resto de la Nueva España.⁶²⁰ Los jesuitas afirmaban que a su llegada, los indios del pueblo continuaban en secreto con sus prácticas idolátricas.⁶²¹ Décadas después de su establecimiento en Tepotzotlán, continuaron yendo a predicar a todos los pueblos de la región, para de esta forma, “descubrir los ydólatras y supersticiosos”.⁶²²

Sin embargo, desde su llegada comenzaron a hablar de los beneficios de su trabajo. Cuatro años después de su arribo, los jesuitas ya hacían alarde de los frutos de la Residencia y afirmaban que esta “va cada día en aumento así en la devoción de los indios como en la ayuda de los nuestros, por que este año pasado se an ordenado entre siete que se ordenaron de sacerdotes lenguas, con los quales fueron muy ayudados no solo los deste partido sino los demas indios o otros misiones desta provincia”.⁶²³

Pero como ya se dijo anteriormente, en Tepotzotlán no había sólo indios, buscando también atender a los españoles. En la carta anua de 1596 mencionan que “se ha bisto también notable enmienda de sus vidas; porque, aunque el principal empleo de los nuestros, en este collegio, sea con indios mexicanos y otomites, también acuden a conservar y promover en los españoles las buenas costumbres y exercicios virtuossos”.⁶²⁴ La influencia de Tepotzotlán, no se limitó sólo a Tepotzotlán, yendo los padres también de misión a los pueblos de los alrededores.⁶²⁵

⁶¹⁹ *Constituciones*, parte VII, Capítulos 1 y 2.

⁶²⁰ ABZ I, p. 410.

⁶²¹ *Ibid*, p. 266.

⁶²² MM VII, p. 211. “Anua de la Provincia de México de 1599”. México 8 de abril de 1600.

⁶²³ ARSI, Hispania 129, 1580- 1585, f. 144r.

⁶²⁴ MM VI, p. 218. “Anua de la Provincia de México 1596”. México 1 de marzo 1597.

⁶²⁵ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos... op.cit.*, tomo III p. 321

Para las misiones, los padres lengua fueron cruciales. En *De procuranda*, Acosta hizo una asimilación de su importancia para la evangelización desde los apóstoles, a quienes “sí les fue concedido el don de lenguas, porque como pregoneros de Cristo, pocos en número, debían anunciar la noticia de la salvación al mundo entero en breve tiempo”.⁶²⁶ Fue tal la importancia de las lenguas para la misión, que pocos años después de establecidos los jesuitas en Tepetzotlán, la Congregación Provincial de 1585 pidió que ningún jesuita se ordenara sin saber una lengua indígena. Se subrayó que sin haberla aprendido, los futuros miembros no podían pasar a Artes, filosofía y Teología.⁶²⁷

Ante la importancia de aprender lenguas para la misión, en los centros misionales de Nueva España había pequeños colegios de lenguas, pero los más importantes fueron los de San Gregorio de México, Pátzcuaro, San Javier de Puebla y Tepetzotlán.⁶²⁸ Uno de los principales objetivos para la apertura de éste último fue el aprendizaje de lenguas, volviéndose un elemento distintivo del colegio hasta la expulsión de la Orden en 1767.⁶²⁹

La Congregación de 1585 pidió que los doce religiosos que habitaban en Tepetzotlán, aprendieran otomí y de allí fueran a ayudar a los pueblos necesitados de doctrina.⁶³⁰ Éstos no sólo estuvieron en la zona jesuita, sino que los padres lengua también ayudaban con misiones a los beneficios de clérigos que había en la comarca de Tepetzotlán.⁶³¹

Desde su apertura, el seminario de lenguas de Tepetzotlán fue de los más numerosos en Nueva España, mostrando desde entonces su vocación en el aprendizaje y enseñanza de otomí, pero también de náhuatl o mexicano. En los catálogos de 1595, aparecen siete padres lengua en Tepetzotlán, teniendo la misma cantidad que el colegio de México y Pátzcuaro, a pesar de ser esta una época donde la cantidad de personal en el colegio era baja, con once jesuitas en total.⁶³² En

⁶²⁶ DPIS I, p. 157.

⁶²⁷ ARSI, Congr. Prov. 43, fol. 372v.

⁶²⁸ Decorme, *Obra de los jesuitas... op.cit.*, I, p. 247.

⁶²⁹ ARSI, F.G., 720/II/5c, fol. 32v, *Missione al Messico o Nuova Spagna*. “Para el P. Alonso Sanchez. De. Pe. Tobar, Mexico. Del tratar los nuestros con los indios, 1587”.

⁶³⁰ ARSI, Congr. Prov. 43, f. 396v.

⁶³¹ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos... op.cit.*, p. 318

⁶³² ARSI, Mex. 04, fol. 84r-85v.

1600, Tepetzotlán sólo era superado por el Colegio de México que tenía doce padres lengua, teniendo Tepetzotlán junto con Guadiana, ocho en total.⁶³³

Otro grupo al que se atendió fue el de las mujeres, aunque existe menos datos sobre ello. Diego Torres decía sobre las mujeres de Tepetzotlán que “Háseles acudido a su pobreza con algunas limosnas, con licencia de los superiores”.⁶³⁴ Los otros documentos revisados hablan sobre el valor a que las indias defendieran su virginidad, pero no hacen mayor alusión sobre algún tipo de adoctrinamiento jesuita hacia ellas.⁶³⁵

- *El seminario o colegio de San Martín*

El seminario o colegio de San Martín empezó a funcionar desde el año de 1584. En él se criaban los descendientes de los antiguos otomites y mexicanos, quienes después iban a servir y gobernar a sus pueblos.⁶³⁶ De la dirección de este seminario se encargaba uno o dos hombres de la Compañía de Jesús, expertos en otomí y náhuatl, teniendo cuidado de la escuela de leer y escribir.⁶³⁷ Martín Maldonado, como cacique parincipal del pueblo, fue el autor del pensamiento de este centro. Declaraba que desde su gentilidad, sus antepasados tenían casas de comunidad y maestros que instruían a la juventud en obligaciones políticas y en su religión.⁶³⁸

Clavijero afirmaba que los antiguos nobles mexicanos le daban un papel importante a la educación. Decía que los indios enviaban a sus hijos a las escuelas públicas que existían cerca de los templos, para así instruirlos en religión y buenas costumbres. Los sacerdotes se encargaban de la educación

⁶³³ ARSI, Mex. 04, fol. 134v-135r. Los catálogos no muestran información sobre el número de padres lengua en años posteriores.

⁶³⁴ ABZ II, p. 650. Apéndice con el título: “Memorial para el padre Xerónimo Diez, procurador General desta Nueva España”.

⁶³⁵ ABZ II, pp. 337 y 443.

⁶³⁶ Sahagún hablaba de las virtudes de las personas con linaje noble, aunque también de los defectos. Decía sobre ellas. “La persona noble de linaje es de buenas entrañas, de real condición y de honesta vida, humilde, avisado, recatado; amado de todos, pacífico, hombre cabal, sosegado, de buena y limpia vida, sabio y prudente. Por el contrario, la persona que es de buen linaje y mal acondicionada es muy entremetida, entonada, inquieta, soberbia, alocada, medio chocarrera, molesta y penosa a todos, burladora, atrevida y determinada”. Sahagún, *Historia general... op.cit.*, p. 533.

⁶³⁷ ABZ I, p. 296.

⁶³⁸ *Ibid*, pp. 296-297.

de los niños, y existían seminarios para la nobleza y la plebe, y los maestros los instruían en religión, historia, pintura, música y otras artes.⁶³⁹

Las relaciones jesuitas afirmaban que el tipo de educación que impartía la Compañía de Jesús, no era desconocida por los indios, pues “lo usaban ellos antiguamente, aun antes que vinieran los españoles, criando los niños apartados de sus padres, de quien no aprenden comunmente sino muchos vicios y pecados”.⁶⁴⁰ El padre Juan de Tovar decía que un nieto de Moctezuma le había ofrecido sus casas para establecer un colegio de naturales en la Ciudad de México, el cual finalmente no se abrió.⁶⁴¹

San Martín Tepotzotlán fue el primer centro para indios nobles que abrieron los jesuitas en Nueva España, el cual fue creado como un lugar “donde se les enseña toda policia y virtud”.⁶⁴² Después de este centro se abrió San Gregorio en la Ciudad de México, siendo los únicos dos colegios para indios caciques que inauguraron los jesuitas en Nueva España en el siglo XVI. En Perú los colegios de indios abrieron más tarde. El primer colegio para indios caciques fue el colegio del Principe, que abrió sus puertas hasta 1616, en Santiago del Cercado, y en 1621 abrió otro colegio bajo el patrocinio de San Borja.⁶⁴³

La necesidad de educar a los jóvenes se entendió como esencial en el mundo de la Contrarreforma. Ya en Europa se había insistido en la necesidad de educar a los jóvenes, de quienes dependía el bien de la cristiandad y la comunidad, comenzando a instruirlos desde que fueran niños. Pedro Ribadeneira afirmaba que a diferencia de los adultos que era muy difícil renovarlos de sus malas costumbres, la niñez “era blanda como la cera, se deja más fácilmente informar de cualquier forma que le imprimen”.⁶⁴⁴

Sin embargo, a diferencia de los colegios jesuitas para españoles, los colegios de indios sufrieron resistencias y varios opositores para su apertura. De hecho, las *Constituciones* no tocan el tema de

⁶³⁹ Clavijero, *Historia Antigua... op.cit.*, II, libro VII, p. 193-196. “Escuelas públicas y seminarios”,

⁶⁴⁰ MM III; p. 38. “Residencia de Tepotzotlán, año 1585”.

⁶⁴¹ MM III, pp. 331-332. “Memorial del Padre Juan de Tovar al Padre Alonso Sanchez sobre Ministerios entre indios”. Tepotzotlán abril 1588.

⁶⁴² MM II, p. 88. “Carta Anua de la Provincia de Nueva España”, México 17 abril 1582.

⁶⁴³ Maldavsky, *Vocaciones inciertas... op.cit.*, p. 204.

⁶⁴⁴ MP I. p. 475. “P. Petrus de Ribadeneira, S.I., a Philippo II Hispaniae Regi, Antverpia 14 february 1556”.

la instauración de colegios para educar gentiles o cristianos nuevos, y quiénes debían ser aceptados en ellos. Éstas hacen sólo referencia a que los jesuitas debían ir a los lugares donde les indicara su superior, incluyendo las Indias.⁶⁴⁵

A finales del siglo XVI, se restringió la apertura de nuevos colegios de indios en Nueva España. La excusa para abrir más colegios fue la falta de disciplina religiosa y obediencia de reglas.⁶⁴⁶ En las respuestas de la Congregación provincial de 1605, el procurador Pelaez pidió a Roma la apertura de un seminario para hijos de indios caciques en Oaxaca. Desde Roma se le respondió que se podía abrir, siempre y cuando los jesuitas no se encargaran de él, y sólo se encargaran de la ayuda espiritual.⁶⁴⁷

El seminario de San Martín tuvo también problemas en su apertura. En la Séptima Congregación Provincial, se dijo que éste era atendido por un indio, y Francisco Vaez pidió que este “colejuelo”, fuera atendido por jesuitas, a lo que se le respondió desde Roma: “No conviene que los nuestros se encargen dél, pero el provincial le ayude i enderece”.⁶⁴⁸

A pesar de las divergencias, entre quienes justificaban la creación de colegios de indios nobles en América se encontraba José de Acosta. Decía que “los jóvenes indios quedarán al cuidado y dirección de maestros españoles con especial garantía de vida y experiencia. Así los indios, apartados cuando se pueda del trato de los suyos, aprenderán nuestras costumbres y nuestra lengua, y podrán ser luego maestros y líderes entre los suyos”.⁶⁴⁹ Igualmente, la Congregación Provincial de 1585 pidió que se hicieran más seminarios para los hijos de indios nobles y que a los indios se les instruyera desde niños en buena policía y costumbres.⁶⁵⁰ En ella se dijo sobre los colegios de caciques lo siguiente:

Respondieron que se pida a N.P. General licencia, para que, en las partes donde ay, o de aquí adelante, ubiere residencia de los nuestros, entre indios, y, principalmente, en esta ciudad de México, se hagan collegios, a modo de seminario de indios, donde los

⁶⁴⁵ *Constituciones*, Parte VII, Capítulo 2, Puntos 621-622, pp. 273-274.

⁶⁴⁶ ARSI, Mex. 16, Historias 1565-1600, fol. 53r. “Esteban. Páez Provi. A N P Aquaviva”, 2 de marzo de 1592.

⁶⁴⁷ ARSI, Congr. Prov. 50, fol. 188.

⁶⁴⁸ ABZ II, p. 624. Apéndice con el título. “Respuestas al memorial de Francisco Vaez, procurador de la provincia de México, dadas en Roma en julio de 1609”,

⁶⁴⁹ DPIS I, p. 543.

⁶⁵⁰ ARSI, Congr. Prov. 43, fol. 369r. También visto en MM II, pp. 635-636.

nuestros tengan cuidado de su gobierno, y les enseñen la doctrina christiana, leer y escrevir, y la lengua española; y, juntamente, procuren que se vayan exercitando, y enseñando officios que sean útiles a la república, y se pongan en estado, desde los mismos seminarios; y, si algunos dellos se hallaren de más capacidad, se dé orden cómo en México aprendan latinidad, y lo demás; no habitando, empero, en collegio de españoles, sino por sí; y para el gobierno destos seminarios, llevará el Procurador las reglas que acá parecen convenientes, para que N.P. las confirme.⁶⁵¹

El colegio de San Martín había sido construído específicamente para niños indios. Se reiteró que “no reciban, en este collegio de S. Martín, niños españoles, si no fuese en algún caso rarissimo, y no pasen de treinta los dichos indios, y éstos sean hijos de principales, de ordinario; y, en sabiendo la doctrina christiana, los que no tuvieren capacidad para más, y los que la tuvieren, en sabiendo leer y escrevir, se embíen a sus casas”.⁶⁵²

Los niños otomíes y mexicanos dormían en el seminario, y estaban apartados de sus padres. En los documentos hasta ahora revisados, hay una escasa información sobre quiénes eran los alumnos que estudiaban en San Martín, teniendo hasta el momento sólo datos sobre el número de estudiantes. Alegre menciona que poco después que se instalaron los jesuitas en Tepetzotlán, había alrededor de treinta colegiales indios.⁶⁵³ Por su parte, Pérez de Ribas afirma que en el seminario de indios de San Martín de Tepetzotlán se críaban de cuarenta a cincuenta colegiales.⁶⁵⁴ Otro documento dice que en 1585, el número era más grande, habiendo ochenta alumnos.⁶⁵⁵ Información posterior a la expulsión de los jesuitas de la Nueva España, dice que en él la población de alumnos había descendido drásticamente a doce niños indios de Tepetzotlán y otros cuatro pueblos de su gobernación.⁶⁵⁶

Para una mejor convivencia y funcionamiento del colegio, se instauraron las reglas de “Policía humana”, en las que se hacía énfasis en la disciplina, la limpieza y el respeto que debían tener los colegiales. Éstas pedían que estuvieran todos limpios y lavaran su ropa, tuvieran limpieza en sus camas, y cuando sus padres los fueran a ver al colegio, los recibieran con amor y reverencia. No

⁶⁵¹ MM II, pp. 635-636. “Segunda congregación Provincial Mexicana”, México 2-9 noviembre, 1585.

⁶⁵² MM IV, p. 498. “Ordenaciones del Padre Avellaneda”. Principios de Junio 1592.

⁶⁵³ ABZ I, p. 297.

⁶⁵⁴ Andrés Pérez de Ribas, *Crónica y historia... op.cit*, p. 177.

⁶⁵⁵ MM III, pp. 37-38

⁶⁵⁶ AGN, Acuerdos de la Real Junta Superior de Aplicaciones, fol. 37r.

debían reírse ni burlarse de los viejos, tenían que respetar y obedecer al fiscal de la iglesia. También debían comer en el refectorio en la Mesa alta, y cuando fueran al campo, debían de ir de dos en dos, o tres en tres. Una vez a la semana debían leerse las Reglas del colegio en castellano y en su lengua, que es como mejor las entendían.⁶⁵⁷

Se estipuló que tanto en Tepotzotlán como en San Gregorio se escogieran “los más principales y de más capacidad; porque todos no era posible ni conveniente”.⁶⁵⁸ La Compañía de Jesús había sido desde su inicio muy cuidadosa en ver a quién aceptaba en sus colegios. Las *Constituciones* eran muy estrictas en la selección de candidatos para ver quiénes podía entrar a formar parte de la Compañía,⁶⁵⁹ y quiénes podían ser los escolares laicos que entraban a estudiar con ellos, pidiendo gente con capacidad.⁶⁶⁰

La Congregación provincial de 1585 declaró cuáles eran las personas que podían ser aceptadas en el colegio de San Martín y qué debían aprender. Se hizo una distinción de tres clases de niños recibidos: En la primera, a todos se les debía enseñar doctrina cristiana. Debían aprender el catecismo breve, y los mayores el catecismo mayor. Debían ir a misa todos los días, en donde tenían prohibido hablar unos con otros ni mirar a quienes entraban en la Iglesia. Tenían que rezar el Rosario todos los días, y en el modo de rezarlo, fueran instruídos cada uno según su capacidad. Asimismo, debían confesarse una vez al mes, no podían jurar y mentir, y quien lo hiciera, sería castigado. Por ello, debían obedecer a quien estuviera a su cargo, diciéndoles toda la verdad. También se les pedía no reñir unos con otros, estuvieran en paz y no dijeran maldiciones, fueran honestos, no hablaran cosas deshonestas ni mal de otros, y no hablaran y mirara a las mujeres. Si alguno faltaba a alguno de estos principios, debía informarle a quien estaba a su cargo para que lo enmendara y castigara.⁶⁶¹

En la segunda clase, de los que mostraran más habilidad y virtud, debían aprender a leer, y entre los más hábiles que supiesen leer, sobre todo los principales, debían aprender a escribir. Después

⁶⁵⁷ ABZ I. Apéndice de documentos, “Orden del collegio de los niños indios en Tepotzotlán”, 1585, pp. 542-543. También visto en ARSI, Congr. Prov. 43, fol. 387 r.

⁶⁵⁸ MM IV, p. 560. “El Padre Avellaneda a Felipe II”. Principios de julio de 1592.

⁶⁵⁹ *Constituciones*, Parte I, Capítulo 1, Puntos 138- 146, pp. 125-127.

⁶⁶⁰ *Constituciones*, Parte IV, Capítulo 3, Puntos 333-338, pp. 180-181.

⁶⁶¹ ARSI, Congregaciones Provinciales 43, fol. 386v-387r. También se encuentra en el Apéndice de ABZ I, con el título “Orden del Collegio de los indios niños de Tepotzotlán, 1585”, p. 542.

aprenderían a cantar y tañer para el culto divino, y los principales también se encargarían de oficios honrosos como pintores, escultores, entalladores o plateros. En la tercera clase, los mazehuales que supieran medianamente escribir, si hubiere algunos hábiles y virtuosos, se ocuparían de cosas de la Iglesia, los cuales “se podran poner en studios de gramatica y en los demas fluidios según su talento”.⁶⁶²

Ese mismo año, el padre provincial Antonio de Mendoza le reiteró a Acquaviva, que los indios que fueran notablemente hábiles, era necesario ponerlos a estudiar.⁶⁶³ En su *Crónica y historia*, Pérez de Ribas afirma que algunos alumnos indios desarrollaron grandes habilidades, y “que habiéndoseles leído la Gramática, pasaron á la Ciudad de México y se perfeccionaron en la retórica y entraron á oír curso de Artes y alguno la sagrada Teología y cánones, haciendo aventajados progresos en ambas facultades, y con tan grande aprovechamiento en ellas, que se graduó en la célebre Universidad de México”.⁶⁶⁴

No obstante, se debe subrayar que los indios que tuvieron acceso a la educación avanzada fueron muy pocos antes del siglo XVIII.⁶⁶⁵ Hasta el momento, la documentación revisada no es clara sobre qué se enseñaba a los indios del seminario de San Martín. La información anteriormente citada, lo muestra como un colegio de primeras letras, pues sólo menciona que los pocos indios virtuosos y hábiles podrían estudiar gramática y dedicarse a las cosas de la iglesia, pasando sólo algunos a estudiar a la capital. Sin embargo, a finales del siglo XVI y principios del XVII existió un debate en torno a si San Martín debía convertirse en un centro para formar sacerdotes indios, del cual se hablará en el capítulo VI.⁶⁶⁶

Ignacio Osorio Romero sugiere que es posible que en Tepotzotlán y San Gregorio se hubiera enseñado latín a los indios.⁶⁶⁷ De acuerdo al padre Francisco de Florencia, la importancia de esa lengua radicaba en que “era la puerta, por donde se entraba al templo de las ciencias y al sagrado de

⁶⁶² *Idem.*

⁶⁶³ MM II, p. 721. “Carta del Padre Antonio de Mendoza, Prov. Al padre Claudio Acquaviva, Gen. Tepotzotlán 30 noviembre 1585”.

⁶⁶⁴ Pérez de Ribas, *Crónica y historia... op.cit.*, II, p. 177. Habla sobre el mismo caso en *Historia de los triunfos... op.cit.*, tomo II, p. 318.

⁶⁶⁵ Aguirre y Menegus, *Los indios... op.cit.*

⁶⁶⁶ ARSI, Mex. 17, ff. 76r-77v. El documento también se encuentra en ABZ II, p. 560. Apéndice con el título “Memorial de la importancia del collegio de indios de Tepotzotlán”, escrito por Nicolás de Arnaya.

⁶⁶⁷ Ignacio Osorio Romero, *La enseñanza del latín a los indios*, México, UNAM, 1990. p. LXXIX.

la virtud”.⁶⁶⁸ La enseñanza del latín supondría la entrada de los indios a la enseñanza superior, un tema muy polémico durante el siglo XVI. La época de mayor esplendor de indios latinistas fue en la década de 1540 en Tlatelolco, la cual fue decayendo conforme surgía la nueva sociedad colonial, en la que aumentaba la población criolla, decreciendo el interés en torno al debate de la enseñanza del latín a los indios.⁶⁶⁹

Sin embargo, a partir de la investigación realizada, infiero que si hubo indios que aprendieron latín en Tepetzotlán, éstos debieron haber sido muy pocos. Hasta ahora la documentación revisada no explicita la enseñanza del latín a los indios, desconociéndose si estaba en el curriculum de estudio del seminario. Los argumentos en contra de su enseñanza a los indios ya existían desde que estaba Sahagún en Tlatelolco, quien decía que “si éstos no habían de ser sacerdotes, de qué servía enseñarles la Gramática, que era ponerlos en peligro de que hereticasen”.⁶⁷⁰

La lengua que sí se les enseñaba en Tepetzotlán a los indios era el español. Las reglas de “Policía humana” pedían que “un día cada semana, se lean estas reglas en refitorio, en *castellano* y en su lengua, porque mexor las entiendan y hagan memoria de ellas”.⁶⁷¹ Esta idea de poner escuelas donde se les enseñara español a los indios existe desde Carlos V, quien decía que “haviendo hecho particular examen sobre si aun en la mas perfecta lengua de los indios se pueden explicar bien, y con propiedad los misterios de nuestra Santa Fe cathólica, se ha reconocido que no es posible sin cometer grandes disonancias, e imperfecciones, y aunque están fundadas cátedras, donde sean enseñados los sacerdotes, que huvieren de doctrinar a los indios, no es remedio bastante, por ser mucha la variedad de lenguas”.⁶⁷²

En el *Tercer Concilio Provincial Mexicano* también se pidió que aprendieran los indios español. Se estableció que “Los curas de Indios, anssi seculares como regulares procuren con toda diligencia que en las cabeceras, o pueblos, donde ellos residen, aya escuelas, donde los niños de los Indios se

⁶⁶⁸ Florencia, *Historia de la... op.cit.*, Libro III, Capítulo XVIII. “Dase feliz principio a los Estudios de Latinidad en nuestro Colegio Máximo”, p. 180.

⁶⁶⁹ Osorio Romero, *La enseñanza del latín... op.cit.*, pp. VI y XXXIX.

⁶⁷⁰ Sahagún, *Historia general... op.cit.*, p. 567.

⁶⁷¹ La cursiva es mía. *ARSI*, Congr. Prov. 43, fol. 387 r. También presente en ABZ I. Apéndice con el título, “Orden del collegio de los niños indios en Tepetzotlán”, 1585, p. 543.

⁶⁷² RLI, Tomo II, Título I, Ley XVIII, “Que donde fuere posible se pongan Escuelas de la lengua Castellana, para que la aprendan los Indios”. p. 190.

enseñen a ler y escrebir, y juntamente la doctrina christiana, y hablar en lengua española: porque este medio es muy conveniente y efficaz para que aprendan christianda y policia”.⁶⁷³

No obstante, Tepetzotlán no fue un colegio sólo dedicado para indios y padres lengua. En 1586 se estableció el Noviciado, un centro que no estaba planeado instaurar cuando llegaron los jesuitas al pueblo. Este establecimiento, que caracterizó a Tepetzotlán hasta la expulsión jesuita en 1767, tuvo un inicio difícil y no había sido bien recibido por todos los jesuitas. Si los indios les habían donado los terrenos a la Compañía de Jesús, ¿por qué debía estar ahí un noviciado, un lugar donde estudiaran españoles y que iba a intervenir con las actividades de los indios?

b) Período en crisis: La búsqueda de vocación de Tepetzotlán

- Primer período del Noviciado: 1586- 1591

El noviciado fue establecido en Tepetzotlán en 1586, después de haber estado en la Ciudad de México. Se estableció bajo la advocación de San Francisco Javier, el popular misionero jesuita en Asia, para mostrar la vocación misionera de este centro. El noviciado, que duraba alrededor de dos años, era la primera etapa de la formación jesuita, además de un buen lugar para la meditación interior. El novicio era dependiente de la Compañía de Jesús, quien le ayudaba con las cuestiones financieras, y los novicios debían seguir ciertas órdenes y regulaciones.⁶⁷⁴ A esta etapa formativa le seguían el juniorado o colegio de humanidades, donde los futuros jesuitas aprendían humanidades, retórica, lenguas y a los autores clásicos por dos años. Posteriormente debían estudiar tres años filosofía y cuatro teología, para finalmente entrar a la Tercera probación, antes de los votos finales.⁶⁷⁵

En el noviciado, los novicios realizaban parte de los *Ejercicios espirituales*, los cuales buscaban “todo modo de examinar la conciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de

⁶⁷³ IICPM, Vol. III, p. 50.

⁶⁷⁴ Jacobsen, *Educational foundations...op.cit.*, pp. 23-26.

⁶⁷⁵ Sobre los diferentes grados de la formación jesuita, ver Jacobsen, *Educational foundations... op.cit.*, pp. 23-35; Manuel Ruiz Jurado, S.J., “Jesuit Formation during Mercurian’s Generalate”, Thomas McCoog (ed.), *The Mercurian Project*, San Luis Missouri, IHSI, 2004, pp. 399-419.

otras espirituales operaciones. [...] todo modo de preparar y disponer el ánima para quitar de sí todas las afecciones desordenadas y, después de quitadas, para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima”.⁶⁷⁶ Pérez de Ribas subraya la importancia del noviciado de Tepetzotlán, pues era el lugar donde se preparaban a los futuros misioneros, los cuales después se iban a expandir por toda la provincia.⁶⁷⁷

Se pensó que era conveniente pasar el noviciado del Colegio de México a Tepetzotlán, ya que iba a ser mejor para los novicios estar alejados de todo lo temporal, pudiendo así estudiar mejor apartados de la ciudad.⁶⁷⁸ Pérez de Ribas afirma que el cambio se hizo “con el fin de que aquí se criasen con más recogimiento y se pudiese desembarazar el Colegio de México para los estudiantes”.⁶⁷⁹

Sin embargo, el establecimiento del noviciado tuvo un inicio difícil. Éste estuvo sólo cinco años funcionando en el pueblo, ya que sufrió una interrupción de quince años entre 1591 y 1606, tiempo en que pasó a Puebla.⁶⁸⁰ Lo anterior se debió a que desde su inauguración, existieron dudas si Tepetzotlán era el lugar correcto para formar a los novicios. Entre los inconvenientes estaban que el noviciado iba a distraer el trabajo que estaban haciendo los padres lengua con los indios. Decorme también sugiere que influyeron en el cambio el depender del Colegio de México, la epidemia de 1591 y los problemas que tuvieron con los clérigos beneficiados.⁶⁸¹

- *La incógnita sobre dónde establecer el noviciado: Puebla o Tepetzotlán*

El cambio del noviciado a Tepetzotlán generó problemas y cuestionamientos. Los jesuitas se habían establecido en Tepetzotlán debido a las donaciones que les habían hecho los indios principales para educar a sus hijos. Esta labor se podía entorpecer con el establecimiento del noviciado. El Padre Tovar fue uno de los que protestó contra su establecimiento. En 1587, le envió una carta a Alonso Sánchez, en la que subrayaba que era injusto que la primera escuela que tenían para atender indios

⁶⁷⁶ *Ejercicios Espirituales*, Punto 1. <http://www.sjmex.org/documentos/textoee.pdf>

⁶⁷⁷ Pérez de Ribas, *Crónica y historia religiosa...* op.cit., I, p. 164.

⁶⁷⁸ ABZ I, p. 318.

⁶⁷⁹ Pérez de Ribas, *Crónica y historia Religiosa...* op.cit., II, p. 169.

⁶⁸⁰ Osorio Romero, *Colegios y profesores...* op.cit., p. 275.

⁶⁸¹ Decorme, *Obra de los jesuitas...* op.cit., I, p. 35.

en Tepetzotlán, fuera convertida en noviciado. Lo anterior porque los indios les habían donado los terrenos, cuestionándose si “siendo casa de probación, si a de ser esto lo principal; y si queda acesorio y per accidens lo de los yndios”.⁶⁸² Continúa diciendo más adelante: “sepa de nuestro padre general si, aviendo dado los yndios esta casa, con ánimo de que residan en ella los de su ministerio, se la pueden quitar para casa de probación”.⁶⁸³

Claudio Acquaviva tenía un interés sobre todo en lo que refiere al colegio de lenguas, el cual estaba teniendo interferencias con el noviciado. Sabía “del desconsuelo que algunos padres lenguas tienen, por estar entre los novicios.”⁶⁸⁴ Acquaviva le pidió al padre provincial Antonio de Mendoza que considerara la situación del noviciado en Tepetzotlán, pues estaba siendo un problema en la ayuda a los indios y el colegio de lenguas. Por ello, Acquaviva le dijo: “Y, si así es, tengo por mejor quitar de allí el noviciado, que no tenerle con perjuicio de lo que tanto importa”.⁶⁸⁵

En otra carta al padre Juan de Loaysa, Acquaviva vuelve a subrayar su interés en que Tepetzotlán continúe siendo un lugar donde se aprendieran lenguas, diciendo: “Veremos lo que se podrá hazer en lo de Tepetzotlán; que bien es evitar qualquier inconveniente que pueda impedir al aprender la lengua”.⁶⁸⁶ Este problema generó que en 1590, comenzara a surgir la idea de cambiar el noviciado a Puebla. Ese año, se dio la siguiente instrucción al padre Diego de Avellaneda, visitador de la provincia de México: “Mírese si el noviciado estaría bien en La Puebla o dónde; porque el virrey y el arzobispo dieron a la Compañía el puesto de Tepetzotlán, para que los nuestros ayudasen los indios, y se hiziesen juntamente lenguas; y si averse puesto allí el noviciado a sido con mucha nota y con mucho daño de los indios, como algunos nos escriven, y que no se vee cómo se pueda atender, como conviene, a ministerios tan contrarios”.⁶⁸⁷

Debido a los problemas que estaba ocasionando el noviciado, y a que estaba interfiriendo en las actividades principales de la educación de indios y el colegio de lenguas, el padre Pedro de

⁶⁸² ARSI, F.G., “Missione al Messico o Nuova Spagna”, ff. 32r-34v. “Para el P. Alonso Sanchez. De. Pe. Tobar, Mexico. Del tratar los nuestros con los indios, 1587”. El mismo documento también se encuentra en MM III, p. 116.

⁶⁸³ *Idem.*

⁶⁸⁴ MM III, p. 444. “El Padre Claudio Aquaviva, Gen. Al Padre Martín Fernández”. Roma 17 abril 1590- Tepetzotlán.

⁶⁸⁵ *Idem.*

⁶⁸⁶ MM III, p. 441. “El Padre Claudio Aquaviva, Gen. Al Padre Juan de Loaysa”. Roma 17 abril 1590- México.

⁶⁸⁷ MM III, p. 468. “Instrucción al Padre Diego de Avellaneda, visitador de la provincia de México, Roma abril 1590.

Avellaneda decidió pasar el noviciado a Puebla en 1591.⁶⁸⁸ En su *Historia y crónica religiosa*, Pérez de Ribas no habla de los problemas que hubo para cambiar el noviciado de lugar, pero menciona que el “padre Visitador Diego de Avellaneda, viendo ya fundado el Colegio de la Puebla de los Angeles y con más posibilidad para sustentar el noviciado, le pasó allá por entonces, dejando más lugar á los Padres Lenguas de Tepotzotlán, que eran muchos los que á tan glorioso ejercicio con celo de la conversión y ayuda de estas almas se aplicaban”.⁶⁸⁹

Al consumarse el cambio del noviciado de Tepotzotlán a Puebla, el padre Avellaneda le sugirió al padre Acquaviva la conveniencia de pasar el seminario de humanidades de México a Tepotzotlán. Decía que era conveniente porque “para el mismo progreso del seminario lo ternán mexor en Tepotzotlán que en México, sin ocuparlo tanto ni distraerse; y, para aver de hazer algunas muestras en público, cerca están allí de México etc”.⁶⁹⁰

Con el establecimiento del seminario de humanidades en Tepotzotlán, las dificultades en la consolidación de este centro se agravaron. ¿Cuál debía ser la razón de ser de este colegio? Si bien, se decidió que el noviciado no debía estar ahí porque interrumpía las actividades con los indios y los padres lenguas, no todos estuvieron a favor de la continuación del colegio para hijos de caciques. Es desde el año de 1591 que pasó el noviciado a Puebla, hasta su regreso y la independencia del Colegio de México en 1606, un período muy convulso en el que se debatió cuál debía ser la vocación de Tepotzotlán.

- *Período del noviciado en Puebla: 1591- 1606*

El noviciado se transfirió a una ciudad que había sido originalmente fundada para españoles, aunque ningún documento relacione esto con el cambio. No obstante, el colegio de Puebla vivía en 1591 años de prosperidad, siendo ya el segundo colegio más importante de Nueva España después del Colegio de México. Fue esta misma prosperidad la que le permitió recibir a los veinte novicios

⁶⁸⁸ MM IV, p. 73. “El Padre Diego de Avellaneda, Visit. Al Padre Claudio Acquaviva, Gen”, Jesús del Monte 9 de octubre 1591.

⁶⁸⁹ Pérez de Ribas, *Crónica y historia Religiosa... op.cit*, tomo II, p. 169.

⁶⁹⁰ MM IV, p. 74. “El Padre Diego de Avellaneda, Visit, al padre Claudio Acquaviva, Gen”. Jesús del Monte 9 de octubre 1591.

que habían estado antes en Tepetzotlán.⁶⁹¹ A partir de este momento, el número de jesuitas en Tepetzotlán decreció considerablemente, y aumentó en Puebla, habiendo quince novicios en 1594.⁶⁹²

Además, Tepetzotlán era dependiente de limosnas y de lo que le enviaba el Colegio de México. En cambio Puebla, tenía ricas haciendas, donde sembraban, maíz, trigo y cebada. Tenía ovejas y una casa de alquiler, lo cual hacía más fácil mantener a la alta cantidad de novicios que en Tepetzotlán.⁶⁹³ El noviciado también se cambió a Puebla por los problemas que tenían de habitación en Tepetzotlán, lo cual fue considerado como muy benéfico y muy aplaudido por el padre Avellaneda.⁶⁹⁴

El cambio del noviciado fue también del agrado del general Acquaviva, pues decía que “si bien lo de ay era pasadero, lo de la Puebla se tiene por más cómodo”.⁶⁹⁵ Según Alegre, este cambio también lo determinó el padre Diego de Avellaneda, porque además de tener el colegio del Espíritu Santo de Puebla más fondos, “la experiencia en las muchas provincias que había visto en la Europa, que, a vista de las ciudades populosas, y en medio de todo el atractivo del gran mundo, se hacen con más fervor, con mayor edificación, y con más perseverancia aquellos exteriores actos de mortificación y de humildad que lleva la austera vida de nuestros noviciados”.⁶⁹⁶

El cambio a Puebla también se dio al mismo tiempo en que el obispo de Tlaxcala, Diego Romano (1578-1606), buscaba restarle poder a las principales órdenes mendicantes, favoreciendo otras órdenes, como jesuitas, mercedarios y carmelitas. Así Diego Romano, junto con Pedro Moya de Contreras, promovieron el establecimiento de colegios jesuitas en la ciudad de Puebla.⁶⁹⁷

Diego Romano nació en Valladolid, España, en 1538, fue doctor por la Universidad de Salamanca, canónigo e inquisidor. Se eligió como obispo de Tlaxcala en el año de 1578, y participó en el III

⁶⁹¹ Osorio Romero, *Colegios y profesores... op.cit.*, p. 227

⁶⁹² MM V, p. 410. “Anua de la Provincia de Nueva España en 1594”.

⁶⁹³ Extraído de la nota al pie de página de ABZ I, pp. 366-367.

⁶⁹⁴ MM IV, p. 460. “Ordenaciones del padre Avellaneda”. Principios de junio 1592.

⁶⁹⁵ MM IV, pp. 140-141. “Padre Claudio Acquaviva, Gen. Al padre Martín Fernández”, Roma 20 de enero 1592.

⁶⁹⁶ ABZ I, pp. 366-367

⁶⁹⁷ Jessica Ramírez, “Fundar para debilitar. El obispo de Puebla y las órdenes regulares, 1586-1606”, *Estudios de Historia Novohispana*, 49: julio- diciembre 2013, pp. 40- 82.

Concilio Provincial Mexicano en 1585.⁶⁹⁸ Desde que estaba en España, era adepto de la Compañía de Jesús, abriendo para esta Orden el colegio de San Ambrosio, en Valladolid. Fue por ello que ya siendo obispo de Tlaxcala, bajo su protección, se pensó en abrir estudios de gramática en Puebla a cargo del padre Antonio del Rincón,⁶⁹⁹ quien en agradecimiento por los favores hechos a la Compañía, le dedicaría al obispo de Tlaxcala su *Arte Mexicana*.⁷⁰⁰ Fue justo al momento de la muerte de Romano en 1606, que el noviciado regresó a Tepetzotlán.

El que Romano haya apoyado también a otras órdenes, le originó conflictos a los jesuitas en Puebla, sobre todo en lo que respecta a la adquisición de espacios. El pleito más fuerte que tuvieron en esta época fue con los carmelitas, ya que afirmaban eran hostiles a su presencia en la ciudad. Los jesuitas argumentaban que el Papa les había dado los mismos privilegios y tenían los mismos derechos que las otras órdenes, pidiendo un lugar en la ciudad y que no los perjudicaran. Además afirmaban que la bula del Papa Gregorio del 15 de julio de 1583,

dice y determina que para evitar los pleytos y disensiones q sobre la prudencia de las religiones mendicantes ha avido y ubiere en los lugares donde una religion mendicante entro primero y edifico su avitacion que ella proceda a las que despues vinieron, aun que sean mas antiguas de su confirmacion sino es que las que despues vinieron tengan pacifica posesion en la precedencia como la tiene en esta nueva españa la sagrada religion de S. Francisco, [...]y pues nuestra compañía fundo en esta ciudad muchos años antes que los Padres Carmelitas descalzos viniesen a esta nueva españa, y despues que binieron a esta ciudad siempre nuestra Compañía les ha precedido en las procesiones y en todos los demas concursos publicos y particulares como es notorio [...]y porque desta bula no pueden haber las Religiones que no fueren mendicantes supp.co al s.a. isma advierta lo que bien save y es notorio en toda la catholica Iglesia Romana que nuestra Compañía de Jesús es mendicante y consiguientemente ha de gozar della como consta de una bula de la santidad de pio quinto dada en Roma en el Palacio de st. Po en 7 de julio de 1571 años en el año sesto de su pontificado confirmada despues por otros sumos pontifices sus subcesores.⁷⁰¹

Este problema que tuvieron con los carmelitas ocasionó que en la quinta congregación provincial, pidieran poder defenderse jurídicamente ante problemas como este, el cual radicaba en que los

⁶⁹⁸ Cuevas, *Historia de la Iglesia...* op.cit., II, pp. 77-78.

⁶⁹⁹ ABZ I, p. 271

⁷⁰⁰ Antonio del Rincón, “Al ilustrisimo y revenderisimo señor Diego Romano, obispo de Tlaxcallan y del consejo de su magestad”, en *Arte Mexicana*, pp. 8-10

⁷⁰¹ ARSI, F.G. Assistentia Hispaniae, fol. 841.

carmelitas quisieron construir junto a su colegio. A esta petición se contestó desde Roma, que en casos en que el Provincial lo considerara necesario, podrían defenderse.⁷⁰²

Las tensiones con los carmelitas en Puebla están ocultas por las historias que escribieron los jesuitas, habiendo muy pocas referencias al respecto. Tampoco he visto referencias sobre la relación que tuvieron los jesuitas con el obispo Diego Romano mientras sucedía este pleito. Sin embargo, sí está documentado el cambio de actitud del obispo con los carmelitas, a quienes les fue restando apoyo.⁷⁰³ No obstante, además de este problema con los carmelitas, los jesuitas de Puebla se enfrentaron a otras dificultades, que harían que posteriormente el noviciado regresara a Tepetzotlán.

El cambio a la ciudad de Puebla que tanto había aplaudido Avellaneda como benéfico para el noviciado, en donde los novicios se dedicaban a atender gente en las cárceles, hospitales, y salir los domingos por las calles y plazas,⁷⁰⁴ fue también considerado causa de distracción para los novicios. Se acusaba que tenían tantos oficios los jesuitas en Puebla, que era imposible que hicieran todos ellos correctamente. Gregorio López se quejaba sobre ello, pues decía: “No solamente hazen los officios de casa, de cocina, despensa, refectorio, enfermería, hospedería y otros menores pro domestica necessitate, por no aver quien los haga sino ellos, sino, también, la sacristía y portería, de manera que el sacristán y portero no acuden a pláticas y conferencias, y los demás oficiales acuden mal. Y, assí, ay ocasión de mucha distracción en todos. Y ni se haze bien lo del collegio ni lo del noviciado. Y, por falta de obreros, también se ocupa el maestro de novicios en cosas del collegio”.⁷⁰⁵

En el mismo memorial, López muestra cómo los novicios ocasionaban también problemas en las distribuciones de los trabajos: “Los hermanos de 2ª probación andan muy atareados y con ocasión de distracción, porque los ocupan en los officios y exercicios que se ha dicho y en otras muchas

⁷⁰² ABZ II, p. 600. Apéndice con el título: “Quinta congregación provincial. Respuestas dadas en Roma, en febrero del año 1602, a la congregación de la provincia de México del año 1599”,

⁷⁰³ Ramírez, “Fundar para debilitar...” *art.cit.*, pp. 78-82.

⁷⁰⁴ MM VI, p. 23. “Anua de la Provincia de Nueva España de 1595”. México 16 de marzo 1596.

⁷⁰⁵ MM V. p. 29. “Memorial del noviciado de la Puebla por el Padre Gregorio López”, hacia 1592.

ocurrencias que no se dicen; de manera que, con aver ahora buen número de novicios, no puede guardarse con concierto la distribución y officio manual”.⁷⁰⁶

Ante estos problemas, Roma recomendó separar el noviciado del colegio de Puebla, y que para su sustento contribuyera la provincia y el mismo colegio de Puebla, hasta que el noviciado tuviera recursos para sustentarse solo.⁷⁰⁷ La razón por la que Acquaviva quería cambiar el noviciado era “porque nunca sale bien la educación de los novicios en compañía de los estudiantes y de operarios”.⁷⁰⁸ Por ello, le había recomendado el padre Gregorio López, “que conviene apartar el noviciado de qualquiera colegio”.⁷⁰⁹ Acquaviva también le escribió al padre Martín Fernández, diciéndole que estaba consciente de la distracción que tienen los novicios al estar en el colegio, donde se tratan otros ministerios.⁷¹⁰

De acuerdo al memorial del noviciado de Puebla, escrito en 1599, éste se encontraba junto y subordinado al colegio. Decía que los novicios salían junto con los padres y hermanos del colegio a hacer oficios espirituales, existiendo gran distracción con el noviciado. Por ello, consideraba no se hacía bien ni las tareas del colegio, ni las del noviciado, molestando a los hermanos de la primera y segunda probación. Hasta el maestro de novicios trabajaba en cosas del colegio, no habiendo una buena distribución de las actividades.⁷¹¹

Finalmente, el noviciado se cambió de lugar, fuera del colegio. Sin embargo, Acquaviva le pidió al rector de Puebla, el padre Martín Peláez, “que tengo por mejor esté [el noviciado] junto con ese colegio, y no apartado”.⁷¹² Los argumentos para el cambio de opinión del padre Acquaviva son los siguientes:

Dice el padre Estevan Páez que, por ventura, sería bien apartar el noviciado en casa aparte, y para su sustento demembrar la hazienda de la Puebla, dividiéndola entre el collegio que allí quedará, y el noviciado que se hará. Pero deseo que lo miren muy bien; porque no siendo el colegio de la Puebla tan grande, ni lleno de tanta ocupación de estudios, tengo por mejor que se esté allí el noviciado, pero acomodando la fábrica, de

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁰⁷ MM V, p. 189. “Respuestas Romanas al memorial del Padre Morales, Procurador”. Roma enero 1594.

⁷⁰⁸ MM V, p. 561. “El Padre Claudio Acquaviva, Gen. Al Padre Esteban Paez, Prov”. Roma 11 de marzo 1596.

⁷⁰⁹ MM VI, p. 96. “El Padre Acquaviva al padre Gregorio López”. Roma 8 de abril 1596.

⁷¹⁰ MM VI, p. 105. El Padre Claudio Acquaviva, Gen. Al Padre Martín Fernández. Roma 8 de abril 1596.

⁷¹¹ ABZ II, pp. 496-497. Apéndice con el título: “Memorial del Noviciado de la Puebla de los Ángeles”.

⁷¹² MM VI, p. 547. “El Padre Claudio Acquaviva, Gen. Al Padre Martín Pelaez”. Roma 2 de marzo 1599.

tal manera que tengan su habitación aparte, y su portería con llave, de manera que no aya paso libre de ellos al collegio, ni del collegio a ellos; porque quedando este inconveniente, algunas utilidades de momento terná el collegio estando junto con el noviciado.⁷¹³

Los inconvenientes del noviciado en Puebla continuaron, y Acquaviva pidió regresar el noviciado a Tepetzotlán.⁷¹⁴ Argumentaba que la poca unión entre el maestro de novicios y el rector se iba a remediar pasando el noviciado a Tepetzotlán.⁷¹⁵ Este nuevo parecer en la actitud de Acquaviva, quien había pedido en un principio que el noviciado estuviera fuera de Tepetzotlán porque incomodaba el buen funcionamiento del colegio de lenguas indígenas, está oculto en las fuentes. Ninguna de las fuentes hasta ahora revisadas mencionan a qué se debió su cambio de opinión.

Sin embargo, Acquaviva le comentó al padre Provincial Francisco Vaez las ventajas de pasar el noviciado a Tepetzotlán, diciéndole: “Muy bien parece el dictamen de V.R. que el noviciado esté aparte y sea en Tepetzotlán, porque con eso se harán dos bienes: el uno, que los novicios estarán de por sí mejor que en un collegio; el otro, que se quitará la ocasión de desunirse el rector y el maestro de novicios. Pero advierta V.R. que el tener el noviciado de por sí, no sea causa de recevir más gente: que en esto siempre se debe proceder con la moderación que tantas vezes he encomendado; y, conforme al orden dado, ninguno se reciba que no tenga por lo menos 18 años cumplidos”.⁷¹⁶ No obstante, el aumento de gente moderada no sucedió, pues hubo una explosión demográfica de personal desde que regresó el noviciado a Tepetzotlán.

El trasalado del noviciado a Tepetzotlán tomó tiempo. Entre los problemas estaban la falta de habitación y que el colegio estuviera empeñado, por lo que Acquaviva esperaba que se fuera desempeñando, y cuando ya estuviere acomodado, se pasaran allá los novicios.⁷¹⁷ Este cambio se realizó cuando Tepetzotlán se independizó del Colegio de México en 1606.

⁷¹³ MM VI, p. 563. “El Padre Acquaviva al Padre Vaez”. Roma 2 de marzo 1599.

⁷¹⁴ MM VII, p. 518. “El P. Claudio Acquaviva, Gen., al padre Martín Peláez”. Roma 15 de abril 1602.

⁷¹⁵ ARSI, Mex. 02, Epp. Gen, 1599-1638, fols. 17v-18r, También visto en MM VII, p. 521.

⁷¹⁶ ARSI, Mex. 02, Epp. Gen, 1599-1638, fol. 16r. También visto en MM VII, p. 539.

⁷¹⁷ MM VIII, pp. 216- 217. “El Padre Claudio Acquaviva, Gen., al Padre Ildelfonso de Castro, Prov”. Roma 20 de octubre 1603.

- *Intento de creación de un Seminario de Humanidades en Tepetzotlán*

Desde Nueva España, los criollos habían pedido a Europa gente de letras para la educación del virreinato. Fue de esta manera que llegó al virreinato Vicente Lenoci, el portador de la cultura humanista jesuítica a Nueva España. Lenoci llegó con el objetivo de educar y disciplinar a las élites urbanas, sobre todo criollas. Llegó también en una época en que se estaban definiendo en todo el mundo los cánones que iban a desembocar en la última versión de la *Ratio studiorum*. Lenoci instauró el método de estudio del Colegio Romano, comenzando a enseñarse en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo.⁷¹⁸

En Tepetzotlán se intentó abrir un centro donde enseñanza de humanidades, el cual no prosperó. El intento de su apertura no ha estado muy claro en la historiografía, y no hay menciones a él en las historias que escribieron los jesuitas antes del siglo XVIII. Ya Félix Zubillaga y Ernest Burrus intuían su apertura en su edición de *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*,⁷¹⁹ y Osorio Romero también intuyó que se intentó abrir un *Juniorado* en Tepetzotlán, después de haber tenido intentos fallidos en Valladolid, Pátzcuaro y Puebla.⁷²⁰

Osorio Romero afirma que se desconocen las fechas exactas de cuándo debió haber estado el juniorado en Tepetzotlán, pero cree que fue por un corto período en el año de 1596, momento en el que se encontraban Francisco de Guzmán y Antonio del Rincón. Sin embargo, a pesar de que Osorio Romero intuyera la fecha de este posible juniorado, de acuerdo a los documentos que se han revisado para la tesis, es sabido que hubo intentos de instaurar un colegio de humanidades desde fechas más tempranas, y que el juniorado no se estableció definitivamente en Tepetzotlán sino hasta 1636.⁷²¹

⁷¹⁸ Sobre las humanidades y los jesuitas en Nueva España, ver Félix Zubillaga, "Las humanidades del Colegio Romano en los Colegios de México (1572-1578)", *Analecta Gregoriana, Studi sulla Chiesa antica e sull'umanesimo*, Roma, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1954, pp. 329- 352; Antonella Romano, "Classiques du Nouveau Monde: Mexico, les Jésuites et les humanités à la fin du XVIIe siècle", Marie-Lucie Copete, *et. al* (coords.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs: XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, pp. 59-85.

⁷¹⁹ Ver nota al pie de página ABZ I, p. 367.

⁷²⁰ El *juniorado* es el año que pasan los jesuitas después del noviciado, donde aprenden oficios mecánicos y literatura, sobre todo latina. Extraído de Osorio Romero, *Colegios y profesores...op.cit.*, p. 271.

⁷²¹ Osorio Romero, "Tepetzotlán o el juniorado", en *Ibid*, pp. 271- 282.

La instauración del *Seminario de humanidades* en Tepotzotlán fue una idea que tuvo el padre visitador, para que la residencia de Tepotzotlán se pudiera convertir en colegio e independizarse del Colegio de México.⁷²² De acuerdo con el padre Avellaneda, el seminario de humanidades era “muy necesario para la provincia”.⁷²³ También afirmaba que con su instauración, tanto los padres lenguas como los padres del seminario iban a guardar mejor las reglas, y que el molino que se acababa de construir en Tepotzotlán, iba a dar renta suficiente para el sustento de todos.⁷²⁴ Acquaviva dijo que como el molino les iba a dar de comer, “estará bien allí el seminario de letras humanas”.⁷²⁵

Durante el intento de instauración del Seminario de humanidades, llegaron a Tepotzotlán personas con una alta preparación intelectual, de la talla de Antonio Rubio y Antonio del Rincón. Rubio llegó a Tepotzotlán en 1595 para ser lector de filosofía y teología, y donde escribió comentarios sobre la filosofía de Aristóteles.⁷²⁶ Igualmente, Rincón trabajó ahí su *Arte Mexicana*, aunque esta seguramente la empezara en Puebla, y por ello se la dedicara al obispo Diego Romano.⁷²⁷

La presencia de Rubio también iba a ayudar a que Tepotzotlán se independizara del Colegio de México. En 1595, el general Acquaviva le escribió a Pedro Vidal, superior de Tepotzotlán, mostrándole su beneplácito por la llegada de Rubio al colegio, debido a “las buenas esperanças que tiene de ver presto acomodada esa casa de manera que se le pueda dar el nombre de colegio que desean. Dios lo haga como más a su gloria convenga y no dudo sino que, como V.R. dice, ayudará mucho la presencia del padre Rubio con su autoridad y crédito”.⁷²⁸

A pesar del “florecimiento” intelectual que tuvo Tepotzotlán en la última década del siglo XVI, también tuvo una gran decadencia en el número de su personal. Sólo entre 1594 y 1600 hubo entre diez y once jesuitas, por lo que los jesuitas que había, se encontraban abrumados con las tareas que debían realizar. Se quejaban de la falta de obreros y coadjutores que había en el colegio, para

⁷²² MM IV, p. 412. “El Padre López de Mesa al padre Acquaviva”. México 15 de mayo 1592.

⁷²³ MM IV, p. 460. “Ordenaciones del padre Avellaneda”. Principios de junio 1592.

⁷²⁴ MM IV, p. 495. “Ordenaciones del padre Avellaneda”. Principios de junio 1592. Sobre el molino que aquí se menciona se hablará más adelante.

⁷²⁵ MM IV, p. 449. “El Padre Acquaviva al padre Avellaneda, Visit”. Roma 8 de junio 1592.

⁷²⁶ Ver Antonio Rubio, Apéndice I.

⁷²⁷ McDonough, “Indigenous intellectuals...”, *art.cit.*, p. 153. También ver Antonio del Rincón, Apéndice I.

⁷²⁸ ARSI, Mex. 01, Epp. Gen, fol. 144r. También visto en: “El Padre Claudio Acquaviva, Gen. Al Padre Pedro Vidal, Roma 8 de abril 1596”, MM VI, p. 136.

atender tanto a indios como a españoles. Asimismo, consideraban que las misiones en los pueblos desamparaban las actividades del colegio.⁷²⁹

Ante este problema, Acquaviva prometió ayudar al colegio de Tepotzotlán, y además de complacerse del bien que se le hace a los indios en ese colegio, dijo: “En lo tocante a ese colegio, trataremos con el padre Morales que, ya ha días, llegó a Roma; y en todo lo que yo pudiere ayudarle y favorecerle, lo haré; pues basta ser noviciado, para que, en todas las maneras posibles, le demos la mano”.⁷³⁰ Casi una década después, Francisco Vaez subrayaba que el problema de Tepotzotlán no era de ocupación, sino de obreros.⁷³¹

La disminución de personal había llevado a problemas también de disciplina interna. En este período, los jesuitas también se quejaban de la poca paz que existía en el colegio, a lo cual Acquaviva decía era necesario ponerle algún remedio.⁷³² Al ver la situación en que los problemas continuaban y el número de personal en Tepotzotlán seguía siendo reducido, Acquaviva le dijo al padre Diego de Torres: “Verdad es que no puede la Compañía abrazar todo lo que se ofrece. Y así es necesario que en sus ocupaciones se mida con el número y suficiencia que ay de sujetos”.⁷³³

Ante lo dicho por Acquaviva, surgen las siguientes preguntas: ¿Qué ocupaciones debían de dejar? ¿Cuáles querían que fueran las prioridades del colegio? ¿Fue por ello que se decidió no continuar el seminario de humanidades? Desgraciadamente, no hay respuestas a estas preguntas, pero es evidente que desde entonces se empezaron a dejar de hacer menciones en los documentos sobre el seminario de humanidades y comenzaron a aparecer sobre el noviciado.

Martín Maldonado, el principal benefactor del colegio, también supo de los inconvenientes que había en el colegio, por lo que Acquaviva le escribió diciéndole que se estaba buscando la forma de

⁷²⁹ ARSI, Mex. 16, Historias 1565-1600, fol. 53 r. “El Padre Esteban Paez al Padre Claudio Acquaviva, Gen”. México 2 de marzo 1592. También visto en MM IV, p. 270.

⁷³⁰ MM V, p. 147. “El Padre Acquaviva, Gen. Al Padre Arnaya”. Roma 22 de noviembre 1593.

⁷³¹ MM VII, p. 385. “El Padre Francisco Vaez, Prov. Al Padre Claudio Acquaviva, Gen”. México 5 de diciembre 1600-17 febrero 1601.

⁷³² MM VI, p. 458. “El Padre Claudio Acquaviva, Gen, al Padre Esteban Paez, Prov”. Roma 20 de abril 1598.

⁷³³ ARSI, Mex. 01, Epp. Gen, fol. 154r. También visto en MM VI, p. 471. “El Padre Claudio Acquaviva, Gen. Al Padre Diego de Torres”. Roma 10 de junio 1598. .

solucionarlos.⁷³⁴ Después de la muerte del benefactor del colegio, la documentación ya no habla de las negociaciones entre los jesuitas y la nobleza indígena, ni hace mención a sus caciques. También fue después de su muerte que regresó el noviciado a Tepotzotlán.

Las anteriores son las pocas referencias que existen sobre el seminario de humanidades, no habiéndose encontrado información que diga por qué fracasó su instalación. Si éste había sido pensado como un elemento para que Tepotzotlán se independizara del Colegio de México, éste no fue el elemento que lo logró. Fue el establecimiento de haciendas y molinos de trigo lo que ocasionó que Tepotzotlán lograra su independencia en 1606, año en que también regresó el noviciado.

c) Independencia del Colegio de México y la creación del colegio de Tepotzotlán

De acuerdo con Pérez de Ribas, para que Tepotzotlán se independizara del Colegio de México y obtuviera el título de colegio en el año de 1606, fueron necesarios tres elementos: la ayuda del rector Nicolás de Arnaya; la ayuda del padre Antonio Rubio, y por último y concerniente a este capítulo, los bienes materiales que necesitaban para su sustento.⁷³⁵ Otra condición para su independencia había sido el mantener el seminario de lenguas. Los memoriales de la congregación provincial de 1592 ya habían dicho: “Acéptase esta residencia de Tepozotlán por collegio, con tal que sea real y actualmente seminario de lenguas”.⁷³⁶

Al tener los jesuitas la pobreza como un principio básico, las *Constituciones* establecían que ninguna de las ganancias que tuvieran los colegios debían ser para personas particulares. Además, no aceptaban remuneración por ninguno de sus servicios, aceptaban la caridad para quienes servían al bien común, y pedían que las posesiones que tuvieran en común sólo fueran para su uso

⁷³⁴ ARSI, Mex, 01, Epp. Gen., 1574-1599. También visto en *MM VI*, p. 505. “El Padre Claudio Acquaviva, Gen. A Don Martín Maldonado”. Roma 10 de junio 1598.

⁷³⁵ Pérez de Ribas, *Crónica y historia... op.cit.*, II, p. 169.

⁷³⁶ *MM V*, p. 166. “Respuestas al memorial de la congregación provincial que el año 1592 se hizo en México, dadas en principio de 1594”. Roma enero 1594.

necesario y conveniente. Los jesuitas no podían poseer nada como si fuera suyo, y tenían que desposeerse de cosas cuando entraran a la Compañía, siendo todo del uso común y necesario.⁷³⁷

Al momento que era una residencia, Tepetzotlán comenzó sosteniéndose de lo que el Colegio de México le proveía, así como de las limosnas que les daban los españoles que vivían a los alrededores.⁷³⁸ Los jesuitas se empezaron a hacer de propiedades cuando el gobernador Don Martín Maldonado, así como otros principales del pueblo, les donaron tierras para que el seminario de niños indios que iban a establecer ahí pudiera autosustentarse. Debido a las donaciones, los jesuitas pudieron aumentar su huerta, ya que la que tenían era demasiado pequeñas para el número de religiosos que iban a vivir en el pueblo.⁷³⁹ Sólo con la dotación de bienes, Tepetzotlán se iba a poder independizar del Colegio de México y adquirir el grado de colegio.⁷⁴⁰

Tepetzotlán poseía la ventaja económica de su situación geográfica, y por ende, los recursos agrícolas y humanos que ofrecía. A pesar de haber comenzado a dotar a la residencia de bienes, Tepetzotlán continuó recibiendo limosnas hasta que se independizó definitivamente del Colegio de México. Según Alegre, éste proveía a los padres de Tepetzotlán de todo lo necesario, sin recibir limosna alguna de los feligreses.⁷⁴¹ Sin embargo, la carta anua de 1594 lo contradice ya que afirma que “Hasta agora se ha sustentado esta recidencia a costa del collegio de México y de algunas limosnas que los españoles circunvecinos liberalmente ofrecían”.⁷⁴²

Es en el año de 1592 que se empieza a hablar más sobre la situación económica del Colegio, debido a la construcción de un molino, por el cual se debían mil cuatrocientos pesos.⁷⁴³ Martín Maldonado fue quien recomendó la construcción del molino, pues le dijo al padre Avellaneda, que aceptara unos sitios para poner molinos y unas tierras que los jesuitas nunca habían querido aceptar.⁷⁴⁴ El

⁷³⁷ *Constituciones*, Parte I, Capítulo 1, Punto 5, p. 79; Parte III, Capítulo I, Punto 254-255; parte IV, Capítulo VI, Punto 398.

⁷³⁸ MM III, p. 36. “Residencia de Tepetzotlán”. Año 1585.

⁷³⁹ MM IV, p. 663. “Escrituras de la hazienda de el collegio de Tepetzotlán de la Provincia de la Nueva España”. Año de 1582.

⁷⁴⁰ ARSI, Mex 01, fol. 144r; también ver Félix Zubillaga, “La provincia jesuítica de Nueva España...” *art.cit.*, pp. 148- 151.

⁷⁴¹ ABZ I, p. 266

⁷⁴² MM V, p. 426. “Anua de la Provincia de Nueva España de 1594”. México 1 de noviembre 1595.

⁷⁴³ ARSI, Mex. 04, fol. 42r.

⁷⁴⁴ MM V, p. 426. “Anua de la Provincia de Nueva España de 1594”. México 1 de noviembre 1595.

padre Nicolás de Arnaya pensaba que el molino les iba a dar al año réditos de tres mil pesos, lo cual les iba a ayudar a sustentar el seminario y poder independizarse. En las relaciones del padre Avellaneda, se explican los elementos que donaba México a Tepotztlán:

Entretanto que lo dicho del molino viene a efecto, a de acudir México a Teposotlán, para el sustento de los que, allí, estuvieren, conforme al concierto del padre provincial, a ración de 50 pesos, para cada sujeto, en cada un año, y tres carneros, para cada semana; y demás desto, con el vino que el rey da para las missas, conforme al número de los sacerdotes que, allí, residieren, ques, para cada sacerdote, arroba y media; pues, aun quando van a misión entre indios, los padres lo suelen llevar consigo, para dezir missa; y, assimismo, se les debe el azeite que el rey da para la lámpara.⁷⁴⁵

En la Tercera Congregación Provincial se pidió se enviara relación al padre general lo que pasaba y del estado de la residencia de Tepotztlán, sobre todo respecto al molino que se estaba construyendo y la adquisición de tierras.⁷⁴⁶ Ese mismo año, el padre Avellaneda le escribió a Acquaviva, diciéndole que el molino iba a dar a la residencia cada año tres mil pesos, los cuales iban a sustentar el seminario de humanidades y el colegio de lenguas.⁷⁴⁷ El seminario de humanidades, iba a estar listo en agosto, justo al momento en que se acabara el molino. Los jesuitas tenían interés en la conclusión de los bienes materiales, para que así los seminarios de humanidades y lenguas pudieran sustentarse.⁷⁴⁸ Fue también en ese año de 1595, que Tepotztlán dejó de tener el título de Residencia y lo cambió por el de Colegio, aunque todavía no independiente del Colegio de México.⁷⁴⁹

Ya terminado este molino, se comenzó a construir otro para el sustento de los habitantes del colegio.⁷⁵⁰ Pero la construcción de los molinos comenzó a dar señales de problemas. Sobre ello, Acquaviva le escribió al padre Páez diciéndole que “de un molino que se fabricó en Tepozotlán escriben que ha avido desedificación y mucho ruydo.”⁷⁵¹ Posteriormente, Acquaviva le escribió al

⁷⁴⁵ MM IV, p. 496. “Ordenaciones del Padre Avellaneda”. Principios de junio 1592.

⁷⁴⁶ MM IV, p. 175. “Memorial de la Tercera Congregación Provincial Mexicana”. México 21 de enero de 1592.

⁷⁴⁷ MM IV, pp. 250-251. “El Padre Avellaneda al Padre Acquaviva”. México 1 de marzo de 1592.

⁷⁴⁸ MM IV, p. 564. “El Padre Avellaneda al padre Acquaviva”. San Juan de Ulua 5 de julio 1592.

⁷⁴⁹ Este cambio fue visto en los catálogos del ARSI, Mex. 04, fol. 97v. Año de 1595.

⁷⁵⁰ MM V, p. 426. “Anua de la Provincia de Nueva España de 1594”. México 1 de noviembre 1595.

⁷⁵¹ MM V, p. 504. “El Padre Acquaviva, gen, al padre Paez, Prov”. Roma 21 de noviembre 1595.

Padre Pedro de Ortigosa, diciéndole que esperaba que problema hubiera ya pasado.⁷⁵² La construcción de los molinos la habían pedido el gobernador, alcaldes, regidores y la gente común del pueblo de Tepetzotlán y San Mateo, su sujeto. La donación de estos molinos fue confirmada para Tepetzotlán por el virrey Luis de Velasco, quien lo hizo en nombre del rey.⁷⁵³

Para la sustentación del futuro colegio también fue necesario construir haciendas. El pueblo tenía la ventaja de estar en el Valle de México, la segunda área triguera más importante de la Nueva España después del valle de Puebla-Atlixco. Pérez de Ribas hablaba de los beneficios de esa tierra, diciendo que “es fértil para labor de trigo y maíz, y muy á propósito para ganado menor, está cercada de estancias de ambos géneros cultivadas y pobladas de españoles, de los cuales algunos por comodidad de las cercanía de sus haciendas hicieron casas y se avecindaron en el pueblo de Tepetzotlán”.⁷⁵⁴

Desde antes de la llegada de los jesuitas, Tepetzotlán ya producía cereal. Tenía diez labradores de trigo entre 1563 y 1564, convirtiéndose en una zona sobre todo productora y exportadora de este cereal.⁷⁵⁵ También era una zona ganadera, a pesar de que Montúfar haya dicho que eran muy pocas las estancias de ganado que había en el pueblo, por no ser la tierra buena para ello.⁷⁵⁶ También hay referencia de que en la zona había minerales. Sahagún decía que cerca de Tepetzotlán existía un cerro con piedras preciosas que los indios llamaban xúitl, las cuales eran turquesas.⁷⁵⁷

Las haciendas que fueron adquiriendo los jesuitas se encontraban fuera del partido de Tepetzotlán.⁷⁵⁸ En el memorial de la Congregación de 1592, ya se hablaba de la construcción de una “hazienda que se va puniendo en orden, allí, para que sea collegio”.⁷⁵⁹ Para la construcción de

⁷⁵² ARSI, Mex. 01, Epp. Gen., 134v., También visto en MM V, p. 493: “El Padre Claudio Acquaviva, Gen. Al Padre Pedro de Ortigosa”. Roma 21 de noviembre 1595.

⁷⁵³ MM V, p. 639. “Donaciones y venta al colegio de Tepetzotlán, 1591-1595”. 14 de septiembre de 1591.

⁷⁵⁴ Andrés Pérez de Ribas, *Crónica y historia... op.cit.*, p. 164.

⁷⁵⁵ Francois Chevalier, *Land and society in colonial Mexico: the great hacienda*, California, University of California Press, 1963, p. 61. Sobre las labores que se hacían en Tepetzotlán en las sementeras, el trigo y la deshierba, ver los documentos publicados por Silvio Zavala, *FHT*, Vols. II- VI.

⁷⁵⁶ Montúfar, *Descripción del Arzobispado... op.cit.*, p. 87.

⁷⁵⁷ Sahagún, *Historia general... op.cit.*, p. 580.

⁷⁵⁸ ABZ I, p. 301.

⁷⁵⁹ MM V, p. 165. “Respuestas al memorial de la congregación provincial que el año 1592 se hizo en México, dadas en principio de 1594”. Roma enero 1594.

las haciendas y el molino, había sido necesario pacificar a los chichimecas de la zona.⁷⁶⁰ A ellos, al igual que a los criados y españoles, se les daban pláticas y confesiones.⁷⁶¹

La primera hacienda de la que se hicieron fue la de Xalpa, de ganado menor, la cual se compró por diez mil pesos en 1595.⁷⁶² Después de ella, se hicieron también de la hacienda de ganado menor de Santa Inés, adquirida en 1608,⁷⁶³ y otras fuera de la jurisdicción de Tepotzotlán, como son los Agostaderos de Colima, que se encontraban hacia el norte de Nueva España y fueron adquiridos en 1617.⁷⁶⁴ Más adelante continuaron adquiriendo tierras, y fue así como se hicieron de las Minas de Escanela,⁷⁶⁵ El Astillero en 1629,⁷⁶⁶ Las Cuevas en 1636,⁷⁶⁷ Zuchimancas, con tierras donadas por Martín Maldonado y cuyas escrituras se hicieron al colegio en 1639,⁷⁶⁸ y Tescatepequi en 1664.⁷⁶⁹

De acuerdo a un memorial de 1595, estas haciendas incluían los siguiente: “ocho cavallerías de tierra... en términos de Güegüetoca...; un sitio de estancia para pasto, en términos de Citlastepeque; dos cavallerías, en términos de Tequixquiaque; otro sitio de estancia para ganado menor en términos de Citlastepeque, e otro sitio de estancia para ayjadero en términos de el pueblo de Xaltocan, honze mill cabezas de ganado menor, chicas e grandes, ciento menos”⁷⁷⁰ En el mismo documento, se explica lo que había sembrado en esas haciendas que se vendieron a los jesuitas de Tepotzotlán:

ciento e diez e nueve anegas de trigo, tres anegas y media de maíz, treinta e cinco anegas de cevada, tres anegas de fricoles, ciento e diez e seys bueyes, bacas e veceros e novillos, chicos e grandes, quarenta yeguas, chicas e grandes, ciento e veinte cabezas de puercos, chicos e grandes, un negro y una negra, biejos, nombrados Agustín e Catalina, una barrena, diez e seis ozes, dos escoplos, dos hachas, seis bielgos, un cubo, los hierros

⁷⁶⁰ MM IV, p. 527. “El padre Avellaneda al padre Acquaviva”. San Juan de Ulua 27 de junio 1592.

⁷⁶¹ DBCJM, pp. 248-250.

⁷⁶² BNAH, fol. 29.

⁷⁶³ BNAH, fol. 41.

⁷⁶⁴ BNAH, fol. 46.

⁷⁶⁵ BNAH, fol. 74.

⁷⁶⁶ BNAH, fol. 22.

⁷⁶⁷ BNAH, fol. 29.

⁷⁶⁸ BNAH, fol. 19.

⁷⁶⁹ BNAH, fol. 59.

⁷⁷⁰ MM V, p. 630. “Estancias de Ganado menor y Hacienda de Labor para Tepotzotlán” México 12 de julio 1595.

de el ganado bacuno. Y en la hazienda de lavor unas cassas con diez aposentos, con su granero para trigo.⁷⁷¹

Tepotzotlán, comenzó a sustentarse a base de la venta de harina que hacían sus molinos, a través del trigo que sembraban en sus haciendas, y de esta forma, estaban dejando de recibir limosnas.⁷⁷² El trigo, lo procesaban, lo hacían harina y lo vendían.⁷⁷³ Para llevar agua a sus tierras, construyeron una acequia para regar las milpas y sembradíos de los indios.⁷⁷⁴ También producían ganado, vendiendo millares de cabezas.⁷⁷⁵ Así, ya con elementos produciendo, se buscó que el Colegio de México quedara libre de Tepotzotlán, pidiendo les quitaran las deudas.⁷⁷⁶ Acquaviva veía positivo el hecho de desendeudar el colegio de Tepotzotlán.⁷⁷⁷

Pero ya con los molinos construídos y las haciendas adquiridas, Tepotzotlán tenía ingresos bajos y deudas. En 1600 los ingresos anuales eran de cuatro mil pesos, que si se le sumaba a la deuda y préstamos, era imposible de sustentarlo.⁷⁷⁸ Alrededor de 1602, la situación era un poco mejor, y habían pagado cuatro mil pesos de deudas, aunque seguían recibiendo limosnas.⁷⁷⁹

Tepotzotlán se independizó del Colegio de México en el año de 1606, autosustentándose con los dos molinos, ganados de ovejas y labores de trigo que tienen en sus haciendas. Según Sánchez Baquero, los dos molinos les daban dos mil pesos, los cuales fueron pagados con los frutos, censos y otros préstamos.⁷⁸⁰ Continuaron haciéndose de tierras en los pueblos cercanos, las más fértiles y las mejor ubicadas para su administración.⁷⁸¹

Después de haber sido una residencia y un lugar que tuvo a finales del siglo XVII menos miembros que muchos otros colegios de la provincia mexicana, el colegio jesuita de Tepotzotlán se volvió

⁷⁷¹ MM V, p. 630-631. “Estancias de Ganado menor y Hacienda de Labor para Tepotzotlán, México 12 de julio 1595”.

⁷⁷² ARSI, Mex 01, Epp. Gen, 1574-1599, fol. 138r. El ordinario, 8 de abril de 1596.

⁷⁷³ MM VI, p. 85. “El Padre Claudio Acquaviva, Gen. Al Padre Esteban Paez, Prov”. Roma 8 de abril 1596.

⁷⁷⁴ BNAH, fol. 16.

⁷⁷⁵ MM IV, p. 574. “El Padre Avellaneda al Padre Acquaviva”. San Juan de Ulua 5 de julio 1592.

⁷⁷⁶ MM VI, p. 90. “El Padre Claudio Acquaviva, Gen. Al Padre Pedro Díaz”. Roma 8 de abril 1596.

⁷⁷⁷ MM VI, p. 310. “El Padre Acquaviva al Padre Paez” Roma 6 de octubre de 1597.

⁷⁷⁸ MM VII, p. 56. “Catálogo tercero de la Provincia de Nueva España”. Febrero de 1600.

⁷⁷⁹ MM VII, p. 630. “Anua de la Provincia de México de 1600-1602”. México abril de 1602.

⁷⁸⁰ Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía... op.cit.*, p. 164.

⁷⁸¹ AGN, Indiferente virreinal, caja 5586, Expediente 038, ff. 1-2. Este es un caso de tierras que se hicieron por medio de premutas en el año de 1613. Documento firmado por Francisco Calderón, Pedro Vidal y Horacio Carochi.

sumamente rico, lo que ocasionó la envidia de sus contrincantes. La Compañía de Jesús se apropió de tantas casas y haciendas, que hubo quien decía que la mayoría de las haciendas de la Nueva España pertenecían a ellos.⁷⁸² En 1619, un año después de que se fueran los clérigos de Tepetzotlán, el escritor novohispano Juan Ruiz de Alarcón, por mandado del Rey, afirmaba que los jesuitas pudieron hacerse de la doctrina de los indios gracias a las ganancias que les daban los bienes que poseían, diciendo que “se va la dicha Compañía posesionando de las mejores tierras y heredades y criando gran suma de ganados ocupando todos los pastos del dicho término del dicho pueblo sin dar lugar a los vecinos para que puedan tener y criar ganados”.⁷⁸³

d) Regreso del Noviciado y las nuevas dudas en torno a su aceptación

El año de 1606, fue crucial para Tepetzotlán y la Compañía de Jesús en general. Fue el año en que murió el obispo de Tlaxcala Diego Romano, regresó el noviciado de Puebla a Tepetzotlán, y Acquaviva hizo una encuesta para ver cuáles eran las necesidades de las diferentes provincias alrededor del mundo. Este año representó también una división. El mundo de principios del siglo XVII ya era muy diferente al medieval de Ignacio, por lo que la Compañía tuvo que adaptarse a los nuevos tiempos. La Compañía tuvo que estructurarse haciendo una distinción entre la espiritualidad interior, y la vuelta al mundo exterior y apostólico.⁷⁸⁴

La preocupación de Acquaviva de la falta de gente y obreros en Tepetzotlán cambió con el regreso del noviciado.⁷⁸⁵ Un año antes del cambio, Acquaviva seguía mostrando su preocupación por la falta de obreros.⁷⁸⁶ Pero a partir de 1607, Tepetzotlán logró su gran despegue en el número de personal, un año después del regreso del noviciado, cuando hubo un gran repunte en el número de jesuitas al interior del colegio, al ser dieciocho,⁷⁸⁷ (de los cuales seis eran novicios) teniendo en

⁷⁸² Gómez de Cervantes, *Vida económica y social... op.cit.*, pp. 183-184.

⁷⁸³ Carreño, Alberto María, *Cedulario de los Siglos XVI y XVII*, México, Ediciones Victoria, 1947, p. 193.

⁷⁸⁴ Michel de Certeau, “La reforma del interior en tiempos de Aquaviva”, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 169-182. Se revisó en el ARSI la encuesta mandada a hacer por Acquaviva y el documento sólo contiene información de las provincias europeas.

⁷⁸⁵ ARSI, Historia societatis, fol. 134r.

⁷⁸⁶ ARSI, Mex. 02, Epp. Gen., 1599- 1638, fol. 049v.

⁷⁸⁷ ARSI, Mex. 04, fol 168r- 182r.

cuenta que en 1604 habían sido siete.⁷⁸⁸ Es justo en el período que pasó el noviciado de Tepetzotlán a Puebla que se dio un repunte en el primero y comenzó a haber menos jesuitas en el segundo, al pasar de tener setenta y cuatro jesuitas en 1604, a treinta y tres en 1607, y treinta y uno en 1614.⁷⁸⁹ Sin embargo, existió en Puebla para esa fecha un alto número de estudiantes, llegando a ser alrededor de 200 alumnos de gramática y retórica en 1608.⁷⁹⁰

Algunos miembros de Puebla, pasaron a Tepetzotlán, aunque no fueron una gran cantidad. En los catálogos de 1604 y 1607, sólo se ven dos movimientos de la ciudad de los Ángeles a Tepetzotlán, siendo ellos Francisco Vaez y Fernando Altamirano.⁷⁹¹ Sin embargo, ya desde antes de que cerrara el noviciado, algunos jesuitas habían pasado de Puebla a Tepetzotlán, como son los casos de Antonio del Rincón, Francisco Xuárez o Francisco Zarafate, por dar algunos ejemplos.⁷⁹²

Aunque el éxodo de Puebla a Tepetzotlán haya sido menor, el número de jesuitas que llegaron a habitarlo pasó a ser tan grande, que de haber sido el octavo centro en número de jesuitas de la Nueva España en 1604, pasó a ser el segundo colegio más grande en 1614 en cuanto a cantidad de jesuitas, siendo sólo superado por el Colegio de México que tenía noventa y dos.⁷⁹³

Un factor de alta importancia para el cambio del noviciado a Tepetzotlán fue la donación que hizo Pedro Ruiz de Ahumada, rico mercader de la Ciudad de México y devoto a la Compañía de Jesús, con lo cual Tepetzotlán iba a poder pagar sus deudas. Fue debido a la donación, que el colegio tenía la obligación de decir nueve misas cada año a Pedro Ruiz de Ahumada, dos cantadas y siete rezadas.⁷⁹⁴

En su testamento del 24 de mayo de 1604, Ruiz de Ahumada dijo estar dispuesto a fundar la casa de probación y noviciado, de donde salieran los ministros y obreros que se ocuparían en Nueva España e Islas Filipinas, y dieran doctrina a españoles, indios y gentiles. Por ello, pidió al padre Provincial de México, Idelfonso de Castro, “me admita por fundador de la dicha casa de probación o

⁷⁸⁸ ARSI, Mex. 04, fol. 146r- 163 v.

⁷⁸⁹ ARSI, Mex. 04. Fol. 146r- 205r.

⁷⁹⁰ Ignacio Osorio Romero, *Colegios y profesores... op.cit.*, p. 229.

⁷⁹¹ ARSI, Mex. 04, fol. 155v-156r, y 168r-182r.

⁷⁹² Ver los casos de los jesuitas mencionados en el Apéndice I.

⁷⁹³ ARSI, Mex. 04, fol.187r-205r.

⁷⁹⁴ BNAH, fol. 9.

noviciado, el qual quiero y deseo se funde en esta ciudad, distinto y apartado de las demás casas y colegios que hay hai fundados en ella, o en el pueblo de Tepotzotlán, donde estoi informado será mui a propósito, por el buen sitio, temple y commodidad que allí hai, o en la parte y lugar que se juzgare será más conveniente”.⁷⁹⁵ Pidió a sus albaceas que dieran 34 mil pesos en reales y se lo entregaran al Padre provincial. Pedía que 28 mil pesos fueran impuestos a censo, “sobre possessiones abonadas y quantiosas, o se compren casas, o otras haziendas, con que pueda haver de renta dos mil pesos de oro común, más o menos, como alcanzare; todo para el sustento de los dichos religiosos y novicios que, de ordinario, huviere de haver en ella; y los seis mil pesos restantes, para el edificio e iglesia que se huviere de hazer”.⁷⁹⁶

También pedía que además de los padres necesarios para el noviciado, también hubiera otros que enseñaran otomite y mexicano a los padres, quienes debían acudir al pueblo y a los lugares cercanos.⁷⁹⁷ El padre Acquaviva aceptó su fundación el diez de septiembre de 1606.⁷⁹⁸ Un año después, el padre Vaez pidió que el Colegio de Mexico devolviera al de Tepozotlan los veintiocho mil pesos que tomo prestados de su fundación y pagara los renditos del tiempo que los tuvo.⁷⁹⁹

Si bien Ruiz de Ahumada pidió que el noviciado fuera fundado en la Ciudad de México o Tepotzotlán, se decidió finalmente por este último. El noviciado se fundó siguiendo el modelo de los noviciados en Europa.⁸⁰⁰ Los novicios de Tepotzotlán tenían una distribución de horario de sus actividades, que cambiaba durante el año según las estaciones. En verano, debían levantarse en la mañana, vestirse, hacer la cama y prepararse para la oración. Iban a misa a las seis y media y después a almorzar. A partir de las ocho tenían oficio corporal y manual, leían ficción espiritual y tenían examen en la capilla, y más tarde, desde las once hasta las doce y media comían. A la una de la tarde descansaban, después rezaban, se les doctrinaba, y se les enseñaba a cantar y escribir. En la tarde, a partir de las cinco, tenían dicción espiritual, preparaban la oración, hacían la cama y las devociones. De siete y cuarto a ocho y media cenaban, y después de eso preparaban la oración de la

⁷⁹⁵ BNAH, ff. 5-6.

⁷⁹⁶ BNAH, ff. 5-6.

⁷⁹⁷ ABZ I, pp. p. 121- 122. Esta misma información también se encuentra en ARSI, F.G., Collegia, 1613, fol. 013, y AGN, Indiferente virreinal, Expediente 5549, ff. 1-2.

⁷⁹⁸ BNAH, ff. 5-6.

⁷⁹⁹ ARSI, Mex, epp. Gen, II, 1599- 1638, fol. 077v.

⁸⁰⁰ ARSI, Mex. 02, Epp. Gen., 1599-1638, fol. 072r.

mañana, para finalmente acostarse a las nueve.⁸⁰¹ También había un cronograma de las actividades de asueto en verano, en ayuno, los sábados, los días de confesión y los días de invierno.⁸⁰²

El rector de Tepetzotlán en 1606, Juan Laurencio, también quería que la casa de tercera probación estuviera en Tepetzotlán, porque al ser un lugar quieto, los jesuitas iban a poder aprender bien las lenguas y hacer misiones en los alrededores, aunque finalmente se decidió que ésta estuviera en Puebla.⁸⁰³ Acquaviva decidió que el noviciado estuviera en Tepetzotlán, porque pensaba que “estará mejor en Tepetzotlán que en ninguna otra parte; y para esso emos embiado señalado por superiore al P. Francisco Váez. Los de la 3ª probación estarán bien en el colegio de la Puebla con el que V.R. señalare para instruirlos: que este particular se le remite”.⁸⁰⁴

Sin embargo, no todos estuvieron de acuerdo con el cambio a Tepetzotlán. Los padres Nicolás de Arnaya, Pedro Vidal y Gaspar de Villerías, se declararon en contra del regreso del noviciado, ya que seguían argumentando que los novicios iban a interferir con las actividades de los obreros y padres lengua.⁸⁰⁵ Pero ese mismo año, Acquaviva había dicho que si los “Padres lenguas tienden estar juntos con los novicios en esse collegio, podria se les señalar un quarto aparte de suerte q no tuviesse comunicación ninguna con ellos, como se izo en esta casa quando no tenemos aca noviciado apartado; y como V.R. sabe que se hase en la Casa professa de Sevilla”.⁸⁰⁶ Acquaviva también pedía un año después que” los novicios no solo esten apartados de los antiguos que alla residen; [...] sino que este apartada de comercio y trato con los nuestros, y que en esso tenga mucho cuidado el Ror a quien en razon y fe de la ayuda conveniente, para acudir a lo que es menester en aquel collegio”.⁸⁰⁷

En 1610, el noviciado ya estaba bien establecido en Tepetzotlán, y Acquaviva se congratulaba de los beneficios en el colegio, destacando el provecho de los alumnos y la disciplina religiosa.⁸⁰⁸ Un año después, Acquaviva agradecía al rector Nicolás de Arnaya por la buena situación que tenía el

⁸⁰¹ BNAH, ff. 91-92

⁸⁰² BNAH, ff. 92-93v.

⁸⁰³ ARSI, Mex. 02, Epp. Gen., 1599-1638, fol. 032r.

⁸⁰⁴ MM VIII, p. 453. “El Padre Claudio Acquaviva, Genl, al Padre Ildelfonso de Castro, prov”. Roma 2 de mayo 1605.

⁸⁰⁵ ARSI, Mex. 02, Epp. Gen, 1599-1638, fol. 62v.

⁸⁰⁶ ARSI, Mex. 02, Epp. Gen, 1599-1638, fol. 064r.

⁸⁰⁷ ARSI, Mex. 02, Epp. Gen, 1599-1638, fol. 077.

⁸⁰⁸ ARSI, Mex 02, fol 129r, carta de Aquaviva a Pedro Vidal en 1610.

colegio y la educación que ahí impartían a los indios.⁸⁰⁹ Igualmente le dijo a Pedro Vidal que se consolaba que se procediera bien en la casa, tanto dentro de ella, como en las doctrinas de indios.⁸¹⁰ Sobre este tema, Acquaviva le dijo al padre Francisco Calderón que era necesario que los novicios buscaran la propia perfección, para así ser “mas idoneos instrumentos en procurar la de los proximos según el estado de cada uno; y en particular que los indios sean ayudados y enseñados, que como mas necessitados, tiene mayor necesidad de la continua enseñanza de los maestros espirituales”.⁸¹¹

Sin embargo, a pesar de la gratitud de Acquaviva sobre el buen estado del noviciado, el rey pidió en 1615, año de la muerte de General, que el noviciado fuera cambiado a la Ciudad de México debido a la información que le había mandado el padre Luis de Ahumada, rector de Tepetzotlán. El cambio no sucedió en este momento. La carta del rey decía lo siguiente:

El Rey.

Marques de Guadalcazar pariente, mi ViRey Governador y Capitan General de la Nueva España, o a la persona o personas a cuyo cargo fuere su gobierno Francisco de Figueroa de la Compañía de Jesus, y procurador general della de las indias me a hecho Relacion que Padre Ahumada difundo dejo a la dicha Compañía veinte y ocho mil pesos poco mas o menos para fundar un noviciado della en la ciudad de Mexico o en otra parte que al Provincial de la dicha orden pareciese y que hasta ahora le an tenido de prestado en el pueblo de Tepocotlan a donde sean experimentado algunos inconvenientes, ansi para la cura de los novicios como para los exercicios en que sean de ocupar, suplicandome mandase dar licencia para pasar la casa del colegio noviciado a la ciudad de Mexico o a otro lugar que os pareciere mas conveniente y aviendose visto por los de mi Real consejo de las indias, e tenido por bien demandar dar esta mi cedula por la qual os mando le seriales a la casa de la Compañía de Jesus el lugar mas conveniente para que passe la ya casa del noviciado que an si es mi voluntad fecha en Valladolid a trece de junio de mil y seicientos quince.⁸¹²

Ante estos inconvenientes, Acquaviva le escribió al padre Luis de Ahumada, una carta en donde le decía que esperaba continuara el camino de perfección de los antiguos jesuitas y los novicios, y que

⁸⁰⁹ ARSI, Mex 02, fol. 140v.

⁸¹⁰ ARSI, Mex. 02, 156r.

⁸¹¹ ARSI, Mex. 02, f. 172v

⁸¹² ARSI, F.G. 1615, Collegia, fol. 20r.

se siguiera prosiguiendo el ministerio y ayuda a los indios.⁸¹³ Igualmente, ese mismo año le escribió al padre Diego de Torres, diciéndole: “Del Noviciado de Tepozotlan huelgo tener tan buena relacion como ud, y mas q el Ror le haga con edificacion y satisfacion atienda con cuidado a la buena educacion de los novicios; y aque los operarios acuda a los indios”.⁸¹⁴ A pesar de haber establecido el noviciado otra vez en Tepozotlán en 1606, no fue de manera definitiva. Éste volvió a mudarse a la Ciudad de México en el año de 1624, teniendo la aprobación del virrey en 1626.⁸¹⁵ Posteriormente éste regresó a Tepozotlán y estuvo ahí hasta la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767.

En 1615, murió Claudio Acquaviva y comenzó el Generalato de Mutio Vitelleschi (1615-1645), haciéndose presente otro problema para los jesuitas en Tepozotlán: la adquisición de la doctrina del pueblo. Este fue un problema que tuvieron los miembros de la Compañía de Jesús no sólo con los clérigos, sino con ellos mismos, pues la adquisición de doctrina estaba prohibida en las *Constituciones*.

e) ¿Quién debía hacerse cargo de la doctrina de Tepozotlán? El interminable pleito entre clérigos y jesuitas

El problema por la secularización de parroquias entre el clero secular y regular, fue un pleito constante durante el siglo XVI. Debido a la falta de clérigos después de la conquista de Tenochtitlán, se había dado la posibilidad a los frailes de tener parroquias y administrar sacramentos. El Papa Leon X, en su *Omnimoda*, del 25 de abril de 1521, dio facultad a los frailes en América de poder libremente bautizar, confesar, absolver de excomuniones, casar, y administrar los sacramentos de la eucaristía y extremaunción, algunas de las cuales eran facultades sólo de los obispos. Los clérigos, obispos, arzobispos o patriarcas no les podían impedir estas funciones, bajo pena de excomunión.⁸¹⁶

⁸¹³ ARSI, Mex. 02, f. 172v.

⁸¹⁴ ARSI, Mex. 02, f. 173v.

⁸¹⁵ ABZ II, p. 386.

⁸¹⁶ Mendieta, *Historia eclesiástica... op.cit.*, Libro III, Capítulo. 5.

De esta forma, surgieron las *doctrinas* americanas. La doctrina fue una institución eclesiástica novohispana, que después se trasladó al resto de la América española. En el siglo XVI, el término doctrina se aplicaba para los conventos que ofrecían acción pastoral en los pueblos de indios. Éstas existieron desde los primeros años de la conquista, y tomaron el lugar de las parroquias que existían en Europa. Los frailes, apoyados por los documentos papales, comenzaron a hacer de los conventos centros de administración de sacramentos, sin estar sujetos al control de los obispos.⁸¹⁷

Para evitar problemas entre el clero secular y regular, Felipe II había emitido una ley en 1559 que decía “Que donde huviere curas clerigos, no haya religiosos, ni se funden conventos”. En la ley se especificaba que “si algunos religiosos fueren a predicar a los pueblos donde los curas estuvieren, el Arzobispo u obispo de orden, passen a otra parte, o se vuelvan a sus monasterios, y no traten de hacer conventos, si no fuere en las partes y lugares donde a nuestro virrey, Audiencia o Governador, y al Prelado pareciera que conviene”.⁸¹⁸

Después del Concilio de Trento, y a pesar de la tendencia de que fueran los clérigos los únicos que podían hacer oficio de parroquia, en América no fue así, debido a la falta que seguía existiendo de clérigos. Por ello, Felipe II se vio en la necesidad de pedir al Papa Pio V de hacer una excepción en los territorios americanos, por lo que el Papa emitió la bula *Exponi nobis*, en donde daba a los religiosos la autorización de ejercer de cura.⁸¹⁹ Pocos años después, en la Real cédula del 15 de enero de 1568, Felipe II ordenó “Que se publique el breve para que los religiosos mendicantes puedan administrar los santos sacramentos a los indios”.⁸²⁰

Sin embargo, fue Felipe II quien comenzó a restarles poder a las órdenes mendicantes. Como ya se dijo en el capítulo II, el problema entre el clero secular y regular se agravó con el establecimiento de las *Ordenanzas de Patronazgo* en 1574, que buscaron limitar el poder de los frailes y otorgárselo al clero secular. Con ello, el rey afianzó su autoridad en la Iglesia de las Indias, comenzando la

⁸¹⁷ Morales, “La Iglesia de los Frailes”, *art.cit.*, pp. 18-19.

⁸¹⁸ RLI, Tomo I, Título XIII, Ley II.

⁸¹⁹ El Alaoui, *Jésuites, morisques et indiens... op.cit.*, p. 77.

⁸²⁰ La ley dice: “Los virreyes, presidentes y oidores, y otros cualesquier justicias de las Indias hagan publicar el breve concedido por nuestro muy santo padre san Pío V en veinte y cuatro de marzo de mil y quinientos y setenta y siete a nuestra suplicación, para que los religiosos de las órdenes mendicantes puedan administrar los santos sacramentos en todos los pueblos de indios según y de la forma que lo hacían antes del Santo Concilio de Trento”. RLI, Tomo IV, Título XIV, Ley 47.

secularización de doctrinas. Este cambio de administración de doctrinas también estuvo fuertemente ligado a la nueva realidad social de la Nueva España en ese momento. La sociedad estaba siendo afectada por la caída demográfica de la población nativa debido a las epidemias, a las migraciones de España que estaban originando movilidad por ascenso social, y al mestizaje biológico y cultural, con lo cual las fronteras étnicas se iban diluyendo.⁸²¹

En 1574 comenzó a hacerse evidente la pugna entre los clérigos y los frailes. Ese año, los indios principales de la Ciudad de México le pidieron al rey Felipe II, que los clérigos no se entrometieran en los asuntos de la administración a cargo de los franciscanos.⁸²² Desde entonces, comenzaron una serie de protestas de la nobleza indígena y los frailes en contra del nuevo orden que se estaba imponiendo en la secularización de doctrinas, los tributos y el diezmo, que desde 1550 era obligatorio para todos los naturales. Los partidarios a favor de que los indios diezmaran, afirmaban que el diezmo era necesario, ya que existía una gran falta de ministros para atender a los indios, y la iglesia no podía sola con el salario de los curas. Quienes estaban en contra del diezmo, consideraban que éste era injusto y podía convertirse en la ruina de los indios, ya que la iglesia novohispana se había levantado gracias a ellos.⁸²³

El arzobispo Moya de Contreras empezó a declarar las doctrinas abiertas a la competencia, lo que le generó muchos conflictos con los mendicantes, quienes estaban en contra de los cambios que se estaban imponiendo. Sin embargo, sí tenía buenas relaciones con algunas órdenes como los franciscanos descalzos y los jesuitas, quienes tenían una situación muy diferente al resto de los mendicantes. En esta época, los jesuitas tuvieron muy buenas relaciones con el arzobispo, ya que todavía no tenían el poder suficiente para hacer enemigos o amenazar obispos, como va a suceder tiempo después en el siglo XVII con el obispo Juan de Palafox en Puebla. Además, los jesuitas preparaban y educaban a los futuros clérigos en sus colegios.

En principio, las *Constituciones* le prohibían a la Compañía de Jesús la administración de doctrinas. Postulaban que en los colegios no debía ser aceptada la cura de almas, sin obligaciones de dar misa

⁸²¹ Oscar Mazín, “Clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI y XVII”, Margarita Menegus, *et. al* (coords.), *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, UNAM, 2010, pp. 141-142.

⁸²² Margarita Menegus, “La iglesia de los indios” Margarita Menegus, *et.al.*, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: La pugna entre las dos Iglesias*, México, UNAM/IISUE, 2010, p. 82.

⁸²³ Sobre el diezmo, ver *Ibid.*, pp. 91- 105.

o deberes similares, que distraerían del propósito del estudio que se busca en los colegios.⁸²⁴ Asimismo, se les prohibía a los jesuitas hacerse cargo de parroquias porque podían ser enviados a cualquier otro lugar a dónde los mandara el soberano pontífice o sus superiores, teniendo que estar siempre a su disposición.⁸²⁵

Sin embargo, en este clima de hostilidades, los jesuitas se apropiaron de la doctrina de Tepotzotlán en 1618, siendo de las pocas que tuvieron en la América española,⁸²⁶ la cual después volverían a abandonar en 1652.⁸²⁷ Los jesuitas no tenían permitido tener beneficios de pago por los servicios religiosos proporcionados al prójimo. Sobre ello, José de Acosta decía que “lo que para otros es enteramente lícito y santo –como recibir e incluso pedir limosnas por decir misa, por un funeral, por un sermón-, los nuestros de ninguna manera pueden aceptarlo, incluso aunque se lo ofrezcan espontáneamente [...] las parroquias de indios dotadas de camarico⁸²⁸ y salario son incompatibles con nuestra profesión”.⁸²⁹

A pesar de que estuviera en contra de sus *Constituciones*, Felipe II le dio permiso a la Compañía de Jesús de tener doctrinas en América. Un año después de que llegaran los jesuitas a Nueva España, promulgó la siguiente ley: “Que los religiosos de la Compañía de Jesus puedan salir a las doctrinas como los demás”. La ley decía explícitamente: “Porque se ha dudado si los religiosos de la Compañía de Jesús podían salir a las Doctrinas de los Indios, según su regla, y pareció que por la bula de la Santidad del Papa Adriano lo podían hacer, como los demás religiosos, que así se haga y se cumpla”.⁸³⁰

El problema por hacerse de la doctrina de Tepotzotlán comenzó cuando el clero secular se estableció en el pueblo. Los jesuitas habían pedido la presencia de clérigos debido a la imposibilidad que ellos tenían de hacerse de una parroquia. De acuerdo con Alegre, “desde el

⁸²⁴ *Constituciones*, Parte IV, Capítulo II, Punto 324, pp. 177-178.

⁸²⁵ *Constituciones*, Parte VI, Vapítulo VI, Punto 588, pp. 262-263.

⁸²⁶ *Constituciones*, Capítulo IV, punto. 59, pp. 93-94. David Brading afirma que Tepotzotlán había sido la única doctrina que tuvieron los jesuitas en América, *The first America... op.cit*, p. 178. Sin embargo, Alegre afirma que los jesuitas ya habían tenido antes las doctrinas de Juli y El Cercado en Perú, por órdenes del Virrey Francisco de Toledo, ABZ II, p. 301.

⁸²⁷ ABZ III, p. 231.

⁸²⁸ El camarico es la comida que proporcionaban los indios. DPIS II, p. 329.

⁸²⁹ DPIS II, p. 327.

⁸³⁰ RLI, Tomo I, Título XV, Ley XVII.

tiempo de su fundación, quiso el señor don Pedro Moya de Contreras, se encargasen, en él, los jesuitas del oficio de párrocos, a que no pudo condescender el P. visitador Juan de la Plaza, por lo que bien previó los disturbios a que iba a exponer aquella iglesia, y procuró remediarlo, proveyendo el beneficio en uno de los sujetos que reconoció más bien afectos a la Compañía”.⁸³¹

Fue por este problema que, al no poder los jesuitas aceptar tener los oficios de parroquia, decidieron establecer ahí un beneficiado,⁸³² comenzando un largo período de rivalidades, que según escribió el padre Tovar en su memorial de 1588, no ha servido sino para “una perpetua contienda con nosotros, y desconsuelo para los indios, y nuestro modo va todo encaminado a su bien”.⁸³³ Más adelante, se queja del trato que los clérigos daban a los indios, “diziendo a los yndios cosas bien yndignas; poniendo mácula en la doctrina que enseñávamos, diziendo que era de herejes; y otras libertades. Impidiendo que no confesássemos, ni hiziésemos otros ministerios, con violencia, a los yndios”⁸³⁴

De hecho, los problemas que estaban surgiendo, ocasionaron que los jesuitas pensaran en mudarse “del pueblo principal, y cabecera, donde reside el cura; o, a lo menos, dexar la casa e yglesia, para evitar las quejas que, sobre esto, puede aver”.⁸³⁵ Ante este problema, en los memoriales y respuestas romanas de la segunda congregación, pidieron licencia al Padre General para dejar la casa que les fue donada e ir a otra parte, ya sea dentro del pueblo o dentro del partido. En las respuestas a la congregación se les pidió no dejar la Residencia sin necesidad.⁸³⁶

En el virreinato de Perú, Acosta no estaba de acuerdo en que las parroquias las tuvieran los religiosos mendicantes. A pesar de haber reconocido que la iglesia indiana fuera fundada por estas órdenes y que los regulares instruían mejor a los indios que los seculares, veía como inconvenientes que los mendicantes no llegaran a entenderse bien con los obispos. Además, decía que al estar exentos de la jurisdicción ordinaria, los obispos no tenían poder sobre ellos. Añadía que el que se hayan encargado de las parroquias, hizo que se relajara su disciplina, existiendo como resultado que

⁸³¹ ABZ I, pp. 299-300

⁸³² El beneficiado, cumplía las mismas funciones de la doctrina.

⁸³³ ABZ I, p. 565. Apéndice con el título: “Memorial del Padre Juan de Tovar al Padre Alonso Sanchez sobre Ministerios entre indios”. Tepetzotlán abril 1588.

⁸³⁴ *Idem.*

⁸³⁵ MM II, Pp. 641-642. “Segunda Congregación provincial Mexicana”. México 2-9 noviembre 1585.

⁸³⁶ MM II, p. 660. “Memorial de la segunda congregación provincial mexicana y respuestas romanas”. 9 noviembre 1585 – 9 mayo 1587.

de buenos regulares, hubiera malos sacerdotes seculares. Por ello, creía que deberían de existir suficientes padres seculares para encargarse de los indios, siendo los religiosos quienes prestaran ayuda a los párrocos y obispos.⁸³⁷

Sin embargo, también criticaba a los clérigos y subrayaba que las parroquias de indios tenían dos graves inconvenientes: el primero que era el peligro de la deshonestidad de los párrocos debido a su soledad, teniendo además las tentaciones que les provocaban las mujeres. Y el segundo, la codicia que tenían y que los corrompía, llegando los indios a pensar que “el Evangelio es mercancía que se compra y se vende”.⁸³⁸ A ello, añadía el problema de los encomenderos y los corregidores de indios, que junto los párrocos, tenían todos la codicia como elemento común.⁸³⁹ Por ello, Acosta se pregunta, “La actitud que hasta hoy me ha parecido más acertada para afrontar tan grandes dificultades es ésta: mientras no salga a la luz una solución mejor ni más cierta, nuestra Compañía no debe aceptar temerariamente parroquias de indios, pero tampoco rechazarlas de plano”.⁸⁴⁰

En Nueva España, los indios, por medio de los caciques y gobernadores, se quejaron varias veces contra la iglesia secular, los tributos, la imposición del diezmo, estando a favor de los frailes. El arzobispo Montúfar había luchado para poner clérigos en los pueblos de indios, haciendo que las instituciones propias de las zonas de españoles, fueran impuestas a los pueblos de indios, como los curas beneficiados y los diezmos para su manutención. Afirmaba que aunque los frailes estuvieran en contra de ellos, estas medidas iban a ayudar a llevar clérigos escogidos desde España.⁸⁴¹ En cambio, los argumentos de los frailes contra el clero secular, eran generalmente su codicia, debido a que podían tener bienes patrimoniales, ocupándose en actividades de lucro, y poco en las doctrinas de los indios.⁸⁴²

Los jesuitas en Tepotzotlán también se quejaban de la mala doctrina que impartían los clérigos. Alegre cuenta que el clérigo del pueblo había procurado retirar a los indios del colegio, y al no conseguirlo, se tuvo que ir desamparado a la Ciudad de México. Los rumores de que los clérigos

⁸³⁷ DPIS II, pp. 301-309.

⁸³⁸ *Ibid* II, pp. 323.

⁸³⁹ *Ibid* II, pp. 321- 325.

⁸⁴⁰ *Ibid*, p. 325.

⁸⁴¹ ENE VII, pp. 307-314. “Carta de Alonso de Montúfar al Consejo y al Emperador”, México, 15 de diciembre de 1554.

⁸⁴² Menegus, “La iglesia de los indios”, *art. cit.*, pp. 124-125.

podían impedir el fruto que estaban haciendo los jesuitas en el colegio, obligó al Padre Rector y a los demás jesuitas, a proponer la idea de crear un curato en Tepotzotlán a su cargo. Esto a pesar de las resistencias que existían sobre ello desde la primera congregación provincial y a que en las instrucciones de San Francisco de Borja al primer provincial de Nueva España, se había prohibido a los jesuitas la cura de almas.⁸⁴³ Los problemas que tenían con los clérigos, hicieron que el padre Acquaviva tuviera que condescender en 1608, según aparece en sus respuestas a la séptima congregación provincial.⁸⁴⁴

El problema con los clérigos comenzó porque la Compañía de Jesús pensaba construir una iglesia en Tepotzotlán. Juan de Tovar decía que el problema era “que si hazemos yglesia, se an de yr todos los yndios a ella, y desamparar la parrochial. Porque aún no tienen los yndios tanta prudencia y modo, que sabrán usar de mañana, cumpliendo con el beneficiado y con nosotros.[...] Y assí, hazer yglesia, que, forçosamente, a de ser donde está nuestra casa, que es pared en medio de la yglesia del clérigo, no es sino inventar una pendencia perpetua”.⁸⁴⁵

Igualmente, estaba el problema que tenían los jesuitas por su casa en Tepotzotlán. Cuando se establecieron en el pueblo, se les dio la casa que solía ser del beneficiado, la cual se encontraba junto a la misma iglesia, apareciendo los jesuitas como propietarios. Tiempo después, el Padre Paez le dio a entender a Acquaviva que era necesario pensar en hacerse de la doctrina de Tepotzotlán, en donde ellos aparecieran “como propietarios y de asiento”.⁸⁴⁶

Además de esta división que existiría entre la iglesia de los clérigos y los jesuitas, existían más fricciones por el trato que cada grupo daba a los indios. En un principio, los clérigos habían pedido jesuitas para que los ayudaran en sus labores, aunque temerosos de que se alzaran contra ellos. Aunque la carta anua de 1592 dijera que nunca tuvieron una intención en contra de los clérigos,

⁸⁴³ La cura de almas se refiere al oficio de parroquia. Las instrucciones dicen: “No tome assumpto de repartimientos que llaman de la doctrina christiana, ni tome sobre la Compañía cura alguna de almas, sino antes ayude con misiones, según la forma de nuestro Instituto, sin tomar por ello stipendio alguno, aunque sea lícito tomar para su sustentación la limosna necesaria”. Extraído de Zubillaga, “Instrucción de S. Francisco de Borja...” *art.cit.*, p. 163.

⁸⁴⁴ ABZ I, p. 300.

⁸⁴⁵ ABZ I, pp. 566-567. Apéndice con el título: “Memorial del Padre Juan de Tovar sobre Ministerios entre Indios”. Tepotzotlán abril 1588.

⁸⁴⁶ MM IV, p. 278. “El Padre Paez al Padre Acquaviva”. México 2 de marzo de 1592.

seguramente fue este trabajo cercano lo que originó las fricciones.⁸⁴⁷ De acuerdo con el padre Tovar, los clérigos estaban haciendo que se perdiera todo el trabajo que habían hecho los padres, pues los estaban perpetuamente “maldiziendo y abominando”.⁸⁴⁸ Fue debido a este problema, que pidió la opinión del general de la Compañía, para que juzgara qué era conveniente.⁸⁴⁹

Así, habían comenzado los problemas entre la Compañía de Jesús y el clero secular por ver quién debía atender el beneficiado de Tepotzotlán. El general Acquaviva pensaba que “en manera ninguna, conviene que la Compañía tome el cuidado de las ánimas, haziendo oficio de curas, sino ayudándolas libremente como ahora se hace; que aun en lo de Juli [Perú] que V.R. alega, lo tiene la Compañía ad beneplacitum, y no conviene multiplicar; pues, aun en la India, si no huviese la falta que ay de ministros, que, de nuestra parte, procurado hemos que se pongan curas propios; pero, no se hallan y, hasta hallarlos, suplimos nosotros”.⁸⁵⁰

Ante la resolución de Acquaviva, el visitador Diego de Avellaneda le respondió: “Mucho me consolé con la resolución de V. paternidad de que los nuestros de Tepotzotlán nunca tengan el curado de allí; y así, queda esta cuestión resuelta y muy asentada para adelante”.⁸⁵¹ Ante ello, Avellaneda determinó que “se dé la commodidad conveniente para que el beneficiado pueda residir y asistir como en su iglesia”.⁸⁵²

En la congregación provincial de 1592 también se cuestionó si convenía que los jesuitas se encargaran del partido de Tepotzotlán como curas.⁸⁵³ En ella, se estableció que “no sólo no convenía que nos encargásemos de aquel partido, pero ni de otro alguno, como curas”.⁸⁵⁴ En ella, se dieron varias razones para que no se encargaran en ningún lugar del oficio de curas, entre las que destacan ocho: La primera, porque iba en contra de las Constituciones, lo cual iba “contra el fin de la Compañía y su instituto, que es discurrir por diversas partes del mundo, en misiones, donde se

⁸⁴⁷ MM IV, p. 335. “Carta Anua de la Provincia de Nueva España”. Puebla de los Angeles 12 de abril 1592.

⁸⁴⁸ ABZ I, p. 567. “Memorial del Padre Juan de Tovar sobre Ministerios entre Indios”. Tepotzotlán abril 1588.

⁸⁴⁹ ABZ I, p. 567. “Memorial del Padre Juan de Tovar sobre Ministerios entre Indios”. Tepotzotlán abril 1588.

⁸⁵⁰ MM IV, p. 120. “El Padre Acquaviva al Padre Avellaneda”. Roma 20 de enero de 1592.

⁸⁵¹ MM IV, p. 531. “El Padre Avellaneda al Padre Acquaviva”. San Juan de Ulúa 27 de junio 1592.

⁸⁵² MM IV, pp. 496-497. Ordenaciones del padre Avellaneda, principios de junio 1592,

⁸⁵³ ARSI, Mex. 16, Historias, 1565-1600, f. 42r. El mismo documento fue visto “Razones para no tomar cargo de curas de almas en México, México 25 de enero de 1592, MM IV, p. 195.

⁸⁵⁴ MM IV, p. 195 “Razones para no tomar cargo de curas de almas en México, México 25 de enero de 1592”.

espera mayor servicio divino y ayuda de las ánimas”.⁸⁵⁵ La segundo, porque “el no tener cura de ánimas los religiosos, sino sólo ser coadjutores de los curas, como lo usa la Compañía”.⁸⁵⁶ La tercera decía que, “si se ha de cumplir con lo que pide de iustitia, siendo curas, el ayudar a un solo pueblo, no bastan, para eso, muchos de la Compañía”.⁸⁵⁷

La cuarta, subrayaba que “con tener cura de almas los de la Compañía, ympidieran el mayor fructo en los demás; y en los que tuvieran a cargo, consiguieran poco o ninguno”.⁸⁵⁸ La quinta razón era que, “aviéndolos de corregir y hacer castigar, necessariamente se seguía en los yndios el aborrecer a quien los castigaría, aunque fuese con raçon, levantarles testimonios, ynfamarlos, traerlos pintados a los tribunales, con pinturas muy ynfames, como lo hacen de ordinario con sus ministros”.⁸⁵⁹ La sexta razón se debía al “riesgo grande que los de la Compañía corrían en su salvación, por ser tan evidente el peligro que los ministros de yndios corren de faltar en cosas graves, particularmente, en la castidad y avaricia”.⁸⁶⁰

La séptima decía que el ser curas, iba a hacer que la Compañía de Jesús se enemistara con los religiosos, a quienes calificaban como “lo mejor de la Nueva España”, quienes los aborrecerían, por miedo a que les quitaran sus doctrinas. Lo mismo iba a suceder con los clérigos, que “no nos querrán ver ni darán lugar a que, por vía de misión ni de otra manera, asomemos a sus partidos”,⁸⁶¹ además de los problemas que iban a tener con “los encomenderos, alcaldes mayores, corregidores y gobernadores, sabido es avía de ser la guerra perpetua, en raçon de impedir los agravios que, cada día, hacen a los yndios; pues, con españoles, mestiços, mulatos, negros, vecinos y pasajeros, sobre la misma raçon, avía de ser necesario estar, cada día, en continua guerra”.⁸⁶² Además, como octava razón decían que criándose tantos clérigos en los estudios de la Compañía, “no sería bien recebido el querernos meter, de nuevo, en lo que a los unos se prohíbe, y quitar el sustento a los otros”.⁸⁶³

⁸⁵⁵ *Idem.*

⁸⁵⁶ *Ibid.*, p. 196.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 196-197.

⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 197.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 198.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, pp. 198-199.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 199.

⁸⁶² *Idem.*

⁸⁶³ *Idem.*

El padre Paez decía que para resolver el problema con los clérigos, se habían decidido dos soluciones en la congregación provincial: la primera que se le diera a los clérigos un pedazo de su casa, que estaba junto a la iglesia, con un cuarto nuevo, y los jesuitas con diez aposentos, oficinas y una capilla para decir misa, pero despegados de la iglesia. La segunda, que se le diera al beneficiado el sitio donde estaba en ese momento el colegio de San Martín, para niños indios, al otro lado de la iglesia. En esta segunda opción, veía varios problemas. Uno era que se debía pasar el colegio de niños dentro de la casa; el otro que el sitio para los clérigos, quedaría sin vistas.⁸⁶⁴ Por lo que ante el mal estado de la casa, decía, ningún beneficiado iba a querer vivir ahí, por la poca comodidad de la casa.⁸⁶⁵ Y finalmente, y el que considera más grave, “que o nosotros le avemos de edificar la casa, o los indios, a su costa, como se obligaron”.⁸⁶⁶ Ante ello concluye que, si debían edificar algo, “mejor nos estaría edificar para nuestra habitación, pues tenemos dónde, y hazer una buena capilla con puerta a la calle; que, ahora, la que tenemos, no la tiene ni puede tener”.⁸⁶⁷

Fue por estos problemas, que había cada vez un grupo más fuerte de miembros que pensaba en que la mejor opción sería que la Compañía de Jesús se adueñara de la doctrina. Acquaviva mantuvo su postura contra de la idea de que los padres de Tepotzotlán fueran curas. En 1603 le escribió al rector de Tepotzotlán, Juan Laurencio, diciéndole: “Bien estoi en q los nuestros se empleen en ayuda de las almas según nuestro instituto, pero en manera ninguna conviene que sean curas, ny vicecuras, [...] y si algunos de los nuestros tuviere semejantes obligaciones en todo caso se dexen procurando dar satisfacion a los prelados de q la Compañía ayudara en lo q pudiere, pero que no se puede encargar de las almas y essos contrapesos”.⁸⁶⁸

En 1605, en las respuestas de la congregación provincial al procurador de la Provincia de México, Martín Peláez, se le dijo que “V. P. se sirva que los nuestros se encarguen de los Indios de Tepozotlan, sin que aya otro cura forastero, pues esto solo sirve de molestarlos”.⁸⁶⁹ Igualmente, decía que era necesario recomponer la paz en Tepotzotlán, por padecer en el colegio al cura que ahí

⁸⁶⁴ MM IV, pp. 278-279. “El padre Paez al Padre Acquaviva”. México 2 de marzo 1592.

⁸⁶⁵ *Idem*.

⁸⁶⁶ *Ibid*, p. 279.

⁸⁶⁷ *Idem*.

⁸⁶⁸ ARSI, Mex. 02, Epp. Gen., 1599- 1638, 30v.

⁸⁶⁹ ARSI, Congr. Prov. 50, 1587, 1607, 1611, ff. 186r-186v.

se encontraba. También se estipuló que la instrucción de los indios y administración de sacramentos, los debía atender la Compañía como mejor pudiere.⁸⁷⁰

El problema con los clérigos sucedía al mismo tiempo en que otra de las epidemias asolaba la población de la Nueva España. En el año de 1607 sucedió una, pero según Alegre, era tal el cuidado y vigilancia que les daban los jesuitas a los indios, que el número de muertos no fue tan alto en Tepotzotlán. Sólo murieron 900 indios, número que parecería bajo si se compara con la enorme cantidad de naturales que había padecido toda América.⁸⁷¹ En 1609, se dice que había en Tepotzotlán entre seiscientos u ochocientos indios.⁸⁷² Las epidemias, también habían creado desajustes en la tributación y en el trabajo indígena de la Nueva España, por lo que el sistema del mantenimiento de los doctrineros comenzó a desaparecer.⁸⁷³

Durante este pleito los jesuitas buscaron defender su trabajo con los indios. De acuerdo a los padres, los indios se quejaban por la carga que tenía el beneficiado y la poca ayuda que de él recibían. Por ello, con el Provincial Francisco Váez, le pareció bien al gobierno y cabildo de la catedral que la Compañía atendiera por un año ese partido. Los principales del pueblo decían que el beneficiado era “mas de carga y estorvo, que de ayuda para los indios y para su doctrina ayuda poco por no saber comunmente la lengua otomí y no tener recurso a el los indios en sus necesidades, sino a las Compañía”.⁸⁷⁴ Por ello, fueron el gobernador y los demás principales del pueblo quienes pidieron al virrey Luis de Velasco que la Compañía tomase todo ese pueblo a su cargo.⁸⁷⁵

El virrey también entró a buscar solucionar el conflicto. En un memorial fechado el 23 de octubre de 1610, afirma que los padres de la Compañía habían aprendido las lenguas de los indios, a diferencia de los clérigos que no se habían esforzado en aprenderlas, reconociendo los indios a los

⁸⁷⁰ *Idem.*

⁸⁷¹ ABZ II, pp. 144-145.

⁸⁷² AGI, Mex. 27, N. 71.

⁸⁷³ Morales, “La iglesia de los frailes”, *art. cit.*, pp. 50-52.

⁸⁷⁴ AGI, Mex. 27, N. 71.

⁸⁷⁵ AGI, Mex. 27, N. 71.

clérigos nada de su labor espiritual. Afirmaba que la discordia entre padres y clérigos era tal, que era imposible que convivieran juntos los dos en el mismo lugar.⁸⁷⁶

Las noticias del problema llegaron a Felipe III, quien el 8 de febrero de 1610, pidió al virrey de Nueva España ser informado del asunto y que no se diese el curato a los jesuitas.⁸⁷⁷ Lo pidió por miedo a “que adelante en el decurso del tiempo se yntrodujessen en otras muchas doctrinas con que quedarían los clerigos benemeritos defraudados de sus premios”.⁸⁷⁸ A la propuesta del rey, respondió el virrey marqués de Salinas. Su respuesta se conserva en la *Historia* de Alegre y en el *Archivo General de Indias*, que aunque el contenido general es básicamente el mismo, existen diferencias en algunos detalles. La versión de Alegre dice que virrey Luis de Velasco respondió:

estará muy bien que se le dé a la Compañía esta doctrina, en propiedad; porque, con el zelo que tienen de el bien de los indios, y de su enseñanza, han hecho en aquella doctrina, mucho provecho, ayudando a a los clérigos que en ella ha havido, desde el tiempo de don Pedro Moya de Contreras, que allí fueron, que ha treinta años. Y el mismo Arzobispo, como me consta, deseó mucho que la Compañía gustasse de tomar aquella doctrina, en propiedad, para tratar de ello con V.M. Pero la Compañía no quiso obligarse a ello.⁸⁷⁹

A diferencia de Alegre que sólo menciona en la carta el bien que se le iba a hacer a los indios, el documento del *AGI* menciona también el bien que le iba a hacer la doctrina de los jesuitas a los indios y a los españoles. Éste afirmaba que “se habla de administración que los Religiosos hazen en general como por la mayor decencia curiosidad y pulicia con que el culto divino se administra que es de suma ymportancia para el buen exemplo de *yndios* y *españoles* y en esto he visto yo lo que los de la compañía se aventajan en este pueblo de Tepoçotlán”.⁸⁸⁰ Afirma más adelante que en Perú, además de las doctrinas de Juli y el Cercado, jamás han pretendido tener otra doctrina, y en las cuales se ha aventajado mucho el ministerio y bien de los indios.⁸⁸¹

⁸⁷⁶ AGI, Mex. 28, núm. 10, Imagen 14-17.

⁸⁷⁷ ABZ II, p. 300.

⁸⁷⁸ AGI, Mex. 28, núm. 10, Imagen 1.

⁸⁷⁹ ABZ II, p. 300-301.

⁸⁸⁰ AGI, Mex. 28, núm. 10, Imagen 3. Las cursivas son mías.

⁸⁸¹ AGI, Mex. 28, núm. 10, Imagen 3.

El virrey también argumentaba que los jesuitas habían hallado estorbo en algunos clérigos para continuar con el fruto que habían realizado con los indios, afirmando que no había razón para creer que si se les daba una doctrina de clérigos, iban a querer otras. Decía que en treinta y cinco años de conocer la Nueva España, sabía que los padres ayudaban a los clérigos de muchas doctrinas, sin querer adueñarse de ellas.⁸⁸² Igualmente afirma que los jesuitas no usaban a los indios de Tepotzotlán para que trabajaran en las haciendas del colegio, ni en los molinos, ya que nunca había recibido queja alguna de los indios contra los jesuitas, ni de los clérigos de aquella doctrina. De hecho, los indios del partido pidieron al General de la Compañía, que se diera a los jesuitas la doctrina, a lo que el General, concedió dárselas, aclarando que “sólo en esta doctrina, por la instancia de los indios”.⁸⁸³

Por lo anterior, el virrey concluye que no veía la razón por la cual no se concediera a los padres lo que pedían. Agregaba que había tres o cuatro padres que sabían otomí y mexicano, lo cual “ninguno de los clérigos que ha havido, en aquella doctrina, los ha doctrinado, como me consta; porque no la aprenden, por ser tan difícil. Y estos Padres la aprenden con cuidado.”⁸⁸⁴ El que los párrocos no aprendieran lenguas indígenas fue un tema muy recurrente entre los jesuitas y frailes en general en el siglo XVI. De hecho, este fue un elemento muy importante que utilizaron como argumento para hacerse de la doctrina de Tepotzotlán. Ya el virrey Luis de Velasco en 1610, había dicho que “los padres con mas mano administrasen aquellos yndios para su mayor bien y por tener Tres o quatro Religiosos grandes lenguas otomies aquellos clerigos se ynclinavan mal por su dificultad”.⁸⁸⁵

La necesidad del aprendizaje de lenguas indígenas por parte de los clérigos fue una pedida constante a lo largo del siglo XVI. El *Segundo Concilio Provincial Mexicano* de 1565 ya había subrayado la necesidad de que los curas aprendieran las lenguas de sus partidos.⁸⁸⁶ Felipe II ya había promulgado una ley en 1578 que decía que “Que los clerigos y religiosos no sean admitidos a doctrinas, sin saber la lengua general de los indios, que han de administrar”.⁸⁸⁷ Esta misma ley fue

⁸⁸² ABZ II, p. 301

⁸⁸³ *Idem.*

⁸⁸⁴ ABZ I, pp. 301-302. Esta carta, aunque redactada de forma diferente, se encuentra en AGI, Mex. 28, núm. 10.

⁸⁸⁵ AGI, Mex. 28, núm 10, Imagen 4.

⁸⁸⁶ *Segundo Concilio Provincial Mexicano*, Capítulo XIX. “Que los curas tengan cuidado de deprender las lenguas de sus partidos”, p. 199.

⁸⁸⁷ RLI, Tomo I, Título VI, Ley XXX.

reemitida varias veces, en los años de 1580, 1582, con Felipe II, y el 10 de octubre de 1618 con Felipe III. De hecho, se habían fundado ya en la universidad cátedras de náhuatl y otomí para que los clérigos las aprendieran, y así contrarrestar su predominio por parte de los frailes. En 1592, Felipe II ya había promulgado una ley que decía “Que en las universidades de Lima y México y Ciudades donde huviere Audiencias Reales haya catedras de la lengua de los indios”,⁸⁸⁸ para que los clérigos salieran a predicar en ellas en sus doctrinas.

El *Tercer Concilio Provincial Mexicano* también se había preocupado del asunto. Miembros presentes como el Padre Plaza se quejan constantemente de la dificultad de la predicación a los indios por falta del conocimiento de lenguas indígenas por parte de los preladados, quienes no hacían que los indios entendieran lo que se les enseñaba.⁸⁸⁹ Finalmente, se decidió que los clérigos tenían la obligación de visitar las parroquias a su cargo y los pueblos que les correspondieran, por lo menos dos veces al año y enseñar a los indios la doctrina cristiana.⁸⁹⁰ Tampoco podían separarse de sus parroquias si no hubiere por ello una causa grave. Por el poco esfuerzo que hacían los párrocos en aprender lenguas indígenas, en el concilio se estableció que los párrocos de indios tenían hasta seis meses para que aprendieran el idioma de los indios, bajo la pena de privárseles del oficio si no lo hicieren. Era debido a la lengua que los indios podían entender la doctrina cristiana y recibir los sacramentos.⁸⁹¹

En Perú había ocurrido algo similar. En la Congregación Provincial de 1594 se pidió que nadie ejercitara los ministerios sin saber lengua indígena alguna.⁸⁹² Desde antes, en la congregación provincial de 1582, se había recomendado que los jesuitas no pudieran ser ordenados si no tenían conocimientos de quechua o aymara.⁸⁹³ En el *tercer concilio limense* se estableció que “cada uno de

⁸⁸⁸ RLI, Tomo I, Título XXII, Ley XXXXVI.

⁸⁸⁹ Uno de los que se queja constantemente es el padre Plaza en sus memoriales. Zubillaga, “Tercer Concilio Mexicano...”, *art.cit.*, pp. 180-244.

⁸⁹⁰ IIICPM, Vol. III, p. 123.

⁸⁹¹ *Ibid.*, pp. 122-123.

⁸⁹² M. Peruana VI, p. 191. “El P. Claudio Aquaviva a la Provincia del Peru”. Roma, octubre 1596.

⁸⁹³ M. Peruana VIII, p. 139.

los obispos dispute y señale en su diócesis ecsaminadores, que examinen a los que han de ser curas de yndios y de la suficiencia que tienen assí en letras como en la lengua de los yndios”.⁸⁹⁴

Pero los frailes en general, y no sólo jesuitas, se quejaban de la mala preparación de los clérigos y de su desconocimiento de lenguas indígenas. De acuerdo con Margarita Menegus, fue la mala preparación del clero secular, la que retrasó el proyecto de Felipe II de crear una Iglesia secular en las doctrinas de indios.⁸⁹⁵ Sin embargo, la recurrencia a recordar que debían aprender lenguas indígenas, no fue sólo para los clérigos, sino también para los frailes. Una ley emitida ya por Felipe III en 1603, reitera

“Que ningun religioso pueda tener doctrina sin saber la lengua de los naturales de ella, y los que passaren de España la aprendan con cuidado, y los Arzobispos y Obispos le tengan de que se execute”.⁸⁹⁶

El 28 de mayo 1617 finalmente se decidió transferir la doctrina a la Compañía de Jesús. El virrey Diego Fernández de Córdoba, marqués de Guadalcazar, le respondió al rey que había recibido la respuesta en que se procuraba, se diera el beneficio de Tepotzotlán a los padres de la Compañía. Afirmaba que el Arzobispo también estaba de acuerdo, lo cual iba a beneficiar a los indios, pues iban a poder ser administrados por los religiosos que había en ese colegio.⁸⁹⁷ Un año después, el 16 de octubre de 1618, se dio cumplimiento de la Real cédula de Felipe III, en la cual la doctrina de Tepotzotlán pasaba a ser administrada por la Compañía de Jesús.⁸⁹⁸

Con esta cédula, se decidió que a la persona que se eligiera para que la administrara, “ha de tener, a su cargo y cuidado, la administración de los santos sacramentos; predicando a los naturales, en la lengua que más vulgarmente usaren; y confesándolos y doctrinándolos, como cura y párroco suyo”.⁸⁹⁹ El Arzobispo de México, Juan Pérez de la Serna, le dio a la Compañía de Jesús el cargo de ese beneficiado, a cuidado de Sebastián Gutiérrez.⁹⁰⁰ En el año de 1619, los documentos

⁸⁹⁴ Rubén Vargas Ugarte S.J., *Concilios Limenses (1551-1772)*, Lima, Tipografía peruana, 1951, I, “Tercer concilio”, p. 368.

⁸⁹⁵ Menegus, “La iglesia...”, *art.cit.*, pp. 132-133.

⁸⁹⁶ RLI, Tomo I, Título XV, Ley V.

⁸⁹⁷ AGI, Mex. 28, núm. 58, Imagen 1.

⁸⁹⁸ AGI, Mex. 29, núm. 14, Imagen. 1.

⁸⁹⁹ ABZ II, pp. 304-305.

⁹⁰⁰ *Idem.*

mencionan que la solución al conflicto sobre el beneficio de Tepotztlán, al haber tomado la doctrina los padres de la Compañía de Jesús, había concluído.⁹⁰¹

⁹⁰¹ AGI, Mex. 29, núm. 20, Imagen. 1.

CAPÍTULO V. Las redes de Tepetzotlán: Circulación de personas, de conocimientos e información

Este capítulo comprende las redes que buscaron establecer los jesuitas en Tepetzotlán, tanto en la movilidad de personas como de conocimientos e información. Jesuitas e indios de Tepetzotlán fueron a otros lugares de la Nueva España. Asimismo, Tepetzotlán también fue receptor de personas, conocimientos e información, formando parte de una red de intercambios jesuitas. ¿Hacia dónde y qué centros se dirigía esa movilidad? ¿Cómo funcionaba esa red de movilidad de la que Tepetzotlán formaba parte? Sobre estas preguntas trata el presente capítulo.

a) ¿Quiénes eran y de dónde venían los jesuitas de Tepetzotlán?

Tepetzotlán contó con una población que poseía una gran diversidad en su personal, común en todos los establecimientos jesuitas, ya que los miembros de esta Orden estaban a disposición de su General y del Papa, quienes decidían a dónde debían ir a trabajar. En todos los establecimientos jesuitas de la América hispánica hubo movilidad de misioneros, creando redes y conexiones entre los diferentes territorios.⁹⁰² No obstante, surgieron problemas como en otras partes de América, pues al llegar a los virreinos, los jesuitas entraron en tensiones por ver cuál era su vocación en el lugar al que habían sido asignados, no siempre estando de acuerdo con el trabajo que se les otorgaba y con los grupos que debían atender.⁹⁰³

La elección de los jesuitas que eran mandados a las Indias occidentales era muy rigurosa, y se hizo en colaboración entre Roma y el Oficio de Indias. Estas dos instancias controlaban el número, las cualidades y la formación de quienes debían ser enviados. La Corona era quien autorizaba quiénes pasaban a los territorios americanos, estableciéndose en 1549 “que no pasen clérigos ni frailes a las Indias sin licencia del rey”.⁹⁰⁴

⁹⁰² Aliocha Maldavsky, “Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII), *Historica* 38: 2014, núm. 2, pp. 71-109.

⁹⁰³ Sobre este tipo de tensiones en la Provincia Peruana, ver el ya citado libro de Maldavsky, *Vocaciones Inciertas... op.cit.*

⁹⁰⁴ RLI, Tomo IV, Título XXVI, Ley XI.

La elección para entrar a la Compañía de Jesús ya era de por sí rigurosa. Las *Constituciones* pedían hacer una elección propia, teniendo en cuenta sus habilidades y vocación, así como ser personas de buena vida y capacidad para el trabajo.⁹⁰⁵ La mayoría de los jesuitas enviados desde Europa a las Indias americanas pertenecían a los reinos de Castilla, aunque existía personal de lugares muy diversos como se verá más adelante.⁹⁰⁶ José de Acosta pedía que el envío de jesuitas a las Indias fuera observado de forma muy rigurosa, ya que “nunca será tan necesaria la advertencia y a nadie hay que exigir tanto esa excelencia como a los que se han encargado de ganar las almas para Cristo con la palabra de Dios, las almas de los infieles y precisamente de los indios”.⁹⁰⁷

A diferencia de las órdenes mendicantes, quienes estaban solamente sujetos a las órdenes del Regio Patronato para su envío a las misiones americanas, los jesuitas dependían también del General de la Compañía, quien decidía a qué lugares tenían que ir. La distribución de los padres de la Compañía de Jesús se sometía a las necesidades que pidieran las provincias americanas, y las decisiones que se tomaban en Roma y España.⁹⁰⁸

En esta tarea de mediación entre las necesidades de América y lo que se podía aportar desde Europa, fue crucial la creación del *Oficio de Indias*, instaurado en Sevilla y que estaba al mando del *Procurador de Indias*, quien tenía primordialmente dos tareas:

Que provea a las necessidades de las Provincias del Perú y de Mexico, con firme a los que les sera ordenado por el general y por los superiores de aquellas partes de las indias comprando a su tiempo las cosas q son menester, asi para el uso de los collegios de aquellas partes, como para el matalotage de los q se embian a aquellas provincias y si fuese necesario serna un almacen donde pueda conservar lo q compra.

La otra es, que con diligencia y fidelidad procure de cobrar y embiar las cartas y otras cosas que de Roma o de otra parte se embían a aquellas provincias; y así mesmo las que de aquellas provincias vienen para el General o para otros; y los pliegos que vienen al General no se abrirán, mas se le embiarán cerrados, como vienen.⁹⁰⁹

⁹⁰⁵ *Constituciones*, Parte I, Capítulo 2, Punto 142, p. 126; Parte IV, punto 308, pp. 172-173.

⁹⁰⁶ Mónica Ortega Moreno y Agustín Galán García, “Quiénes son y de dónde vienen: una aproximación al perfil prosopográfico de los jesuitas enviados a Indias (1566- 1767)”, José Martínez Millán, *et.al.*, *Los jesuitas: Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Vol. III., Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012, pp. 1419-1448.

⁹⁰⁷ DPIS II, p. 11.

⁹⁰⁸ Sobre el envío de misioneros a América, ver Pedro Borges, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1977.

⁹⁰⁹ ARSI, Mex 01, Epp. Gen, 1574-1599, f. 005.

Los procuradores de indias, sujetos a la autoridad de la provincia de Andalucía, se convirtieron en mediadores, entre Roma y las necesidades que tenían las provincias americanas. Estas necesidades podían ser tanto materiales como de personal. Ellos eran también los encargados de proveer de ayuda a los jesuitas mientras estaban en Sevilla, antes de partir a América.⁹¹⁰ Tenían prohibido hacer negocios fuera en lo tocante a lo que se le pedía en los colegios, no podía encargarse de forasteros o de gente fuera de la Compañía, no podía recibir dinero ni de jesuitas ni de parientes, y no podía comparar a su albedrío si no le habían pedido antes de las provincias.⁹¹¹

También se encontraban los *procuradores de las misiones*, quienes iban a Roma cada cuatro años después de las *Congregaciones provinciales*, y que se encargaban de informarle al General de la Compañía sobre la situación de sus provincias. Además, también se encargaban de organizar las nuevas expediciones a su respectivas provincias de acuerdo a las necesidades que existían en ellas.⁹¹² No obstante, en las provincias americanas llegaron a existir quejas, que argumentaban que los procuradores que iban a Roma, no tenían conocimientos del ministerio de los indios, lo que podía afectar qué tipos de misioneros se enviaban a América .

En el caso de la provincia mexicana, el padre Tovar se quejó de ello desde Tepotzotlán, argumentando que los procuradores que habían ido a Roma eran los que menos habían tratado el ministerio de los indios, diciendo:

porque todos los que han ydo por procuradores desta tierra, son los que menos han conocido ni tratado cosas del ministerio de los yndios; porque aunque han sido personas muy zelosas del servicio de nuestro Señor, y bien destos pobres, y de muy buen tino de mucha importancia; como estas cosas están las más reservadas a la experiencia y trato

⁹¹⁰ Sobre el procurador y el oficio de Indias, ver Félix Zubillaga, “El Procurador de las Indias occidentales de la Compañía de Jesús (1574): Etapas históricas de su erección”, *AHSI*, 22: 1953, pp. 367- 417; Agustín Galán García, *El “oficio de Indias” de Sevilla y la organización económica y misional de la Compañía de Jesús (1566-1767)*, Sevilla, Fundación Fondo de Cultura de Sevilla, 1995.

⁹¹¹ ARSI, Baet. 3, fol. 300r. “Algunas advertencias para los Procuradores de indias que están en Sevilla y Madrid, 18 de enero de 1597”.

⁹¹² Las Constituciones establecían que los Procuradores que se encontraban en Indias debían ir cada cuatro años a dar información a Roma. *Constituciones*, Parte VIII, Capítulo 2, punto 679, p. 294. En su trabajo, Pedro Borges da otra cifra, diciendo que era cada seis, *El envío de... op.cit.*, p. 90. No obstante, es posible suponer que el envío de procuradores a Roma no se llevaba a cabo siempre en el tiempo establecido por las Constituciones.

dellos, no a sido bastante lo que an sabido, por sola información, o lo que a ojo an podido juzgar, para ser nuestro Padre General bien informado.⁹¹³

Debe subrayarse que Tovar subrayó estos problemas sobre los procuradores de misiones en un memorial donde explica el problema que estaban teniendo con los clérigos en Tepotzotlán, y donde se pregunta si Tepotzotlán era el lugar adecuado para tener el noviciado. Sobre este punto argumentaba que se estaba dando más interés a atender a los españoles que a los indios, por lo que era necesario cambiar el noviciado de lugar y así dedicarse a los indios, razón por la que se habían asentado en ese pueblo.

Las *Congregaciones Provinciales* pedían jesuitas de acuerdo a las circunstancias que vivían. Por ejemplo, en la segunda congregación se pidieron misioneros para la provincia de Michoacán, para hacer una misión que estaba en la frontera chichimeca, siendo necesarios enviar nuevos jesuitas para poderlos reducir. La respuesta de Roma fue enviar a dieciseis hombres junto con el Padre Ortigosa.⁹¹⁴

Al ver lo que pedían las congregaciones provinciales para la provincia de México, es necesario preguntarse, ¿Quiénes eran elegidos para ir a trabajar en Tepotzotlán en esta época? ¿Por qué eran escogidos esos jesuitas para Tepotzotlán? De la misma forma que se escogían jesuitas para las Indias dependiendo lo que pedía cada provincia, hubo un perfil de los jesuitas que fueron a Tepotzotlán, la cual también dependía de las circunstancias que estuviera viviendo el colegio en un momento determinado.

La elección del personal no estuvo exenta de problemas. En una carta de Acquaviva al cacique Martín Maldonado, le dijo que le había escrito al padre provincial, “de la manera que me parece se debe comedar lo que ay da alguien de gusto y ocasión de menos paz, espero q se remediara y si yo

⁹¹³ ABZ I, p. 562. Apéndice con el título: “Memorial del padre Tovar sobre el ministerio entre indios, 1588”. En la edición de este documento, Zubillaga dice que estos procuradores habían sido Pedro Díaz después de la Congregación Provincial de 1577 y Pedro de Ortigosa después de la segunda en 1585. Sin embargo, Agustín Galán García hizo una lista con los procuradores y sus expediciones a América, y éstos eran más. Ver *El “Oficio de Indias”... op.cit.*, pp. 202-229.

⁹¹⁴ ABZ I, p. 539. Apéndice con el título: “Segunda Congregación Provincial, 1585”.

en algo pudiese servir a V.M lo hare con toda voluntad”.⁹¹⁵ Este problema obligó al despido de algunos de ellos, como Alonso Fuentes y José Ordoñez.⁹¹⁶

El número de jesuitas de Tepetzotlán tuvo grandes diferencias desde su fundación, hasta el año de 1618, cuando finalmente se expulsó a los clérigos del pueblo. Los catálogos del ARSI muestran la siguientes cantidades de jesuitas en este período de tiempo: en 1582, comenzaron siendo cinco jesuitas, en 1585, el número ascendió a nueve,⁹¹⁷ en 1592 ascendió a diez,⁹¹⁸ en 1594 ascendió a once,⁹¹⁹ en 1600 su número disminuyó a diez,⁹²⁰ en 1604 disminuyó a siete, en 1607 subió a dieciocho,⁹²¹ y en el año de 1614 tuvo un gran repunte con treinta y cuatro jesuitas, debido al paso definitivo del noviciado de Puebla a Tepetzotlán.⁹²²

Los cambios de lugar, así como la diferencia en la cantidad de jesuitas de Tepetzotlán, muestra también una enorme movilidad dentro del colegio y la provincia. Esto era algo propio de la Orden, que decía que su objetivo era ir a las diferentes regiones del mundo a predicar,⁹²³ haciendo de la Compañía de Jesús una Orden con una identidad común en todos los rincones del planeta en los que se encontraban. Conociendo el movimiento que existía dentro de la Orden, Felipe II promulgó una ley en 1572 en la que pedía que no se impidiera a los jesuitas “el ser mudados de unas provincias y colegios a otros”.⁹²⁴

El cambio de número de personal dependía de las circunstancias que el colegio vivía en el momento. Dentro de este cambio de cantidad, también había un cambio de perfil. Por ejemplo, el perfil de los jesuitas cambió cuando el noviciado pasó a Puebla y se buscó establecer un colegio de humanidades en Tepetzotlán. Fue en ese período que se llevó a cabo la Congregación Provincial de 1592, en donde a Roma se le pidió “muchas gente y buena”. Ante esto, Roma respondió “Tenemos mucha voluntad de ayudarles, aunque sea supra vires, de las provincias de Europa; que, como del

⁹¹⁵ ARSI, Mex. 01, fol. 160v.

⁹¹⁶ Ver Alonso Fuentes y José Ordoñez en Apéndice I.

⁹¹⁷ ARSI, Mex. 04, fol. 026 r.

⁹¹⁸ ARSI, Mex. 04, fol. 44r- 45 v

⁹¹⁹ ARSI, Mex. 04, fol. 66r

⁹²⁰ ARSI, Mex. 04, fol. 117 v- 118r.

⁹²¹ ARSI, Mex 04, fols. 176r-176v.

⁹²² ARSI, Mex. 04, fol. 196r- 198r.

⁹²³ *Constituciones*, Parte IV, Punto 308, pp. 173-174.

⁹²⁴ RLI, Tomo I, Título 14, Ley XXIII.

Padre Procurador se entenderá, se ha hecho lo posible y se vee en los muchos y buenos que se embían”.⁹²⁵

Entre 1594 y 1595, se puede apreciar que llegaron a Tepotzotlán sólo dos personas recién venidas de Europa, Sebastián Fernández y Bartolomé de Alemán, de quienes no se tiene noticia que trabajaran con indios, y vivieron entre la Ciudad de México y Puebla. Igualmente ese mismo año, se cambió casi todo el personal con gente que había estado antes en Nueva España, pero no en Tepotzotlán, debido al intento de instauración del Colegio de Humanidades. Se establecieron ahí Antonio Rubio, Antonio del Rincón, Francisco de Zarafate, Francisco de Guzmán, Diego Larios y Juan Pérez de Andocilla.

Todos habían estado trabajando antes de llegar a Tepotzotlán en Puebla o la Ciudad de México, los centros intelectuales del virreinato La mayoría de ellos se dedicaron al ministerio de los indios después de haber estado en Tepotzotlán, salvo Francisco de Guzmán y Antonio Rubio, quienes regresaron a España, y Juan Pérez de Andocilla, quien murió en 1604 en el Colegio de México. En la congregación de 1599 se había pedido se ayudaran las misiones de Guadiana y Sinaloa,⁹²⁶ y fue de esta forma cuando el padre Diego Larios fue a trabajar a este último lugar.⁹²⁷

No obstante, existió un perfil que siempre estuvo presente en Tepotzotlán, el cual fue el de los padres lengua. Al llegar a Nueva España, ninguno de los jesuitas sabía lenguas indígenas, número que fue cambiando al paso de los años mientras más se dedicaban al trabajo con los indios.⁹²⁸ Los padres lengua fueron una constante pedida para Tepotzotlán. En la *Séptima congregación provincial*, el padre Francisco Vaez pidió obreros para gente que aprendiera lengua otomita, por la falta de ministros que existía. Se le respondió que eso se debía encomendar al padre provincial para que la proveyera.⁹²⁹ Ese mismo año, se le concedió licencia de regresar a Nueva España con

⁹²⁵ ABZ I, p. 544. Apéndice con el título: “Respuestas al Memorial de la Congregación Provincial que el año de 1592 se hizo en México, dadas en el mes de enero de 1594”.

⁹²⁶ ABZ II, p. 599. Apéndice con el título: “Respuestas dadas en Roma, en febrero de 1602, a la congregación de la provincia de México de 1599”.

⁹²⁷ Ver cómo su llegada coincide en este período en el Apéndice I.

⁹²⁸ Ver cómo cambia el número de padres lengua durante el siglo XVI en Ernest J. Burrus, “Pioneer Jesuit Apostles among the Indians of New Spain (1572-1604). Ignatian principles put into practice”, *AHSI*, 1956: 25, núm. 1, pp. 574-597.

⁹²⁹ ABZ II, p. 623. Apéndice con el título: “Respuestas al memorial del Padre Francisco Vaez, procurador de la provincia de México, dadas en Roma en julio de 1609”.

veinticuatro sujetos, entre los cuales había doce filósofos y teólogos, dos sacerdotes y el resto estudiantes teólogos próximos a ordenarse. En 1614 no aparece ninguno de ellos en Tepetzotlán, pues se había pedido que ellos fueran particularmente para las tierras nuevas de Sinaloa, Tepeguanes y Nueva Vizcaya.⁹³⁰ No obstante, en ese tiempo llegaron a Tepetzotlán nuevos jesuitas a confesar indios en su lengua que ya habían estado desde antes en la provincia de México, siendo ellos Luis de Ahumada, Francisco Calderón y Horacio Carochi, habiendo los tres nacido en Europa.

A pesar de haber tenido una baja de padres lengua cuando el noviciado pasó a Puebla entre 1591 y 1606, siempre fue de los más numerosos de la Provincia Mexicana, mostrando desde entonces su vocación en el aprendizaje y enseñanza de náhuatl y otomí. En los catálogos de 1595, aparece la misma cantidad de padres que hablaban y ejercitaban una lengua indígena en Tepetzotlán, que en el colegio de México y Pátzcuaro, a pesar de ser esta una época donde todavía era baja la cantidad de personal en el colegio.⁹³¹ En 1600, sólo era superado por el Colegio de México que tenía doce padres lengua, teniendo Tepetzotlán junto con Guadiana, ocho en total.⁹³² Estos datos demuestran que desde el inicio Tepetzotlán fue un lugar clave para la formación de padre lengua, quienes después iban a misionar en los pueblos de los alrededores o en las nuevas Residencias, Misiones y Colegios que se estaban abriendo en la zona chichimeca, al norte de la Nueva España.⁹³³ De hecho, hubo padres que a pesar de no haber querido aprender lenguas indígenas, fueron obligados a hacerlo, como lo demuestra el caso de Antonio Rubio.⁹³⁴

Los catálogos del ARSI muestran que la mayoría de los jesuitas no se quedaban largos períodos en Tepetzotlán, y que llegaban o iban a otros colegios continuamente. De hecho, hubo jesuitas que no aparecieron nunca en los catálogos, pero se sabe que estuvieron ahí por pequeños períodos, como fue el caso del padre Juan de Plaza, que en 1584 fue nombrado rector de Tepetzotlán, en donde sólo estuvo dos meses, debido a que tuvo que irse a participar en el III Concilio Provincial Mexicano de

⁹³⁰ AGI, Indiferente, 2073, n. 111.

⁹³¹ ARSI, Mex. 04, fol. 84r-85v.

⁹³² ARSI, Mex. 04, fol. 134v-135r.

⁹³³ MM III, 164. "El padre Antonio de Mendoza, Prov. A Pedro Moya de Contreras, Arzob." México 18 mayo 1586.

⁹³⁴ Ver también a Rubio en Apéndice I.

1585.⁹³⁵ Posteriormente, le pidió a su sucesor que le permitiera ir a Tepetzotlán a aprender náhuatl.⁹³⁶

A pesar de la selección que había para mandar jesuitas a América, no todos los padres de Tepetzotlán habían estado interesados en misionar en esas tierras, como lo muestran las cartas *Indipetae*. De hecho, en las cartas que existen se refleja que un gran número de jesuitas, sobre todo de procedencia italiana y francesa, buscaban ir a misionar a Asia.⁹³⁷ Para que los jesuitas dejaran de pedir que los enviaran a lugares ricos como China y Japón, Andrés Pérez de Ribas escribió a mediados del siglo XVII, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe*, con el propósito de convencer a más gente a que fuera a misionar a América.⁹³⁸ Entre los padres que estuvieron en Tepetzotlán en este período, sólo encontré una carta *Indipeta* correspondiente al período estudiado en la tesis: la carta de Horacio Carochi.

Horacio Carochi era originario de Florencia, Italia, un territorio no perteneciente a la Monarquía hispánica.⁹³⁹ Entró a la Compañía de Jesús en 1601, y en 1604 se embarcó a Sevilla con un grupo más de italianos para después pasar a América,⁹⁴⁰ llegando finalmente a Nueva España en 1605. Se estableció en Tepetzotlán en 1609,⁹⁴¹ aunque aparece en los catálogos de Tepetzotlán hasta 1614.⁹⁴² Cuando llegó a Tepetzotlán, tenía 34 años, llevaba doce años en la Compañía y había realizado todos sus estudios. Tenía fuerza estable (*vires firmæ*), y había sido confesor por cinco años.⁹⁴³ A pesar de haber pasado la mayoría de su vida en Tepetzotlán, también estuvo en San Luis de la Paz y fue rector del Colegio Máximo de México.⁹⁴⁴

⁹³⁵ Zubillaga, “Tercer concilio mexicano...”, *art.cit.*, p. 186.

⁹³⁶ Decorme, *Obra de los jesuitas... op.cit.*, I, p. 53.

⁹³⁷ Aliocha Maldavsky, “Pedir las Indias: las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos. siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico”, *Relaciones*, 132: otoño 2012, p. 156; Camilla Rusell, “Imaging the ‘indies’: Italian Jesuit petitions for the overseas missions at the turn of the seventeenth century”, Adriano Prosperi (ed.), *L’Europa divisa e i nuovi mondi*, vol. II, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 179-189.

⁹³⁸ David Brading, “Jesuit triumphs”, en *The first America... op.cit.*, p. 176

⁹³⁹ Los religiosos extranjeros tenían prohibido pasar a las Indias, a menos de llevar licencia de su superior y el Consejo de Indias provea lo que convenga. Ver RLI, Tomo I, Título XIV, Ley XII.

⁹⁴⁰ ARSI, Baet 3, f. 711. “Carta de Claudio Acquaviva al P. Alonso de Escobar en Sevilla, 28 de junio”.

⁹⁴¹ Schwaller, “Nahuatl studies and the circle of Horacio Carochi”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 24: 1994, p. 389.

⁹⁴² ARSI, Mex. 04, fol. 196r-198r.

⁹⁴³ ARSI, Mex. 04, catálogos trienales y breves 1580-1653, ff. 187r-205r.

⁹⁴⁴ Schwaller, “Nahuatl studies...”, *art. cit.*, pp. 387- 398.

Aunque haya sido uno de los “grandes intelectuales” de Tepotzotlán, y haber compuesto una de las gramáticas en náhuatl más importantes, Carochi no había pedido ir a América, sino a Asia o a Inglaterra. Decía que quería tener un acercamiento a la fe cristiana y trabajar por la mayor gloria de Dios, e ir a un lugar en el que hubiera peligro, y aunque dice que lo enviaran a donde podía servir, América no estuvo dentro de sus prioridades. En su carta Indipeta escrita en 1602, Carochi pedía lo siguiente:

Molto Rdor. Chro Pre.

Pax Chri.

Jo inutile, et indigno servo di V.P. Roudio [¿] al presente in S. Andrea Oracio Carouy fiorentino um ilmse cie pongo a V.P. come sono gia da otto ó dieci anni, che io ho sentito comunicarmi dal H. S G Jesu Chro. Grandissimo desiderio di aver occasion d enviur mandarve nell Indie, Giapone, Cina, Inghilterra, Turchia, ó In altro luogo, finalmente dove mi petterveri impiegarre nell' accercamiento della fide christiana, e ancora te piacesse al ligro, avessi occasion di en.t maririlato y amor di Dio però prego V. P. per l'amarinma pone del figlius d' Dio, che nell'ellecttion chi ella fará di tiempo in tiempo prital impresa rivolgia ricordar di mo sogetti inutilissimo, ma apparecchiatisimo per andar in qualisasi luogo, in qual a voglia pericolo, ancor che manifestimo d morto. Per l'amor di Dio si ricordi di mio V. P. non sin la cagione H. Sign. No m'ha dato tal disidero o no nell miei piú tinen anni, il qualio la preso tanto aumento adisso nella Religion, auquanto piú questo stato di essa e dil secolare migliore; si adesso mi fosse accennato da lui senza pinsario ad altro mi partize: Giesù la nuova á fare quello chi torna al maggior gloria sua chi altro no pretiendo nel mio andaro, ó staro. Padre io lo di molto mal inclination, me il signore me leverá per sua gratia, Di nuova la prego per amor di Gesù, ed Maria a ricordarsi particolarmente di me, e far supra di me qualche riflessione. Del minimi suddixud V.P. se hiavo Orazio Carouey il giorno d' San Andrea 1602.⁹⁴⁵

A pesar de que las *Constituciones* establecieran que los principales de la Compañía eran los que debían decidir a dónde enviar a misionar a los jesuitas,⁹⁴⁶ el que América no haya estado en las prioridades de Carochi, genera la pregunta de por qué se decidió enviarlo a Nueva España. Los jesuitas eran enviados a las distintas partes del mundo según las necesidades de los padres provinciales y la falta miembros que existía en sus provincias. La congregación provincial de 1605

⁹⁴⁵ ARSI, F. G. 733, *Indipetae*, p. 159

⁹⁴⁶ *Constituciones*, Parte VII, Capítulo 2, Punto 618, p. 271.

demuestra que había una gran necesidad de jesuitas, por lo que se pide el envío de un gran número de éstos. La respuesta de Roma fue que solo podía enviar veintiuno.⁹⁴⁷

Fue en esta gran necesidad de jesuitas que se envió a Carochi a Nueva España en la expedición de 1605. Acquaviva le escribió a Carochi una carta pocos años después de haber llegado a Nueva España en 1609, en donde le expresaba sus deseos de buen trabajo en esa parte del mundo, donde además de la necesidad que existía de adoctrinar a los indios, también era necesario que los padres aprendieran sus lenguas.⁹⁴⁸ Esta carta muestra las necesidades que había en la provincia y que Carochi buscó cumplir. Carochi terminó por convertirse en un modelo de padre lengua, al saber una gran cantidad de ellas, entre las que destacaban el náhuatl y otomí, considerándose el mejor conocedor del otomí en Tepotzotlán.⁹⁴⁹ Trabajó por más de veinte años en hacer un diccionario de sus vocablos.⁹⁵⁰

Hubo más jesuitas que tampoco querían estar en Tepotzotlán, y sin embargo ahí debieron permanecer. Un caso es el de Antonio Rubio, que en 1576 fue enviado a Nueva España por las competencias intelectuales que tenía y que hacían falta en el virreinato, destacándose en este ámbito. Inauguró la silla de filosofía en el Colegio de México, posteriormente en el año de 1587, estuvo en Tepotzotlán donde hizo su cuarto voto, trabajó sobre la filosofía de Santo Tomás y Aristóteles, y en 1593 se doctoró en filosofía en la Universidad de México. A pesar del altísimo valor del trabajo intelectual que realizó y que trascendió la Nueva España para ser leído en universidades en Europa, pidió constantemente a Roma su regreso a España. Decía no estar interesado en ayudar a los indios ni en aprender lenguas indígenas, y afirmaba que iba a servir más a la Compañía estando en España que en Nueva España, ya que el virreinato no le daba posibilidades académicas. Por lo anterior, debía esperar la respuesta del General, ya que los jesuitas debían quedarse por un período largo en su lugar de misión, y si querían moverse, después de

⁹⁴⁷ ABZ II, p. 605. Apéndice con el título: “R.P. Nostri Generalis Responsa ad postulata congregationis mexicanae, data Romae die 20 aprilis 1605”.

⁹⁴⁸ ARSI, Mex. 02, fol. 107r.

⁹⁴⁹ ABZ II, p. 649. Apéndice con el título: “Memorial del Padre Xeronimo Diez, Procurador general de la provincia de Nueva España”.

⁹⁵⁰ ABZ II, p. 662. Apéndice con el título: “Memorial del Padre Thomás Domínguez, Procurador de la Provincia Mexicana, de cosas que pertenecen a particulares, casas y collegios de la provincia”.

meditar y considerar las razones donde podían servir mejor a Dios, debían esperar la respuesta del superior.⁹⁵¹

Su deseo se le concedió, y en 1600 regresó a Roma a la V Congregación Provincial. En 1602 fue a España,⁹⁵² donde murió en 1615.⁹⁵³ Pero Antonio Rubio no regresó solo, sino con Francisco de Guzmán, que también se encontraba Tepotzotlán, así como con Diego Ibarra y Pedro Sánchez, otros jesuitas que estaban en otros lugares.⁹⁵⁴ La razón para su regreso fue sobre todo que “serviria mas por aca y por alla, pues conforme a lo q v R. ha escrito ni el ha de guardar ella ni ha de leer ni exercitar sus letras por las racones q V.R. one ha apuntado, en españa podrá ayudar con su talento en letras especialmente siendo como dice q es tan aficionado y seguidor de la doctrina de Santo thomas”.⁹⁵⁵

¿Por qué Rubio iba a servir mejor en España que en Nueva España? ¿Qué ofrecía España intelectualmente que Rubio no podía conseguir en América? En principio, la idea de la inferioridad americana frente a Europa ya existía desde el siglo XVI.⁹⁵⁶ Al mismo tiempo, estaba la discriminación de los peninsulares a los criollos dentro de las órdenes mendicantes, quienes los veían como seres inferiores. Conforme pasaba el tiempo y debido a la necesidad de frailes que existía en Nueva España, las órdenes empezaron a recibir cada vez más miembros criollos. Lo anterior ocasionó conflictos y tensiones entre los grupos de criollos y peninsulares, convirtiéndose los primeros en mayoría, por lo que querían tener más representación.⁹⁵⁷ Casi todas las órdenes a

⁹⁵¹ *Constituciones*, Parte IV, Capítulo 3, Puntos 333-338, pp. 180-182.

⁹⁵² ARSI, Baet 3, f. 577. “Carta de Claudio Acquaviva a Alonso de Escobar, Procurador de Indias”. Sevilla, 26 de agosto 1602.

⁹⁵³ Sobre la vida y obra de Antonio Rubio ver Ignacio Osorio Romero, *Antonio Rubio en la filosofía Novohispana*, México, UNAM, 1988; Antonella Romano, “Antonio Rubio, missionnaire philosophe: Culture, savoir et évangélisation jésuite en Nouvelle-Espagne (1570-1615)”, Antonella Cagnolati (ed.), *La formazione delle Élités in Europa dal Rinascimento alla Restaurazione*, México, Publications d’Italiques, 4: 2012, pp. 151- 174.

⁹⁵⁴ Ver en Apéndice I, Antonio Rubio y Francisco de Guzmán.

⁹⁵⁵ ARSI, Mex. 02, Epp. Gen., 1599-1638, f. 015r.

⁹⁵⁶ Juan de Velasco, en *Geografía y descripción universal de las indias*, se refiere a América como una tierra de vicios y con poca comodidad para una vida longeva, siendo los indios que vivían en las tierras más cálidas, más flacos y débiles, debido a la “relajación del calor y vicio de la tierra”, pp.12 y 27. Sahagún también decía que los españoles que nacían en América, “en el aspecto parecen españoles y en las condiciones no lo son; los que son naturales españoles, si no tienen mucho aviso, a pocos años andados de su llegada a esta tierra se hacen otros; y esto pienso que lo hace el clima o constelaciones de esta tierra”, *Historia General...*op.cit., p. 563.

⁹⁵⁷ Sobre los conflictos entre los frailes criollos y peninsulares, ver el caso de los agustinos en Antonio Rubial, *Una monarquía criolla: la provincia agustina en el siglo XVII*, México, Conaculta, 1990.

principios del siglo XVII comenzaron a tener una mayoría criolla, menos los carmelitas y los jesuitas, teniendo una superioridad peninsular que era reforzada por las constantes misiones que venían de Europa.⁹⁵⁸

El conflicto entre criollos y peninsulares se hizo presente en todos los ámbitos de la sociedad novohispana. Tanto que según el dominico inglés Thomas Gage, con un tono exagerado decía que “el odio que se profesan unos a otros es tal, que me atrevo a decir que nada puede contribuir a la conquista de la América tanto como esa división”,⁹⁵⁹ diciendo más adelante que “el origen de ese mortal encono proviene de los zelos de los Españoles, que han temido y temen siempre que los Criollos sacudan el yugo y desconozcan la autoridad de España, porque los priva de todos los cargos y empleos de estado”.⁹⁶⁰ A finales del siglo XVII, el italiano Gemelli Careri, afirmaba que había llegado tanto la competencia entre los criollos y peninsulares, que los criollos “odian a sus mismos padres porque son europeos”.⁹⁶¹

Esta idea desfavorable del peninsular al criollo estuvo también presente en Perú, donde desde antes de llegar la Compañía de Jesús a México, ya el padre Luis López le pedía al General Francisco Borgia gente preparada de Europa porque “los nacidos en esta tierra, que se llaman criollos o mestizos, son tam inconstantes y floxos, regalonzos y unbratiles, que por ninguna vía se sufre recibirlos, si no pasan de los veinte años”.⁹⁶² También Antonio Rubio había hecho una distinción entre América y Europa, diciendo que iba a poder servir más en Europa que en Nueva España, haciendo una diferencia intelectual que fue crucial, al mostrar al virreinato como inferior para hacer sus estudios. Esto generó una resistencia en Europa a que sus mejores hombres salieran a América.⁹⁶³

Si se hace un análisis de los catálogos se podrá observar las diferencias jerárquicas que existían entre los criollos y los peninsulares. En primer lugar, en el período estudiado no existió ningún rector de la Residencia o Colegio que fuera criollo, siendo todos peninsulares. No está claro donde se ordenaron todos ellos. Los catálogos sí mencionan que tres fueron ordenados en Europa, y dos en

⁹⁵⁸ Gage, *Los viajes... op.cit.*, p. 19.

⁹⁵⁹ *Ibid*, p. 16.

⁹⁶⁰ *Ibid*, p. 17.

⁹⁶¹ Gemelli Careri, *Viaje a la Nueva... op.cit.*, p. 22.

⁹⁶² M. Peruana I, pp. 332-333. “Pater Ludovicus Lopez, Patri Francisco Borgiae”, Lima, 29 de diciembre 1569.

⁹⁶³ Maldivsky, *Vocaciones inciertas... op.cit.*, p. 244.

Nueva España: Pedro Vidal que se ordenó subdiácono por el obispo de Guadalajara y Luis de Ahumada, de quien sólo se sabe que ya había entrado al noviciado desde que estaba en España.⁹⁶⁴

La comparación entre los criollos y peninsulares es difícil hasta 1607, pues antes de esta fecha los criollos en Tepotzotlán eran una pequeña minoría y llegó a haber un año en que no hubo ni uno solo. En los catálogos es posible observar, que quienes tenían mayores estudios eran los peninsulares. En 1607 los únicos que tenían un cuarto voto eran cuatro peninsulares, quienes también tenían tres años de estudios de filosofía y cuatro de teología, cuestión que la compartían con otros tres criollos, que sólo tenían votos simples.⁹⁶⁵ En 1614 aparecen sólo novicios criollos, en donde los tres jesuitas con el cuarto voto eran peninsulares, así como seis europeos con estudios terminados.⁹⁶⁶ Sin embargo, puede verse que en 1592, la única persona con un cuarto voto era Antonio del Rincón, un jesuita nacido en Nueva España de origen incierto.⁹⁶⁷

El problema antes descrito, donde el Padre Juan de Tovar subrayaba el desconocimiento de la realidad americana por parte de los procuradores de las misiones, puede deberse a este pleito entre criollos y europeos. Esto debido a que Juan de Tovar era criollo (o mestizo), mientras que todos los procuradores antes de su carta habían sido europeos, por lo cual argumentaba desconocían el medio al que habían llegado. De hecho, en el período de estudio de esta tesis, todos los procuradores fueron europeos.⁹⁶⁸

Al haber llegado tarde a Nueva España, los jesuitas necesitaron desde el principio importantes envíos de miembros para atender los nuevos colegios y misiones que estaban creando. Igual que con los mendicantes, conforme pasaba el tiempo, entraban a la Compañía de Jesús más criollos. Si

⁹⁶⁴ Los Rectores de Tepotzotlán fueron Pedro Vidal, Nicolás de Arnaya, Juan Laurencio, Francisco Vaez y Luis de Ahumada.

⁹⁶⁵ ARSI, Mex. 04, ff. 176r- 176v.

⁹⁶⁶ ARSI, Mex. 04, ff. 196r- 198r.

⁹⁶⁷ ARSI, Mex. 04, ff. 44r- 45v.

⁹⁶⁸ En la información recopilada sobre las expediciones por Agustín Galán García, aparecen todos los procuradores antes de 1588. Si bien el autor no menciona su lugar de nacimiento, para esta investigación investigué su lugar de origen, cotejando con el Apéndice I y la *Historia* de Alegre, mostrando que todos, excepto uno que se desconoce su origen, eran europeos. Los procuradores eran Pedro Sánchez (Galicia), Vicente Le Noci (Italia), Pedro de Ortigosa (Toledo), Antonio Gallego Suárez (desconocimiento), Hernán Suárez (Granada), Diego de Torres (Valladolid), Pedro Díaz (Toledo), Francisco Vaez (Segovia), Juan Salcedo (España). Después de 1588, aparecen Diego de Avellaneda (Granada), Diego de Soto (desconocimiento), Alfonso de Castro (español), Martín Peláez (desconocimiento), Nicolás de Arnaya (Segovia). Agustín Galán García, *El oficio de indias... op.cit.*, pp. 202-229..

se compara con otras órdenes, el envío de jesuitas fue elevado, pero no tanto como el de los franciscanos, pues se calcula que a su llegada a finales del siglo XVI a la América española, pasaron sólo 390 jesuitas por 2,782 franciscanos. En el siglo XVII, ya consolidada la Compañía de Jesús en América, siguieron enviándose menos: 1,696 jesuitas, a diferencia de 2, 207 franciscanos.⁹⁶⁹

Si bien entre los jesuitas de Tepotzotlán los criollos nunca fueron una mayoría en el período estudiado, sí se ve un incremento muy importante de este grupo social conforme avanzaba el siglo XVI y XVII. Los números en la cantidad de los grupos sociales en Nueva España fueron los siguientes: En 1585 había sólo un criollo, siete jesuitas peninsulares y uno del norte de África.⁹⁷⁰ En 1592, también sólo un criollo, siete peninsulares y uno del norte de África.⁹⁷¹ En 1595 ya había aumentado el número de criollos a tres, y siete peninsulares.⁹⁷² En 1600 el número volvió a descender a un novohispano, ocho peninsulares y uno del norte de África.⁹⁷³ Y en 1604 sólo había siete jesuitas, de los cuales no había ningún criollo. Esta situación cambió radicalmente a partir de 1607, en donde comenzaron a llegar personas de otros territorios ultramarinos fuera de la Península Ibérica, donde aparecen cinco criollos, nueve peninsulares, un Siciliano, un Filipino y dos jesuitas de los que no se sabe su procedencia.⁹⁷⁴ Finalmente en 1614, se ve mucha más diversidad en Tepotzotlán, habiendo diez criollos, dieciseis peninsulares, además de un inglés, un francés, un florentino, uno perteneciente a La Habana, y otro del que se desconoce su origen. En este último catálogo se debe recalcar que todos los criollos y la mayoría de las personas de territorios fuera de la monarquía hispánica, eran novicios.⁹⁷⁵

Por lo que se puede observar, a diferencia de los mendicantes, donde la mayoría de los hombres que llegaban de Europa lo hacían de España por depender directamente del Regio Patronato, entre los jesuitas existió más diversidad por estar sujetos también a las órdenes de su General en Roma. Es

⁹⁶⁹ *Ibid.*, p. 356.

⁹⁷⁰ ARSI, Mex. 04, fol. 026 r.

⁹⁷¹ ARSI, Mex. 04, fol. 43r

⁹⁷² ARSI, Mex. 04, fol. 66r

⁹⁷³ ARSI, Mex. 04, fol. 117 v- 118r.

⁹⁷⁴ ARSI, Mex 04, fols. 176r-176v.

⁹⁷⁵ ARSI, Mex. 04, fol. 196r- 198r.

por ello que se pueden observar en esta época de consolidación del colegio criollos, peninsulares, un indio y un miembro originario de la zona portuguesa del norte de África.

Al no querer dejar salir de Europa a sus mejores hombres, se enviaron muchos jóvenes europeos con poca experiencia, llegando varias personas a América sin tener estudios concluidos.⁹⁷⁶ En el caso de Tepetzotlán, puede apreciarse que la mayoría de sujetos que llegaron de Europa no tenían sus estudios terminados y tenían muy poca experiencia. Además muchos llegaron muy jóvenes para hacer todos sus estudios y votos en Nueva España, comenzando a hacer el noviciado en Tepetzotlán después de 1607. Entre los jesuitas que habían comenzado a estudiar en Europa, y lo acabaron de hacer en Nueva España, están Francisco Calderón, Hernán Gómez y Horacio Carochi. El florentino partió a América antes de haber acabado sus estudios en Filosofía, pudiendo ser su juventud otra razón por la que se le dejó ir a América.⁹⁷⁷

Otro elemento interesante a tomar a consideración, es que durante el intento del establecimiento del noviciado en Tepetzotlán entre 1592 y 1595, fue la época con más densidad de jesuitas con estudios en Europa, lo que podría intuirse como el intento de establecer un seminario de muy alto nivel. En esta época en total había en la Residencia diez jesuitas, entre los que también estuvo uno de los novohispanos que más ayudó al estudio de las lenguas indígenas y fue Antonio del Rincón. Los europeos que habían terminado sus estudios en Europa fueron Juan Laurencio, Francisco Villareal, Antonio Rubio (también se ordena en México) y Francisco de Guzmán, regresando estos dos juntos a Europa por no haber satisfecho América sus necesidades intelectuales.

Los otros que se ordenaron en Europa, estuvieron en Tepetzotlán recién la apertura de la Residencia. Ellos eran Diego de Torres, Nicolás de Arnaya y Pedro Vidal, y aparecen todos en el catálogo de 1585. Los demás jesuitas con estudios en Europa, llegaron esporádicamente, por lo que se deduce que sólo en la apertura de la Residencia y el intento del establecimiento de seminario de Humanidades, existió la mayor densidad de población de jesuitas con estudios en Europa. Los otros que estuvieron de forma esporádica, fueron Nicolás Gallardo, quien había ido con Sánchez a Asia y aparece en Tepetzotlán en 1604; Basilicus Malus, quien entra a Tepetzotlán en 1600, y Francisco

⁹⁷⁶ Para hacer una comparación con los jesuitas que iban a Perú, ver el capítulo de Maldavsky “Ser o no ser misionero: los hombres de la misión”, en *Vocaciones inciertas...op.cit.*, pp. 207-257.

⁹⁷⁷ Ver en el Apéndice I las referencias a Francisco Calderón, Hernán Gómez y Horacio Carochi.

Vaez en 1605. Por lo general, todos ellos tenían edad más avanzada que los que habían completado sus estudios en Nueva España. La mayoría nació alrededor de veinte años antes que se establecieran los jesuitas en el virreinato, lo cual muestra su edad más avanzada a diferencia de los otros, que en su gran mayoría nacieron después de 1560.⁹⁷⁸

Sobre las distinciones de lugar de origen, dentro del grupo de los criollos agrupé entre 1592 y 1596 a un personaje quien su origen es incierto: Antonio del Rincón. Es un personaje, del que no está claro si era indio o mestizo, en un momento en donde habían constantes debates alrededor del mundo en torno al ingreso de los indios al sacerdocio, por lo que es posible que haya ocultado su origen real. La mayoría de los estudios sobre este personaje, así como libros de historias jesuitas, afirman que era de Texcoco y descendiente de los reyes de ese poblado.⁹⁷⁹ Sin embargo, en los catálogos trienales del ARSI y el libro de Juan Sánchez Baquero, aparece que era de Puebla de los Ángeles, lo que podría pensarse que fue hecho para esconder su origen indígena.⁹⁸⁰

Antonio del Rincón escribió la primer gramática en náhuatl jesuítica, *Arte mexicana*. Fue el primer lingüista que propuso una interpretación convincente del nombre “México”, el cual significa “en medio de la luna”. Se considera su interpretación como la más acertada.⁹⁸¹ El ingreso de Rincón a la Compañía de Jesús se dio en una época en donde el concepto de limpieza de sangre estaba cobrando mucha fuerza en la Nueva España. Las élites, tanto criollas como indias, estaban obsesionadas por ver la genealogía de su linaje, en donde buscaban probar ser descendiente de españoles y cristianos viejos, o de gente cristiana desde principios del siglo XVI. En este caso, Rincón podría tener interés de pasar por español en la presentación de su origen en Roma, pero en otros casos como descendiente de nobles indígenas de Texcoco.⁹⁸²

El caso del jesuita del norte de África también llama la atención, al estar en una tierra de ascendencia musulmana, en una época donde el ingreso “morisco” al sacerdocio también estaba

⁹⁷⁸ Esta información puede ser cotejada en el Apéndice I.

⁹⁷⁹ Los textos donde se afirma que era de Texcoco, son: Andrés Pérez de Ribas afirma que era de Texcoco, en *Crónica y historia Religiosa... op.cit.*, p. 130; ABZ I, pp. 136-137. Sobre los estudios actuales acerca de sus aportes intelectuales, ver S. Mc. Donough, “Indigenous intellectuals...”, *art. cit.*, p. 151.

⁹⁸⁰ ARSI, Mex. 04, fol. 79v-80r; Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía... op.cit.*, p. 184.

⁹⁸¹ Ignacio Guzmán Betancourt, “Antonio del Rincón (1556-1601) Primer Gramático Mexicano”, *Estudios de cultura náhuatl*, 33: 2002, p. 255.

⁹⁸² Sobre la limpieza de sangre en Nueva España, véase el estudio de María Elena Martínez, *Genealogical fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

sujeto a debate y se negó su acceso al sacerdocio en Nueva España. Este personaje fue Hernán Gómez, originario de Arcila, territorio perteneciente a la corona portuguesa en el norte de África, actualmente en el norte de Marruecos, y que posteriormente pasó a formar parte de los territorios de Felipe II con la unión de las coronas de España y Portugal.⁹⁸³ Sin embargo, no existe señalamiento alguno de que tenga un pasado musulmán, y se piensa que era de origen hispanoportugués.⁹⁸⁴ Escribió un *Arte de lengua otomí* que se encuentra actualmente desaparecido.⁹⁸⁵

El grupo de criollos y peninsulares fue cambiando, y empezaron a llegar más personas de fuera de la Monarquía hispánica. Además de Horacio Carochi, llegaron personas como Juan Caro, novicio de Inglaterra, el novicio Pedro Gravina de Sicilia, y Ludovico Díaz de Francia.⁹⁸⁶ Desgraciadamente, no he encontrado información detallada sobre ellos.

También las peticiones de quiénes se necesitaban para ir a América comenzaron a ser distintas mientras entraban más criollos a la Compañía de Jesús. Esto se puede observar en las *Respuestas de Roma a la Congregación Provincial* en 1602 y en la de 1609, en donde además de pedir una docena de sujetos para Nueva España, también pedían media docena para Filipinas.⁹⁸⁷ Al aumentar la población criolla, gran cantidad de los frailes jesuitas y mendicantes de España que se enviaban antes a América, empezaron a partir al archipiélago asiático.⁹⁸⁸

De Tepotzotlán, nadie fue a Filipinas después de esa Congregación, aunque sí existió el deseo de partir al Archipiélago como lo demostró como Francisco Calderón, quien pidió ir a Filipinas en 1605, aunque su deseo le fuera negado. Ya antes había ido Nicolás Gallardo, quien fue en 1581 a Filipinas y posteriormente a China con el Padre Alonso Sánchez, regresando con él en 1587. También llegó a Tepotzotlán el filipino Roderico del Rivero en 1607 a hacer el noviciado, pero se

⁹⁸³ Roberto Nodal y Marcos W Puga, “La caída del imperio español”, *Revista de Historia De América*, 105: enero junio 1988, p. 52.

⁹⁸⁴ Robert Ricard, “Los portugueses en las indias españolas”, *Revista de Historia de América*, 34: diciembre 1952, p. 451.

⁹⁸⁵ *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* II, pp. 1773-1774

⁹⁸⁶ Ver la referencia de los jesuitas mencionados en el Apéndice I.

⁹⁸⁷ *ABZ* II, pp. 600 y 620. Apéndice con los títulos: “Quinta congregación provincial. Respuestas dadas en Roma, en febrero del año 1602, a la congregación de la provincia de México del año 1599” y “Responso ad postulata congregationis messicanae 1609”.

⁹⁸⁸ Rubial, *Una monarquía criolla... op.cit.*, p. 24.

desconoce gran parte de su trayectoria.⁹⁸⁹ Ya Sahagún había pensado en la Nueva España como una plataforma para partir a Asia, un territorio que consideraba lleno de gente inteligente, con conocimientos y gobierno avanzado.⁹⁹⁰

Sobre a quiénes se dedicaban los jesuitas, los catálogos siempre varían en la información que presentan. Sólo en el de 1585 hacen una diferencia entre los que predicaban a mexicanos, otomíes, o españoles. Hay dos jesuitas que predicaban a españoles e indios, dos sólo a otomites, uno a mexicanos, y otro a otomites y mexicanos. A partir de 1592, se agruparon a otomites y mexicanos entre los “indios”, y también hubo jesuitas que se encargaron de predicar a los dos grupos, siendo éstos tres, y sólo un jesuita que solamente se dedicó a los indios. En 1595 hubo tres jesuitas que se dedicaron a indios, y uno a indios y españoles. Es a partir de los catálogos de 1600, en donde sólo se especifica los que predicaban a los indios, no habiendo información de los españoles, diciéndose sólo “predica y confiesa”. Los números son cuatro jesuitas que predicaron con indios en 1600, tres en 1604 y 1607, y cuatro en 1614. No existe realmente una diferencia entre qué grupo de jesuitas se dedicaba a atender a indios o españoles, ya que hay casos de criollos como peninsulares atendían a indios, españoles, o ambos.

Aquaviva había ordenado que “cada año, con el 3º catálogo que se nos debe embiar de nombres y officios, se nos embíe uno particular de los que atienden a aprender lenguas y adónde, y de los que son operarios en ellas, dónde y por cuánto tiempo lo han sido”.⁹⁹¹ Existe una ligera diferencia entre los dos grupos en el aprendizaje de las lenguas. En 1585, de siete jesuitas que sabían lenguas indígenas, sólo se menciona a un criollo como alguien que tenía talento para la lengua mexicana.⁹⁹² Posteriormente, en 1595, en la lista de los padres que saben lenguas indígenas no aparece ningún novohispano, a pesar de haber estado Rincón y Zarafate, que confesaban y predicaban indios,⁹⁹³ aunque ya se habla de ellos en 1596.⁹⁹⁴ En 1600, sí se menciona otra vez a un criollo, a Tovar, que se dice que está aprendiendo la lengua otomí.⁹⁹⁵

⁹⁸⁹ Ver Francisco Calderón, Nicolás Gallardo y Roderico del Rivero en Apéndice I.

⁹⁹⁰ Sahagún, *Historia general... op.cit.*, p. 685.

⁹⁹¹ MM II, p. 118. “El padre Acquaviva al padre Avellaneda: Roma”. 20 de enero de 1592.

⁹⁹² ARSI, Mex. 04, fol. 27r.

⁹⁹³ ARSI, Mex. 04, f. 84r-85r.

⁹⁹⁴ ARSI, Mex. 04, ff.93r-94r.

⁹⁹⁵ ARSI, Mex. 04, ff. 134v-135r.

A pesar de ser pocas las referencias de quiénes sabían lenguas, lo cierto es que los catálogos muestran que todos los novohispanos ya sabían la lengua mexicana cuando llegaron a Tepetzotlán, a diferencia de los europeos, siendo muchos de ellos los que la estaban aprendiendo. Esto podría deberse al constante contacto que ya habían tenido antes los criollos con el náhuatl, al cual no habían estado expuestos los europeos. En cambio, con los europeos es posible ver la mejoría que iban teniendo con el tiempo en el aprendizaje de las lenguas, como Francisco de Guzmán, quien comenzó hablándolas medianamente, pero ya después predicaba y confesaba en ellas.⁹⁹⁶

La movilidad de los jesuitas que pasaron por Tepetzotlán, fue variada. La mayoría de ellos estuvo también en el Colegio de México y/o Puebla. Asimismo, estuvieron también en otros colegios y residencias de la provincia, siendo su mayoría Pátzcuaro, Guadalajara, Veracruz y Oaxaca. No obstante, fue de suma importancia la movilidad que se dio en la ruta de la plata y la apertura del Colegio de San Luis de la Paz. Los padres Francisco Zarfate y Diego de Monsalve fundaron una casa en San Luis de la Paz en 1594, llevando con ellos cuatro indios otomites catequistas de Tepetzotlán para la escuela de chichimecos que se instaló en el nuevo centro jesuita.⁹⁹⁷ Este pueblo había sido fundado por el virrey don Luis de Velasco, originalmente como un presidio de soldados, un feudo originalmente de franciscanos, en donde el trabajo que hacían ahí los jesuitas era cuidar a los otomíes y demás chichimecas que se recogían de las montañas.⁹⁹⁸

A los dos primeros jesuitas le siguieron el padre Hernán Gómez, que fue con un contingente de indios otomíes cristianos con el fin de “robustecer” a la población.⁹⁹⁹ Se procuraba que fueran a poblar indios otomíes “para que, con su compañía, los indios chichimecos se hicieran más domésticos y capaces de política y de cristiandad”.¹⁰⁰⁰ De hecho, en esta colonización al norte se llevaron a indios del centro de México para pacificar a los chichimecas y enseñarles modo de vida de los *habitantes* del centro, algo que fue muy común sobre todo con indios de Tlaxcala.¹⁰⁰¹

⁹⁹⁶ Ver Francisco de Guzmán en Apéndice I.

⁹⁹⁷ Cuevas, *Historia de la Iglesia... op.cit.*, II, p. 392.

⁹⁹⁸ ABZ I, pp. 415-416; y Lepotegui y Zubillaga, *Historia de la Iglesia ... op.cit.*, pp. 705-706.

⁹⁹⁹ Decorme, *Obra de los jesuitas... op.cit.*, II, pp. 8-10.

¹⁰⁰⁰ MM VII, p. 403. “El padre Francisco Vaez, prov., Al padre Claudio Aquaviva, Gen”. Zacatecas, 3 de abril 1601.

¹⁰⁰¹ Sobre las colonizaciones tlaxcaltecas en el norte novohispano, ver Andrea Martínez Baracs, “Colonizaciones tlaxcaltecas”, *Historia Mexicana*, 43: octubre-diciembre 1992, núm. 2, pp. 195-250.

También hay registro de los jesuitas que fueron a otros nuevos centros que se estaban abriendo en el norte, como Guadiana y Parras, a donde iban padres lengua que ya sabiendo mexicano, u otomí, o ambas, fueron a este centro a misionar, y donde algunos aprendieron nuevas lenguas de la región. Un caso es el padre Nicolás de Arnaya, quien fue rector de Tepetzotlán y también de San Luis de la Paz, y quien después de aprender otomí y mexicano, aprendió el guachichil en este último lugar. Posteriormente en Guadiana se dedicó a la predicación de indios, españoles y negros.¹⁰⁰²

b) Circulación de conocimientos: El papel de los libros

Desde la aparición de la imprenta, se abrió la diversificación en el comercio de libros, creando un nuevo mercado de lectores, al que ya no accedían sólo hombres letrados, comenzando la producción de una cantidad inexistente de libros en el mundo medieval.¹⁰⁰³ Los libros estuvieron presentes en Nueva España desde que llegaron los primeros conquistadores, habiéndolos influenciado en sus expediciones y forma de entender el mundo, y lo que querían encontrar. El impacto que habían tenido los libros de caballería sobre Hernán Cortés o la búsqueda de las Amazonas por muchos de los conquistadores fueron muy importantes. Desde que se comenzó a colonizar el continente, empezaron a llegar libros e ideas nuevas a América, y con ellos a difundir su cultura en el nuevo mundo que se estaba descubriendo. Además de la gente que emigraba al nuevo mundo, llevaban con ellos libros e ideas, los cuales impactaron en la vida cotidiana y en la forma de relacionarse con el mundo.¹⁰⁰⁴

En la Contrarreforma, la circulación de libros fue muy importante para combatir a los enemigos del catolicismo, sobre todo en Europa. Los libros sirvieron como armas para luchar contra los protestantes y para conquistar las conciencias católicas, en donde la imprenta fue crucial para la difusión de textos. A través de los libros, los misioneros buscaron contener la herejía y difundir el

¹⁰⁰² Ver Apéndice I, *Nicolás de Arnaya*.

¹⁰⁰³ Sobre la aparición de la imprenta y circulación de libros en el Renacimiento, ver Andrew Pettegree, *The book in the Renaissance*, Reino Unido, Yale University Press, 2010.

¹⁰⁰⁴ El libro pionero que trata el tema del comercio de libros a América durante el siglo XVI es, Irving Leonard, *Books of the brave: being an accounts of books and of men in the Spanish conquest and settlement of the Sixteenth-Century New World*, 2a ed., USA, University of California Press, 1992 (1949).

catolicismo. El problema en América fue el de la idolatría, por lo que los enemigos contra los que se luchaba fueron diferentes a los que existían en Europa.¹⁰⁰⁵

De esta forma, se comenzaron a formar bibliotecas personales y académicas en la América hispánica. La primera biblioteca personal fue la del obispo fray Juan de Zumárraga,¹⁰⁰⁶ y la biblioteca del Colegio de Tlatelolco, es considerada la primer biblioteca académica del continente.¹⁰⁰⁷ Al ser pertenecientes a franciscanos, ambas bibliotecas tenían presentes en su acervo libros de la ortodoxia que prevalecía en la primera evangelización, como los libros de Erasmo, que ya en la segunda mitad del siglo XVI estaban prohibidos o era necesario enmendarlos.¹⁰⁰⁸ También es sabido que algunos de los primeros frailes que salieron de España y que después fueron a trabajar a Tlatelolco, habían dejado en la Península algunos libros, entre los que estaban el del humanista de Rotterdam.¹⁰⁰⁹

El problema principal con el que se habían enfrentado las bibliotecas novohispanas desde el principio había sido con la importación de libros, pues aunque se había creado una imprenta en 1539, se continuaron importando libros de Europa debido a su costo. En las bibliotecas novohispanas del siglo XVI, una gran minoría de libros habían sido impresos en Nueva España. Sólo en el caso de Tlatelolco, de los 335 títulos que se cree existían, hubo uno solo publicado en México.¹⁰¹⁰

El envío de libros a América se convirtió en un negocio y tenía todo un proceso que comenzaba en Sevilla, donde debían seguir las reglas que dictaba la *Casa de Contratación* para su envío a América. El *Consejo de Indias* debía aprobarlos y dar licencia para que pasaran a Indias, donde además se hacía un inventario antes de su partida y la Inquisición veía que los libros no fueran libros prohibidos. Esto en parte también para que no pasaran libros considerados “profanos y

¹⁰⁰⁵ Balsamo, *Antonio Possevino S.I... op.cit.*

¹⁰⁰⁶ Ignacio Osorio Romero, *Historia de las bibliotecas novohispanas*, México, SEP, 1986, pp. 14-17.

¹⁰⁰⁷ Miguel Mathes, *Santa Cruz de Tlatelolco: La primera Biblioteca Académica de las Américas*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores, 1982.

¹⁰⁰⁸ La inquisición hizo una lista de libros prohibidos que se tenían que recoger en 1573, entre los que se encontraban los de Erasmo. Ver, Francisco Hernández del Castillo, *Libros y librerías en el siglo XVI*, México, Archivo General de la Nación, 1914, pp. 473- 495.

¹⁰⁰⁹ Georges Baudot, “La biblioteca de los evangelizadores de México: un documento sobre fray Juan de Gaona”, *Historia Mexicana*, 17: Apr.-Jun., 1968, núm. 4, pp. 610-617.

¹⁰¹⁰ En la lista de los lugares de impresión de los libros del colegio de Tlatelolco hecha por Miguel Mathes, sólo aparece uno impreso en Tlatelolco. Ver Mathes, *Santa Cruz de Tlatelolco... op.cit.*, p. 82.

fabulosos” y se recogieran los libros “herejes”.¹⁰¹¹ Para la importación de libros dentro de la Compañía de Jesús, era el Procurador de Indias el encargado de conseguir los libros que necesitaran las provincias americanas. Tenía la tarea de “hacer buena provisión de libros, haciéndolos venir de Flandes, por vía de mercaderes; y tenga especial cuidado de saber los buenos libros que salen, que puedan aprovechar para nuestros ministerios y embiarlos”.¹⁰¹²

Al haber llegado tarde a Nueva España, fueron muy pocos los libros que los jesuitas mandaron a imprimir en el siglo XVI, siendo el primero de ellos publicado en 1578.¹⁰¹³ A su llegada al virreinato, tuvieron una gran necesidad de libros para formar sus primeras bibliotecas, por lo que pidieron constantemente libros editados en Amberes para la educación de sus alumnos y las tareas de los profesores.¹⁰¹⁴

La necesidad de libros se fue haciendo más grande mientras se iban abriendo más estudios.¹⁰¹⁵ Amberes era un lugar importante a donde se pedían libros, por ser un lugar de fácil acceso y más barato que otros. Ya desde el siglo XV Amberes se había convertido en el principal puerto del norte de Europa, lo cual favoreció la imprenta, siendo el centro tipográfico principal de los Países Bajos y uno de los más importantes del mundo. En sus talleres se imprimían libros en múltiples idiomas como español, francés, neerlandés, latín, inglés, portugués, italiano, entre otros, mostrando el carácter cosmopolita de la ciudad. Los libros publicados en Amberes se exportaban a otros países,

¹⁰¹¹ RLI, Tomo I, Título XXIV, Ley IV. Sobre el comercio de libros a América, ver Carlos Alberto González Sánchez, *Los mundos del libro: Medios de difusión de la cultura occidental de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999; Pedro J. Rueda Ramírez, *Negocio e intercambio cultural: El comercio de libros con América en la Carrera de Indias (siglo XVII)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005.

¹⁰¹² ARSI, Mex 1, ff. 6r-6v). “Última instrucción para el procurador de las indias occidentales”, hacia 1577. Estas instrucciones también se encuentra en Félix Zubillaga, “El procurador de las Indias occidentales...”, *art.cit.*, p. 402.

¹⁰¹³ El primer libro es *Introductio in Dialecticam Aristotelis*, de Francisco Toledo, sacerdote de la Compañía de Jesús, profesor en el Colegio Romano. Joaquín García Icazbalceta hizo una recopilación de libros publicados en Nueva España en el siglo XVI. En ella es posible observar que la mayoría de ellos pertenecían a las tres órdenes mendicantes principales, aún después de 1572. La recopilación sólo contiene cuatro libros de la Compañía de Jesús, los cuales son además del antes mencionado: *Carta del Padre Pedro de Morales de la Compañía de Iesu, para el muy reverendo padre Everardo Mercuriano, General de la Misma Compañía*, Año 1579; *Arte Mexicana*, de Antonio del Rincón, en 1595; *Octavas reales en elogio del glorioso San Jacinto*, del P. Juan Arista, año de 1597. Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI, Catálogo razonado de los libros impresos en México*, México, Librería de Andrade y Morales, 1880.

¹⁰¹⁴ MM I, p. 188. “Pater Everardus Mercurianus, Gen. Patri Petro Sánchez, Prov”. Roma 12 marzo 1576.

¹⁰¹⁵ MM I, p. 208. “Padre Mercuriano, Gen. Padre Sanchez, prov”. Roma 31 marzo 1576.

como España, que se convirtió en su mercado principal, y desde donde pasaban a sus posesiones americanas.¹⁰¹⁶

Fue con este envío de libros que se creó una circulación de saberes y conocimientos entre los jesuitas de la Nueva España, Europa, y otras partes del mundo.¹⁰¹⁷ De esta forma, en el virreinato se podía saber lo que sucedía en lugares tan lejanos como Egipto o Asia. Fue así que en Nueva España se conoció la obra de jesuitas de la talla de Athanasius Kircher en el siglo XVII, quien fue leído por personas pertenecientes a la Compañía y externos. Fueron varios los novohispanos que mantuvieron una correspondencia con él, como son los casos de Sor Juana Inés de la Cruz, el criollo Alejandro Favián, o Carlos de Sigüenza y Góngora, figuras intelectuales destacadas de su tiempo en Nueva España. Estos intelectuales establecieron un diálogo con Kircher a través del lugar en donde acumulaban los conocimientos: la biblioteca, lugar de “sociabilidad científica”.¹⁰¹⁸

La biblioteca en los colegios jesuitas se había considerado indispensable desde tiempos de Ignacio de Loyola, siendo el lugar por excelencia donde se organizaba el saber. Era en ellas donde se centralizaba la información que éstos tenían.¹⁰¹⁹ Las *Constituciones* pedían que todos los colegios tuvieran una biblioteca general, y los individuos tuvieran los libros que fueran importantes para ellos.¹⁰²⁰ Los libros que ahí estuvieran debían ser de buena doctrina, y los que fueran sospechosos, debían ser recogidos, y debían evitarse los libros con malos hábitos. Además de la biblioteca mayor, los jesuitas debían tener en sus cuartos su propia cama, un escritorio y libros con los que trabajaran personalmente.¹⁰²¹ Los libros personales también tenían un control. Roma dio la orden

¹⁰¹⁶ Baronessa Francine de Nave, “Amberes como centro tipográfico del Mundo Iberoamericano (siglo XVI-XVIII)”, Laura Pérez Rosales y Arjen van der Sluis (coords.), *Memorias e historias compartidas: intercambios comerciales, relaciones comerciales y diplomáticas entre México y los Países Bajos, siglos XVI-XX*, México, Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 91- 122.

¹⁰¹⁷ Ver el volumen de la revista *Journal of Jesuit studies*, dedicado a las bibliotecas, cuya introducción hecha por Kathleen M. Comerford es titulada: “Jesuits and their Books: Libraries and Printing around the World”, *Journal of Jesuit studies*, 2: 2015, núm. 2, pp. 179-188.

¹⁰¹⁸ Sobre Kircher y la Nueva España, ver Paula Findlen, “A Jesuit’s books in the New World: Athanasius Kircher and His American Readers”, *Athanasius Kircher: The last man who knew everything*, New York/London, Routledge, 2004, pp. 329- 364. sobre los colegios y la biblioteca como lugar de sociabilidad científica, ver Antonella Romano, “Les collèges jésuites, lieux de sociabilité scientifique (1540-1640)”, *Bulletin de la Société d’histoire moderne et contemporaine*, 44 : 1997, pp. 6-21.

¹⁰¹⁹ Van Damme, *Le temple de la sagesse...* op.cit., p. 241.

¹⁰²⁰ *Constituciones*, parte IV, Capítulo 6, punto 372, p. 193.

¹⁰²¹ O’Malley, *The first...* op.cit, p. 358.

“A los estudiantes se les dé los libros con póliza, firmada del prefecto; y estas pólizas todas tenga el librero, para que, por ellas, se entienda los libros que cada uno tiene con licencia”.¹⁰²² Las bibliotecas también debían tener llave, y era trabajo del rector decidir quién se debía hacer cargo de ellas.¹⁰²³

Las bibliotecas tenían sus reglas, en donde el encargado de ella debía ser un librero, quien debía mantenerla en buen estado, y debía tener una lista de todos los libros que poseían, los cuales debían estar divididos por temas. Además debía poseer un índice de los libros prohibidos para saber qué libros no podían estar en la biblioteca.¹⁰²⁴ A pocos años de haberse fundado la Compañía y antes de publicarse la *Ratio studiorum*, Nadal pidió que fuera el Rector del colegio quien ordenara qué se podía leer, para que no se leyeran cosas deshonestas o autores cristianos sospechosos y de malas costumbres.¹⁰²⁵ En Francia se pidió que los libros prohibidos que no eran de religión y que los profesores utilizaban, no estuviera en la biblioteca, pudiendo dar la facultad de leerlos sólo a los profesores, según la Breve de Gregorio XIII en 1575.¹⁰²⁶

En el *Tercer Concilio Provincial Mexicano* se discutió que libros podían ser impresos y leídos, en donde se establecía que ningún librero compre o imprima libro alguno que no haya sido antes revisado por la Inquisición. También se prohibía dar a los indios en su lengua libros sin que antes hayan sido aprobados por el ordinario. Los libros de autores antiguos podían leerse por la utilidad para enseñar la lengua latina, pero siempre se debía de hacer con recato.¹⁰²⁷

La revisión y purgación de libros se había convertido en un tema central desde los inicios de la Compañía, cuyos primeros miembros discutieron qué se podía enseñar y leer, y qué no. Nadal pedía que los autores que se leyeran debían ser ordenados por el rector con consejo de los regentes, pidiendo “que no se lea cosa de étnicos deshonestas, ni iniciativa a mal, ni cualquier autor christiano que sea sospechoso o de malas costumbres”.¹⁰²⁸ Asimismo, mencionó los autores que debían leerse en las clases: “En la theología leeráse el Viejo y Nuevo Testamento [B] y la doctrina scholástica de

¹⁰²² MM II, p. 673. “Respuestas Romanas al Memorial del Padre Provincial”. 9 mayo 1587.

¹⁰²³ MP I, p. 238.

¹⁰²⁴ Brendan Connolly, “Jesuit Library Beginnings”, *The Library Quarterly*, 30: Octubre 1960, núm. 4, pp. 243-252.

¹⁰²⁵ MP I, 190. “Jerónimo Nadal: Regulae de scholis (1593)”.

¹⁰²⁶ MP IV, p. 398. “P. Claudius Mathieu S.I. praep. Prov. Franciae, visitatio collegii Burdigalensis”. Año 1576.

¹⁰²⁷ IIICPM, Vol. III, “Decreto quinto: Sobre la impresión y lectura de libros”. pp. 52-53.

¹⁰²⁸ MP I, p. 190. “El P. Hieronymus Nadal S. I., Reglas de Scholis collegiorum”. Año 1553.

Sancto Thomás; [C] y de lo positivo escogerse han los que más convienen para nuestro fin”.¹⁰²⁹ Y más adelante dijo: “En la lógica y philosophía natural y moral y methaphísica seguirse ha la doctrina de Aristóteles, y en las otras artes liberales [p. 135] y en los comentarios”.¹⁰³⁰

Entre los contemporáneos que se discutieron si podían ser leídos se encontraba Luis Vives, contemporáneo de Loyola y con quien llegó a tener contacto, pero al que Ignacio pidió que se prohibiera su lectura por haber sido influenciado por las ideas de Erasmo.¹⁰³¹ A pesar de su prohibición, es difícil separar completamente el pensamiento de Ignacio al de Vives y Erasmo, ya que tuvieron ideas similares, las cuales llegaron a intercambiar.¹⁰³² Estas similitudes generaron dudas en los colegios, ya que varios no sabían si debían dejar leer a Vives o debían de prohibirlo, como lo muestra una relación entre el padre Juan de Coudret y Juan de Polanco, en donde Coudret afirma que no sabía si se permitía leer a Erasmo y Vives, pues había escuelas en las que se leían. A ello, Polanco le respondió que lo mejor era que no leyeran a esos dos autores, ni a ningún autor deshonesto. Sin embargo, este tipo de dudas continuaron existiendo y se repiten en otros casos con otros jesuitas, haciendo difícil y tensa la unificación de la pedagogía jesuita.¹⁰³³

Las bibliotecas jesuitas buscaron establecerse a través de dos libros que tomaron como base, que daban las pautas sobre cómo organizarse. Me refiero a la *Bibliotheca Selecta*, que apareció como autoridad para regir las bibliotecas, y la *Ratio Studiorum*.¹⁰³⁴ La primera era una biblioteca católica modelo, en dónde planteaba el buen uso de los libros, un manual para la conversión de pueblos en el mundo, representativa del programa educativo de la Compañía de Jesús, donde escribió un aparato bibliográfico permitido para los católicos.¹⁰³⁵ En la *Ratio*, como documento que establecía el sistema educativo de la compañía de Jesús, se mencionan el deber de vigilar libros deshonestos,

¹⁰²⁹ MP I, pp. 294- 296. “P. Hieronymus Nadal, Capita de Studies in Const. S. I. (1547- 56)”.

¹⁰³⁰ MP I, p. 298.

¹⁰³¹ Moreno Gallego, “Notas historiográficas al encuentro Loyola y Vives”, *Loyola y su tiempo: Congreso internacional de Historia*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1991, p. 907.

¹⁰³² Ignacio Elizalde, “Luis Vives e Ignacio de Loyola”, *Hispania Sacra* 68: 1981, núm. 68, pp. 541- 547.

¹⁰³³ Sobre las cartas de Coudret y Polanco, ver MP I, p. 97. “M. Hannibal du Coudret S I al P Ioanni A. de Polanco S. I”, Messina 14 de julio 1551- Roma; MP I, pp. 438-439. “El P. Ioannes A. de Polanco S. I. Ex Comm P. Hannibal du Coudret S I”. Roma 27 agosto 1553- Messina”.

¹⁰³⁴ Ver el caso de las bibliotecas jesuíticas en Nueva Granada, en José del Rey Fajardo S.J., “El papel de las bibliotecas jesuíticas en la fundación de la cultura moderna”, Paolo Bianchini, *et.al.*, (coords.), *De los colegios a las universidades: Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*, México, UIA, 2013, pp. 125- 152.

¹⁰³⁵ “Introducción”, Cristiano Casalini y Luana Salvarani (ed), *Cultura degl'ingegni... op.cit.*, p. 31.

ver qué libros se debían leer y cuáles no, y cómo se debían interpretar Aristóteles y Santo Tomás, por dar algunos ejemplos. En la V Congregación General se reafirmaron estos puntos y también se decidió que el General debía dar el permiso sobre qué libros publicar y cuáles no.¹⁰³⁶

Como se vio en el primer capítulo, la versión final de la *Ratio studiorum* fue un proceso lleno de tensiones, en donde se debatieron en todo el mundo jesuita los que debían ser sus contenidos educativos. Mientras se daba este debate global, Antonio Rubio trabajaba en Tepetzotlán sobre los contenidos de Aristóteles y Santo Tomás previo a la publicación de la *Ratio*, teniendo Roma noticia de los trabajos que estaba haciendo. De hecho, cuando regreso a España, Acquaviva le encargó que se dedicara a la inspección de que se cumplieran en la provincia los estatutos de que había propuesto la *Ratio*, un trabajo que se había pedido se llevara cabo en todas las provincias de la Compañía.¹⁰³⁷

En la Congregación Provincial de 1592, se había dicho que Rubio quería hacer comentarios sobre las partes de Santo Tomás, “en el qual se defiendan, y apoyen todas sus opiniones sacandolas de sus primeras raices y fundamentos y se concuerden ciertos lugares suyos, lo qual demas de ser conforme a lo que se dice. 4. Pca. 14 si seria tambien util para ilustrar la doctrina de S. Tho: y ayudar a los maestros q sepan como se han de seguir y defender estas opiniones”.¹⁰³⁸ A Rubio se le concedió la licencia de lo que pedía.

Sobre el trabajo que estaba haciendo Rubio, Acquaviva decía que el apoyar la doctrina de Santo Tomás debía dar muy buenos efectos.¹⁰³⁹ Acquaviva le dijo a Rubio mientras escribía la doctrina: “Yo me consuelo mucho que V.R., en el curso que va escribiendo, tenga la mira a apoyar la doctrina de santo Thomás; porque, haviéndose de seguir en la theología, importa que desde la philosophia se vaya abrazando”.¹⁰⁴⁰ Dos años después, seguía apoyando lo que escribía sobre el

¹⁰³⁶ Padberg, *For matters of a ... op.cit.* D.9. p. 189; D.41. pp. 198-199.

¹⁰³⁷ ARSI, Baet 3, f. 581. “Carta de Acquaviva a Antonio Rubio, Inspector de estudios”. Sevilla, 26 de agosto 1602.

¹⁰³⁸ ARSI, Congr Prov, 45, 1587-1606, f. 484v.

¹⁰³⁹ ARSI, Mex. 01, Epp. Gen., 1574-1599, ff. 143v-144r, “Claudio Acquaviva a Antonio Rubio” Tepetzotlán, abril 8 1596.

¹⁰⁴⁰ MM VI, p. 506. “El Padre Claudio Acquaviva, Gen., Al Padre Antonio Rubio”. Roma 10 de junio 1598.

santo, ya que “haviendose de seguir en la theologia, importa q desde la philosophia se vaya abrazando”.¹⁰⁴¹ Le dio permiso que publicara también su curso de Artes en España.¹⁰⁴²

Desde que fue enviado a México, Rubio sabía que iba a estar encargado del curso de filosofía. También se cree que estuvo a cargo de la impresión del primer texto destinado a los alumnos de filosofía en 1578, el cual era *Introductio in Dialecticam Aristotelis* del jesuita español Francisco Toledo.¹⁰⁴³ En 1596, mientras estaba en la Casa Profesa, escribía comentarios sobre la filosofía de Aristóteles, pero un año después en Tepotzotlán escribía *In totam Aristotelis phylosophiam*.¹⁰⁴⁴ Se dio licencia en Roma en 1600, por órdenes del provincial de México Francisco Váez, de imprimir los textos de Rubio sobre física, sobre Santo Tomás y sobre lógica de Aristóteles por ser doctrina segura y sin sospecha, y ser muy útiles para los estudiantes y para su común provecho en las escuelas.¹⁰⁴⁵

Estos trabajos los hizo poco antes que se estableciera en la *Ratio studiorum* de 1599 de manera definitiva, en donde se pedía que los teólogos debían seguir la *Summa* de Santo Tomás y los filósofos a Aristóteles.¹⁰⁴⁶ A Nueva España llegó la *Ratio studiorum* “reformada” en la flota del año de 1601,¹⁰⁴⁷ y desde entonces, se esperaba ir asentando el orden de ésta, que se experimentaba ser “de gran fruto”,¹⁰⁴⁸ y empezó a ponerse en práctica.¹⁰⁴⁹

Dentro de esta circulación de libros y debates que existía dentro de la Compañía, Tepotzotlán también tuvo un papel importante en el intercambio de ideas en escritos, que posteriormente se vieron plasmados en otros libros. Además, también se pensó en establecer una imprenta en Tepotzotlán. El padre Antonio de Mendoza le escribió a Acquaviva pidiéndole su establecimiento, en donde pudiera imprimirse cualquier cosa, pues decía, “no hai otro modo, para poder imprimir el vocabulario otomí, y el flos sanctorum mexicano; porque costará los ojos de la cara; y hai muy poca

¹⁰⁴¹ ARSI, Mex. 01, Epp. Gen., 1574-1599, f. 160v.

¹⁰⁴² ARSI, Mex. 01, Epp. Gen., 1574-1599, f. 160v.

¹⁰⁴³ Osorio Romero, *Antonio Rubio en la ... op.cit.*, p. 15.

¹⁰⁴⁴ Ver Antonio Rubio, Apéndice I.

¹⁰⁴⁵ ARSI, F.G. 653. ff. 80r, 81r, 82r, 89r.

¹⁰⁴⁶ *Ratio studiorum*, Reglas del prefecto de estudios, punto 30.

¹⁰⁴⁷ MM VII, p. 400. “El Padre Vaez al Padre Acquaviva”, 1601. Según el comentario al pie de página de Zubillaga, ésta se refiere a la de 1591, aunque por la fecha es posible que haya sido una equivocación del autor.

¹⁰⁴⁸ MM VII, p. 448. “El Padre Ramírez al Padre Acquaviva”, Valladolid 4 de mayo 1601.

¹⁰⁴⁹ MM VII, p. 451. “Pedro Díaz al Padre Claudio Acquaviva”, México, 17 mayo de 1601.

salida dellos”.¹⁰⁵⁰ Hay noticias de libros desaparecidos que se escribieron en Tepotzotlán como es el catecismo del padre Juan de Tovar, el cual fue traducido de lengua española a mexicana y que utilizaban los jesuitas para evangelizar a los indios. De hecho, fue Moya de Contreras quien pidió que se imprimiera y se les diera a los indios para que lo aprendieran.¹⁰⁵¹

También relacionado con Tepotzotlán es el caso del *Códice Ramírez*, que narra la historia de los indios mexicanos. Si bien su origen y autor son inciertos, ya que no se sabe si fue escrito por un indio, por el dominico Diego Durán o por el jesuita Juan de Tovar, se sabe que tanto la *Historia* de Durán, como la *Historia* de Acosta, tienen relación con el código. En una carta donde Acosta le pregunta sus dudas a Tovar acerca de la veracidad que mostraba el código, éste le contestó:

El Virey D. Martín Enriquez, teniendo deseo de saber estas antiguallas de esta gente con certidumbre, mandó juntar las librerías que ellos tenían de estas cosas, y los de México, Tezcuco y Tulla se las trajeron, porque eran los historiadores y sabios en estas cosas. Envíome el virey estos papeles y libros con el doctor Portillo, provisor de este Arzobispado, encargándome las viesse y averiguase haciendo alguna relación para enviar al rey. Vi entonces toda esta historia con caracteres y hieroglicos, que yo no entendía, y así fue necesario, que los sabios de México, Tezcuco y Tulla se viesen conmigo, por mandado del mismo virey; y con ellos, yéndome diciendo y narrando las cosas en particular, hice una historia bien cumplida, la cual acabada, llevó el mismo doctor Portillo, prometiendo de hacer dos traslados de muy ricas pinturas, uno para el rey, y otro para nosotros.¹⁰⁵²

Además, en el libro VI de *Historia Natural y Moral de las Indias*, Acosta citó a Juan de Tovar explícitamente, diciendo que lo utilizó para la información sobre las cosas de México.¹⁰⁵³ Acosta estuvo en México en 1586, año en que Tovar se encontraba en Tepotzotlán. De él extrajo las ideas para escribir el libro VII, en donde cuenta la historia de los “mexicanos”, desde su peregrinaje, el poblamiento y fundación de México, hasta la llegada de los españoles y entrada de la religión cristiana. La circulación de este manuscrito no quedó únicamente entre los jesuitas, ya que también

¹⁰⁵⁰ MM II, p. 721. “El Padre Antonio de Mendoza, Prov. Al Padre Claudio Aquaviva, Gen”. Tepotzotlán 30 noviembre 1585.

¹⁰⁵¹ Ernest J. Burrus, “Two lost Mexican books of the sixteenth century”, *The Hispanic American Historical Review*, 37: agosto 1957, núm. 3, pp. 330-339.

¹⁰⁵² “Carta del P. Joseph de Acosta para el P. Joan de Tovar, de la Compañía de Jesús”. Documento extraído de Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumarraga, primer obispo y Arzobispo de México: estudio biográfico y bibliográfico*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1881, pp. 263-267.

¹⁰⁵³ Acosta, *Historia Natural ... op.cit.*, Libro VI, p. 314.

llegó al dominico Diego Durán, quien la utilizó para su libro *Historia de las Indias de Nueva España e Indias de tierra firme*.¹⁰⁵⁴

c) La biblioteca de Tepetzotlán: Reconstrucción de un patrimonio diseminado

Desde la antigüedad, las bibliotecas surgieron como lugares en donde se desarrollaban dinámicas sociales, políticas y culturales alrededor de los libros que contenían. Formaban un campo de la memoria en donde se muestran los libros que circulaban, los que se leían y una comunidad intelectual. Los libros que se encontraban en ellas, hablan sobre quiénes eran los lectores, cuáles eran sus intereses y sobre qué material se basaban para enseñar o para escribir.¹⁰⁵⁵

Los colegios jesuitas, que recibían información de distintas regiones del mundo, centralizaban su información en las bibliotecas, las cuales, tomaron un papel fundamental por ser el lugar donde se acumulaba el conocimiento.¹⁰⁵⁶ La importancia de los libros para el estudio la subraya Polanco, quien decía que “cuanto a los libros y cosas necesarias para el estudio, al que no le debe faltar la comodidad necesaria, porque se considera incluso como un instrumento del divino servicio, y no de otra forma”.¹⁰⁵⁷ En el mundo misionero jesuita, los libros también tenían una función de ofensiva contra la herejía o la idolatría, según el lugar en donde estuvieran asentados, teniendo también la función de diseminar las ideas de la ortodoxia católica. Eran armas para la conquista de las conciencias y la difusión del catolicismo.¹⁰⁵⁸ En la América española, las bibliotecas se convirtieron

¹⁰⁵⁴ Sobre la historia del Códice Ramírez y la problemática de su origen, ver Luis Leal, “El Códice Ramírez”, *Historia Mexicana*, 3: julio-agosto 1953, núm. 1, pp. 11- 33. También ver la relación del códice Ramírez con José de Acosta y Diego Durán en los estudios de O’Gorman, *Cuatro historiadores de... op.cit.*, y el prólogo del mismo autor de *Historia Natural... op.cit.*, pp. XVII-LXIV.

¹⁰⁵⁵ Christian Jacob, “Vers une histoire comparée des bibliothèques”, *Quaderni di Storia*, 48 : julio-diciembre 1998, pp. 87-122.

¹⁰⁵⁶ Antonella Romano, “Los libros en México en las últimas décadas del siglo XVI. Enseñanza e imprenta en los colegios jesuitas del Nuevo Mundo”, *Perla Chinchilla y Antonella Romano (coords.), Escrituras de la Modernidad: Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, UIA/EHESS, 2008, p. 241.

¹⁰⁵⁷ MI IV, p. 495. “Pater Joannes de Polanco Ex. Comm. Societatis Jesu Superioribus” Roma 2 de noviembre de 1552. La traducción del italiano es mía. “allí libri et cosse necessarie per il studio, al quale non debe mancar la comoditá necessaria, perchè si piglia etiam com’ uno instrumento del divino servitio, et non altrimenti”.

¹⁰⁵⁸ Balsamo, *Antonio Possevino S.I., op.cit.*, p. 17-24.

también en lugares para enseñar a los indios a pasar de la oralidad a la escritura, aculturizarlos a la forma española, y enseñarles la religión cristiana.¹⁰⁵⁹

El problema para reconstruir la historia de las bibliotecas jesuíticas radica en las dificultades para establecer y clasificar los libros que éstas contenían, y cómo sus libros eran utilizados para la formación de los jesuitas que estudiaban en sus colegios.¹⁰⁶⁰ Además, específicamente para la historia de las bibliotecas de los colegios jesuitas de Nueva España, no se tiene registro de los primeros libros que se compraron. Los catálogos que contienen los títulos de los libros fueron hechos después de la expulsión de los jesuitas de los territorios de la Corona española en 1767. Las bibliotecas originales fueron desintegradas, lo que dificulta la recopilación de información para investigar con qué materiales comenzaron a operar.¹⁰⁶¹ Tras su expulsión de Tepotzotlán, se desintegró la biblioteca del colegio que tenía alrededor de 8672 libros,¹⁰⁶² pasando a la Universidad de México la cantidad de 4, 358 libros.¹⁰⁶³

Existen datos dispersos que ayudan a dar una idea de lo que fueron estos almacenes de conocimientos. Hay documentación que dice que cuando la Compañía de Jesús se estableció en Nueva España, esta Orden pensó en abrir una biblioteca de humanidades en el “Colegio Máximo”. El general Mercuriano le escribió al padre Pedro Sánchez diciéndole que “el padre Vincentio me escribe que desearía allá una buena biblioteca de libros de humanidades; y, como esto es necesario, si no la tienen ally, V.R. vera de consolarle, dando orden al Padre Esquivel, al qual yo he elegido por procurador de las Indias, que se los embye quanto mas presto pudiere”.¹⁰⁶⁴

Posteriormente, el General Everardo Mercuriano le dijo a Vincentio Lenoci en una carta fechada el 20 de junio de 1577, en Roma: “De los libros de humanidad que V.R. demanda de aquí de Roma, no se puede hazer provisión sino con gran costa y dificultad. Escrívese al procurador de esas partes, que está en Sevilla,

¹⁰⁵⁹ José del Rey Fajardo, S.J., “The Role of Libraries in the Missionary Regions of Orinoquia”, *Journal of Jesuit Studies*, 2: 2015, núm. 2, pp. 208-222.

¹⁰⁶⁰ Comerford, “Jesuits and their Books...”, *art.cit.*

¹⁰⁶¹ Osorio Romero, “Las bibliotecas jesuíticas”, *Las bibliotecas novohispanas... op.cit.*, pp. 61-99.

¹⁰⁶² María de los Ángeles Ocampo Villa, *Biblioteca Pedro Reales, Volumen I: Catálogo de la Librería del ex Colegio y Noviciado de la Compañía de Jesús de Tepotzotlán*, México, INAH, 2010, p. 30.

¹⁰⁶³ Osorio Romero, *Las bibliotecas novohispanas... op.cit.*, p. 217.

¹⁰⁶⁴ MM I, p. 164. “Padre Everardo Mercuriano, Gen. Al Padre Pedro Sanchez, Prov”., Roma 22 abril 1575.

ponga diligencia de hazer dicha provisión por vía de Flandes, que es la más fácil de todas”.¹⁰⁶⁵ En suma, había un interés desde Roma en que todos los nuevos colegios que se abrían en Nueva España estuvieran “bien proveído de libros, pues son necesarios para nuestros ministerios”.¹⁰⁶⁶

La correspondencia entre las diferentes provincias y Roma menciona muy pocas veces los títulos de los libros que se enviaban a éstas. No obstante, debido a las reglas de la *Ratio studiorum* de 1599, se puede suponer que las bibliotecas eran actualizadas constantemente.¹⁰⁶⁷ Algunos libros que pertenecían a los colegios de la Compañía fueron quemados por la Inquisición, por pertenecer al grupo de los libros prohibidos. Por ello, Acquaviva pedía se guardaran las reglas de los libros que podían poseer.¹⁰⁶⁸ El encargado de ver qué libros se encontraban en la biblioteca era el prefecto de biblioteca, quien tenía como obligación designar un lugar adecuado para la biblioteca, mantenerla limpia y ordenada, elegir los libros necesarios e investigar a fondo qué libros entraban en ella. No debían tener acceso al público los libros controversiales. Los libros católicos que tuvieran referencias herejes debían ser purgados, siendo necesario haber un lugar especial en donde se colocaran los libros herejes o sospechosos. El prefecto era el único que podría tener acceso a esos libros.

La biblioteca también debía tener un índice de libros prohibidos. Los libros debían ser colocados en orden según la facultad y debía tener su título visible para poder distinguirse. Los títulos de las facultades ordinarias que debían estar en la biblioteca eran teología, filosofía, medicina, matemáticas, historia, oradores, poesía, gramática, griego, hebrero y jurisprudencia. Cada libro debía tener en la primera página el nombre del colegio en donde se encontraba y se debían registrar los libros que salían de la biblioteca. Además, la biblioteca debía estar cerrada y el bibliotecario

¹⁰⁶⁵ MM I, p. 284. “Padre Everardo Mercuriano, General, Padre Vicente Lenoci”. Roma 20 junio 1577.

¹⁰⁶⁶ MM I, p. 370. “Padre Mercuriano, General, al Padre Pedro Sánchez, Provincial”. Esta cita la hace con referencia al nuevo colegio que estaban abriendo en Michoacán.

¹⁰⁶⁷ La *Ratio studiorum* dice: “Para proveer los libros necesarios para nuestros profesores, el provincial debe asignar los ingresos anuales de los fondos del colegio o de otros orígenes para construir la biblioteca. Estos ingresos no deben ser desviados para otros usos bajo ninguna circunstancia”. La traducción del inglés al español es mía “In order to provide needed books for our teachers, the provincial shall assign an annual revenue from the college funds or from some other source for building up the library. This revenue may under no circumstances be diverted to other uses”. *Ratio Studiorum*, “Reglas del provincial” punto 33.

¹⁰⁶⁸ ARSI, Baet. 4 II, Epp. Gen. 1610-1620, fol. 85v. El caso aquí descrito se desarrolló en la ciudad de Córdoba, España.

debía tener las llaves.¹⁰⁶⁹ Posteriormente, apareció como guía de las bibliotecas jesuíticas el libro base que debía haber en cada una de ellas: la *Bibliotheca Selecta* de Antonio Possevino, que debía ser una obra de consulta.¹⁰⁷⁰

Actualmente hay menciones de algunos libros que estuvieron en las antiguas bibliotecas de los colegios de la Compañía de Jesús, aunque la información es muy dispersa. En el caso de los colegios de Nueva España, la información se puede encontrar en los registros que hizo la Inquisición sobre ellos, en las cartas que escribía el Procurador de Indias a Roma sobre los libros que se mandaban a los territorios americanos, o cartas de los provinciales o visitadores que enviaban información a Roma.¹⁰⁷¹

Sin embargo, la mayoría de los documentos no mencionan el título los libros que iban en los barcos. Un ejemplo es la Nao San Cristóbal, propiedad de Luis Araos, que zarpó en 1579, en donde la única información que ofrece el documento es que los padres de la Compañía de Jesús llevaban “algunos libros”.¹⁰⁷² Sucede lo mismo con la Nao de Nuestra Señora de la Concepción en 1584, en donde la información que se da es que iba el Provincial de la Compañía de Jesús y llevaba consigo “dos cajas de libros”.¹⁰⁷³

No obstante, existen más datos encontrados en diferentes documentos que ayudan a reconstruir qué libros adquirirían los jesuitas para la Nueva España. En los documentos del ARSI se puede ver la información de lo que pedían a Sevilla. Al no especificar a qué colegios iban dirigidos, se puede inferir que iban para la mayoría de éstos. Los documentos jesuíticos básicos se distribuían en grandes cantidades, siendo esencial que estuvieran presentes tanto en la provincia peruana como en la mexicana. En las dos provincias se pedía se mandaran a ellas las *Constituciones* y *La vida de*

¹⁰⁶⁹ No conozco ningunas reglas de prefectos de biblioteca en Nueva España, por lo que me baso en “Regulae praefecto bibliothecae”, en *Regulae Societatis Iesu, Romae, in collegio eiusdem societatis* (1580), pp.197-198. También añadí información respecto a las reglas de los colegios franceses de Toulouse y París del año de 1570. MP III, pp. 207, 245-246.

¹⁰⁷⁰ Balsamo, Antonio Possevino *S.I... op.cit.*, p. 97.

¹⁰⁷¹ Los procuradores eran mediadores entre los territorios ultramarinos y el General en Roma, y ayudaban enviando información a Roma sobre lo que necesitaban. Un buen estudio sobre el papel de los procuradores y la circulación de libros de medicina en el caso de China, es el artículo de Noël Golvers, “The Jesuits in China and the Circulation of Western Books in the Sciences (17th and 18th Centuries): The Medical and Pharmaceutical Sections in the SJ Libraries of Peking”, *East Asian Science, Technology and Medicine*, 34: 2011, pp. 15-85.

¹⁰⁷² *Libros y librerías... op.cit.*, p. 381.

¹⁰⁷³ *Ibid*, p. 404.

nuestro Padre Ignacio, escrito por Pedro de Ribadeneira, y otros escritos y reglas básicas, reiterándose que se seguían necesitando más de estos libros a lo largo de los años.¹⁰⁷⁴ En 1576 se enviaba de Flandes a Nueva España “el curso del Padre Toledo, con otros libros, de los cuales se podrán ayudar, porque este curso en España ha contentado de manera que los Nuestros le van leyendo”.¹⁰⁷⁵

La mayoría de los libros de las bibliotecas novohispanas eran importados de Europa, sobre todo de las ciudades de Amberes en Flandes, y de Lyon, en Francia.¹⁰⁷⁶ Los jesuitas fueron importantes clientes en la compra de libros emblemáticos en estas ciudades desde principios del siglo XVII.¹⁰⁷⁷ En cuanto a los libros en lenguas indígenas, éstos fueron impresos en su totalidad en imprentas locales.¹⁰⁷⁸ Al ser los libros caros, debían de escoger los que fueran realmente relevantes y la cantidad adecuada.¹⁰⁷⁹

Los documentos de la Inquisición también muestran los libros que se pedían en Nueva España, como los “librillos” ordenados por el padre Gaspar de Astete, *El modo de rezar el Rosario y Corona de Nuestra Señora*.¹⁰⁸⁰ También existen datos en los registros que hacía la Inquisición cuando recogía libros. Por ejemplo, en 1588, la Inquisición hizo en Puebla un registro de los libros que habían llegado y para qué dueños estaban destinados. Entre ellos destacan dos ejemplares de una *Figura bibliae*, impresa en Colonia en el año 31, y un *Spechio dei Tempi Racolti* de varios autores, y *Postillae mayores*, destinados a la Compañía de Jesús.¹⁰⁸¹ También hay información sobre los libros que el virrey dio permiso para que se imprimieran y aprendieran los estudiantes jesuitas, como son:

¹⁰⁷⁴ ARSI, Hisp. 122. 8r. Un extracto del documento aparece en M. Peruana I, pp. 656-657. Asimismo, ver MM III, pp. 218-219, en donde Pedro de Ribadeneira pedía se enviaran 230 libros de la *Vida del Padre Ignacio de Loyola* a Perú y a México.

¹⁰⁷⁵ MM I, p. 209. “Patre Everardo Mercuriano, Gen., al Padre Pedro Sánchez, Prov”. Roma 31 marzo 1576.

¹⁰⁷⁶ ARSI, Baet. 3, Epp. Gen., 1591-1609, fol. 770.

¹⁰⁷⁷ Hubert Meeus, “Antwerp as a centre for the production of emblem books”, *Quaerendo*, 30: 2000, núm. 3, pp. 228-239.

¹⁰⁷⁸ Mariana Garone, “Letras para una lengua indomable: Tipografía y edición colonial en otomi”, *Estudios de Historia Novohispana*, 49: Julio- diciembre 2013, p. 119.

¹⁰⁷⁹ Ver la carta del Procurador Juan Ordoñez a Acquaviva, en donde habla del costo de los libros y pide esté atento en cómo repartirlos. MM III, pp. 218-219. Este mismo cuidado debido al coste de transportar este material, se llevó a cabo en las demás provincias ultramarinas, como China. Golvers, “The Jesuits in China...”, *art. cit.*, p. 36.

¹⁰⁸⁰ *Libros y librerías... op.cit.*, p. 432.

¹⁰⁸¹ *Ibid... op.cit.*, p. 342.

Fábulas, Catón, Luys Vives, Selectas de Cicerón, Bucólicas de Virgilio, Geórgicas del mismo, Súmmulas de Toledo y Villalpando, Cartillas de doctrina christiana, libro quarto y quinto del Padre Alvarez, de la Compañía, Elegancias de Laurencio de Vala y de Adriano, algunas epístolas de Cicerón, y Ovidio de Tristibus et Ponto, Michael Verino, versos de San Gregorio Nazianzeno, con los de f. [sic] Bernardo, officios de f. [sic] Ambrosio, Flores poetarum, y otras cosas menudas, como talbas de ortagraphía [sic] y de Rethórica.¹⁰⁸²

Ninguno de estos documentos dice para qué colegios estaban destinados los diferentes materiales, haciendo más complicada la reconstrucción de la biblioteca de Tepotzotlán. Cuando los jesuitas fueron expulsados de la Nueva España, su acervo se comenzó enviar a la Universidad, empezando una etapa de dispersión de libros que habían tenido los jesuitas en este centro. Los libros del antiguo colegio volvieron a ser identificados entre los años de 1911 y 1924. Fue hasta la fundación del *Museo Nacional del Virreinato* en 1964, cuando se comenzaron a clasificar los libros de la antigua biblioteca, aunque no todos se encuentren hoy en Tepotzotlán. Actualmente la ex biblioteca es parte del museo y tiene un acervo de casi cuatro mil libros, los cuales no pertenecieron sólo al Colegio de San Francisco Javier, sino también a otras instituciones como los colegios de San Pedro y San Pablo, y San Ildefonso.¹⁰⁸³ Continúa haciéndose una catalogación de la Biblioteca “Pedro Reales” de Tepotzotlán, existiendo en el primer catálogo hecho 370 libros, todos ellos presentando la marca de fuego de Tepotzotlán.¹⁰⁸⁴

En los archivos de la Inquisición del AGN de la Ciudad de México, existen dos documentos sobre libros que estuvieron en Tepotzotlán, aunque el documento de 1614 está fuera de consulta, debido a su estado de mantenimiento.¹⁰⁸⁵ Un documento mucho más tardío, de finales del siglo XVII, da información sobre libros prohibidos encontrados en Tepotzotlán, de los cuales se pidió al Santo Tribunal determinara qué hacer con ellos.¹⁰⁸⁶

¹⁰⁸² MM I p. 569, Apéndice I, p. 569.

¹⁰⁸³ María de los Ángeles Ocampo Villa, “La biblioteca antigua de Tepotzotlán y sus fondos bibliográficos”, María del Consuelo Maquivar (coord.), *Tepotzotlán y la Nueva España: memoria del coloquio*, México, Munavi/INAH, 1994, pp. 107- 116

¹⁰⁸⁴ Ocampo Villa, *Biblioteca Pedro Reales... op.cit.* , p. 41.

¹⁰⁸⁵ AGN, Inquisición, 61, vol. 302.

¹⁰⁸⁶ AGN, Inquisición, 536, vol. 2. fol. 442r.

Uno de ellos era el *Atheneo* de Isaco Casaubono, que fue expurgado por el padre Horacio Carochi por facultad de los inquisidores. Además de éste, fueron encontrados los *Emblemas* de Andrea Alciato, el cual no fue expurgado porque no era de impresión prohibida. Los *Adagios* de Erasmo de Rotterdam, que ya habían sido expurgados según el índice de 1572. Dos tomos de las obras de Jenofonte, que también fueron expurgadas según ese índice. Un libro de Francisco Lunctino, *Speculum astrologiae*, que fue expurgado del todo. Dos libros en latín y dos en romance de Jerónimo Plati, poniendo una advertencia en el índice. También se encontró el libro *Parayso del Alma*, donde se pidió sean quitadas las letanías prohibidas.¹⁰⁸⁷

Hay dos bibliotecas en México que contienen libros pertenecientes a la biblioteca del ex colegio de San Francisco Xavier, y en ninguna de ellas están los libros mencionados anteriormente en los documentos de la inquisición y cartas enviadas a Roma. Actualmente, en la *Biblioteca Nacional de México*, existen sólo 16 libros publicados antes de 1620 pertenecientes a la biblioteca del colegio de Tepotzotlán, aunque todos llegaron en fechas distintas. Sin embargo, por las fechas de publicación, podría suponerse que varios de ellos llegaron a Tepotzotlán entre 1580 y 1618. A ellos se deben agregar los que están catalogados en la Biblioteca “Pedro Reales”. La dificultad de saber en qué época llegaron esos libros, se debe a la gran circulación que tenían éstos entre los colegios de la Compañía, teniendo ellos registros de haber estado en varios colegios. El préstamo y la pérdida de libros entre los antiguos jesuitas debió haber sido un problema constante.¹⁰⁸⁸

Los libros de la *Biblioteca Nacional de México*, publicados entre 1534 y 1619, muestran la diversidad de lugares de los que provenían. En primer lugar, debe destacarse que ninguno de ellos fue publicado en México y que todos fueron publicados en Europa. La mayoría de ellos venían de ciudades francesas: cinco de Lyon, uno de París, y uno de Toulouse. El resto de los libros fueron publicados uno en Colonia, uno en Frankfurt, dos en Amberes, uno en Toledo, uno en Basilea, uno en Saboya, uno en el Vaticano, y finalmente hay uno que no menciona su lugar de publicación. También se destaca que todos ellos fueron escritos en Latín, y dos en latín y griego.

¹⁰⁸⁷ AGN, Inquisición, 536, vol. 2, fol. 442v. Documento fechado en México el 18 de marzo de 1697.

¹⁰⁸⁸ Me baso en un caso de Nueva Granada. En un documento de este virreinato se subrayaba que el preposición general de la Compañía escribía al visitador en 1692 que “se pondrá en la librería, el libro que se prestó, a quién se prestó, y el día, mes y año en que se prestó, y que lo mira quede anotado en el aposento del Padre Rector para que sirva de más inmediata memoria para recobrarla”. Documento extraído del Archivo de la Provincia de Toledo, Leg., 132, fols. 52v-53, citado del artículo de José del Rey Fajardo S.J., “El papel de las bibliotecas...”, *art.cit.*, p. 138.

Respecto a la Biblioteca Pedro Reales, contiene libros publicados desde 1528. Se revisaron los libros publicados desde esa fecha hasta 1618, habiendo un total de 124 títulos. En los libros revisados, también se destaca que ninguno fue publicado en México, habiéndose publicados todos en diversas ciudades europeas. De ellos dieciocho se publicaron en Venecia, dieciséis en Lyon, doce en Salamanca, diez en Amberes, siete en Colonia, seis en París, cinco en Valladolid, cinco en Alcalá de Henares, cinco en Basilea, cinco en Madrid, cuatro en Sevilla, tres en Lovaina, tres en Antequera, dos en Lisboa, uno en Roma, uno en Bruselas, uno en Granada, uno en Florencia, uno en Huesca, uno en Zaragoza, uno en Ingolstadt, y finalmente doce que no mencionan el lugar de publicación. Cabe señalar que varios títulos se repiten, pero fueron contados como libros separados por haber sido publicados por diferentes impresores. La mayoría de los libros fueron escritos en latín, habiendo veintiocho en español, uno en francés, y uno en latín y griego.¹⁰⁸⁹ La mayoría de los libros se escribieron en latín, pues era la lengua intelectual unitaria en la que se producía el saber, utilizada por los medios académicos.¹⁰⁹⁰ Los libros que fueron escritos para una mayor difusión, se escribieron en lenguas vernáculas, siendo un mercado que se hacía cada vez más popular.¹⁰⁹¹

Los lugares de importación de libros, tenían similitudes con los libros de la biblioteca del Colegio de Tlatelolco. En la biblioteca del colegio franciscano, la gran mayoría de libros habían sido publicados en Lyon (52 en total), seguidos por el puerto de Amberes (20). Todos los demás libros habían sido publicados en Europa, excepto uno que fue publicado en Tlatelolco. De ellos, la gran mayoría estaban en Latín (255), seguidos por español (20), italiano (1) y náhuatl y purépecha (1, aunque existen otros 24 probables).¹⁰⁹²

A pesar de haberse estudiado algunas bibliotecas jesuitas como un espejo de las necesidades que ahí veían los padres, habiendo una interacción de cuestiones locales,¹⁰⁹³ es difícil mostrar la especificidad de la biblioteca de Tepotzotlán. Seguramente compartía muchos libros básicos con otras de la época. Por ejemplo, comparte muchos títulos que estuvieron en la primera biblioteca jesuítica de Japón, como lo son la Biblia, el Nuevo Testamento, obras de Santo Tomás, los

¹⁰⁸⁹ Sobre la información específica de los libros publicados que se encuentran en la *BNM* y la Biblioteca Pedro Reales, ver el Apéndice II.

¹⁰⁹⁰ Françoise Waquet, *Le latin ou l'empire d'un signe: XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998.

¹⁰⁹¹ Pettegree, *The book in the... op.cit.*, p. XIV.

¹⁰⁹² Mathes, *Santa Cruz de Tlatelolco... op.cit.*, p. 81-82.

¹⁰⁹³ Golvers, "The Jesuits in China..." *art.cit.*, p. 62.

manuales de Navarro, obras de Aristóteles y obras de Tomás de Kempis, como se verá a continuación.¹⁰⁹⁴

Sobre los libros que se encuentran en la BNM, es posible observar que eran obras escolares y para profesores y de alto nivel. Los libros de Aristóteles, *Historia de los animales* (16.1),¹⁰⁹⁵ y *Cathena Aurea* de Francisco de Puteo (1.1) eran libros de nivel universitario. El libro de Aristóteles fue una referencia muy importante para explicar el espacio natural y las especies que en él se encontraban. Éste último buscaba enseñar la tradición de la Edad Media que se seguía enseñando en el siglo XVI. De hecho, los libros de Aristóteles eran de primer orden, habiendo en Roma un curso de Aristóteles que duraba tres años y en donde se leía su obra.¹⁰⁹⁶ A estos libros se deben añadir dos de filosofía. Los libros de Francisco de Toledo (7.1 y 8.1), primer jesuita hecho cardenal y quien enseñó en el Colegio Romano, fueron muy influyentes en esta materia.

Asimismo, se encuentran libros para enseñar las lenguas griegas y latina. Entre ellos se encuentran un diccionario griego/bárbaro, escrito por Ioannes Meursius, (14.1) el libro de Bolzanio Urbano, un libro de gramática de la lengua griega (2.1); el libro de Jacobus Pontanus, para enseñar literatura latina (12.1), y el libro de Athenaeus, sobre sofismo, sobre literatura griega (13.1), y el libro de Jacobus Lectius (9.1), que también era una antología de la literatura griega antigua.

Igualmente, aparecen otros libros que funcionaron como armas jesuitas contra los protestantes. Ellos son los libros de Clari Bonarsci (11.1), que trata sobre una disputa entre los jesuitas y los calvinistas, y de Joannes David (10.1), que busca mostrar la veracidad de la Iglesia católica en un momento donde las Iglesias protestantes estaban cobrando mucha fuerza. A estos se debe añadir un libro de Astrología (4.1), que era una crítica a las ideas de Lucam Gauricum. Finalmente, también hay una enciclopedia/diccionario (6.1), y la primer biografía del jesuita Pedro Fabro (15.1), uno de los primeros jesuitas y compañero de Ignacio.¹⁰⁹⁷

¹⁰⁹⁴ DI III, pp. 201-202. “Elenchus Rerum. A.P. Melchior Nunes Barreto. Goa in Iaponian Ablatarum”. Goa fines de 1554.

¹⁰⁹⁵ A partir de este momento, los números entre paréntesis corresponden a los libros que se encuentran en el Apéndice II.

¹⁰⁹⁶ MP I, p. 163. “P. Martinus de Olave S.I., Ordo Lectionum et Exercitationum in Universitatibus S.I”. Año 1553.

¹⁰⁹⁷ Agradezco ampliamente la ayuda que la Profesora Luce Giard me proporcionó en la elaboración y clasificación de los libros.

Había libros que se eran básicos para las bibliotecas jesuíticas. Jerónimo Nadal había pedido que tanto el libro de Canisius como el de Gerson, o alguno otro devoto, fueran tenidos por todos los escolares.¹⁰⁹⁸ Estos dos libros estuvieron en Tepotzotlán, aunque el de Canisio, aparece registrado en 1659, siendo difícil saber si se encontraba ahí desde antes. No obstante, el colegio de México lo poseía desde épocas más tempranas, de acuerdo al catálogo de la BNM.

En la biblioteca Pedro Reales se encuentran libros que eran básicos en todas las bibliotecas jesuitas.¹⁰⁹⁹ Se encuentra *De fide, spe et charitate* (22), siendo parte de la versión grande de *Doctrina christiana*. Este catecismo consiste en una versión grande, una mediana y una pequeña, siendo considerado una de las publicaciones con más éxito de la Iglesia católica y el libro más publicado por un autor holandés. El objetivo de su creación y publicación había sido la necesidad de educar niños y gente con un nivel educativo bajo, utilizado como un arma para que los catequistas contrarrestaran el protestantismo, especialmente en Alemania. Fue tal la difusión del libro, que se hicieron 347 ediciones de él en la vida de Canisius, 360 después de su muerte, habiendo hasta el año 2004, 1179 ediciones en veintiocho lenguas.¹¹⁰⁰

Además de las obras de Canisio, se encuentran otras obras para la catequesis como un *Manual de Confesores y penitentes* en español y latín (27, 43), así como adiciones a este manual (28) de Martín de Azpilcueta Navarro, uno de los mayores pensadores sobre derecho canónico de la Escuela de Salamanca.¹¹⁰¹ Igualmente, una guía de la administración al sacramento de la penitencia de Fray Bartolomé de Medina (52), la *Guía de Pecadores* (53), y la *Introductio ad symbolum fidei* (62), de Fray Luis de Granada.

Asimismo, al ser Tepotzotlán una zona rodeada de idolatrías, hay libros que eran armas para luchar contra sus enemigos. La biblioteca contiene libros para la lucha contra las herejías, aunque no hay noticias hasta ahora que indiquen éstas estuvieran presentes en Tepotzotlán. La biblioteca contiene un libro que es una apología contra los cátaros, de Fray Domingo de Soto (30), otro sobre debates

¹⁰⁹⁸ MP I, p. 202. “Jerónimo Nadal, *Regulae de scholis*, 1553”.

¹⁰⁹⁹ Entre ellos están *Imitatio Christi*, de Kempis, o trabajos de Alberto el Grande, San Agustín, Ricardo de San Víctor, Dionisio el Cartujano, Gregorio de Tours y Eusebio. Información extraída de Comerford. “Jesuits and their books...” *art.cit.*, p. 184.

¹¹⁰⁰ Sobre la *Doctrina Christiana* de Pedro Canisius, ver Paul Begheyn SJ “The catechism (1555) of Peter Canisius, the most published book by a Dutch author in history”, *Quaerendo*, 36: 2006, núm. 1-2, pp. 51- 84.

¹¹⁰¹ Miguel Anxo Pena González, *La Escuela de Salamanca... op.cit.*, pp. 78-79.

contra las controversias de la fe cristiana, *Controversiae*, obra más importante del jesuita Roberto Bellarmino (67), y otra *Opuscula* del mismo autor (68), que tuvieron gran difusión entre católicos y protestantes, trataba los desacuerdos interconfesionales, y sistematizó varias corrientes del pensamiento contrarreformista.¹¹⁰² *O reformation religiosorum*, de Fray Juan Nider (90). Un libro sobre moral, es *De exterminationes mali et promotione boni* (92), de Jacobo Álvarez Paz, otro sobre apologética, *Propugnacula validissima religionis christianae* (83), de Domingo García, y finalmente *Orthodoxae fidei controversa* (87), de Carlos Escribano, autor de otros diecinueve libros, que como ya se mencionó, se caracterizó por escribir controversias contra los protestantes.¹¹⁰³

En la biblioteca Pedro Reales están presentes además el libro de Juan Gerson *Imitatione Christi* (38, 71), a quienes los españoles atribuyeron a Gerson, aunque hay más consenso que fuera escrito por Thomas Kempis. El libro de este alemán es considerado uno de los libros más leídos después de la Biblia y era el más popular en la Europa de su tiempo.¹¹⁰⁴ También sobre el mismo tema de espiritualidad y Biblia, se encuentra la obra del místico agustino español *Vida de Cristo*, de Fray Cristóbal de Fonseca (70). Además, se encuentra una edición de la Biblia (114) y dos ediciones del nuevo testamento (75, 116). También estuvieron presentes los comentarios eclesiásticos y de salmos de Cornelio Jansenio. (23, 24), o los comentarios a los cuatro evangelistas de Juan Maldonado (100), y los estudios sobre la Biblia de Fray Paulino Berti (96) y Francisco Fontano (97).

A los libros anteriores, se deben añadir los comentarios a los profetas, de San Cirilio (86), unas narraciones de profetas menores y salmos, de San Dionisio (3, 5, 11, 12), y los comentarios a los salmos de Juan Lorini, de quien además se encuentra su libro *Commentaria in sapientiam* (88, 89). También están presentes los comentarios a las epístolas de Pablo, del jesuita Cornelio de Lapide (93). Dentro de esta sección homilética se encuentran también *Homiliae catholicae de sacris arcani* (115), de Fray Juan de Cartagena, los *Sermones aestivales* (33), de Vicente, *Conciones* (34) de

¹¹⁰² “Roberto Belarmino”, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* I, pp. 387- 390.

¹¹⁰³ “Carolus Scribani”, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* IV, p. 3541.

¹¹⁰⁴ Begheyn SJ “The catechism (1555) of Peter...”, *art.cit.*, p. 51. De acuerdo a José Mariano Beristáin y Souza, fue Nicolás de Arnaya quien hizo la traducción de la Imitación de Cristo al castellano. Ver Jose Mariano Beristáin y Souza, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, I, Amecameca, Tipografía del Colegio Católico, 1883 (1816-1821), p. 101.

Tomás de Villanova, *Conciones de tempore* (37, 44), y *Silva locorum communium* (60) de Fray Luis de Granada, *Conciones de sanctis* (65, 73), de Juan Osorio, y un libro sin autor denominado *Caremonialis episcoporum* (74).

Sobre espiritualidad, también se encuentran libros *Escala espiritual* de Fray Luis de Granada (47), *Libro espiritual y Espistolario espiritual* de Juan de Ávila (48, 61), *Aprovechamiento espiritual*, de Francisco Arias (63), un *Libro de oración y meditación* de Fray Luis de Granada (53), un compendio de doctrina espiritual de Fray Bartolomé de los Mártires (66). Entre estos libros, también hay sobre la perfección cristiana, como lo son *De disciplina christiana perfectionis* de Bernardino Rosignolio (77), *De actionibus virtutis* de Bernardino Rosignolio (78), *De perfectione vitae spiritualis* de Jacobo Álvarez de Paz (85), *La perfección del cristiano* de Luis de la Puente (94), *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas* de Alonso Rodríguez (102), *Epistolario espiritual* de Juan de Ávila (120), *Pláticas y colaciones espirituales* de Fray Luis de Miranda, (124), y las *Conferencias espirituales* de Nicolás de Arnaya (117, 119), *Adiciones del memorial de vida cristiana* (55, 56) de Fray Luis de Granada.

Como forma de imitación, también estuvieron presentes las vidas de los santos, como *Historia de vitis sanctorum* (32) de Luis Lipomano. O *Sermones de sanctis* (35) de Vicente Ferrer, y *Miscellanea sanctorum* (80) de Gerardo Vossio. Seguramente por ser un noviciado estuvo el libro *Del bien, excelencias y obligaciones del estado clerical y sacerdotal* (99), así como *Excelencias y obligaciones del estado sacerdotal* (123), del jesuita Juan Sebastián de la Parra, e *Historia de vitis sanctorum* (32) de Luis Lipomano.

Asimismo, se encuentran los autores más importantes teológicos utilizados por los miembros de la Compañía de Jesús: San Agustín y Santo Tomás. De San Agustín, se encuentran libros de ediciones muy antiguas (1), no sabiéndose si posteriormente se actualizó el libro con nuevas ediciones. En cambio, de Santo Tomás se encuentran dos libros con dos fechas distintas de impresión (18, 42), mostrando que la biblioteca seguramente estaba en continua actualización.¹¹⁰⁵ También hubo un libro de estudio de la obra de Santo Tomás de Berardo Bonioanni (50). Además de San Agustín, se encuentran las obras de los otros padres de la Iglesia: San Gregorio (4, 13, 29, 76, 118), San Ambrosio (8) y San Jerónimo (16). También se encuentran otras obras de teólogos importantes

¹¹⁰⁵ Golvers, "The Jesuits in China..." *art.cit.*, p. 58.

como Ricardo de San Víctor (2). Otras obras de teología son *Summa fidei orthodoxae* (21) de San Dionisio Cartujano.

La biblioteca también contenía los cánones que había establecido la Iglesia católica en el Concilio de Trento. En ella estuvieron presentes tres ediciones del Concilio de Trento. (14, 15, 49, 79), así como otros decretos pontificios anteriores como los del Papa Gregorio IX (1170-1241) (libro 58), *Decreto Gratiani* (57), o los decretos del Papa Bonifacio VIII (59).

Al ser un colegio de lenguas, no podían faltar los trabajos de Antonio de Nebrija, estando presentes su *Lexicon*, y dos diccionarios de español y latín. (39, 40, 41). Como se verá más adelante, las gramáticas escritas en Nueva España seguían sus reglas, siendo una referencia no sólo en el virreinato de la Nueva España, sino también en otros lugares tan distantes como Goa, en donde el latín se estudiaba sólo siguiendo sus reglas.¹¹⁰⁶ También hubo otros diccionarios no pertenecientes a Nebrija como el de francés, español y latín de Enrique Hornkens (69).

Entre los libros de derecho que contenía la biblioteca estaba *Iustitia & Iure* (25) de Fray Domingo de Soto, *Comentario resolutorio de usuras sobre el capítulo I de la cuestión III* (19) de Martín de Azpilcueta Navarro. En derecho eclesiástico y canónico, *Sententiae* (26) de Fray Domingo de Soto, y *Praxis fori poenitentialis* (101) de Valerio Reginaldo.

De las historias que se contienen en la biblioteca, dos están publicadas en lenguas vernáculas. Ellas son *Historia General de España* de Juan de Mariana (72), e *Historia general del mundo, del tiempo del rey Felipe II* de Antonio de Herrera (91). El libro de Mariana fue originalmente escrito en latín, para dotar a España de una historia clásica y que explicara sus grandezas y hazañas, comprendiendo el período desde el poblamiento de España hasta Fernando el Católico. Este libro fue traducido al español por el mismo autor, y así asegurar su difusión.¹¹⁰⁷ También hay una historia escrita en latín, *De symbolica aegyptiorum sapientia* (122), de Nicolás Causino.

Finalmente, hay una gran cantidad de obras generales, de autores como San Bernardo (6, 17), Pedro Victorio (7), Juan Crisostomo (9), San Basilio (20), Tomás de Vio Cayetano (46), Luis Blosio (81), Julio César Cayo (82), Alfonso Tostati (95, 103-113), San Dionisio (10) y Tomás Galletti (98).

¹¹⁰⁶ DI I, p. 40. “P. Nicolaus Lancillottus S.I. P. Martino de Santa Cruz S.I., Conimbricam. Goa 22 de octubre de 1545”.

¹¹⁰⁷ *Obras del padre Juan de Mariana*, Madrid, M. Rivadeneyra, 1854, t. I, pp. LI-LII.

También se encontraron libros difíciles de clasificar dentro de esta biblioteca, como *Agonía del tránsito de la muerte* (45), de Alexio Vanegas, y *De aeterna felicitate sanctorum* (121) de Roberto Bellarmino, que podrían clasificarse dentro de la ascética, unos *Annales ecclesiastici* (64), clasificados dentro de la literatura en general. También se encuentran algunos libros de autores pertenecientes a miembros de otras órdenes, como del dominico Fray Luis de Granada, de quien se encontró una cantidad de nueve libros. O la regla de San Agustín y las constituciones de los frailes predicadores. (51).

CAPÍTULO VI. Tepetzotlán: Una institución ligada a su entorno.

El medio en donde se asentaban los jesuitas, creaba preguntas y generaba acciones pastorales distintas. En Europa, en zonas donde había cerca minorías protestantes, se preparaba desde los colegios misiones a evangelizar esas zonas y convertir a los herejes.¹¹⁰⁸ En Tepetzotlán, al estar insertos en un pueblo de indios, la mayoría de debates intelectuales que tuvieron los jesuitas fueron en torno a ellos y a los otros grupos minoritarios que había en él. Los debates locales se complementaron con otros que sucedían en diversas partes del mundo, aunque en Nueva España tuvieran aspectos particulares. Los problemas discutidos por la Compañía de Jesús no eran nuevos en Nueva España, ya que los habían comenzado a plantear los franciscanos en la primera evangelización, y fueron retomados en los concilios provinciales.

En la presente investigación se detectaron tres problemáticas, con las cuales el colegio estuvo fuertemente ligado y afectaron su institucionalización. Si bien éstas no eran exclusivas de Tepetzotlán, sí fueron básicas para la institucionalización del colegio y su relación en el lugar en el que estaban insertos. Los tres problemas principales a los que se enfrentaron los jesuitas fueron la idolatría indígena, el debate en torno al acceso de los americanos a la Compañía, y el aprendizaje de lenguas indígenas en una zona de frontera.

a) La extirpación de idolatrías: La catequesis y la administración de los sacramentos

Además de la educación que impartían en sus colegios, los jesuitas también le dieron grande importancia a la catequesis de niños y adultos iletrados, pobres y desprotegidos, pues estaba entre los principios fundacionales de la Compañía.¹¹⁰⁹ Los nuevos centros que iban fundando los miembros de la Orden en su camino al norte de la Nueva España, fueron lugares que servían como centros para la evangelización de esos pueblos y los alrededores, siendo la catequesis de los indios

¹¹⁰⁸ Ver el caso del colegio jesuita en Münster, Alemania, en R. Po-chia Hsia, “Chapter three: Ad Majorem Dei gloriam”, *Society and Religion in Münster, 1535-1618*, New haven-Londres, Yale University Press, 1984, pp. 59-92.

¹¹⁰⁹ Ver el ejemplo de Valladolid, España, donde abrieron una casa para acoger a niños abandonados y la instrucción catequética que impartían en esa ciudad. Iñigo Arranz Roa, “Educar a rudos y pobres: La casa de los niños del amor de Dios (Valladolid, 1595-1860)”, José Martínez Millán, *et. al* (coords.), *Los jesuitas: Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. I., Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012, pp. 491-526.

una labor de primordial importancia. Tepetzotlán no fue la excepción y desde su llegada los jesuitas comenzaron a luchar contra las idolatrías. Esta lucha coincide con los cambios que se estaban dando al interior de la Iglesia, la Nueva España y el mundo hispánico, viendo la evangelización anterior como fallida e iniciando una campaña por la extirpación de idolatrías.

El problema de la idolatría había estado presente desde el momento después de la conquista, y fue crucial en el debate sobre la presencia y dominación española en el Nuevo Mundo entre Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas, en Valladolid. El primero justificaba en el debate su presencia y que era necesario hacerles la guerra a los indios, “para sujetarlos y quitarles la ydolatría y malos ritos, y quitar los impedimentos de la predicación evangélica”.¹¹¹⁰ Sin embargo, el problema por su extirpación empezó a cobrar más fuerza en la segunda etapa de la evangelización, con más intensidad en Perú que en Nueva España, época que también coincide con la expulsión de los moriscos de España en 1609.¹¹¹¹

La lucha contra la heterodoxia se combatió diferente en las distintas regiones del mundo hispánico. Eran tan innumerables los pueblos en América y tan diferentes entre sí, ya sea por el clima, regiones, modo de vestir, costumbres tradiciones e ingenio, que de acuerdo con Acosta, “es muy difícil hablar correcta y acertadamente sobre el ministerio de la salvación de los indios”.¹¹¹² En el virreinato del Perú, se instituyó oficialmente la “visita de la idolatría” en 1610, algo que no sucedió en Nueva España.¹¹¹³ En Yucatán, hubo medidas excesivas por parte fray Diego de Landa y otros franciscanos en la extirpación de idolatrías, lo que ocasionó que los abusos llegaran a los oídos de la Audiencia de México y la Corona.¹¹¹⁴

¹¹¹⁰ Fray Bartolomé de las Casas, *Disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda conteniendo acerca de la licitud de las conquistas de indias*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007 (1552), p. 54. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/fray-bartolome-de-las-casas-disputa-o-controversia-con-gines-de-sepulveda-conteniendo-acerca-de-la-licitud-de-las-conquistas-de-las-indias--0/html/375b2a59-2539-4b9f-99f4-c8cb5000ac23.htm>

¹¹¹¹ Maldavsky, *Vocaciones inciertas... op.cit.*, pp. 126-127.

¹¹¹² DPIS I, p. 55.

¹¹¹³ Maldavsky, *Vocaciones inciertas... op.cit.*, p. 126.

¹¹¹⁴ John F. Chuchiak IV, “In Servitio Dei: Fray Diego de Landa, the Franciscan Order, and the Return of the Extirpation of Idolatry in the Colonial Diocese of Yucatán, 1573-1579”, *The Americas*, 61: abril 2005, núm. 4, pp. 611-646.

Para José de Acosta, la causa de la idolatría en América había sido la soberbia y envidia del demonio,¹¹¹⁵ que había engañado a los indios, afirmando “que es causa y principio y fin de todos los males”.¹¹¹⁶ Asimismo, Acosta hizo una división de las que consideraba cuatro tipos de idolatría que estaban arraigadas entre los indios y las dificultades para extirparlas. Sobre el primer tipo de idolatría argumentaba que los indios tenían algún conocimiento de “un supremo señor”, dificultando a los evangelizadores persuadir a los indios la idea de que había un solo Dios.¹¹¹⁷ Sobre el segundo tipo de idolatría, afirmaba que después del Dios supremo al que veneraban, los incas veneraban elementos de la naturaleza como el sol, la luna, el mar o tierra, y los mexicanos en cambio ídolos, siendo más errados que las personas de Perú.¹¹¹⁸ Como tercera forma de idolatría, añadía otros elementos de la naturaleza que veneraban como ríos, fuentes, quebradas, peñas o cerros.¹¹¹⁹ Finalmente, el último género de idolatría era el que los indios usaban con sus muertos, adorando sus retratos, ídolos y estatuas de los difuntos.¹¹²⁰

El énfasis que los jesuitas dieron a los sacramentos para la erradicación de la idolatría fue crucial.¹¹²¹ Acosta se quejaba en *De Procuranda Indorum Salute* sobre la administración de los sacramentos que se había llevado a cabo en las Indias previo a la llegada de la Compañía. Decía que ésta no se había hecho conforme a las normas de la Iglesia, ya que el evangelio había sido introducido primeramente por soldados, siendo ellos quienes “abrieron a los que venían detrás en el camino del error”.¹¹²² Además, decía que se bautizaba a los adultos sin haber recibido nociones de doctrina cristiana, estando en la fe cristiana por la fuerza y el engaño.¹¹²³ Ante esto afirmaba que

¹¹¹⁵ Acosta, *Historia Natural...*, Libro V, p. 243.

¹¹¹⁶ *Ibid...*, Libro V, p. 245. En su catecismo, Ripalda decía que el demonio se vencía “con Oración, Humildad y actos de virtudes contrarias a lo que propone y sugiere”. Igualmente, decía que los malos pensamientos se remediaban “con los buenos, y la cruz, y agua bendita”. “Catecismo de Ripalda”, *Catecismos de Astete y Ripalda*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, (1591), p. 364.

¹¹¹⁷ Acosta, *Historia Natural...* libro V, pp. 245-247.

¹¹¹⁸ *Ibid...* libro V, pp. 247-250.

¹¹¹⁹ *Ibid...* libro V, pp. 250-252.

¹¹²⁰ *Ibid...* libro V, pp. 252-254.

¹¹²¹ Ripalda se refiere a a los sacramentos como “Unas espirituales medicinas, que nos sanan y justifican”. El catecismo de Ripalda, en *Catecismos de Astete... op.cit.*, p. 333.

¹¹²² DPIS II, p. 359.

¹¹²³ DPIS II, pp. 359-361. A pesar del argumento de Acosta, los franciscanos ya pedían también una instrucción previa del bautismo en Nueva España. Molina en su doctrina publicada en 1546, pedía una instrucción previa al recibimiento del bautismo para los adultos, a quienes se les hacían preguntas, y después de contestarlas, debían de responder “Quiero de toda mi voluntad recibir el agua del bautismo, y así digo que creo todo enteramente lo que has dicho, y pido hagas

“no hay sacramento sin la voluntad del que lo recibe, y no lo recibe quien no presta todo su consentimiento”.¹¹²⁴ Afirmaba que “la Escritura Sagrada dice con verdad que el fin es Cristo y que el fin es la caridad”.¹¹²⁵ Por ello, el deber principal del catequista era “que el neófito se atenga a cristo y lo comprenda con toda la memoria y la inteligencia y la mente de que sea capaz”.¹¹²⁶

Para acabar con el problema de la idolatría, pedía que su erradicación no se hiciera por la fuerza, ya que esto podía cerrárles las puertas del Evangelio.¹¹²⁷ Decía que ésta se podía arrancar de raíz, siempre y cuando “si con sabiduría y suavidad se enseñaba a los jefes naturales de los indios la inconsistencia de sus dioses, y con razón y autoridad, con llaneza y benevolencia y con toda clase de buenos oficios, se les lograba convencer para que despreciasen a sus ídolos y se encargaran de destruirlos”.¹¹²⁸

En el caso de la Nueva España, las primeras cartas anuas de los jesuitas mencionan el mal estado de evangelización en el que encontraron los jesuitas a los indios y sobre las malas prácticas que hacían de los sacramentos. En la carta anua de 1583, se decía que “otros dos Padres, lenguas othomíes, que fueron embiados de la residencia de Thepoçotlán, a ciertos pueblos de indios, muy necessitados, y casi con extrema necesidad de saber las cosas de Dios. Apenas avía entre ellos quien se uviesse confessado de veras; y assí an sido innumerables las confessiones y casi todas generales”.¹¹²⁹

Cuando llegaron los primeros frailes a Nueva España, había una gran cantidad de indios, alrededor de 25.2 millones, la cual era difícil atender debido al reducido número de frailes. Esta cantidad se fue reduciendo debido en gran parte a las epidemias. Los primeros grupos de frailes habían sido doce franciscanos en 1524, además de los cinco frailes que habían llegado unos años antes, doce dominicos en 1526 y siete agustinos en 1533.¹¹³⁰ La cantidad de indios por convertir era vasta, y el número de frailes era pequeño, ocasionando que sacramentos como el bautismo fueran realizados en forma masiva.

misericordia conmigo”. Extracto de: “Doctrina cristiana breve traducida en lengua mexicana por el padre Fray Alonso de Molina”, *Códice Franciscano* II, p. 58.

¹¹²⁴ DPIS II, Libro VI, p. 365.

¹¹²⁵ *Ibid*, Libro V, p. 177.

¹¹²⁶ *Ibid*, Libro V, p. 183.

¹¹²⁷ *Ibid*, Libro V, p. 261.

¹¹²⁸ *Ibid*, Libro V, p. 263.

¹¹²⁹ MM II, p. 136, “Carta Anua de la Provincia de Nueva España”. México 20 abril 1583.

¹¹³⁰ Ricard, *La conquista espiritual... op.cit.*, pp. 81-86.

El problema del bautizo masivo es evidente una década después de la conquista, cuando el obispo Fray Juan de Zumárraga escribió al capítulo general de Tolosa en 1532 que debido al trabajo de los religiosos franciscanos “se han bautizado más de un millón de personas, quinientos templos de ídolos derribado por tierra, y más de veinte mil figuras de demonios que adoraban, han sido hechas pedazos y quemadas”.¹¹³¹ Poco antes fray Pedro de Gante decía que se habían bautizado alrededor de doscientas mil personas, y a veces en un día se bautizaban hasta catorce mil u ocho mil. En la misma carta, Gante hace énfasis de la dificultad de la empresa por la cantidad de gente y tamaño del territorio, por lo que se tomó la decisión de recoger a los niños principales para que ellos después enseñaran a sus padres, y posteriormente predicaran por la ciudad.¹¹³²

A pesar del enorme número de bautizados que cuentan los frailes, éstos afirmaban que preparaban a los indios antes de recibir el bautismo. De acuerdo con Sahagún, el bautismo ya existía desde tiempos prehispánicos, llevándose a cabo cuando el crío nacía con buen signo.¹¹³³ En la primera junta apostólica de Nueva España en 1524, llevada a cabo en el convento de San Francisco y organizada por el franciscano fray Martín de Valencia, acudieron diecinueve religiosos, cinco clérigos, cinco letrados y Hernán Cortés.¹¹³⁴ No existe un documento sobre esta asamblea, pero por referencias que existen sobre él, se sabe que se obligaba a los indios a ir a las iglesias para escuchar la instrucción religiosa, la cual era necesaria para recibir el bautismo. En cuanto a la eucaristía, se decidió que sólo podía concederle a los más instruídos.¹¹³⁵ Motolinía habla de la instrucción religiosa que se debía dar para recibir el bautismo y pone énfasis en su individualidad, diciendo “que bautizados primero los niños, tornaban a predicar y decir a los adultos examinados lo que habían de creer, y lo que habían de aborrecer, y lo que habían de hacer en el matrimonio, y luego bautizaban a cada uno por sí”.¹¹³⁶

¹¹³¹ García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga... op.cit.*, p. 61. “Carta al capítulo general de Tolosa, celebrado en 1532”.

¹¹³² García Icazbalceta, *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, p. 399. “Carta de Fray Pedro de Gante”. Año de 1529, escrita en el Convento de San Francisco de México, 1529.

¹¹³³ Sahagún, *Historia general... op.cit.*, p. 242.

¹¹³⁴ *Concilios Provinciales Primero y Segundo*, puntos 7 y 8.

¹¹³⁵ Antonio García y García, “Las Asambleas Jerárquicas”, Pedro Borges (coord.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas I*, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos/ Quinto centenario, 1992, p. 176.

¹¹³⁶ Motolinía, *Historia de los Indios... op.cit.*, Capítulo IV, “De los diversos pareceres que hubo sobre el administrar el sacramento del bautismo, y de la manera que se hizo los primeros años”. Contemporáneo a la primera evangelización novohispana, se llevaron prácticas similares en India. Francisco Xavier escribió en Malaca (India) una “Instrucción para

A la instrucción religiosa y práctica de sacramentos, los franciscanos también buscaron combatir las idolatrías a través la destrucción de ídolos y templos, y construcción de iglesias.¹¹³⁷ Igualmente enseñaban a los indios canciones, leer escribir y predicar,¹¹³⁸ y en los templos que derribaban levantaban cruces y eregían iglesias.¹¹³⁹ Sahagún, en la recopilación de información que hizo con los antiguos sabios para la *Historia de las cosas de Nueva España*, dijo a los habitantes de Nueva España, (incluídos mexicanos, tlaxcaltecas Michoacán y demás que habitan Indias Occidentales):

que todos habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como está claro por vuestras escrituras y pinturas, y ritos idolátricos en que habéis vivido hasta ahora. Pues oíd ahora con atención, y entended con diligencia la misericordia que Nuestro Señor os ha hecho por sola su clemencia, en que os ha enviado la lumbre de la fe católica para que conozcaís, que él solo es verdadero dios, creador y redentor, el cual solo rige todo el mundo.¹¹⁴⁰

A pesar del combate a las idolatrías que hicieron en la primera evangelización los franciscanos, Motolinía también habla sobre la prisa que tuvieron los frailes para que la enorme cantidad de indios aprendiera la doctrina cristiana y oraciones tales como el Ave María, el Padre Nuestro y persignarse.¹¹⁴¹ La doctrina de Molina, la más usada entonces y la cual era enseñada en Tepotzotlán, no pedía más de lo sustancial que estuviera en ella para que los indios recibieran los sacramentos. En ella se encontraba el Persinarse, el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo, el Salve Regina, los catorce Artículos de la Fe, los diez Mandamientos de Dios y los cinco de la Iglesia, los siete sacramentos, los siete pecados mortales y la confesión general. Para los viejos, el ministro debía contentarse con que supieran el Padre Nuestro y el Ave María para que se les administrara el sacramento del Matrimonio.¹¹⁴²

los catequistas de la Compañía de Jesús” en 1545, en donde daba instrucciones a los catequistas de lo que la gente debía de creer, las preguntas que los catequistas debían hacer y lo que la gente debía de responder. Ver Zubillaga, *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, pp. 181-183.

¹¹³⁷ García Izcalbaceta, *Bibliografía Mexicana del... op.cit.*, p. 399. “Fray Pedro de Gante”. 27 de junio de 1529.

¹¹³⁸ *Cartas de Indias... op.cit.*, p. 51. “Fray Pedro de Gante al emperador”. 31 de octubre de 1532.

¹¹³⁹ *Ibid*, p. 55. “Carta de Fray Martín de Valencia al emperador”. 17 de noviembre de 1532.

¹¹⁴⁰ Sahagún, *Historia general... op.cit.*, p. 50.

¹¹⁴¹ Motolinía, *Historia de los indios... op.cit.*, Capítulo IV, “De los diversos pareceres que hubo sobre el administrar el sacramento del bautismo, y de la manera que se hizo los primeros años”.

¹¹⁴² *Códice franciscano* II, p. 61. “Doctrina Cristiana breve traducida a lengua mexicana por Alonso de Molina”,

La forma de impartir el sacramento del bautismo, causó enojo dentro del gobierno secular de la Nueva España. El presidente de la Real Audiencia Nuño de Guzmán, le envió una carta a la emperatriz enfatizándole lo siguiente:

También por su albedrío y voluntad bautizan a todos, chicos y grandes, sin ser instruídos, que es cosa contraria a derecho poderse bautizar ninguno adulto si no fuese primero instruído en la fe y lo demandare; y ellos no hacen sino llegar a un lugar y dícnles si quieren ser cristianos, y dicen que sí, sin saber lo que es; luego los bautizan, y lo que es peor es y más grave, dan el sacramento a quien les parece de los que tienen en sus casas; y sobre esto yo sé cosas que han pasado bien abominables. Y todas estas cosas son, a mi ver, de mucha confusión.¹¹⁴³

Los franciscanos buscaron defenderse y al año siguiente enviaron una carta al emperador para justificar su labor en la evangelización novohispana, al contrario de lo que decían sus contrincantes.¹¹⁴⁴ Ya desde el Primer Concilio Provincial se subrayaba en el capítulo segundo “Que ningún adulto sea bautizado, sin que primero sea instructo en la Fé Catholica”, en donde afirmaba que “los adultos, que se quieren convertir a nuestra Santa Fé Cahtólica, assí de los Indios gentiles naturales de la tierra, como de los Negros de Guinea, y otras sectas, que á esta Nueva España concurren, no son instruidos suficientemente en las cosas, que han de creer, antes de ser bautizados”.¹¹⁴⁵ No obstante, la aplicación de bautismos masivos fue disminuyendo desde la década de 1540, mientras la llegada de más frailes fue en aumento.¹¹⁴⁶ Ripalda le otorgaba importancia al bautismo porque éste prometía “Renunciar a Satanás, sus pompas y obras, y seguir a Jesucristo”.¹¹⁴⁷

La escasa cristianización antes de recibir el bautismo es muestra también del estado que había dejado la primera evangelización en los indios, y del que se quejaban los jesuitas en sus cartas. No obstante, este tipo de bautismo masivo e instrucción superficial no fue propio sólo de los franciscanos en Nueva España, ya que en otros lugares donde los neófitos entraban en contacto por

¹¹⁴³ ENE II, p. 152. “Carta a la emperatriz”. 12 de junio de 1532.

¹¹⁴⁴ *Cartas de Indias... op.cit.*, pp. 62-66. “Fray Jacobo de Tastera al Emperador”. 6 de mayo de 1533.

¹¹⁴⁵ *Primero y Segundo Concilio Provincial Mexicano*, pp. 42-43. Capítulo II. “Que ningún adulto sea bautizado, sin que primero sea instructo en la Fé Cathólica”.

¹¹⁴⁶ Claudio Ceccherelli, “El Bautismo y los Franciscanos en México (1524-1539)”, *Missionalia Hispánica*, 12: 1955, núm. 34, pp. 214-215.

¹¹⁴⁷ “El catecismo de Ripalda”, en Resines, *Catecismos de Astete y... op.cit.*, p. 336.

primera vez con misioneros se dieron casos similares. Un caso de ellos es India,¹¹⁴⁸ donde la falta de obreros también ocasionó que los primeros jesuitas realizaran bautismos sin instrucción previa.¹¹⁴⁹ Las primeras cartas de misioneros jesuitas en India, pedían obreros a Roma, ya que argumentaban que por falta de éstos, morían muchos niños sin haber sido bautizados.¹¹⁵⁰ También decían que en sus templos se bautizaba mucha gente sin ser instruída previamente en la fe cristiana.¹¹⁵¹

A diferencia de las cartas jesuíticas de finales del siglo XVI, los primeros jesuitas en India que escribieron en la época de la primera evangelización, veían un trabajo bien logrado de los mendicantes en Nueva España. Decían que al virreinato americano “fueron de castilha muchos hombres siervos de Dios, y así se tiene allá hecho mucho fructo”,¹¹⁵² y en donde “el número de cristianos es casi infinito, y el servicio que los padres, así dominicos como franciscanos y clérigos, han hecho en aquella tierra”.¹¹⁵³ En una carta a ignacio de Loyola, el padre Enrique Enríquez le escribía, que en Nueva España los cristianos “son mucho mejores a los de la India”.¹¹⁵⁴

Fue a partir de la segunda evangelización que se buscó reestructurar la Iglesia americana y luchar con más fuerza contra las idolatrías, comenzando a ver lo realizado anteriormente por los frailes mendicantes como fallido, entrando en escena la Compañía de Jesús. En este nuevo orden, los terceros concilios provinciales de Lima y México, abogaron por un catecismo uniforme y general a todos y acabar con la diversidad de la doctrina que existía.¹¹⁵⁵ De acuerdo con Juan Carlos

¹¹⁴⁸ A Brou, dice que el vicario episcopal de Cochin bautizó a 1500 personas en un día y 120 mil en un año, *Saint Francois Xavier II*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1911, pp. 256-257

¹¹⁴⁹ *Ibid* I, pp. 132-142.

¹¹⁵⁰ Obra citada anteriormente, Henrique Henriquez a Ignacio de Loyola, DI III, p. 416; ver otra carta también citada del mismo autor a Loyola, DI III, p. 598.

¹¹⁵¹ DI I, “P. Antonio Criminal S.I., al P. Ignacio de Loyola, Roma”. Goa 7 de octubre de 1545, pp. 15-16.

¹¹⁵² Obra citada anteriormente. DI I, p. 227. Carta de Enrique Enríquez.

¹¹⁵³ La traducción del portugués es mía. Carta ya citada de Cosmas de Torres a Ignacio de Loyola y al Padre Simón Rodríguez, DI I, p. 471.

¹¹⁵⁴ La traducción del portugués es mía. Carta citada anteriormente de Henríque Henríquez a Ignacio de Loyola, DI III, p. 420.

¹¹⁵⁵ En el Tercer Concilio Provincial Mexicano, el catecismo único se estableció en “Decreto Tercero: De la doctrina cristiana que se ha de enseñar a las personas de poca capacidad”, IICPM, Vol. 3, pp. 48-49. Este catecismo fue redactado por Juan de Plaza, titulado “Doctrina christiana mexicana”. Para el caso de Perú, ver *Concilios limenses* I, p. 323, cap. 3. “Del catecismo que se ha de usar y de su traducción”, titulado “Doctrina Christiana y catecismo para la instrucción de los indios”, redactado sobre todo por José de Acosta.

Estenssoro, a diferencia de Nueva España donde los catecismos se multiplicaban antes del Tercer Concilio, en Perú desde el Primer Concilio limense hubo un mayor intento de control por parte de la iglesia secular.¹¹⁵⁶

Como ya se dijo en el capítulo anterior, en Nueva España el catecismo que empezó a circular y a utilizarse no fue el que se había acordado en el Tercer Concilio, sino el del padre Jerónimo de Ripalda, quien entró a la Compañía de Jesús y tuvo cargos importantes en la provincia de Castilla. Su catecismo alcanzó una enorme popularidad, junto con el de Gaspar de Astete en España y sus territorios americanos, siendo vigentes todavía en el siglo XIX.¹¹⁵⁷ La importancia del catecismo de Ripalda radica en que fue un catecismo con un lenguaje arcaico tanto para niños como para adultos.¹¹⁵⁸ También fue traducido en varias lenguas indígenas, como el guaraní o zapoteco.¹¹⁵⁹ El catecismo de Ripalda contiene muchas diferencias respecto al redactado por el padre Plaza y tuvo más similitudes con el de Astete, y sobre todo con la *Doctrina christiana* del Tercer Concilio limense,¹¹⁶⁰ la cual se había decidido escribir de acuerdo al ingenio de los indios.¹¹⁶¹

El Tercer Concilio Provincial Mexicano puso énfasis en la doctrina, pidiendo que “no se administren los sacramentos a los adultos, sin haberles enseñado la doctrina cristiana”.¹¹⁶² Además, pedía “que por lo menos se comulgue todos los domingos”.¹¹⁶³ El Concilio fue reacio contra la idolatría, pidiendo castigos a quienes volvían a incurrir en las prácticas idolátricas. Decía que:

¹¹⁵⁶ Estenssoro, *Del Paganismo a la Santidad... op.cit.*, p. 52.

¹¹⁵⁷ Astrain, *Historia de la Compañía... op.cit.*, IV, pp. 75-78. Luis Resines afirma que el catecismo que se conoce como de Ripalda en realidad también fue escrito por Astete. “Astete frente a Ripalda: Dos autores para una obra”, *Teología y catequesis*, 58: 1996, pp. 89- 138.

¹¹⁵⁸ Astrain, *Historia de la Compañía... op.cit.*, IV, p. 76. Resines *Catecismos de Astete y... op.cit.*, p. 226.

¹¹⁵⁹ Resines, *Ibid*, p. 211.

¹¹⁶⁰ Resines, Introducción a “Doctrina christiana mexicana” de Juan de Plaza, en *Catecismos americanos... op.cit.*, Tomo II, pp. 645-647.

¹¹⁶¹ José de Acosta le dice a Acquaviva sobre el tercer concilio de Lima: “Porque aunque no sino la doctrina christiana y catecismo q por medio de la Compañía le compuso y traduxo en las lenguas destas yndias y agora se estampa en nuestra casa, ha sido de gran provecho. Lo que se imprime es un catecismo pequeño y otro mas largo y confessorario y exhortaria para ayudar a morir y sermones, todo en tres lenguas y muy accomodado al ingenio de los yndios”. ARSI, Hispania, 129, fol. 132r. José de Acosta, Lima, 12 de abril 1584. “Al muy Rdo. Pe. nuestro en Christo el Pe. Claudio Acquaviva, Prepositio General de la Compañía, Roma”.

¹¹⁶² IIICPM, Vol. 3, p. 51.

¹¹⁶³ IIICPM, Vol. 3, p. 152.

aviéndolos amonestado y corregido con piedad, se hallare que todavía perseveran en su horror, procedan contra ellos con medios rrigurosos, aplicando las penas que vieren que convienen para enmienda destos y rreparo de los demás, a cuya paternal providencia dexa este sancto concilio el arbitrio de la calidad de las penas, encargando, como encarga, no se impongan penas pecuniarias, porque no son condignas a la gravedad del delicto, ni proporcionadas a la pobreza de los yndios, sino penas corporales en que se muestre que no se pretende más que el bien y rremedio de sus ánimas.¹¹⁶⁴

La Compañía de Jesús se estableció en Tepotzotlán antes de que empezara a circular el catecismo de Ripalda y Astete (1589-1595). A través de sus cartas anuas, buscaron hacer alarde de sus logros en la evangelización desde que llegaron al pueblo, ocultando en ellas los fracasos y dificultades que tuvieron al realizar su trabajo. Entre ellos mencionaban el buen uso que estaban haciendo de los sacramentos:

Ase concluydo y negociado esto por medio de la frequencia de los sanctos sacramentos; porque los más lo frequentan y han hecho confessions generales, no sólo los deste pueblo, pero muchos de toda la comarca, especialmente los principales. Confiéssanse, ordinariamente, todas las fiestas principales de la Virgen, de algún apóstol. Yo sólo tengo, de ordinario, en estos días, digo de los que comulgan (porque otros muchos solamente confiéssan), más de trecientas personas.¹¹⁶⁵

Para encontrar y entender las supersticiones de los indios, el sacramento de la confesión fue crucial. Molina ya se había referido al sacramento de la penitencia como el más importante de todos, en donde los ministros y los indios debían saber qué se debía preguntar y los vocablos para responder.¹¹⁶⁶ De acuerdo con Sahagún, éstas ya las hacían los indios una vez en la vida y les debían manifestar sus pecados a Tezcatlipoca, teniéndose que arrepentir y no repetir los pecados pasados.¹¹⁶⁷ En el Tercer Concilio Provincial, se puso un énfasis más fuerte en la confesión que en los concilios anteriores haciéndola obligatoria una vez al año. Se pidió que “Los curas de los

¹¹⁶⁴ IICPM, Vol. 3, p. 211.

¹¹⁶⁵ MM III, p. 40. “Residencia de Tepotzotlán”. Año 1585.

¹¹⁶⁶ Alonso de Molina, *Confesionario Mayor en la lengua Mexicana y Castellana*, Introducción por Roberto Moreno, México, UNAM, 1984, (1569), pp. 2 y 3.

¹¹⁶⁷ Sahagún, *Historia general... op.cit.*, pp. 299-302.

yndios, seculares y rregulares, el domingo de Quasimodo les den a entender la obligación que tienen de confessarse una vez cada año”¹¹⁶⁸.

A partir de la confesión, se podían saber ritos idolátricos, ya que antes de ella debía hacerse un examen de conciencia y pedir luz a Dios para conocer los pecados y contrición de ellos.¹¹⁶⁹ Acosta decía que “a la hora de oír sus confesiones, hay que poner la máxima atención: el sacerdote ha de interrogar al penitente sobre todas estas supersticiones una por una, cuando sea necesario; si las confiesa, hay que enseñarle y meterle miedo. Son cosas que, si se las descuida, matan; pero si les aplicas la medicina, se curan sin dificultad”¹¹⁷⁰.

Sobre ello, ponían ejemplos en sus cartas anuas, como en la de 1582, en donde se busca mostrárles a los indios la normatividad de la Iglesia, enseñándoles lo que debían hacer y lo que no. El extracto de esta carta dice: “Haze en ellos mucha impresión lo que se dize en los sermones y confesiones; y en especial, vino una india a confessar, y descubriendo muchas hechizerías y otros graves peccados; le dixo el Padre: ¿cómo, dí, osas hazer tales cosas, teniéndolas Dios prohibidas? Dixo: agora entiendo que son contra su voluntad, y assí no las haré más”¹¹⁷¹.

¹¹⁶⁸ IIIICPM, Vol. 3, pp. 133-134. En el Primer Concilio Provincial sólo se pidió que los principales lo hicieran una vez al año. Capítulo LXIII. “Que los Indios principales no se confiesen en otro pueblo, ó Iglesia sin licencia del ministro, que los tiene á cargo, y que sean expelidos de las Iglesias los principales, que no se confesaren una vez al año”. p. 152. Asimismo, el catecismo de Ripalda, el más difundido en Nueva España, también puso énfasis en la confesión al menos una vez al año. No obstante, pedía que para no vivir una vida relajada y en peligro de perderse, las personas se confesaran bien y con frecuencia, de preferencia cada mes y en las principales fiestas. El catecismo buscaba que el pecador examinara su conciencia constantemente, en específico cada noche. Debía pensar en los pecados que había cometido en el día y pedir perdón a Dios, con el propósito de no volverlo a hacer. Ver “Edición crítica del catecismo de Ripalda”, en Resines, *Catecismos de Astete y... op.cit.*, pp. 319, 325 y 399. En cuanto a los catecismos de los terceros concilios americanos, amos pedían que la penitencia se hiciera con penitencia y dolor, aunque sólo el peruano menciona que se hiciera al menos una vez al año, no mencionando esto último el mexicano. Ver *Doctrina Christiana y catecismo para la instrucción de los indios*, pp. 50v-52; “Doctrina Christiana mexicana”, en *Catecismos americanos del ... op.cit.*, tomo II, p. 663.

¹¹⁶⁹ “El catecismo de Ripalda”, Resines, *Catecismos de Astete y... op.cit.*, p. 340.

¹¹⁷⁰ DPIS II, p. 271. En la pregunta sobre la confesión en su catecismo, Ripalda pedía que se respondiera que esta era una medicina al pecado que se cometía después del bautismo. De acuerdo a su catecismo, la confesión se dividía en examen de conciencia, dolor de corazón, propósito de la enmienda, decir los pecados al Confesor y cumplir la penitencia. Igualmente decía que sobre todo al principio, era necesario meterles miedo al infierno a partir de la Atrición, pero ésta debía de convertirse en Contrición. “Catecismo de Ripalda”, Resines, *Catecismos de Astete y ... op.cit.*, pp. 338-339, y 341.

¹¹⁷¹ MM II, p. 87. “Carta Anua de la Provincia de Nueva España”. México 17 abril 1582.

Si bien la mayoría de los escritos y cartas de los jesuitas que contienen información de Tepetzotlán, hablan sobre su labor con los indios, también hablan del trabajo que estaban haciendo con los españoles. A los españoles que había en el pueblo y en las labranzas de los alrededores, se les daban pláticas y sermones, con los cuales decían los jesuitas “se ha visto notable enmienda”.¹¹⁷²

Las primeras cartas enviadas a Roma sobre el estado de Tepetzotlán, afirmaban estar desarraigando los vicios de los indios de este pueblo y sus alrededores, los cuales eran según ellos el principio de todos los males:

Lo que más consuela y anima a todos los padres que aquí residimos, es que lo que solíamos tener por cosa grandemente dificultosa, de poder quitar y desarraigado de todo punto, no sólo en los deste pueblo, mas en los de otros que están diez leguas a la redonda. Y lo que más importa, que los principales, que son los que guían la danza, vemos libres deste negocio. Esto es el gran milagro, que todos dicen, de la enmienda en la vorrachera, que es como raíz de todos sus males, especialmente de la deshonestidad y falta de limpieça.¹¹⁷³

Como se acaba de observar, de acuerdo a esta carta, los principales vicios en Tepetzotlán eran las borracheras y la deshonestidad, los cuales habían intentado extirpar.¹¹⁷⁴ Sahagún decía que antes de la llegada de los conquistadores, los viejos eran quienes bebían, y lo hacían secretamente, sin emborracharse. Si encontraban a alguien borracho en la calle, “si era *macegual* castigábanle dándole de palos hasta matarle, o le daban garrote delante de todos los mancebos juntados, porque tomasen ejemplo y miedo de no emborracharse; y si era noble el que se emborrachaba dábanle garrote secretamente”.¹¹⁷⁵ En cuanto a las borracheras en Tepetzotlán, los padres de la Compañía decían “que es en lo que más se trabaja, ay tanta enmienda, y por la misericordia de Dios, todos los que comulgan an dexado este vicio totalmente; de suerte que ningún género de vino quieren beber, dando en esto muy buen exemplo aun a los de los otros pueblos”.¹¹⁷⁶

La confesión fue considerada un arma fundamental, para recopilar información sobre las idolatrías, deshonestidades y vicios de los indios. Era a través de el diálogo de la confesión que los padres

¹¹⁷² MM V, p. 79. “Carta Anua de la Provincia de Nueva España”. México 31 de marzo 1593.

¹¹⁷³ MM III, p. 40. “Residencia de Tepetzotlán”. Año de 1585.

¹¹⁷⁴ *Idem.*

¹¹⁷⁵ Sahagún, *Historia general... op.cit.*, p. 203.

¹¹⁷⁶ MM III, p. 41. “Residencia de Tepetzotlán”. Año de 1585.

también les imponían los nuevos valores cristianos. El siguiente extracto sobre la Residencia de Tepetzotlán en 1585 da noticia del intento de imposición de conciencia que los padres querían implementar en el pueblo: “En lo que toca a la deshonestidad, no es menor la enmienda; porque andan a un passo estos dos vicios; y quando cesa el uno, también en el otro se vee gran enmienda. Y assí, quando dexan el vino, ordinariamente son castos. Y quando se vienen a confesar, y les preguntamos acerca desto de la deshonestidad, responden que ya no ay pensamiento deso; porque ya no se emborrachan, que el padre se lo ha mandado”.¹¹⁷⁷

Una práctica de los indios, que se veía como fuente de supersticiones e idolatrías fueron los bailes que éstos realizaban. De acuerdo con Francisco Cervantes de Salazar, era a partir de los bailes que el demonio procuraba que los indios se emborracharan y lo alabaran con más devoción.¹¹⁷⁸ Sobre ello, José de Acosta decía que las “danzas la mayor parte era superstición y género de idolatría”.¹¹⁷⁹ Para observar y controlar mejor esta práctica, en el *Segundo Concilio Provincial Mexicano* se había pedido “que los indios no hagan procesiones en sus fiestas, sin estar el sacerdote presente á ellas”.¹¹⁸⁰ Asimismo, de acuerdo con Acosta, los pueblos de indios tenían sus fiestas, aunque la mayoría de las danzas que hacían eran de superstición e idolatría, por lo que los prelados trataban de evitarlas. En *De Procuranda* decía que las costumbres de los indios que no vayan en contra del cristianismo, no había que cambiarlas.

Hay que ir poco a poco imbuyendo a los indios en las costumbres cristianas y en nuestra forma de vivir. Y hay que cortar paso a paso los ritos supersticiosos y sacrílegos y los hábitos de bárbara fiereza. Pero en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión o a la justicia, no creo que se las deba cambiar así porque así. Hay que conservar sus costumbres patrias y tradicionales que no vayan contra la justicia, y organizarles jurídicamente conforme a ellas.¹¹⁸¹

Afirmaba que no todas las danzas antiguas las hacían los indios para honrar a sus ídolos, y algunas eran para pura recreación. Pedía que estas danzas no se mezclaran con superstición alguna. Decía

¹¹⁷⁷ *Idem.*

¹¹⁷⁸ Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva... op.cit.*, Libro I, capítulo XX.

¹¹⁷⁹ Acosta, *Historia Natural y Moral...*, Libro VI, p. 354.

¹¹⁸⁰ *Segundo Concilio Provincial*, Capítulo XI. “Que los Indios no hagan procesiones en sus fiestas, sin estar el sacerdote presente á ellas”. p. 194.

¹¹⁸¹ DPIS I, Libro III, p. 587.

que por ello, “los nuestros que andan entre ellos han probado ponelles las cosas de nuestra santa fe en su modo de canto, [...] En el Perú llamaban estos bailes comúnmente *Taquí*, en otras provincias de Indias se llamaban *Areytos*, en Méjico se dicen Mitotes”.¹¹⁸²

Acosta decía que en Tepotzotlán se hacía un mitote en el patio de la iglesia con el objetivo de entretener a los indios. Pedía que los indios se quedaran con sus costumbres siempre y cuando “se encaminen al honor de Dios y de los santos cuyas fiestas celebran”.¹¹⁸³ También se buscó aculturizarlos con costumbres españolas. En el colegio de San Martín, además, se recitaban diálogos en castellano y en la lengua de los indios, e iban a verlos españoles de toda la comarca, “a cuya devoción ayudan las buenas canciones y variedad de danças que los mismos niños, assí de las proprias como de las que aprenden a la usança española, hazen”.¹¹⁸⁴

Sobre la instrucción de los indios, los padres resaltan las diferencias que había entre otomíes y mexicanos, debido a utilizar lenguas diferentes.¹¹⁸⁵ Como acto propagandístico a través de sus cartas anuas, decían que en los lugares donde no habían llegado los jesuitas, los indios seguían muy necesitados. La carta de 1592 es un ejemplo del elogio que hacen para demostrar que en los lugares donde empezaban a evangelizar, los indios empezaban a seguir más los ritos del cristianismo y a practicar los sacramentos:

Andan de ordinario en las misiones algunos de los padres desta casa, siendo pedidos con instancia de los beneficiados, y muy deseados de los indios. Y assí, es grande el fructo que en ellos se hace. En las partes que entran, donde no ha llegado gente de la Compañía, están los indios tan incultos y agrestes que parecen fieras, por no aver tenido quien, en su lengua, les declare las cosas de nuestra sagrada religión; y quando ven a los nuestros y los oyen hablar su lenguaje, se admiran con grande novedad y començado a gustar, se trequan de tal suerte, que, dentro de poco tiempo, parecen otros de los que antes eran, y tratan de confesar y comulgar a menudo, los que, poco antes, apenas sabían persignarse; y los que, en ninguna manera, acostumbran a venir a la iglesia, aunque para ello fuesen forçados y apremiados con diversos castigos, después de aver oydo algunos sermones a los padres, vienen de su voluntad sin ser llamados”.¹¹⁸⁶

¹¹⁸² Acosta, *Historia Natural y Moral...* Libro VI, pp. 354-355.

¹¹⁸³ *Ibid*, Libro VI, pp. 355-356.

¹¹⁸⁴ MM VII, p. 631. “Anua de la Provincia de México de 1600-1602”. México abril de 1602.

¹¹⁸⁵ MM VI, p. 408. “Anua de la Provincia de México de 1597”. México 30 de marzo 1598.

¹¹⁸⁶ MM IV, p. 333. “Carta Anua de la Provincia de Nueva España”. Puebla de los Angeles 12 de abril 1592.

En la carta anua de un año después, decían que los siete padres que residían en Tepetzotlán trabajaban en otomí y mexicano, sobre todo con los primeros por la dificultad de su lengua. Pero los dos grupos de ese partido, “están ya tam bien industriados y doctrinados, que son raros los que, en los jubileos y fiestas principales del año, dexen de confesar y comulgar”.¹¹⁸⁷ Dos años después, los padres buscaban hacer alarde del trabajo que estaban realizando entre mexicanos y otomíes, poniendo énfasis en el cambio de sus costumbres. Decían que “el vicio de la embriaguez y deshonestidad está tan desterrado de los indios que con los padres tratan, que apenas se vee en todo el año rastro de ellos.”¹¹⁸⁸ Como una forma de vangloriar el trabajo de los padres de la Compañía, Pérez de Ribas llegó a afirmar que los indios de Tepetzotlán “son de los más compuestos en costumbres y policía de toda la comarca de México, con estar poblada de lugares muy grandes de indios, y nobleza mexicana”.¹¹⁸⁹

Afirmaban que los propios indios estaban agradecidos de su trabajo. De acuerdo con el memorial de 1585, poco después de su llegada, el gobernador y los otros principales estaban muy satisfechos y agradecidos por el conocimiento que ahora tenían de Dios, ya que “siendo este pueblo, como solía ser, la recámara de las borracheras, y por el consiguiente de todos los demás vicios, es para alabar a Dios de verle tan trocado y mudado, que es exemplo de todos los demás pueblos de la comarca”.¹¹⁹⁰ Más adelante decía que para la cristianización de Tepetzotlán había ayudado el gobernador, “porque, después que él dio en servir a nuestro Señor de beras, ay este fructo; y tanto que no se halla hombre jamás embriagado en este pueblo, si no es de alguno otro muy remoto”.¹¹⁹¹

No obstante, las cartas afirman que la idolatría seguía presente en algunos pueblos donde había hechiceros y la presencia de los padres no era tan fuerte. Ya el Tercer Concilio Provincial también había pedido “ninguno acuda a los tales sortílegos, hechiceros o encantadores a valerse de sus maleficios”.¹¹⁹² En esos lugares donde afirmaban todavía reinaba la idolatría, buscaron a evangelizar a partir de la persuasión, y desterrar al demonio que consideraban seguía muy

¹¹⁸⁷ MM V, p. 78. “Carta Anua de la Provincia de Nueva España”. México 31 de marzo 1593.

¹¹⁸⁸ MM VI, p. 39. “Carta Anua de la Provincia de Nueva España”. Año de 1595.

¹¹⁸⁹ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...op.cit.*, tomo II, pp. 319-320.

¹¹⁹⁰ MM III, p. 40. “Residencia de Tepetzotlán”. Año de 1585.

¹¹⁹¹ MM III, p. 41. “Residencia de Tepetzotlán”. Año de 1585.

¹¹⁹² IICPM, Vol. 3, p. 217.

presente.¹¹⁹³ La carta anua de 1592, es un claro ejemplo de vangloria a su trabajo en el destierro de las idolatrías:

En una misión encontró un padre un viejo hechicero que, con sus hechicerías, de tal suerte tenía engañada la gente del pueblo, que eran tenidas sus palabras por divinas, y le consultaban lo que havían de hacer, y le temían les matasse; porque decía él que veía al demonio y le hablava, y se le aparecía en diversas figuras, y que en su mano estaba el matar o dar salud. Hablóle el padre y procuró desengañarle con raçones, dándole a entender que todos eran embustes de Sathanás para llevarle al infierno con otros muchos; y persuadióle que acudiese a la iglesia: que no fue poco el que, antes, ni aun passar por ella quería. Persuadióle, también, a que pusiese, en la puerta de su casa, una cruz, a la qual antes no havía remedio que quisiese hacer reverencia; y, después, el mesmo persuadía a los demás a que pusiesen cruces en sus casas.¹¹⁹⁴

Un año después decían que “No sólo los yndios deste partido se ayudan de la doctrina de la Compañía; pero de toda la comarca acuden muchos aquí a Tepotzotlán a oyr sermones y confesarse”.¹¹⁹⁵ Fue debido a este problema, que el padre Juan Díaz le escribió a Acquaviva sobre la necesidad que juntarlos para la doctrina, ya que muchos iban a Tepotzotlán desde varias leguas de distancia a oír misa, y había quien debido a esta distancia tampoco la oía, sabiendo, la mayoría de ellos, no otra cosa que “borracheras, deshonestidades e ydolatrías”.¹¹⁹⁶

Hasta el momento, es visible cómo todas cartas presentes en el ARSI son una muestra que busca ensalzar el trabajo de la Compañía de Jesús en Nueva España y específicamente en Tepotzotlán, sin mostrar ningún tipo de errores o fracasos. Las únicas limitaciones a su propio trabajo que aparecen en las cartas, son mencionadas para culpar de los fallos a quienes no eran originarios de Tepotzotlán y no habían sido anteriormente atendidos por los padres de la Compañía. En la carta anua de 1599, afirman que a pesar del provecho que se hacía en sermones y confesiones a los indios para la extirpación de la idolatría, ésta continuaba descubriéndose debido a “la venida de algunos yndios que se vienen a vivir al partido en que está este collegio, de otros en que ay alguna más falta de doctrina, que es causa de no haverse acabado de desarraygar la mala yerva de los errores y

¹¹⁹³ La *Doctrina de Molina* ya consideraba al demonio uno de los más importantes, enemigos del alma, el cual se podía desechar. *Códice Franciscano* II, p. 54.

¹¹⁹⁴ MM IV, p. 334. “Carta Anua de la Provincia de Nueva España”. Puebla de los Angeles 12 de abril 1592.

¹¹⁹⁵ MM V, p. 79. “Carta Anua de la Provincia de Nueva España”. México 31 de marzo 1593.

¹¹⁹⁶ MM II, p. 380. “El Padre Juan Díaz, al Padre Claudio Acquaviva, Gen”. México 23 octubre 1584.

supersticiones antiguas desta tierra. Y es cosa lastimosa ver quán ciegos tiene el demonio a alguno destes yndios en medio de la luz del evangelio con las tinieblas obscuras de la ydolatría”.¹¹⁹⁷

Lo anterior demuestra que las cartas en el ARSI muestran sólo los logros que tenía la Compañía de Jesús donde estaba presente, buscando ocultar los fracasos y los problemas concretos a los que se enfrentaban. A pesar de culpar en las cartas encontradas en el ARSI sobre todo a los indios de otros pueblos por ser quienes llevaban idolatrías y contagiaban a quienes ya estaban siendo adoctrinados, es necesario más investigación en documentación no jesuita para ver los problemas a los que se enfrentó la Compañía. Estos problemas ocultos por las cartas jesuitas, seguramente fueron una constante, habiendo necesidad de complementar la información del archivo romano con documentación de archivos locales.

Un ejemplo de esto se encontró en el AGN, en la sección de Inquisición. Un caso de 1621 en Tepotzotlán, muestra un proceso inquisitorial en el que se acusaba a un ciego y a un español de vender papeles con los cuatro evangelios. Estos dos personajes le decían a la gente cosas contra los cánones establecidos. Buscaban persuadir diciéndole a los habitantes del pueblo que si compraban esos papeles, no iban a morir repetidamente, y a las mujeres que estaban en partos peligrosos, les decían que iban a tener un parto seguro, teniendo un gran éxito en sus ventas.¹¹⁹⁸ Este caso evidencía el ejemplo de un problema concreto, uno de los muchos a los que seguramente tuvieron que enfrentarse, los cuales ocultan la mayoría de las fuentes jesuitas y que tuvieron que hacerle frente. El caso evidencía un tropiezo en el ideal que la Compañía quería imponer en el pueblo y las amenazas que debieron haber existido en él.

Sin embargo, también hubo dentro de la Compañía quien subrayó el problema de la idolatría y cristianización de una forma diferente. A pesar de los logros que se buscaban enaltecer desde la primera carta anua que habla sobre Tepotzotlán (1582), la cual busca mostrar la sencillez con la que fue arraigado el cristianismo que predicaron, afirmando que “púsose mucho cuidado en que, así pequeños como grandes, fuesen instruídos en la doctrina christina y entendiesen la verdad della”,¹¹⁹⁹ y que “no sólo los niños y mozos (de quien se tenía esperança), pero los viejos, de quien

¹¹⁹⁷ MM VII, p. 210. “Anua de la Provincia de México de 1599”. México 8 de abril de 1600.

¹¹⁹⁸ AGN, Inquisición, 61, Vol. 337, ff. 359r-375r.

¹¹⁹⁹ MM II, p. 86. “Carta Anua de la provincia de Nueva España”, México 17 abril 1582.

no la avía, supieron, con brevedad, la doctrina y catechismo”,¹²⁰⁰ hubo también quien dentro de la misma Orden vio en esos adultos el problema de la mala cristianización de los indios.

A juicio del padre Nicolás de Arnaya, el problema de la mala cristianización de los indios se encontraba dentro de la propia familia. Así, busca justificar la educación de los niños indios por parte de los jesuitas, a través de la siguiente pregunta: “Pues, ¿por qué no se terná por obligada la Compañía a la crianza de los niños yndios? Pues, sus mismos padres, que les engendraron, no atienden a esto; ni de cosa (generalmente hablando) tienen menos cuidado que de criar bien sus hijos; porque ni les enseñan doctrina christiana, ni les corrigen y castigan quando hacen alguna cosa mala; ni menos tienen cuidado de darles buen exemplo”.¹²⁰¹ Más adelante busca por ello justificar la existencia del seminario de San Martín, al decir, “¿Con qué afición les podrán criar en las cosas de la Yglesia, quien no la tiene? De todo lo qual se collige ser de suma ymportancia este seminario de niños yndios; para que, criándose aparte, sepan qué cosa es ser christiano; sepan rezar y oír missa, y traten de cosas buenas, y se les vaya ayudando, conforme lo que su capacidad alcanza”.¹²⁰²

El problema de cómo educar a los indios, la posibilidad de abrir colegios para ellos y de sus prácticas idolátricas, generaron debates sobre qué debía enseñárseles en estos establecimientos, si se justificaban los colegios de indios, y continuaron generándose dudas sobre la posibilidad de un clero indígena. Es debido a este tema, que el debate en torno a la viabilidad de un clero indígena y su relación con la nueva sociedad colonial, merece otro apartado.

b) ¿La discusión del sacerdocio indígena? La nueva sociedad colonial y los obstáculos impuestos a los americanos para su acceso a la Compañía de Jesús

El debate sobre el ingreso de los cristianos nuevos, o las mal llamadas “minorías” a la Compañía de Jesús, fue una constante a lo largo del siglo XVI y XVII, tanto en Europa como en territorios ultramarinos coloniales y no coloniales.¹²⁰³ La necesidad de frailes ocasionó que desde el siglo

¹²⁰⁰ MM II, p. 87. “Carta Anua de la provincia de Nueva España”, México 17 abril 1582.

¹²⁰¹ Documento antes citado, ABZ II, p. 560. “Memorial de la Importancia del Colegio de Indios de Tepotzotlán”.

¹²⁰² *Idem.*

¹²⁰³ Sobre este término me baso en el artículo de Thomas M. Cohen, “Racial and ethnic minorities in the Society of Jesus”, Thomar Worcester, (ed.), *The Cambridge Companion to The Jesuits*, New York, Cambridge University Press,

XVI, tanto jesuitas como miembros de otras órdenes debatieran sobre esta cuestión en los espacios no europeos. Así, al mismo tiempo que los franciscanos en Nueva España debatían el ingreso de los indios al sacerdocio, los jesuitas hacían lo mismo en India, pero también en los territorios metropolitanos con moriscos y conversos. Ante esta cuestión resta preguntarse, ¿por qué existió una preocupación similar en territorios tan apartados entre sí? ¿cómo se vivió este debate en las sociedades coloniales de la América española del siglo XVI? ¿cómo se fue modificando el debate a lo largo del tiempo y qué factores influyeron en ello? ¿cómo se vivió este debate en Tepotzotlán? Es objetivo de este apartado analizar estas preguntas.

La sociedad española del siglo XVI estaba obsesionada con los estatutos de limpieza de sangre, generando una división entre cristianos viejos y conversos.¹²⁰⁴ De esta forma, la sociedad hispánica de la época moderna marcó desde el principio diferencias entre los grupos sociales que la componían, creando divisiones entre quién era español y quién no lo era, entre los grupos que formaban parte de la ortodoxia cristiana, o los infieles o herejes como parte de la heterodoxia, y enemigos de la sociedad cristiana. La obsesión por la limpieza de sangre también se hizo presente en la América española, encontrándose los indios en el grupo de los no españoles y los infieles, que no formaban parte de la ortodoxia.¹²⁰⁵ Así como los conversos fueron considerados judíos perpetuos por carecer de sangre española,¹²⁰⁶ los indios en América fueron contemplados como infieles perpetuos y su evangelización como un “proyecto en permanente construcción”.¹²⁰⁷ Este problema originó un debate en torno a la posibilidad de un sacerdocio indígena.¹²⁰⁸

2008, pp. 199- 214. Critico este término, ya que no es aplicable fuera de Europa, pues como se ha visto, en los territorios ultramarinos la minoría eran los europeos, y no viceversa.

¹²⁰⁴ Sobre la importancia de la limpieza de sangre en España, Juan Hernández Franco, *Sangre limpia, sangre española: el estatuto de los debates de limpieza (siglos XV- XVII)*, Madrid, Cátedra, 2011.

¹²⁰⁵ Un buen estudio sobre los estatutos de limpieza de sangre en el México virreinal, es el libro de María Elena Martínez, *Genealogical fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008. Sobre el mismo tema, también ver Deborah Root, “Speaking Christian. Orthodoxy and Difference in Sixteenth-Century Spain”, *Representations*, 23: verano 1988, pp. 118-134; Tamar Herzog, “Beyond Race: Exclusion in Early Modern Spain and Spanish America”, Max. S Hering Torres, *et.al.*(eds.), *Race and blood in the Iberian world*, Zurich/Berlin, LIT, 2012, pp. 151- 167.

¹²⁰⁶ Hernández Franco, *Sangre limpia, sangre española... op.cit.*, p. 34.

¹²⁰⁷ Estenssoro, *Del paganismo a la santidad... op.cit.*, p. 27.

¹²⁰⁸ La bibliografía sobre el debate en torno al clero indígena es muy amplia. Además de libros citados anteriormente como el de Margarita Menegus, destacan artículos como Juan Álvarez Mejía, “La cuestión del clero indígena en la época colonial”, *Revista Javeriana*, 45, 1955, pp. 209- 219; Juan B. Olaechea, “Cómo abordaron la cuestión del Clero

La diferencia en la importancia de la limpieza de sangre entre España y sus colonias, radicaba en que en la metrópoli se daba por el grado de antecedentes judíos, y en América la limpieza de sangre se equiparó con el grado de hispanidad de los ancestros. La limpieza de sangre se convirtió en un elemento crucial en la división de las repúblicas de indios y de españoles, fundando una sociedad con sistema de castas, y existiendo una preocupación del linaje tanto entre los criollos, como en las élites indígenas.¹²⁰⁹

Desde el *Primer Concilio Provincial Mexicano* se pedía que nadie se ordenara sin que antes hubieran sido revisadas la vida y costumbres de quienes querían ingresar al sacerdocio. En ese concilio se prohibió la entrada de todo aquel que “descendiere de Padres, ó Abuelos quemados, ó reconciliados, ó de linage de Moros, ó fuere Mestizo, Indio, ó Mulato, y se hallare alguna de las sobredichas cosas, no sean admitidos”.¹²¹⁰ Pero esta prohibición no cerró el intento de su acceso al sacerdocio indígena, comenzando un largo debate sobre su aceptación, que fue cambiando conforme se modificaba la realidad social de la Nueva España. Fue hasta 1697 que el rey emitió una cédula, en donde se estipulaba que los indios podían ser aceptados a los seminarios conciliares, y pudieron acceder a todos los grados, como la Universidad y el sacerdocio.¹²¹¹

En India, primera misión jesuita de ultramar, ya se había propuesto que los niños, “los más ingeniosos y más firmes en la fe, y de mejores costumbres y aparentia más honesta, se podrán admitir para la Compañía”.¹²¹² Sin embargo, en India sólo hubo un sacerdote indio aceptado en la

Indígena los primeros misioneros de México”, *Missionalia hispánica* 25: 1968, núm. 73, pp. 95-124, y “Los indios en las Ordenes religiosas”, *Missionalia hispánica* 29: 1972, núm. 86, pp. 241-256; Félix Zubillaga, “Intento del clero indígena en Nueva España en el siglo XVI y los jesuitas”, *Anuario de estudios americanos*, 26: 1969, pp. 427-469; Stafford Poole, “Church and Law on the Ordination of Indians and Castas in New Spain”, *The Hispanic American Historical Review*, 61: noviembre 1981, núm. 4, pp. 637-650; Sabine Patricia Hyland “Illegitimacy and Racial Hierarchy in the Peruvian Priesthood: A Seventeenth-Century Dispute”, *The Catholic Historical Review*, 84: julio 1998, núm. 3, pp. 431-454; Larissa Brewer-García, “Bodies, Texts, and Translators: Indigenous Breast Milk and the Jesuit Exclusion of Mestizos in Late Sixteenth-Century Peru”, *Colonial Latin American Review*, 21:3, pp. 365-390.

¹²⁰⁹ Martínez, *Genealogical fictions... op.cit.*, pp. 2-6.

¹²¹⁰ *Primer Concilio Provincial Mexicano*, 1555, Capítulo XLIV. “De el examen que se debe hacer antes que sean ordenados los clérigos, o dadas reverendas, y que no se den mas de para un orden sacro”, p. 106.

¹²¹¹ “Real cédula sobre dar honras y cargos a los indios de América, 26 de marzo de 1697”, Anexo 3 en Aguirre y Menegus, *Los indios, el sacerdocio y... op.cit.*, pp. 295-297.

¹²¹² DI III, p. 308. “Carta del P. I. de Polanco S.I. Ex Comm, al P. Michaeli de Torres S.I., Prov. lus”, Roma 21 de noviembre de 1555.

Compañía desde su establecimiento hasta su expulsión en 1773, a pesar de las propuestas que existían para su ingreso. El único nativo aceptado fue Pedro Luís, quien desde su condición de Bramane, abogó por el ingreso de un sacerdocio nativo en India. Pedro Luís escribió cartas a Roma, diciendo que las razones para no aceptar a este tipo de clero no eran convincentes, y que las puertas al sacerdocio debían estar abiertas a quienes fueran hábiles para su ingreso.¹²¹³ En otras regiones, el debate nunca tomó relevancia sino hasta finales del siglo XVII, como es el caso de Filipinas,¹²¹⁴ o de China,¹²¹⁵ zonas donde no había habido una emigración europea considerable, como fue el caso de la América española.

A diferencia de India, en Perú se cerró el debate en torno al sacerdocio indígena desde el Segundo Concilio Provincial de Lima, existiendo entonces un debate en torno a la posibilidad de un clero mestizo.¹²¹⁶ En España, por su parte, existió un debate para la aceptación de moriscos y conversos, en donde los conversos sí fueron aceptados en la Compañía por un tiempo. Esta situación cambió con la llegada de Claudio Acquaviva,¹²¹⁷ quien debido a las presiones externas también excluyó a los moriscos de su ingreso a la Compañía.¹²¹⁸

Ya llevaba tiempo de existencia este debate cuando Pérez de Ribas se preguntaba a mediados del siglo XVII en *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe*, si “sus naturales indios tienen capacidad para dellos mismos ser ordenados sacerdotes, y ministros eclesiásticos de su misma gente”.¹²¹⁹ Si bien el problema en torno al acceso de los indios al sacerdocio continuó, es importante analizar en qué se había sustentado este debate hasta el momento en que Pérez de Ribas escribió estas líneas. Es necesario preguntarse quiénes estaban de acuerdo con la posibilidad de un clero indígena, quiénes se oponían a su ingreso, qué otros sectores sociales participaron en la discusión, cómo se

¹²¹³ DI. XV, pp. 219- 222. “Carta de Fr. Pedro Luis S.J. Brahmin, a Fr. Claudio Acquaviva, S.J., General, Quilon”. Enero 2, 1589. Antes Pedro Luis ya había abogado también por el ingreso de Sirios en la Compañía, DI XI, p. 793. “P. Petrus Luís S.I., P.E. Mercuriano, Praep. Gen. S.I.” Ceilán 6 Enero 1580.

¹²¹⁴ Horacio de la Costa, “The development of the native clergy in the Philippines”, *Theological Studies*, 8: enero 1947, núm.1, pp. 219- 250.

¹²¹⁵ Brockey, *Journey to the East... op.cit.*, pp. 149-151.

¹²¹⁶ Sobre el debate en torno a la aceptación de mestizos en el sacerdocio en Perú, ver Larissa Brewer García, “Bodies, texts and translators...” *art.cit.*

¹²¹⁷ Sobre el intento de los conversos de ingresar a la Compañía de Jesús, ver Pierre Antoine Fabre, “La conversion infinie des conversos: Des ‘nouveaux-chrétiens’ dans la Compagnie de Jésus au 16e siècle”, *Annales*, 54: julio-agosto 1999, núm. 4, pp. 875- 893.

¹²¹⁸ Francisco de Borja Medina, “La Compañía de Jesús y la minoría morisca”, *AHSI*, 57: 1988, pp. 20-21.

¹²¹⁹ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...op.cit.*, p. 319.

insertó este debate en la sociedad colonial de finales del siglo XVI, y qué papel tomó Tepetzotlán en en este debate.

- **El debate jesuita en torno a la aceptación de cristianos nuevos en el Mundo hispánico a finales del siglo XVI**

La presencia de cristianos nuevos en la Compañía de Jesús existe desde los primeros jesuitas, teniendo Ignacio entre sus colaboradores más cercanos hombres con ascendencia judía, como Diego Laínez y Juan de Polanco.¹²²⁰ Desde entonces, existieron debates en torno a si se debían aceptar o no en la Compañía a cristianos nuevos, siendo Ignacio uno de los oponentes a los estatutos de limpieza de sangre.¹²²¹ Ignacio pensaba que el origen de las personas no debía ser una base para su exclusión, aunque se haya decidido incluir en la versión final del Examen General de la Compañía un cuestionario sobre el origen de los nuevos miembros.¹²²² De acuerdo con Francisco de Borja Medina, Ignacio no quería aceptar a los cristianos nuevos, pero acabó haciéndolo por respeto a sus compañeros que tenían ese origen. Quien fue mucho más excluyente con los estatutos de limpieza de sangre fue el general Claudio Acquaviva.¹²²³

Los debates tuvieron lugar a pesar de que las *Constituciones* no prohibieran la entrada a la Compañía de cristianos nuevos. Éstas establecían que quienes no podían acceder a la Orden eran: los homicidas e infames, personas que hubieran estado en otra orden religiosa, haber sido eremita, haber estado ligado al vínculo del matrimonio, estar mentalmente enfermo, haberse separado de la Iglesia y renegar de la Fe.¹²²⁴

¹²²⁰ Sobre la presencia de descendientes de judíos en la Compañía de Jesús y los problemas a los que se enfrentaron en el siglo XVI, ver John Patrick Donnelly, S.J. “Antonio Possevino and Jesuits of Jewish Ancestry”, *AHSI*, 55: 1986, pp. 3-31.

¹²²¹ Cohen, “Racial and ethnic minorities...”, *art.cit.*

¹²²² *Constituciones*, “Examen general”, Capítulo 3, Punto 36, p. 88.

¹²²³ Francisco de Borja Medina, “Ignacio de Loyola y la limpieza de sangre”, *Ignacio de Loyola y su tiempo: Congreso internacional de Historia* (9-13 Septiembre 1991), Universidad de Deusto, Bilbao, Caja Vital Kutxa, 1991, pp. 583 y 608-609.

¹²²⁴ *Constituciones*, Parte I, Capítulo 3, Puntos 164-176, pp. 131-133.

Desde antes de la publicación de las *Constituciones*, hubo compañeros de Ignacio que abogaron por la entrada a la Orden de cristianos nuevos. En una carta que le escribió el padre Polanco a Jacobo Mirón, le comenta sobre la aceptación del padre Enrique Enriquez a la Compañía diciéndole que “advierta V.R. que el ser de linaje de x.nos nuevos no es impedimento que escluya de la Compañía, aunque haze abrir los ojos más para el rescivir los tales con pruebas sufficientes, por lo que suele muchas vezes hallarse en semejantes hombres, que es ser difficiles; y desto en fuera, en la Compañía non est distinctio jud[a]ei et gr[a]jeci etc”.¹²²⁵

No obstante, surgieron voces en contra de su aceptación, surgiendo un debate sobre su viabilidad. Una de ellas fue la del jesuita portugués Manuel Rodrigues, quien argumentó en la V Congregación general que los nuevos cristianos debían estar alejadas de la Compañía, ya que eran opuestos a la pureza de la religión verdadera.¹²²⁶ De hecho, después de esta congregación fueron expulsados varios miembros de la Orden, surgiendo oponentes a las ideas de exclusión dentro de la Compañía, como Antonio Possevino y José de Acosta. Éste último fue el único que se opuso en la V Congregación a la exclusión de descendientes de judíos y musulmanes.¹²²⁷

El mismo año de la V Congregación, Pedro de Ribadeneira había pedido que no se excluyeran personas de origen judío en la Compañía, destacando que iba en contra de las *Constituciones* y del espíritu de Ignacio, y otros de los primeros jesuitas como el padre Laínez y Francisco de Borja. También decía que muchos de quienes habían tenido ese linaje se habían mostrado fieles a la Compañía, siendo algunos de ellos “los hombres más insignes en santidad, letras, prudencia y raros dones de la Compañía”,¹²²⁸ además que iba contra la honra de la Orden y de toda España, pues decía que “en ninguna otra nación, aun entre los que oy biven judíos y tienen sus sinagogas, ay esta diferencia”.¹²²⁹ Finalmente subrayaba que si se hiciese tal decreto en contra al espíritu de la

¹²²⁵ Epp. Ign. VI, p. 569. “Padre Jacobo Mironi a Diego Mirón”. 5 de abril de 1554.

¹²²⁶ ARSI, Inst. 186e 337v. “De baptizatis ex progenie Judaeorum”, 1593. Documento extraído de Borja Medina, Ignacio de Loyola y la Limpieza...”, *art. cit.*, p. 586.

¹²²⁷ Donnelly, “Antonio Possevino and Jesuits...”, *art. cit.*, pp. 8-9.

¹²²⁸ Pedro de Ribadeneira, “De Prognatis Genere Hebraeorum Societatis Aditu Non Excluendis”, *Confessiones, Epistolae Aliaquae Scripta Inedita* II, Madrid, MHSI, 1923, pp. 374-384.

¹²²⁹ *Idem.*

Compañía, “queda abierta la puerta para enflaquecer y tocar todas las demás cosas sustanciales del mismo Instituto”¹²³⁰.

De acuerdo a Thomas M. Cohen, Possevino pensaba que los conflictos de linaje y nacionalidad debían ser borrados de la Compañía de Jesús, abogando por una política de inclusión.¹²³¹ De esta forma, en los territorios ultramarinos de España y Portugal surgía el debate de si los nuevos cristianos de origen gentil podían acceder al sacerdocio. Las *Constituciones* no hicieron referencia a esta problemática, aunque los jesuitas se hubieran establecido en Goa (1549) y Brasil (1549), antes de su publicación.

Después del establecimiento de la Compañía en Perú en 1568, y Nueva España en 1572, los debates sobre la posibilidad de un clero nativo, que ya habían comenzado antes las órdenes mendicantes, continuaron. A pesar de lo dicho por las *Constituciones*, el debate sobre quién podía y quién no acceder a la Compañía continuó, siendo mucho más radical en la aceptación de cristianos nuevos. Fue bajo su generalato que los conversos y moriscos fueron excluidos del sacerdocio con los decretos de limpieza de sangre que se instauraron en la V Congregación general de 1593, y fueron ratificados en la VI Congregación General de 1608, pidiendo que se examinara a los nobles y gente de familias respetables hasta la quinta generación.¹²³²

En Perú, si bien en el Primer Concilio Provincial de Lima de 1550-51 no se hace mención explícita a que los indios no podían recibir el sacramento del sacerdocio,¹²³³ en el segundo (1567-68) es tajante la negación del sacerdocio indígena, estableciendo “Que los indios no se ordenen”.¹²³⁴ Acosta ya había afirmado en *De Procuranda* que los indios no debían ser sacerdotes “por ser neófitos y de oscuro origen”¹²³⁵ y sólo se les permitiera ser acólitos, cantar en el coro, hacer el

¹²³⁰ *Idem.*

¹²³¹ Thomas M. Cohen, “Racial and ethnic minorities...”, *art.cit.*, p. 205.

¹²³² Padberg S.J., *et.al.*, *For matters of a Greater Moment... op.cit.*, pp. 204, 231-232.

¹²³³ El Primer Concilio Provincial de Lima solamente dice que a los indios se les podían procurar los sacramentos del bautismo, penitencia, matrimonio, y en algunos casos eucaristía. Constitución 14. “En que se declara qué sacramentos se le deben administrar a los indios”, Vargas Ugarte, *Concilios Limenses I*, pp. 14-15.

¹²³⁴ Vargas Ugarte, Capítulo 27, *Concilios Limenses I*, p. 228. En palabras de este autor, en algunas ocasiones fue el poder civil quien se negó con más fuerza a la aceptación del sacerdocio para indios y mestizos. También hubo casos de obispos que pensaban que los clérigos mestizos podían ser mejores que los españoles. *Concilios Limenses III*, p. 44.

¹²³⁵ DPIS II, Libro VI, p. 455.

oficio de sacristanes y vestir sobrepelliz para hacer otros servicios.¹²³⁶ También pedía que se abstuvieran de “los sagrados misterios los nacidos de mujeres indias y varones españoles (sobre todo por coito percaminoso), para no envilecer el sacerdocio”.¹²³⁷ Esto lo afirmaba, a pesar de decir que había gente “equiparables a los nuestros por la honestidad de su vida y con ventaja sobre ellos en el dominio de la lengua indiana. Pero hay pocos casos”,¹²³⁸ siendo estas afirmaciones que cambiaría después en el Tercer Concilio limense.

En Perú, al prohibirse a los indios la entrada al sacerdocio, y a pesar de haber quien negaba el sacerdocio a los mestizos, con este último grupo hubo un debate más intenso. Cuando los jesuitas llegaron a Perú, buscaron ordenar y entrenar mestizos multilingües como jesuitas, los cuales se decía eran necesarios para la evangelización, ya que sabían lenguas indígenas.¹²³⁹ Sin embargo, sus oponentes argumentaban que los mestizos no podían ser buenos sacerdotes, ya que tenían dificultades en aceptar el cristianismo, además de estar propensos a los vicios y la inmoralidad.¹²⁴⁰

No obstante, a pesar de los debates que se dieron anteriormente para su ingreso, éstos fueron aceptados hasta 1767, año en que los jesuitas fueron expulsados de los dominios de Carlos III.¹²⁴¹ A pesar de su prohibición, hubo algunos mestizos que sí accedieron a los hábitos sacerdotales, como fueron los Padres Blas Valera y Bartolomé de Santiago, quienes hicieron algunas traducciones del quechua y aymara.¹²⁴²

En 1576, el Papa Gregorio XIII emitió la bula *Nuper ad nos*, que permitía la ordenación de sacerdotes mestizos, concediendo “á los Arzobispos y Obispos de las Indias que puedan dispensar en la ilegitimidad, espuriedad y otros defectos de los mestizos de ellas, para lo que es poder ser ordenados de todas órdenes, y esto porque huviese más Ministros que pudiesen acudir á predicar, doctrinar y confesar á los Indios, considerando primero diligentemente todas las circunstancias que

¹²³⁶ *Idem.*

¹²³⁷ *Ibid.* Libro VI, pp. 455-457

¹²³⁸ *Ibid.* Libro VI, p. 459.

¹²³⁹ Brewer García, Bodies, texts and translators...”, *art.cit.*, p. 365; Hyland, “Illegitimacy and racial hierarchy...”, *art.cit.*, p. 439.

¹²⁴⁰ Hyland, *Ibid.*, p. 445.

¹²⁴¹ *Ibid.*, p. 436.

¹²⁴² M. Peruana III, pp. 270-274. “El P. Jose de Acosta, Declaración Judicial”, Lima 5 de agosto de 1583.

cerca de la idoneidad de los Ordenantes se debieron atender y que sean calificados conforme á los Decretos del Tridentino”.¹²⁴³

Sin embargo, la bula no pasó por el Real Consejo de las Indias, y la Corona prohibió la ordenación de mestizos en Perú en 1577,¹²⁴⁴ aceptándola en 1588.¹²⁴⁵ Dentro de la Compañía de Jesús, la Tercera congregación provincial de 1582 decidió, al igual que lo habían hecho otras órdenes, cerrarle la puerta del sacerdocio a los mestizos.¹²⁴⁶ Después en la V Congregación General de Perú de 1594, se establecieron estatutos de limpieza de sangre, que establecían la necesidad de investigar los orígenes de los aspirantes y que prohibía la entrada de mestizos al sacerdocio, ya que se consideraba estaban corrompidos con sangre india.¹²⁴⁷ Acquaviva pedía una elección rigurosa de sujetos, pues afirmaba que “della pende el bien de la Compañía en aquellas partes”,¹²⁴⁸ pedía que no se aceptaran mestizos como lo había pedido la Congregación general, y sólo en algunos casos se acepten cuarterones, es decir, hijos de padre español y madre mestiza.¹²⁴⁹

En *De Procuranda*, Acosta argumentó su exclusión. Decía que los mestizos “mantienen los resabios de la condición y costumbres de los indios, con cuya *leche* y *trato* se han criado. Grande por cierto es la influencia de la primera costumbre y grande la huella del primer amor”.¹²⁵⁰ Igualmente, afirmaba que “se trata de una enfermedad idolátrica hereditaria que, contraída en el mismo seno de la madre y criada al mamar su misma leche, robustecida con el ejemplo paterno y familiar y fortalecida por larga y duradera costumbre y por la autoridad de las leyes públicas”.¹²⁵¹

En 1583, en el tercer concilio limense, Acosta mostró un cambio de opinión respecto a lo que había escrito en *De Procuranda*, al abogar por la entrada de los mestizos al sacerdocio y decir que “han

¹²⁴³ Extraído de Juan Solórzano Pereyra, *Política Indiana*, Madrid, Biblioteca Castro, 1996 (1629-1639), Tomo II, Libro IV, capítulo XX, p. 1651.

¹²⁴⁴ Hyland, “*Illegitimacy and racial hierarchy...*”, *art.cit.*, p. 437.

¹²⁴⁵ Coello de la Rosa, “De Mestizos y criollos en la Compañía de Jesús”, *Revista de Indias*, 78: 2008, núm. 243, p. 50.

¹²⁴⁶ M. Peruana III, pp. 205-206. “Actas de la Tercera Congregación Provincial del Perú”. Lima, 14 de diciembre de 1582.

¹²⁴⁷ Coello de la Rosa, “De Mestizos y criollos...”, *art.cit.*, pp. 38-39.

¹²⁴⁸ M. Peruana VI, pp. 224-225. “El P. Claudio Acquaviva, al P. Visitador del Perú”, Roma, octubre 1596.

¹²⁴⁹ *Idem.*

¹²⁵⁰ DPIS II, p. 69.

¹²⁵¹ *Ibid.*, II, p. 255.

ayudado muy bien”,¹²⁵² pidiendo que “no se cierre la puerta tan absolutamente a los que con estudio e virtud pueden merecer el sacerdocio e con él, mediante la habilidad y lengua que tienen, harán mucho fruto en los indios”.¹²⁵³ No obstante, en este concilio los padres de la Compañía votaron por cerrarles las puertas del sacerdocio a los mestizos, argumentando que los mestizos no eran aptos para ser miembros de la Compañía. Las razones de su exclusión eran que ya lo habían hecho otras órdenes, y la presión de la Corona de abstenerse a ordenar mestizos, a pesar de su aceptación en 1588.¹²⁵⁴

Al mismo tiempo, en el virreinato de Nueva España se estaban dando debates similares con los indios. Sin embargo, cabe recalcar que éstos ya habían comenzado con los frailes mendicantes, y habían decidido que los indios no eran hábiles y aptos para el sacerdocio. ¿Por qué entonces los jesuitas continuaron este debate que ya habían cerrado los primeros frailes? Para responder esta pregunta, es necesario hacer un análisis sobre el debate anterior al que comenzaron los padres de la Compañía en Nueva España.

- **Los primeros debates de las órdenes mendicantes en torno al acceso de los indios al sacerdocio**

Cuando la Compañía de Jesús llegó a Nueva España, los nuevos padres se establecieron en un territorio donde el debate en torno al acceso de los indios al sacerdocio ya había comenzado por las principales órdenes mendicantes. La idea de aceptar indios en el sacerdocio surgió en un momento en que existía una gran masa de población gentil y pocos sacerdotes que pudieran atenderlos, no dándose abasto con la empresa de conversión que debían realizar después de la conquista.¹²⁵⁵ Los

¹²⁵² M. Peruana III, p. 270-. “El P. José de Acosta, Declaración Judicial”, Lima 5 de agosto 1583.

¹²⁵³ *Ibid*, pp. 270-274. “El P. José de Acosta, Declaración Judicial”, Lima 5 de agosto 1583.

¹²⁵⁴ M. Peruana III, pp. 205-206, “Actas de la Tercera Congregación Provincial del Peru”, Lima, 14 de diciembre de 1582.

¹²⁵⁵ Sobre la falta de sacerdotes que existía en la Nueva España en los primeros años después de la conquista, decía Motolinía: “y como los sacerdotes son tan pocos reciben mucho trabajo, porque acontece un solo sacerdote tener muchos que confesar, y bautizar, y desposar, y velar, y predicar, y decir misa, y otras cosas que no puede dejar”. Motolinía, *Historia de los indios... op.cit.*, Capítulo VII. “De dónde comenzó en la Nueva España el sacramento del matrimonio, y de la gran dificultad que hubo en que los indios dejasen las muchas mujeres que tenían”.

frailes comenzaron aceptando indios en sus conventos como donados, quienes vivían ahí pero no hacían votos.¹²⁵⁶

La falta de frailes generó la idea de crear colegios de caciques para formar un clero indígena. En 1525, el contador Rodrigo de Albornoz ya recomendaba la creación de un colegio donde los hijos de caciques y señores se instruyeran en la fe, se les enseñara a leer, gramática y filosofía, “para que vengan a ser sacerdotes, que aprovechará más el que de ellos saliere tal, y hará más fruto que cincuenta de los cristianos, para traer a los otros á la fée”.¹²⁵⁷ Años después, el virrey Antonio de Mendoza pedía que fueran admitidos al sacerdocio cuando los indios llegaran al “estado de policía” de los españoles.¹²⁵⁸

Esta idea finalizó con la creación del colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en el año de 1536, que a pesar de los objetivos de su creación de formar un clero indígena, no se graduó en él ningún sacerdote indio.¹²⁵⁹ El ensayo del colegio de Tlatelolco tuvo una influencia en toda América y fue pionero para otros intentos de colegios de caciques, tanto en Nueva España como en otros territorios en América y Asia, a pesar de no haber rendido los frutos por los que se había creado.¹²⁶⁰

Contemporáneo a Tlatelolco fue el Colegio de San Pablo o Santa Fe, en Goa, que había sido fundado para que fueran instruídos los naturales en la fe.¹²⁶¹ Abrió sus puertas en 1541 por el gobernador de Goa, Don Esteban de Gama, para que los naturales estudiaran ahí, los idóneos se convirtieran en sacerdotes y después ayudaran a la conversión de sus pueblos, siendo después entregado a Francisco Xavier y sus seguidores.¹²⁶² La mayoría de los alumnos eran hijos de

¹²⁵⁶ Olaechea, “Los indios en las Órdenes...”, *art.cit.*, pp. 241-256.

¹²⁵⁷ Carta del Contador Rodrigo de Albornoz a S.M., dando cuenta de los últimos sucesos ocurridos en Nueva España, 15 de diciembre de 1525, en *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias*, Madrid, Imprenta de José María Pérez, 1870, Tomo XIII, pp. 69-70.

¹²⁵⁸ C. Pérez Bustamante, *Los orígenes del Gobierno Virreinal en las Indias Españolas: Don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España (1535-1550)*, Santiago, Tip. De “El eco Franciscano”, 1928, p. 136.

¹²⁵⁹ Ricard, *La conquista espiritual... op.cit.*, p. 342.

¹²⁶⁰ Juan B. Olaechea, “Cómo abordaron la cuestión del clero...”, *art.cit.*, p. 99.

¹²⁶¹ Zubillaga, *Cartas y escritos de San Francisco Javier...op.cit.*, “Al Padre Ignacio de Loyola, Roma, de Francisco Xavier, Goa 20 septiembre 1542”, p. 95

¹²⁶² MX II, “Capítulo 2: De la fundación del colegio de San Pablo y cómo se dio a los de la Compañía, y cómo los llamaron los padres de San Pablo”, pp. 844-846.

gentiles, quienes aprendían a escribir, leer y gramática.¹²⁶³ Esto ocasionó que años después, en las Constituciones de este colegio fueran excluidos los nativos para la administración de los oficios divinos, y fueran reemplazados por portugueses de los que se tuviera información de sus virtudes y suficiencia.¹²⁶⁴

El colegio de Tlatelolco tuvo una suerte parecida al Colegio de Santa Fe desde el principio. Éste tampoco pudo cumplir sus objetivos iniciales de crear un sacerdocio indígena, debido a los problemas de idolatría que había entre sus alumnos. Un caso representativo fue el del cacique Carlos de Texcoco, exalumno de Tlatelolco, que fue acusado de propagar la idolatría, por lo que los opositores de aquel colegio afirmaban que esta institución era un “foco de herejía”.¹²⁶⁵ Ricard afirma que la mayoría de los opositores estaban en contra del colegio porque no querían que los indios fueran sacerdotes.¹²⁶⁶

El intento de creación de un clero indígena generó debates sobre las conveniencias e inconveniencias de su aceptación. En general, quienes estaban en contra de su aceptación, argumentaban que los indios eran nuevos en la fe. Uno de ellos fue Fray Bernardino de Sahagún, quien decía que debido a sus borracheras, “eran indignos e inhábiles para el sacerdocio”,¹²⁶⁷ no siendo “capaces de tanta perfección”.¹²⁶⁸ Había otros franciscanos como Motolinía que juzgaban a los indios como prematuros al sacerdocio, ya que en 1527 se dio a tres o cuatro mancebos el hábito sacerdotal, sin que éstos supieran lo que estaban haciendo, por lo que pidió que se les cerraran las puertas del sacerdocio.¹²⁶⁹ Asimismo, Torquemada argumentaba que a algunos se les había dado el hábito para probarlos, pero después de un año de estar en el noviciado, se dieron cuenta que el sacerdocio no era para ellos.¹²⁷⁰ Por otra parte, Mendieta negaba el ingreso de los indios al sacerdocio, argumentando “que no son buenos para mandar ni regir, sino para ser mandados y

¹²⁶³ DI I, “P. Antonio Criminal, S.I., al Padre Ignacio de Loyola”. Goa 7 de octubre de 1545, pp. 12-13.

¹²⁶⁴ DI I, “Constitutiones Collegii S. Paul, Goae Eretcti” Goa 27 de junio de 1546, p. 119.

¹²⁶⁵ Ricard, *La conquista espiritual... ibid*, p. 343.

¹²⁶⁶ *Ibid*, p. 347.

¹²⁶⁷ Sahagún, *Historia general... op.cit.*, p. 563.

¹²⁶⁸ *Ibid.*, p. 564.

¹²⁶⁹ Motolinía, *Historia de los indios... op.cit.*, Capítulo VIII. “De muchas supersticiones y hechicerías que tenían los indios, y de cuán aprovechados están en la fe”.

¹²⁷⁰ Torquemada, *Monarquía Indiana... op.cit.*, Libro XVII, Capítulo XIII, Vol. V, pp. 355-356.

regidos. [...] Y así quiero decir, que no son para maestros sino para discípulos, ni para preladados sino para súbditos, y para esto los mejores del mundo”.¹²⁷¹

El tema del sacerdocio indígena se discutió también en los concilios. El Primer Concilio Provincial Mexicano había prohibido la entrada al sacerdocio de indios, mulatos y mestizos.¹²⁷² El temor a la aceptación de los mestizos radicaba en que éstos no fueran realmente cristianos y estuvieran mal preparados para doctrinar en la fe.¹²⁷³ No obstante, a finales del siglo XVI algunos indios entraron al sacerdocio, siendo éstos sólo casos esporádicos.¹²⁷⁴ Esto debido a que los estatutos de limpieza de sangre cobraron fuerza entre las órdenes mendicantes sobre todo a partir de 1585, año del III Concilio Provincial Mexicano, endureciéndose más la entrada de mestizos e indios, y comenzando a haber pleitos entre criollos y peninsulares.¹²⁷⁵

No obstante, se debe subrayar que a diferencia de Perú, donde desde un principio se negó toda posibilidad del ingreso de indios al sacerdocio, en Nueva España fue un tema que sí estuvo a debate. La postura del Tercer Concilio Provincial Mexicano es confusa, ya que las diferentes versiones que se tienen del Concilio difieren en este punto. Una versión del siglo XIX muestra que los indios no fueron negados completamente del sacerdocio, pero otra publicada recientemente se muestra más tajante en la negación de los indios al sacerdocio.

La versión publicada en 1859 dice: “Los indios y los mestizos no sean admitidos á los sagrados órdenes *sino con la mayor y mas cuidadosa eleccion*, pero de ningun modo los que estén notados de alguna infamia”.¹²⁷⁶ Sin embargo, una versión publicada recientemente y que dice haber utilizado los papeles originales que se usaron en el concilio, niega su entrada: “Tampoco se admittirán a órdenes yndios ni mestizos, assí descendientes de yndios como de moros en el primer grado, ni mulatos en el mismo grado”.¹²⁷⁷ Asimismo, el mismo año que se llevó a cabo el III Concilio

¹²⁷¹ Mendieta, *Historia eclesiástica...* op.cit., Capítulo XXIII, “De otros indios que han dado ejemplo de mucha edificación”.

¹²⁷² *Primer Concilio Provincial Mexicano*, Capítulo XLIV, p. 106.

¹²⁷³ Ver Ricard, *La conquista spiritual...* op.cit., p. 226.

¹²⁷⁴ Stafford Poole, “Church and Law...”, *art.cit.*, p. 637.

¹²⁷⁵ Francisco Morales, OFM, *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1973.

¹²⁷⁶ *Tercer Concilio Provincial Mexicano*, Edición de Mariano Galván Rivera, México, Eugenio y Mailleferet y Compañía Editores, 1859, Título IV, punto III. Las cursivas son mías.

¹²⁷⁷ IICPM, Vol. 3, p. 62.

Provincial Mexicano, la Congregación Provincial había ratificado que los indios “no se criarían para ordenarlos y hazerlos curas de almas”.¹²⁷⁸

La sociedad colonial también tomó un papel importante en este debate. Además de lo dicho por Albornoz y el virrey Antonio de Mendoza, hubo una parte de la sociedad que veía con desconfianza su aceptación. De acuerdo al juicio de Decorme, hubieran salido más sacerdotes si los preladados y virreyes no se hubieran resistido.¹²⁷⁹ Existen pocos testimonios que hablen de ello, siendo los que hasta ahorita se han encontrado sólo de criollos y peninsulares. A finales del siglo XVI, había españoles como Gonzalo Gómez de Cervantes que veían a los indios como personas con costumbres y vicios que tenían desde su gentilidad, los cuales eran difíciles de erradicar.¹²⁸⁰

Otra de las voces que había estado en contra de su aceptación en el clero era la de Francisco Cervantes de Salazar (1514-1575), quien fuera rector de la Real Pontificia Universidad de México. Había dicho sobre el colegio de Santiago de Tlatelolco, que era un “buen edificio y muy grande, donde hay muchos indios con sus opas, que aprenden a leer, escribir y gramática, porque hay ya entre ellos algunos que la saben bien, aunque no hay para que, porque por su incapacidad no pueden ni deben ser ordenados, y fuera de aquel recogimiento no usan bien de lo que saben”.¹²⁸¹

También en contra en torno a su aceptación estaba Jerónimo López, consejero del Virrey, quien hablaba de los daños que podían tener los indios al estudiar ciencias y la Biblia, pudiendo levantar herejías por no entender la Sagrada Escritura.¹²⁸² El dominico Fray Domingo de Betanzos también estaba en contra de su aceptación, afirmando que "Los indios no deben estudiar, porque ningún fruto se espera de su estudio, lo primero porque no son para predicar en largos tiempos [...]Lo segundo porque no es gente segura de quien se debe confiar la predicación del evangelio, por ser nuevos en la fe e no la tener bien arraigada, lo cual sería causa que dijese algunos errores, como

¹²⁷⁸ ABZ I, Apéndice con el título: “Memorial de las cosas que se proponen y piden a N.P. General por parte de la Congregación de la Provincia de México deste año de 1585”, p. 533.

¹²⁷⁹ Decorme I, *Obra de los jesuitas... op.cit.*, p. 248.

¹²⁸⁰ Gonzalo Gómez de Cervantes da un ejemplo en que dice que siempre que los indios iban con un juez para pedir justicia, éstos le llevaban al juez algún presente para “cosecharlos”. *Vida económica y social... op.cit.*, pp. 134-135.

¹²⁸¹ Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España... op.cit.*, Libro IV, Capítulo XXV.

¹²⁸² Cuevas, *Historia de la Iglesia... op.cit.*, I, p. 388.

sabemos por experiencia haberlos dicho algunos, lo tercero, porque no tienen habilidad para entender cierta y rectamente las cosas”¹²⁸³.

A pesar de las prohibiciones que se les impusieron a los indios en Nueva España, hubo algunos casos de indios que fueron aceptados como sacerdotes en los siglos XVI y principios del XVII. Contradiendo a Juan B Olachea, quien decía que desde Antonio del Rincón no se habían aceptado más indios en la Compañía de Jesús, Alegre habla de dos que habían estudiado en Tepotzotlán y fueron aceptados.¹²⁸⁴ Sobre cómo continuó y adaptó la Compañía este debate a los nuevos tiempos en Nueva España, y específicamente en Tepotzotlán, se hablará a continuación.

- **Tepotzotlán como partícipe de un nuevo debate en torno a la aceptación de americanos en la Compañía de Jesús**

La realidad social después de la Conquista, en la que la falta de sacerdotes había hecho que se pensara en la creación de un clero indígena, era otra al momento del establecimiento de la Compañía de Jesús en Nueva España. Como se vio en el capítulo II, en el transcurrir del siglo XVI la emigración española fue constante, y los nuevos inmigrantes se reprodujeron en el nuevo territorio con rapidez. El aumento de la población criolla ocasionó que a finales de ese siglo, se empezaran a enviar más frailes de España a las Filipinas que a los territorios americanos. Esta nueva realidad hace preguntarse cómo continuó el debate del clero indígena y cómo fue adaptado a la nueva realidad histórica que vivía el virreinato.

En la primera congregación provincial de 1577, se había propuesto hacer residencias en donde los padres aprendieran lenguas para ayudar en la comarca, y ahí mismo se pusieran escuelas. En ellas se enseñaría a leer y escribir a los indios, de los cuales podían escogerse los más hábiles para proseguir sus estudios en colegios de seculares, y a partir de ello ver si se podrían crear colegios de naturales. La Congregación también estableció lo siguiente:

¹²⁸³ *Ibid*, I, p. 389. La carta fue escrita en 1544.

¹²⁸⁴ Decorme, *Obra de los jesuitas... op.cit.*, I, p. 251.

si desde niños se crían en leer y escrevir y contar y doctrina cristiana, y después en sus estudios, claros y llanos a su modo; y si se les leissen unas artes fáciles y una teología clara, de manera que con la edad les crezca la cristiandad, y en compañía de los nuestros, y a los 40 años de su edad, gastados en mucho estudio y exercicio en virtud, y enseñados a hazer pláticas y doctrinas a los de su nación, no ay que dubdar sino que se podrían ordenar y ser muy aptos ministros.¹²⁸⁵

Casi diez años después de su llegada a Nueva España, los jesuitas abrieron los seminarios para indios de San Martín Tepotzotlán (1584) y San Gregorio en la Ciudad de México (1586). Éstos no estuvieron exentos de problemas sobre su viabilidad, habiendo voces dentro y fuera de la Compañía que los defendían, pero a la vez que los rechazaban. Hubo intento desde Roma de cerrar este centro, cuando Acquaviva pidió que los jesuitas se fueran encargando cada vez menos de los colegios de San Martín y San Gregorio, ya que los indios no iban a ordenarse de curas, por lo que consideraba que estos colegios no eran de utilidad.¹²⁸⁶ Meses después, Acquaviva le escribió al padre Mendoza reiterándole los inconvenientes del seminario de indios de Tepotzotlán, afirmando que daban “más inconveniente que utilidad”,¹²⁸⁷ diciendo que en estos dos seminarios, “a lo último, no se haze más que enseñar a muchachos leer y escribir; y muchachos tales, que no han de ser sacerdotes”.¹²⁸⁸

Al padre Avellaneda se le había habían dado instrucciones que San Gregorio, “no nos parecía opere precium, pues el fruto que con ellos se haze, parece no redundará en bien de otros, pues no se han de ordenar, ni estudiar, más que leer y escrevir”.¹²⁸⁹ Un año después de la fundación del colegio de San Martín, en el III Concilio Provincial Mexicano se había decidido que a los indios se les instruyese sólo en aspectos fundamentales de la fe cristiana, y que hubiere un catecismo universal para las personas de poca capacidad, entre quienes también estaban incluidos niños y esclavos.¹²⁹⁰

El virrey Luis de Velasco se mostró interesado por los seminarios de indios, por lo que le escribió al rey Felipe II, argumentándole que a pesar de no haber rendido todavía los frutos deseados, debía de dárseles una casa y renta. Además, eran estos indios quienes enseñados en buenas costumbres y

¹²⁸⁵ MM I; p. 321. “Acta congregationis provincialis Novae Hispaniae”. Año de 1577.

¹²⁸⁶ MM III, pp. 220-221. “El padre Claudio Aquaviva, Gen. Al Padre Antonio de Mendoza, Prov”, Roma 9 mayo 1587.

¹²⁸⁷ MM III, p. 246. “El Padre Claudio Aquaviva, Gen., al padre Antonio de Mendoza, Prov”. Roma 11 agosto 1587.

¹²⁸⁸ *Ibid*, p. 247.

¹²⁸⁹ MM III, p. 469. “Instrucción al Padre D. de Avellaneda, visitador”, Roma abril 1590.

¹²⁹⁰ IIICPM, Vol. 3, pp. 48-49.

policía cristiana, después iban a hacer mucho bien en corregir los vicios de los plebeyos cuando fueran gobernadores, alcaldes o fiscales. Añadía que “si le tuviesen para ser sacerdotes, no sería menos útil para su combersión y perseberancia”.¹²⁹¹

Dentro de la Compañía, y a pesar de las instrucciones que había recibido el Padre Avellaneda desde Roma sobre la poca conveniencia de los seminarios de Tepotzotlán y San Gregorio, Avellaneda le escribió a Felipe II. En una carta le dijo al monarca que iba a ser de gran eficacia para la cristianización de los indios el tener sacerdotes indígenas, pues eran ellos quienes después iban a gobernar sus pueblos, siendo importante su ejemplo para el bien de ellos. Añadía que “si éstos ubiese algunos tan capaces y de tan probada virtud y exemplo, que pudiesen ser sacerdotes y ministros de la doctrina christiana, sería de mucha eficacia para la institución y christiandad de los suyos”.¹²⁹²

A pesar de los intentos de clausura desde Roma, los dos seminarios continuaron funcionando. En 1592 Roma decidió mantener los seminarios de indios de San Gregorio y Tepotzotlán, pidiendo que fueran atendidos por padres de mucha confianza. Sobre ello, Acquaviva le dijo al visitador Diego de Avellaneda: “Yo me consuelo que el colegio de los indios de Tepotzotlán vaya con el buen progreso que V.R. escribe; y, pues para sustentarle y promoverle militan las mismas razones que por el de México, me parece que se haga como V.R. dice, pero, es necessario que se vele mucho, ansí en poner hermanos de mucha confianza, en aquel collegio, como en que los que se pusieren, sean cuydadosos en hazer su oficio”.¹²⁹³ Ese mismo año, se pidió en la Tercera Congregación Provincial que se pusiera más énfasis en los jesuitas que ahí estaban en el cuidado de los niños, afirmando: “Conserve en Sant Gregorio y en Tepozotlán el cuydado del gobierno de los niños indios, y más el bien y aprovechamiento de los nuestros que con ellos estuvieren”.¹²⁹⁴

Después de haberse decidido mantener los seminarios de San Gregorio y San Martín, los debates continuaron y se recrudecieron las informaciones de limpieza de sangre. Dentro de Tepotzotlán, Antonio Rubio estaba en contra del sacerdocio indígena, ya que en palabras de Sánchez Baquero,

¹²⁹¹ MM IV, pp. 23- 25, “Luis de Velasco a Felipe II”, México 29 de mayo 1591.

¹²⁹² MM IV, p. 560. “El padre Avellaneda a Felipe II”, Principios de julio 1592.

¹²⁹³ MM IV, p. 119. “El Padre Claudio Acquaviva, Gen. Al Padre Diego de Avellaneda, Visit”, Roma 20 de enero de 1592.

¹²⁹⁴ MM V, p. 167. “Respuestas al memorial de la congregación provincial que el año 1592 se hizo en México, dadas en principio de 1594”. Roma enero 1594.

pensaba que “sería más fructuoso formar a los sacerdotes que habían de cristianizarlos”.¹²⁹⁵ Sin embargo, Rubio fue transferido a Tepetzotlán al mismo tiempo que Antonio del Rincón en 1596,¹²⁹⁶ jesuita cuyos orígenes nos son claros. Dos años antes se había pedido se tuviera cuidado en hacer las informaciones de limpieza de sangre a los candidatos a la Compañía. Estas informaciones se hacían para que “ni la Compañía sea defraudada de su intento en esta parte, ni los que fuere admitidos, sean expuestos a peligro de tan grave daño como sería el aver de ser despedidos con nota e ynfamia suya y de sus deudos”.¹²⁹⁷

La examinación de limpieza de sangre estaba dividida en nueve puntos. Entre las cuestiones que pedía estaba que si se sabía que alguno de los miembros tenía “alguna raza”, sería despedido. A los futuros jesuitas debían preguntárseles los nombres de su tierra, padres y abuelos. Se podría tener noticias de ellos a partir de la Santa Inquisición, y si por esa vía no se supiere nada, se debería saber qué gente hay en su tierra que conociera a los “deudos” del admitido. Si a pesar de ello, nadie lo conociera o la información que se tuviera de él no fuera suficiente, la información la debía hacer una persona de confianza de dentro o fuera de la Compañía, para hacer la información en su tierra. La información debía ser tomada de preferencia por comisarios o familiares del Santo Oficio, o por cristianos viejos. El provincial, debía de consultar la información del sujeto antes de que se recibiese, para ver si era suficiente o defectuosa, y debía escribir la información de limpieza de sangre de cada uno para dar razón de no haber faltado a sus obligaciones a este respecto.¹²⁹⁸

Ninguno de los documentos vistos en Roma hace referencia a los orígenes dudosos de Rincón. No obstante, es visible la información contradictoria de este personaje. No está claro si provenía de la ciudad originalmente fundada para españoles (Puebla), o bien, de un pueblo de indios (Texcoco), del que en 1543 se pidió que salieran todos los españoles.¹²⁹⁹ A diferencia de otros padres a los que sí se les hizo examen sobre sus orígenes, no se conocen documentos que digan que Rincón tuvo que presentar documentos de “Limpieza de sangre” para ingresar a la Compañía. La razón podría ser

¹²⁹⁵ Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía... op.cit.*, p. 190.

¹²⁹⁶ Los dos aparecen por primera vez en los catálogos trienales en 1596, ver Apéndice I.

¹²⁹⁷ MM III, p. 674. “Informaciones de limpieza a los candidatos de la Compañía”, Roma Enero 1594.

¹²⁹⁸ MM III, pp. 674-676. “Del modo de hazer las informaciones de limpieza a quienes piden la Compañía”, Sin fecha, pero fue firmada por Claudio Acquaviva entre 1585-1590.

¹²⁹⁹ Gibson, *The Aztecs... op.cit.*, p. 147.

que ingresó a la Compañía de Jesús en 1573, un años después de su llegada a Nueva España y veinte años antes de que se impusieran los estatutos de Limpieza de sangre.¹³⁰⁰

Un caso de persona a quien sí se le hizo este examen fue a Francisco Xuárez, diciendo el documento: “En el mes de noviembre de 98 años, el padre Francisco Váez, provincial desta Nueva Hespaña, haviéndose ynformado de la limpieza de parte de padre y madre, agüelos, paternos y maternos, del hermano Francisco Xuárez, natural de Avila, lo recibió en la Compañía, dando por suficiente, para este efecto, la dicha ynformación”.¹³⁰¹ No obstante, y a pesar de las restricciones que se estaban imponiendo a los indios a ingresar al sacerdocio, el debate continuó. En 1605, Acquaviva le respondió al padre Diego de Torres, quien trabajaba como ministro de indios, tanto otomíes como mexicanos, sobre un memorial que ahora está perdido. En él le reiteraba que que no se debía y que no eran conveniente aceptar indios en la Compañía debido a su poca capacidad.¹³⁰² Igualmente, pedía a la provincia de Sevilla que no se ordenara nadie de los que fueran a pasar a indias sin su consentimiento.¹³⁰³

Durante el siglo XVI no se graduó ningún indio como sacerdote de San Martín Tepetzotlán o San Gregorio, y ninguna de las congregaciones provinciales de ese siglo sugirieron cambio alguno al respecto.¹³⁰⁴ La renuencia de Roma en aceptar a los indios en la Compañía, estaba en contra del deseo de algunos padres de la Compañía radicados en Nueva España. En Tepetzotlán, los documentos muestran a dos de ellos, Diego de Torres y Nicolás de Arnaya, ambos peninsulares, que abogaron por el ingreso indígena en la Compañía.¹³⁰⁵

A pesar de los cambios que había sufrido la sociedad novohispana a lo largo del siglo XVI, producto de las migraciones y de las epidemias, es necesario preguntarse cómo afectó y cambió esta nueva realidad social el debate sobre el clero indígena, y cómo los diferentes grupos sociales

¹³⁰⁰ En el Apéndice I puede observarse que de los padres que se tiene constancia que sí tuvieron que entregar documentos de limpieza de Sangre entraron a la Compañía de Jesús después del establecimiento de los estatutos. Ellos eran Luis Ahumada en 1596 y Francisco Xuarez en 1598, ambos provenientes de España.

¹³⁰¹ MM III, p. 690-691

¹³⁰² ARSI, Mex. 02, 1599-1638, fol. 049r. “El P. C. Acquaviva, Gen. Al P. D. de Torres” Roma 2 de mayo 1605. También se encuentra en MM VIII, p. 479.

¹³⁰³ ARSI, Baet 3, f. 725. “Los que van a indias no reciban sin nuestra orden”.

¹³⁰⁴ Félix Zubillaga, SI, “Intento del clero indígena...”, *art.cit.*, p. 42-43

¹³⁰⁵ Diego de Torres era originario de Valladolid y Nicolás de Arnaya de Segovia, ambas ciudades de Castilla. ver Apéndice I.

participaron en él. Aunque no haya aceptado el ingreso de los indios dentro de la Compañía, Acquaviva aceptó que continuaran los seminarios de San Martín y San Gregorio, aunque ya no para formar clero indígena. En 1611, consultó el proseguir del colegio de niños indios de Tepotzotlán por el fruto que podía dar.¹³⁰⁶ Pedía perseverancia y aumento en el fervor para ayudar a los indios, y así “encaminarlos en el conocimiento y servicio de su divina magestad”.¹³⁰⁷

Este cambio de actitud de Acquaviva se daba en un momento en que los colegios de indios que se abrían ya no eran para discutir la posibilidad de un clero indígena. Poco después de su muerte, y bajo el generalato de Vitelleschi, se fundaron los colegios de indios de El Príncipe, en Lima, y San Borja, en Cuzco en 1619. Ninguno de los dos había sido para formar sacerdotes indios, pues se había prohibido su ingreso en los concilios limenses. Los colegios fueron creados para educar a futuros caciques en la verdadera religión, apartarlos de sus comunidades y extirpar las idolatrías, todo esto en vigilancia de los jesuitas.¹³⁰⁸

Quizás el argumento más fuerte del que se tenga registro, defendiendo el acceso de los indios al sacerdocio, fue el memorial escrito por Nicolás de Arnaya, enviado a Roma en 1608. Arnaya escribió en él la importancia del colegio de Tepotzotlán, argumentando por qué los indios sí podían ser sacerdotes y debían ser aceptados en la Compañía de Jesús. Decía que “si el criar en virtud las nuevas plantas, e irlas enderezando desde su niñez, es razón que convence, para criar la juventud española, ¿por qué no convencerá esta misma razón, para criar los niños indios?”¹³⁰⁹ En él defendía los buenos efectos con los indios en ese colegio, afirmando que “las utilidades que se siguen deste seminario de niños yndios digo que son las mismas que la compa experimenta en la crianza de la juventud española”.¹³¹⁰

Afirmaba que de la misma forma como se criaba la juventud española, debían criarse los niños indios, siendo la diferencia entre ellos que los padres de los indios no les atendían en cosas cristianas, y a veces los mismos padres los forzaban a cometer pecados. Por ello, pedía que en este

¹³⁰⁶ ARSI, Mex. 02, 1599-1638, f. 145r

¹³⁰⁷ ARSI, Mex. 02, 1599-1638, f. 140v.

¹³⁰⁸ Alaperrine Bouyet, *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*, Capítulo 3, Apartado 3.

¹³⁰⁹ Documento antes citado en ABZ II, pp. 559-561: “Memorial de la importancia del colegio de indios de Tepotzotlán”.

¹³¹⁰ *Ibid*, p. 559

seminario, donde se criaba a los indios aparte, supieran qué significaba ser cristiano, rezar, se les enseñara a ayudar en la misa, a leer, escribir y tañer instrumentos musicales, para que de esta forma pudieran ellos enseñar a otros y en sus pueblos, como ya lo hacían.¹³¹¹

Además, de este seminario iban a salir virtuosos gobernadores para los pueblos, por lo que criticaba a quienes consideraban que no tenían capacidad para el sacerdocio. Subrayaba que tenían la misma capacidad que los españoles para ello si se les criaba en virtud, señalando que ya era momento para que accedieran a él. Decía que podían ser de hecho mejores que los españoles debido a su suavidad, argumentando que “si les da dios hijos los sabran criar bien y poco a poco vernan atener tomar aptitud commo muchos de los que aora son sacerdotes, y si nunca se empieça a endereçarlos nunca se hara nada”.¹³¹²

Fue hasta 1697 que la Corona permitió que la nobleza indígena accediera a todos los cargos eclesiásticos y jurídicos como los españoles. No obstante, a pesar de las prohibiciones, hubo indios que estudiaron en Tepotzotlán que fueron aceptados como sacerdotes. Las referencias sobre estos personajes son muy escasas y en ningún caso se brinda su apellido, solamente su nombre, complicando más su ubicación y origen.

El primer caso documentado se llevó a cabo después de la muerte de Arnaya en 1622. Este caso sucedió de acuerdo a Pérez de Ribas en la época del Arzobispo don Francisco Manso (1629-1637), quien pidió que un indio de Tepotzotlán, llamado don Jerónimo, se graduara como sacerdote. Tuvo un beneficio en el arzobispado y dio una primera misa, siendo su padrino el arzobispo de Santo Domingo, don Diego de Guevara, quien era chantre y gobernador del arzobispado de México. En 1642, un indio llamado don Fernando se graduó en artes, pasando después a oír y cursar la sagrada teología.¹³¹³ Existe una última referencia de otro indio natural de Tepotzotlán que se graduó como sacerdote. Se llamaba Juan Esteban, y enseñaba a leer y a escribir a niños españoles. De acuerdo a

¹³¹¹ *Ibid*, p. 560.

¹³¹² *Ibid*, p. 561

¹³¹³ Pérez de Ribas, *Historia de los Triunfos... op.cit.*, p. 318.

Mariano Cuevas, se distinguía por la esmerada puntualidad en la observancia de las reglas, y un espíritu de oración y penitencia.¹³¹⁴

A diferencia de Arnaya, el peninsular Pérez de Ribas no era partidario de la aceptación de indios en el sacerdocio. En su *Historia* escrita a mediados del siglo XVII, afirma que los pocos indios que se habían aceptado en el sacerdocio, lo habían hecho por pertenecer a familias de caciques importantes. Habían recibido una educación religiosa extensiva, habían aprendido latín, y sobre todo se les aceptó porque usaban la lengua otomí. En general, afirmaba que a la mayoría no se les había aceptado por ser considerados neófitos y nuevos en la fe, diciendo que no era necesario aceptar a nadie de los que son inferiores en carácter, entre los que se encontraban los indios.¹³¹⁵

Como puede observarse, Pérez de Ribas decía que sobre todo se les aceptó a esos pocos sacerdotes indios por saber otomí. Esto muestra que una de las cuestiones por las que se seguía discutiendo la aceptación de los indios al sacerdocio ya no era por la falta de ministros, sino por quiénes sabían lenguas indígenas. La falta de españoles ya no era un problema a principios del siglo XVII, debido al crecimiento de la población criolla, la cual ocasionó que tuvieran pleitos con los peninsulares dentro de las órdenes. En el capítulo V se mencionó que la *Séptima Congregación Provincial* había pedido a Roma obreros que aprendieran lengua otomita, respondiéndoles que ellos debían ser buscados en la provincia. Esta solicitud genera las siguientes preguntas: ¿Por qué los miembros de la congregación no buscaron a criollos que las supieran? ¿por qué no buscaron criollos si la mayoría de ellos sabía lenguas indígenas? Si bien se ha estudiado más la relación que tenían los españoles con los mexicanos que con los otomíes, estas preguntas hacen suponer que el debate sobre un clero indígena comenzaba a estar ligado al conflicto entre criollos y peninsulares.

Existen pocos documentos para realizar una hipótesis y entender por qué un grupo jesuitas pedía todavía la aceptación del sacerdocio indígena, por la que ésta es frágil y necesita investigaciones futuras. Como se puede observar, tanto Diego de Torres como Nicolás de Arnaya eran peninsulares, y escribieron sus memoriales a Roma en un momento en que se estaban enviando cada vez más europeos a Filipinas que a Nueva España. A pesar de haber existido pleitos entre criollos y

¹³¹⁴ Cuevas, *Historia de la iglesia... op.cit.*, II, p. 456. Mariano Cuevas no da referencias de dónde extrajo la información sobre este personaje, ni de cuándo se ordenó.

¹³¹⁵ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos... op.cit.*, pp. 318-319.

peninsulares en otras órdenes religiosas, la Compañía de Jesús tuvo un componente diferente, pues no dependía sólo del Regio Patronato como las otras. Esta relación genera nuevos problemas y preguntas sobre cómo ha sido tratado el debate del clero indígena por la historiografía.

Si bien se han hecho estudios de las diferentes etapas para la aceptación de los indios en el sacerdocio,¹³¹⁶ falta analizar estas etapas dentro de los cambios sociales que estaba viviendo el virreinato. Falta integrar la relación que tuvo el debate sobre el clero indígena, con los problemas que estaban teniendo los criollos para acceder a la Compañía desde finales del siglo XVI. La prohibición de la entrada de los indios al sacerdocio, así como los impedimentos que tuvieron los criollos para ingresar a la Compañía, no fueron problemas ajenos y diferentes, como lo ha estudiado la historiografía hasta el momento.¹³¹⁷

Después de la conquista parecía urgente la aceptación de un clero indígena, pues era necesario formar a quien supliera la escasez de misioneros españoles. Pero desde finales del siglo XVI, debido a las continuas migraciones desde España, la falta de personas aptas para el sacerdocio ya no era un problema crucial. La nueva cuestión a la que se enfrentaba la Orden en ese momento, y que se añade al debate en torno al clero indígena, giraba en torno a la aceptación de los criollos, y los conflictos que tuvieron con los peninsulares por los espacios de poder dentro de la Compañía.

A pesar de que no se les hubiera negado a los criollos el acceso a la Compañía, en las congregaciones provinciales se pedía que “se tubiese mucho delecto en el recibirlos”.¹³¹⁸ En el Tercer Concilio Mexicano se había pedido que nadie podía ser ordenado sin haber sido antes examinado.¹³¹⁹ Los criollos eran sospechosos de mestizaje, porque muchos de ellos habían crecido con nodrizas indígenas.¹³²⁰ Desde el generalato de Everardo Mercuriano, existía en Roma un deseo

¹³¹⁶ Stafford Poole, en “Church and Law...”, *art.cit.*, menciona tres etapas en el debate del sacerdocio indígena basado en Johann Specker. La primera comprende de 1524 a 1555, cuando hubo un ideal de aceptación indígena al sacerdocio; la segunda comprende de 1555-1585, cuando se les excluyó; y finalmente la tercera etapa de finales del siglo XVI y principios del XVII, cuando entraron algunos indios al sacerdocio. Ver dicho artículo, p. 637.

¹³¹⁷ Ver esta misma problemática, en el caso de Perú, en el artículo ya citado de Coello de la Rosa, “De mestizos y criollos...”, *art.cit.*, pp. 37-66.

¹³¹⁸ M. Peruana III, p. 206. “Actas de la Tercera Congregación Provincial del Perú”, Lima, 14 de diciembre de 1582.

¹³¹⁹ IIICPM, Vol. 3, p. 173.

¹³²⁰ Maldavsky, *Vocaciones inciertas... op.cit.*, p. 304.

de exclusión a que los criollos entraran a la Compañía de Jesús y continuó con Acquaviva,¹³²¹ quien rectificó posteriormente que los criollos “se recivan con grande consideración y elección”.¹³²² Igualmente, Acquaviva pedía que los criollos fueran “pocos y escogidos, como tantas vezes se ha avisado”,¹³²³ y se les pusiera atención desde que entraran al noviciado y “se tome presta resolución de despedirlos cuando conviniere”.¹³²⁴ En el caso específico de Tepotzotlán, cuando el noviciado todavía estaba en Puebla, se pidió que si el noviciado regresaba, “no sea causa de recevir más gente: que en esto siempre se deve proceder con la moderación que tantas vezes he encomendado”.¹³²⁵

Los obstáculos que impuso la Compañía al acceso de los criollos, está plasmada en la “Instruction de lo que se deve hazer en la Provincia de Mexico acerca de recibir criollos en la Compañía”, escrita en 1603. En ella se pedía, que no fueran recibidos menores de veinte años, que fueran bien instruídos y ayudados. Debían saber bien la lengua de los indios, se les debía escoger con tiempo, no siendo sujetos débiles, siendo necesario ponerles superiores “zelosos, vigilantes y suaves”. Finalmente, los provinciales debían visitar los lugares donde ellos tenían súbditos.¹³²⁶

Sin embargo, con la transición del generalato de Acquaviva a Vitelleschi, la actitud ante los criollos cambió. El general Vitelleschi se mostró más favorable a que entraran más criollos a la Compañía, y en una carta al rector de Tepotzotlán, el Padre Luis de Ahumada, le pidió que “Muy justo es proveer esso de operarios ministros de Indios, pues los que ay son ya viejos, encargolo mucho al P Pl y juntante la observancia de la Instruction de recevirse criollos, la qual se hizo con mucho acuerdo y despues de larga experientia como que espero se conseguira lo que dessea V.R. en cuyos santos sacrificos”.¹³²⁷

¹³²¹ M. Peruana IV, p. 333. El Padre Claudio Acquaviva, le había escrito al Provincial de Perú, Juan de Atienza, lo siguiente: “Conviene que se guarde el orden que el Padre Everardo, de buena memoria, dio de no recevir criollos, sino muy raras vezes y quando la persona es tal que se tenga la seguridad que humanamente se puede tener de que sus partes son a propósito para la Compañía”. Escrita el 12 de Julio de 1588.

¹³²² M. Peruana VI, p. 225. “El P. Claudio Aquaviva, al P. Visitador del Perú”, Roma, octubre 1596.

¹³²³ MM VII, p. 11. “El Padre Claudio Aquaviva, Gen. Al Padre Francisco Vaez, Prov”, Roma, 13 de diciembre 1599.

¹³²⁴ MM VII, p. 439. “El Padre Claudio Acquaviva, Gen. Al Padre Francisco Vaez, Prov.”, Roma, 20 de abril 1601.

¹³²⁵ MM VII, p. 539. “El Padre Claudio Acquaviva, Gen. Al Padre Francisco Vaez, Prov”. Roma, 15 de abril 1602.

¹³²⁶ MM VIII, pp. 190-194. “Instruction de lo que se deve hazer en la Provincia de Mexico acerca de recibir criollos en la Compañía”. Roma 30 de junio 1603.

¹³²⁷ ARSI, Mex. 02, f. 205r.

Ya antes Antonio Rubio había estado a favor de que ingresara un mayor número de criollos a la Compañía. A pesar de no haber apoyado el sacerdocio indígena, su apoyo a los criollos radicaba en que eran mejores que los peninsulares en las lenguas indígenas, por haber convivido más entre los indios. Por ello afirmaba que los criollos “han de hazer y hazen mucho más en la ayuda de los naturales y en todo lo demás que los que venimos de España”.¹³²⁸

La hipótesis de que la discusión del sacerdocio indígena estuvo fuertemente ligada con la discusión sobre la aceptación de los criollos en la Compañía a finales del siglo XVI y principios del XVII, gira en torno al citado memorial que escribió Arnaya en 1608, abogando por la aceptación del sacerdocio indígena, y a otros pares peninsulares suyos como Antonio Rubio y Pérez de Ribas que estaban en su contra. Además, después de haber representado una pequeña minoría, los criollos se estaban convirtiendo en mayoría dentro de las órdenes religiosas a principios del siglo XVII, lo cual generó problemas internos en todas ellas por acceso a los órganos de poder, no siendo la Compañía de Jesús una excepción.¹³²⁹

Para concluir, basta decir que el título de este capítulo, “¿La discusión del sacerdocio indígena?”, busca cuestionar lo que ha hecho hasta ahora la historiografía de estudiar el acceso de los indios al sacerdocio como un caso aislado, y no como un problema más amplio dentro de las órdenes religiosas de la Nueva España, conectado con otros. Busca replantear la forma en la que se ha estudiado hasta ahora la discusión del sacerdocio indígena en los virreinos españoles. Los problemas para el acceso de los indios al sacerdocio estuvieron insertos en un problema más amplio, donde confluyeron más grupos sociales a quienes también se impusieron obstáculos para su ingreso. El memorial de Arnaya está inserto en un momento en donde los pleitos entre criollos y peninsulares eran evidentes, surgiendo preguntas que todavía carecen de respuesta: ¿Por qué decía Arnaya que los indios podrían ser mejores sacerdotes que los españoles? ¿por qué Arnaya y Torres abogaban por el acceso de los indios y no por una mayor presencia criolla, si éstos sabían lenguas indígenas? ¿por qué otros peninsulares como Antonio Rubio o Andrés Pérez de Ribas apoyaban el acceso de los criollos y estaban en contra del de los indios? ¿por qué se formaron bandos de apoyo

¹³²⁸ MM II, p. 388. “El Padre Antonio Rubio al padre Claudio Aquaviva, Gen”. México 25 octubre 1584.

¹³²⁹ Ver el ya citado libro de Antonio Rubial, *Una monarquía criolla... op.cit.*

u oposición al acceso de criollos o indios a la Compañía, si ambos tenían un buen conocimiento de lenguas indígenas, elemento sumamente necesario de la misión en ese momento?

Si bien el debate de acceso de los criollos al sacerdocio no eliminó la discusión de un clero indígena, sí debe entenderse como contemporáneo suyo, y como parte de un debate en donde los diversos grupos sociales buscaban reconocimiento dentro de la Orden y la sociedad colonial. Los criollos buscaban un reconocimiento y trato similar al de los peninsulares,¹³³⁰ y los indios también buscaron tener un grado de igualdad con los españoles. Intentaron ser reconocidos como cristianos y acceder a posiciones que su condición les había negado, como lo fueron el sacerdocio y la educación universitaria.

Si bien existen pocos estudios al respecto que problematicen la discusión del sacerdocio indígena dentro de los cambios que sufría la sociedad colonial,¹³³¹ es necesario entender y reflexionar la discusión del sacerdocio indígena en torno a una evolución que había transitado casi un siglo, y no detenerse en los debates que habían comenzado los franciscanos. A la Nueva España se habían agregado nuevos sectores sociales que cada vez eran más numerosos, muy diferentes a los que existían en los años posteriores a la conquista, cuando la sociedad se reducía a una cantidad enorme de indios y un puñado de frailes y soldados. Es sobre este mismo orden evolutivo que se entenderá la importancia y evolución del aprendizaje de las lenguas indígenas.

c) El papel de la lengua: El otomí y el náhuatl o mexicano como vías de evangelización en Tepotzotlán

La lengua fue un elemento clave que definió la frontera en la que estaba situado Tepotzotlán. Fue la división lingüística uno de los factores singulares de este pueblo, convirtiéndose así al colegio jesuita en un importante centro de producción de gramáticas y estudio de lenguas. La hipótesis de

¹³³⁰ Maldavsky, *Vocaciones inciertas... op.cit.*, p. 305.

¹³³¹ Hasta el momento, el estudio que subraya más los cambios sociales que se vivían en la América española dentro de la discusión de la educación y el sacerdocio indígena es el libro de Monique Alaperrine Bouyet, *La educación de las élites indígenas... op.cit.* .

que el norte fue un lugar donde los jesuitas fueron de las órdenes pioneras en el apostolado, se refuerza con la producción de gramáticas y con la constante pedida de miembros que aprendieran otomí, una lengua chichimeca, algo que sucedió menos con el náhuatl, como se verá más adelante. La primer gramática en náhuatl fue escrita 1547 por el franciscano Andrés de Olmos, mientras que la primera obra escrita en otomí fue la del agustino Melchor Vargas en 1576, cuatro años antes del establecimiento jesuita en Huixquilucan y posteriormente en Tepetzotlán.

La importancia del aprendizaje de lenguas la habían ya considerado los primeros frailes en llegar a la Nueva España, pues la entendían como una herramienta básica para la evangelización de los indios. Fue esencial para el control y dominio de los habitantes del espacio que se estaban apropiando. A este respecto, cabe señalar que el territorio que actualmente es México era un mosaico de lenguas indígenas a la llegada de los conquistadores españoles, pues se calcula que en 1521 se hablaban 114 lenguas diferentes y setenta dialectos.¹³³² Tal diversidad existía en el Valle de México, donde tan sólo en Tacuba, a una legua de la Ciudad de México, se hablaban seis lenguas diferentes.¹³³³ Ahí, como en otros territorios ultramarinos, la variedad de lenguas dio lugar a su aprendizaje por parte de los frailes, para después predicar en ellas, y de esta forma poder controlar el espacio mental de los habitantes del nuevo territorio.¹³³⁴ **[ver imagen 13]**

El aprendizaje de lenguas para la predicación se había insistido desde la Edad Media, con el Concilio Laterano IV de 1215, que abogaba por utilización.¹³³⁵ La importancia de su uso radicaba en que era a partir de ellas que se facilitaba la predicación y administración de los los sacramentos a las grandes multitudes de nativos.¹³³⁶ Para Acosta, la lengua era de gran importancia en la misión, y la consideraba entre los tres elementos que debían procurar los ministros de Cristo para la salvación

¹³³² Cuevas, *Historia de la Iglesia... op.cit.*, I, p. 35.

¹³³³ Cervantes de Salazar, *Crónica de Nueva España... op.cit.*, Libro I, Capítulo XVII.

¹³³⁴ Ver el caso de los jesuitas en india, Ines G. Županov, “Language and culture of the Jesuit ‘Early Modernity’ in India during the Sixteenth Century”, *Itinerario*, 31: 2007, pp. 87-110.

¹³³⁵ Aliocha Maldavsky, “The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568-1640)”, Gauvin Alexander Bailey, *et. al.* (coords.) *The Jesuits II: Cultures, sciences and the arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, p. 603.

¹³³⁶ Maldavsky, *Vocaciones inciertas... op.cit.*, pp. 269-272.

de los indios. Los elementos eran “integridad de vida, suficiencia de conocimientos y dominio del idioma”¹³³⁷.

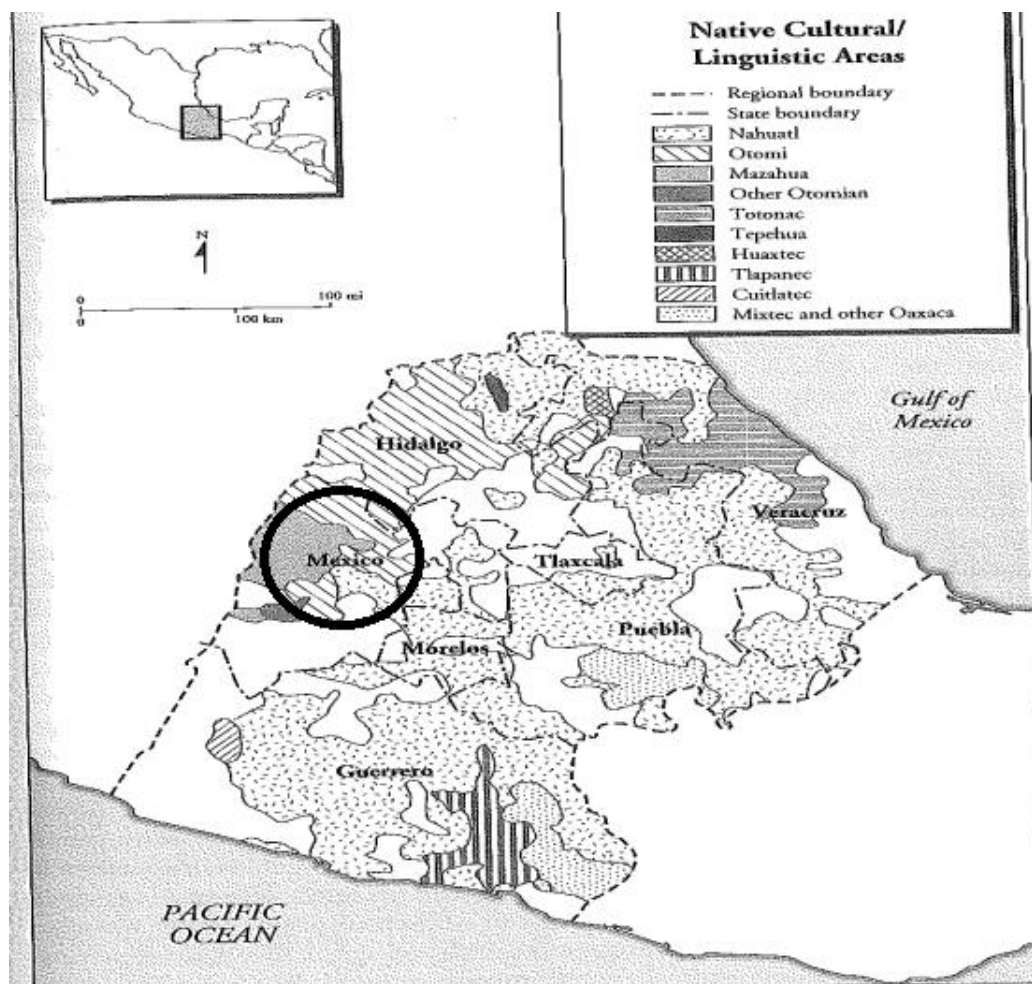


Imagen 13. Mapa en donde se muestra la diversidad lingüística del centro de México en el siglo XIX, y se resalta la frontera de otomíes, nahuatl y mazahua, en el área donde se encuentra Tepetzotlán. Extraído de Frans J. Schryer, “Native peoples of central Mexico since Independence”, p. 227.

Acosta sitúa la importancia del aprendizaje de lenguas para la evangelización desde tiempo de los apóstoles, a quienes “les fue concedido el don de lenguas, porque como pregoneros de Cristo, pocos en número, debían anunciar la noticia de la salvación al mundo entero en breve tiempo”¹³³⁸. También afirmaba que el aprender una lengua bárbara daba grandes frutos, “porque aunque es un

¹³³⁷ DPIS II, p. 47.

¹³³⁸ DPIS I, p. 157.

trabajo duro y muy pesado aprender una lengua extranjera, sobre todo si es bárbara, la victoria, sin embargo, es gloriosa, los frutos muy sazonados y el testimonio de amor de Dios insigne”.¹³³⁹

Los testimonios franciscanos hablan del empeño que esta Orden puso desde su llegada a Nueva España por aprender lenguas indígenas. Hubo intentos de creación de gramáticas en náhuatl desde la década de la conquista, pero el libro que se convirtió en base dentro de la Nueva España fue publicado hasta 1547. Éste era *Arte de la Lengua Mexicana* de Fray Andrés de Olmos, escrito para los nuevos misioneros que llegaban a Nueva España y no tenían conocimiento de ella.¹³⁴⁰ En cambio, el vocabulario náhuatl-español base fue el de Alonso de Molina (1571), el cual es el trabajo escrito en náhuatl más amplio.¹³⁴¹

Tlatelolco había tenido un papel crucial en la preservación de la cultura indígena y en el aprendizaje de las lenguas. Sahagún ya había tenido la idea de crear un diccionario en náhuatl, el cual terminaría con la finalización del *Códice florentino*.¹³⁴² La tarea de aprender lenguas indígenas la continuaron los jesuitas, quienes empezaron a trabajar sobre un campo en donde los franciscanos habían sido pioneros.¹³⁴³ Como se vio en el primer capítulo, la importancia del aprendizaje de las lenguas para la Compañía de Jesús se menciona en las *Constituciones*. Éstas pedían que en la enseñanza universitaria debía haber profesores capaces de enseñar Latín, Griego y Hebreo. Asimismo, decían que era necesario que en ellas hubiera profesores de caldeo, árabe e indio, “poniendo atención a la diversidad de los lugares, y razones por las que se enseñan”.¹³⁴⁴

En la primera congregación provincial de Nueva España se subrayó la importancia de aprender lenguas indígenas, pidiéndose que “por via de misiones, y en nuestros collegios, vaian los

¹³³⁹ DPIS II, p. 47.

¹³⁴⁰ Francisco Morales, “Los franciscanos y el primer arte para la lengua náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 23: 1993, p. 54.

¹³⁴¹ José Antonio Flores Farfán, “La variedad misionera del náhuatl en el vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana de fray Alonso de Molina (1555-1571)”, *Estudios de Cultura Náhuatl* 45: Enero-Junio de 2013, pp. 234- 266.

¹³⁴² Brading, *The First America... op.cit.*, p. 119.

¹³⁴³ Federico Beals Nagel Bielicke, “El aprendizaje del idioma náhuatl entre los franciscanos y jesuitas en la Nueva España”, *Estudios de cultura Náhuatl*, 24: 1994, pp. 419-441.

¹³⁴⁴ *Constituciones*, Parte IV, Capítulo 12, punto 447- 449, p. 214.

Nuestros aprendiendo las lenguas, para emplearse en este ministerio de los indios, según lo que a su Paternidad de N. Padre General paresciere”¹³⁴⁵.

El aprendizaje de lenguas indígenas se daba a pesar que el emperador Carlos V hubiera ordenado antes que “donde fuere posible se pongan Escuelas de la lengua castellana, para que la aprendan los indios”.¹³⁴⁶ Esto debido a que si en la lengua de los indios se podía explicar la fe católica, “se ha reconocido que no es posible sin cometer grandes disonancias e imperfecciones, y aunque están fundadas cátedras, donde sean enseñados los sacerdotes, que huvieren de doctrinar a los indios, no es remedio bastante, por ser mucha la variedad de lenguas”.¹³⁴⁷ No obstante, esta ley fue sólo una ilusión, y estuvo lejos de la realidad, ya que la insistencia por el aprendizaje de lenguas indígenas fue constante. La ley propuesta por Carlos V quedó sólo en el papel y no fue llevada a la práctica. Los misioneros continuaron estando en contra de esa idea, como Acosta, quien se preguntaba, “¿En qué cabeza cabe que innumerables gentes tengan que olvidar la lengua de sus padres en su propia patria y usar sólo de un idioma extranjero que oyen raras veces y muy a disgusto?”¹³⁴⁸.

De hecho, hubo quien propuso que los indios no mexicanos aprendieran la lengua mexicana, como le hizo saber Fray Rodrigo de la Cruz a Carlos V, quien le dijo:

Lo otro, V. M. ha mandado que estos indios aprendan la lengua de Castilla. Jamás la sabrán sino fuere cual o cual mal sabida, porque vemos que un portugués, que casi la lengua de Castilla y de Portugal es toda una, está en Castilla 30 años y nunca la sabe ¿pues cómo la han de saber éstos que su lengua es tan peregrina a la nuestra y tienen maneras de hablar exquisitas? A mí parece que V. M. debe mandar que todos aprendan la lengua mexicana, porque ya no hay pueblo que no hay muchos indios que no la sepan y la aprendan sin ningún trabajo, sino de uso y muy muchos se confiesan en ella.¹³⁴⁹

El problema de la lengua en la que se debía enseñar a los indios, giraba en torno a un debate en torno a si tenían la capacidad intelectual para aprender español. La mayoría de los religiosos

¹³⁴⁵ MM I, “Acta congregationis provincialis Novae Hispaniae”, p. 321.

¹³⁴⁶ RLI Tomo II, Título I, Ley XVIII. “Expedida por el Emperador Carlos V en Valladolid el 17 de julio de 1550”.

¹³⁴⁷ *Idem*.

¹³⁴⁸ DPIS II, p. 63

¹³⁴⁹ Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI... op.cit.*, p. 159. “Carta de Fray Rodrigo de la Cruz a Carlos V”. 4 de mayo de 1550.

coincidió en que era difícil para ellos aprender castellano, considerando que existía una resistencia generalizada del indio a este idioma.¹³⁵⁰ De hecho, como ya se dijo anteriormente, en las reglas de policía humana del seminario de San Martín, se pedía que cada semana se leyeran las reglas a los niños en español y en su idioma, porque era en el que mejor lo entendían.¹³⁵¹

A pesar de estos debates sobre la poca capacidad de los indios en aprender el español, en la Congregación Provincial de 1585 se pidió que los indios que tuvieran capacidad, podrían acudir a México a los cursos de latinidad.¹³⁵² Este debate también tuvo presencia en el III Concilio Provincial Mexicano, en donde se decidió que a los españoles, esclavos negros y a los indios chichimecas, les debía enseñar la doctrina en español.¹³⁵³ Esta orden también quedó sólo en el papel, pues Roma fue reacia en pedir padres lengua para Tepotzotlán y otros lugares del área chichimeca, en donde aprendieran otomí u otras lenguas indígenas.

La incógnita sobre la enseñanza o no del español a los indios tuvo un eco dentro de los miembros de la Compañía de Jesús. Los jesuitas debatieron si las lenguas indígenas debían ser aprendidas por todos los miembros de la Compañía o sólo por algunos, ya que como se ha visto, varios miembros habían sido renuentes en hacerlo, como lo demuestra el caso de Antonio Rubio.¹³⁵⁴ En la congregación provincial de 1585 se había ordenado “que no solamente ninguno se ordene en esta provincia, sin aver aprendido lengua de indios, sino que tampoco pasen de latinidad a artes, y de philosophía a theología, sin averla aprendido”.¹³⁵⁵ En la Congregación también se pidió que “mientras estudian Philosophia, o Teologia, la vayan aprendiendo y conservando por haberse familiar asi la lengua, como los mesmos naturales en ella”.¹³⁵⁶

¹³⁵⁰ Alejandro Filgueira Alvado, “Capacidad intelectual y actitud del indio ante el castellano”, *Revista de Indias*, 39: enero 1979, núm. 39, pp. 163-185.

¹³⁵¹ Las “reglas de policía humana” se encuentran en el capítulo 3.

¹³⁵² ARSI, Congr. Prov. 43, fol. 372r. También visto en MM II, p. 636. “Segunda Congregación Provincial Mexicana”. México, 2-9 noviembre de 1585.

¹³⁵³ IIICPM, Vol. 3, p. 50.

¹³⁵⁴ Sobre las problemáticas para aprender lenguas indígenas, ver en el caso de Perú, Aliocha Maldavsky”, *The Problematic Acquisition...* *art.cit.*, pp. 602-615.

¹³⁵⁵ ARSI, Congr. Prov. 43, 1585-1588, fol. 380r. También visto en MM II, p. 637. “Segunda Congregación Provincial Mexicana”. México, 2-9 noviembre de 1585.

¹³⁵⁶ ARSI, Congr. Prov. 43, 1585-1588, fol. 410v. También visto el documento en MM II, p. 637.

Al no ver todos los jesuitas su vocación en el aprendizaje de lenguas indígenas, surgieron problemas. Cuando se estableció el noviciado en Tepotzotlán, fueron varios los jesuitas que se mostraron en contra de su aprendizaje. Ante este problema, Acquaviva llegó a decir “harto siento yo, que el acudir a los indios, y a las misiones, y el aprender de las lenguas, se vaya entibiando; porque cierto, se devría ir mejorando; y no tenerse por privilegio, sino por disfavor, el ser eximido desta ocupación”.¹³⁵⁷ Para que no hubiera problemas con el aprendizaje de las lenguas, Acquaviva había sugerido que “para que los nuestros aprendan, con más facilidad, la lengua, dicen que sería bueno hacer un orden de que todos, el año primero después que a esa tierra llegan, le empleen en aprender la lengua; porque, entonces, con el deseo que entran de saberla, con el fervor que llevan de España, y con la novedad de la cosa, se aplican más fácilmente que no después que han comenzado a tratar con españoles”.¹³⁵⁸

Las resistencias para aprender lenguas indígenas no fueron particulares de Nueva España. También sucedían en otras provincias de ultramar como la peruana, por lo que en la V Congregación General de 1594 se ordenó que todos los jesuitas que fueran enviados y vivieran en las indias, debían aprender las lenguas indígenas.¹³⁵⁹ Después de la Congregación, Acquaviva continuó insistente en que los jesuitas que llegaran de Europa debían aprender las lenguas indígenas, “excepto si alguno fuese señalado por superior, porque el tal debe, desde luego, atender a su oficio”.¹³⁶⁰

Esta obligación para los jesuitas recién llegados de Europa generó resistencias. En Nueva España y Perú hubo quien pedía que no se tuviera en su puesto a personas que no supieran lenguas indígenas, “porque son de mucho daño, assí porque dan mal exemplo y hazen resfriar a los obreros que están trabajando todo el día”.¹³⁶¹ Fue debido a la renuencia de muchos en aprenderlas, que a mediados del siglo XVII se empezaron a implementar reglas más laxas en los colegios americanos para su aprendizaje.¹³⁶²

¹³⁵⁷ MM III, p. 410. “El Padre Claudio Acquaviva, Gen. Al Padre Pedro de Ortigosa”. Roma 15 diciembre 1589.

¹³⁵⁸ MM IV, p. 49 “El padre Claudio Acquaviva, General al padre Diego de Avellaneda, visit”. Roma 10 de junio de 1591.

¹³⁵⁹ Padberg, *For matters of a greater...* *op.cit.* p. 211. V Congregación General (1594), D. 67.

¹³⁶⁰ MM VI, pp. 299-300. “El Padre Claudio Acquaviva, Gen. Al Padre Esteban Paez, Prov”. Roma 4 de agosto de 1597.

¹³⁶¹ M. Peruana VII, p. 278. “El Padre Nicolás Mastrillo Durán al P. Claudio Acquaviva”. Juli, 15 de marzo de 1601.

¹³⁶² Maldavsky, “The Problematic Acquisition...” *art.cit.*, p. 610.

En este debate sobre si todos los jesuitas debían aprender las lenguas indígenas o no, también estuvo presente el conflicto entre criollos y peninsulares. El aprendizaje de lenguas indígenas entre los criollos era algo habitual en Nueva España, pues al estar en constante contacto con los indios y al ser una minoría, fue una necesidad adquirir las lenguas indígenas para la vida cotidiana. Así, muchos niños criollos aprendieron las lenguas indígenas en la infancia en contacto habitual con este grupo, ya sea con niñeras indias, empleados domésticos o amigos.¹³⁶³ Este problema lo ve Antonio Rubio, quien al momento en que también existían los debates sobre aceptar o no criollos en la Compañía de Jesús, pedía más jesuitas criollos por haber estado desde niños en contacto con la leche materna india:

Con la clementia que esperamos de tal Padre, y aunque sea con trabajo de la Compañía, se inclinará a favorecer estos colegios, que cierto es favorecer mucho el partido de los naturales que V.P. tanto desea favorecer; porque ultra de las razones dichas, los que se reciben en la Compañía de los que stán en los colegios, y son nascidos en la tierra, pruevan muy bien en el novitiado y estudios y sacerdotio; y ultra de ser muy aptos para la Compañía y amoldarse muy bien a nuestro instituto, como experimentamos, son para la lengua, como yesca para el fuego, por averse criado en trato con los indios y mamado la aptitud de la lengua en la leche.¹³⁶⁴

La realidad en el área chichimeca fue otra, pues la cantidad de lenguas era mucho mayor que en el centro de la Nueva España, buscándose generalizar el uso del español en esa zona. Alegre subraya que tan solo en San Luis de la Paz, en “treinta vecinos suele haber cuatro y cinco lenguas distintas”.¹³⁶⁵ A pesar de esta diversidad, el español no se impuso totalmente, ya que hubo jesuitas que aprendieron lenguas chichimecas para evangelizar a los indios, algunas de ellas hoy inexistentes. Uno de ellos fue Nicolás de Arnaya quien comenzó a aprender guachichil mientras se encontraba en San Luis de la Paz, una lengua hoy extinta.¹³⁶⁶

El aprendizaje de lenguas chichimecas comenzó en Tepetzotlán con el otomí, convirtiéndose junto con el aprendizaje del náhuatl o mexicano, un centro de enseñanza bilingüe. El otomí era una lengua de origen chichimeca, la principal, la más dificultosa de todas, y la única del Valle de

¹³⁶³ Cecilia Brain, “Aprendizaje de lenguas indígenas por parte de españoles en Nueva España en los primeros cien años después de la conquista”, *Colonial Latin American Review* 19: 2010, núm. 2, pp. 279- 300.

¹³⁶⁴ MM II, p. 388. “El Padre Antonio Rubio al Padre Claudio Aquaviva, Gen”. México 25 octubre 1584.

¹³⁶⁵ ABZ I, p. 417.

¹³⁶⁶ Ver Apéndice I, Nicolás de Arnaya.

México que no provenía del náhuatl. De esta lengua provenían una gran cantidad de dialectos.¹³⁶⁷ Para los jesuitas, esta lengua fue básica para la evangelización, por lo que buscaron escribir gramáticas y que sus miembros la aprendieran. Al escribirlas, se empezaron a volver pioneros en la materia en la zona norte, para así poder afianzar su presencia.

Pero dentro de la creación de gramáticas surgió otro problema, que fue el de las traducciones. En Perú se llegaron a prohibir las traducciones desde el primer concilio, porque se pensaba que “cuando viniese a remediarse, por ventura pensarían que en las cosas de nuestra fée hay mudanza, o que se les enseñaban novedades y lo mismo podría acaecer si a todos no se les enseñase una misma cosa y en un mismo estilo y lengua”.¹³⁶⁸ En Nueva España las traducciones al principio no fueron tan polémicas como en Perú, donde la traducción de algunos términos como *Dios* fueron un verdadero problema, y se decidió no traducirles. En cambio, en Nueva España la traducción de Dios por *teotl* la utilizó Pedro de Gante en 1527, y duraría todo el período virreinal.¹³⁶⁹

Así como el discurso en torno al sacerdocio indígena fue cambiando a lo largo del siglo XVI, sucedió lo mismo con el discurso sobre el aprendizaje y predicación de las lenguas indígenas. La conquista trajo consigo un reacomodo de la utilización de las lenguas indígenas y el uso del español en los territorios americanos, que se fueron acoplando a los cambios sociales de los virreinos, originando nuevos cambios en las fronteras lingüísticas.¹³⁷⁰

James Lockhart dividió en tres etapas el cambio que fue teniendo el náhuatl desde la llegada de los conquistadores en Nueva España. Las etapas del náhuatl fueron cambiando, mientras el contacto de los indios con los españoles se agudizaba. La primera etapa la sitúa entre 1519 y 1550, en donde afirma que el cambio dentro del náhuatl fue casi nulo, no habiendo préstamos, utilizándose sólo palabras en español cuando éstas no existían en náhuatl. La segunda etapa, ubicada desde 1550 hasta mediados del siglo XVII, se caracterizó por un gran préstamo de sustantivos en español al náhuatl. Finalmente, la tercera etapa la sitúa desde mediados del siglo XVII hasta el presente, en

¹³⁶⁷ Cuevas, *Historia de la Iglesia...* op.cit. I, p. 41.

¹³⁶⁸ Vargas Ugarte, “Primer Concilio”, *Concilios limenses* I, p. 7.

¹³⁶⁹ Estenssoro, *Del paganism a...* op.cit., p. 95-96.

¹³⁷⁰ Ver esta propuesta de fronteras móviles en el caso de Perú en Gabriela Ramos, “Language and society in Early Colonial Peru”, Heggarty Paul y Adrian J Pearce (eds), *History and language in the Andes*, Nueva York, MacMillan, 2011, pp. 19-38.

donde el náhuatl tuvo una importante y profunda influencia del español.¹³⁷¹ Por desgracia, la lengua otomí ha sido menos estudiada, siendo más difícil saber cómo sufrió esta lengua el contacto con el español, y cuándo empezó este contacto.

La tesis se sitúa en el período de la segunda etapa que menciona Lockhart, siendo un momento de transición en la transformación del español y el náhuatl. Quizás el primer trabajo más representativo de esta transición, ejemplo de la historia del contacto y préstamos entre el náhuatl y el español, es el ya citado *Vocabulario* de Molina (1555), en el que el préstamo de palabras del español al náhuatl es evidente, y se vería reflejado más claramente en la edición de 1571.¹³⁷² En él, Molina formó una lista de palabras, que fueron cambiando para adaptarse a la nueva realidad que se estaba imponiendo en Nueva España.¹³⁷³

Molina también escribió un *Arte de Lengua Mexicana y Castellana*, que a pesar de tener una estructura náhuatl, utilizó el *Arte de latín* de Alonso de Nebrija “para que el Arte de la lengua mexicana sea más breve”.¹³⁷⁴ Pero para hacerlo, no sólo se basó en el latín, sino también en el español, pues dijo que la primera parte de su libro se tratará “copiosamente de todas las ocho partes de la oración que esta lengua tiene, conforme a la lengua latina y castellana”.¹³⁷⁵

Al igual que Molina, los padres Olmos y Rincón también reconocieron que se basaron en Nebrija para escribir sus obras, no tanto en su *Gramática de la lengua castellana*, sino en *Introductiones latinae*, la cual les dio un modelo para las descripciones gramaticales de las lenguas indígenas.¹³⁷⁶ De acuerdo con Olmos, la importancia del Latín para la creación de gramáticas, radicaba en que San Pablo fue a Jerusalén a predicar el evangelio entre los gentiles con Barnaba y Tito, teniendo que acudir a los “vivos y divinos libros”, ya que quería “fundar sin el dicho cimiento de escriptura y libros de que estos carecían. A cuya causa con gran dificultad se colige y percibe, de lo qual abundan otros escriptores mayormente en latín”.¹³⁷⁷

¹³⁷¹ Lockhart, *The Nahuas after... op.cit.*, p. 261.

¹³⁷² *Ibid*, p. 284.

¹³⁷³ José Antonio Flores Farfán, “La variedad misionera del náhuatl...” *art.cit.*, p. 239-241, 251.

¹³⁷⁴ Alonso de Molina, *Arte de la lengua mexicana y castellana*, México, Casa de Pedro Ocharte, 1571, fol. 5v-6r.

¹³⁷⁵ *Ibid*, fol. 6r.

¹³⁷⁶ K. S. McDonough, “Indigenous Intellectuals...”, *art.cit.*, pp. 156-157.

¹³⁷⁷ Andrés de Olmos, *Arte para aprender la lengua Mexicana*, París, Imprimerie Nationale, 1875 (1547), p. 9.

De la misma forma en que Olmos describe la labor evangelizadora de San Pablo en un pueblo que no tenía el cimiento de la escritura, los frailes en América vieron las mismas características en los indios. Acosta ya había situado a los mexicanos y peruanos en el segundo nivel de barbarie por carecer de escritura. En su primer capítulo, Olmos buscó asemejar el náhuatl al latín, diciendo que en el náhuatl:

se hallan todas las partes de la oración como en la lengua latina, [...] el arte de lengua latina creo que la mejor manera y orden que se ha tenido es la que Antonio Lebrixa sigue en la suya; pero porque en esta lengua no quadra la orden que el lleva por faltar muchas cosas de las quales en el arte de gramatica se haze gran caudal como son declinaciones, supinos y las especies de los verbos para denotar la diversidad dellos, y lo que en el quinto libro se trata de acentos y otras materias que en esta lengua no se tocan, por tanto no sere reprehensible si en todo no siguiere la orden del Arte de Antonio.¹³⁷⁸

Rincón utilizó un argumento similar para justificar la base de su gramática en latín. Decía que “no se puede negar sino que el camino más llano y breve para aprovechar en qualquiera de las lenguas es el que an hallado la latina, y griega, como se vee por el artificio que enseñan y aprenden”.¹³⁷⁹ Los cambios lingüísticos estuvieron también fuertemente ligados con los cambios sociales que se estaban dando dentro del virreinato, ya que el aumento de la emigración y de la población criolla, había ocasionado mayor interacción entre los grupos sociales. Para este estudio, por su ubicación espacial, lo que es importante es la transición de la primera etapa y la consolidación de la segunda que sugiere Lockhart.

Sin embargo, y como ya se mencionó al principio de este apartado, seguramente el otomí no sufrió la misma evolución, pues la impresión de escritos comenzó a ser posterior al náhuatl. Son pocos los trabajos publicados antes del siglo XVIII, y varios de los escritos de los siglos anteriores están perdidos, ocasionado dificultades para saber cuál fue la influencia del español sobre ella y con qué modelos se buscaron escribir esas gramáticas.

¹³⁷⁸ *Ibid*, p. 13.

¹³⁷⁹ Antonio del Rincón, *Arte Mexicana... op.cit.*, “Prólogo al lector”, p. 11.

- **Dos lenguas, dos áreas culturales: Tepetzotlán como centro aprendizaje de lenguas y producción de gramáticas**

Para Acquaviva, el aprendizaje de lenguas en la misión era crucial y pedía cuidado en su aprendizaje, “pues el principal fin de la misión en ese nuevo mundo, es la conversión de los infieles dél”.¹³⁸⁰ El otomí y el náhuatl que convivían en Tepetzotlán, formaban parte de dos categorías lingüísticas distintas. Un canónigo las diferenciaba de la siguiente manera: “la una es la mexicana, que es la lengua general; y la otra es de la gente serrana”.¹³⁸¹ **[Ver imagen 13 y observar el círculo que muestra el área donde convivían estas lenguas]**

La importancia del náhuatl radicaba en que se había convertido en la lengua vehicular para comunicar a los pueblos en el centro de Nueva España, así como el quechua lo era en Perú.¹³⁸² Clavijero decía que desde el México antiguo, ante la gran diversidad de lenguas que existía, era el náhuatl el que se leía y entendía en todas partes, siendo la lengua vehicular para el comercio. También decía sobre ella “es idioma culto, rico y sumamente espresivo: por lo que la han elogiado extraordinariamente todos los europeos que la han aprendido, y muchos la han creído superior á la griega y á la latina; pero aunque yo conozco sus singulares ventajas, nunca osaré compararla á la primera de aquellas dos lenguas clásicas”.¹³⁸³ Como madre de todas las lenguas bárbaras de Nueva España, Rincón consideraba que era a partir de ella que se entraba a todas las demás.¹³⁸⁴ Esta lengua se hablaba no sólo en los territorios del imperio azteca, sino también en territorios no correspondientes a él, como Tlaxcala, o lugares pertenecientes a los actuales estados de Jalisco, Colima y Sinaloa.¹³⁸⁵

Por su parte, el otomí fue el segundo idioma más hablado en el centro de la Nueva España, el más hablado en Tepetzotlán, aunque también el más difícil para aprender. En el siglo XIX, había presencia de esta lengua en un área que correspondía a los actuales Estado de México, San Luis

¹³⁸⁰ MM II, p. 23 “El Padre Claudio Acquaviva, Gen. Al padre Hernando Suárez”. Roma 17 abril 1581.

¹³⁸¹ MM II, p. 41 “El Canónigo Marín al Consejo de Indias”. Hacia 1581.

¹³⁸² DPIS I, p. 163.

¹³⁸³ Clavijero, *Historia antigua... op.cit.*, II, Libro VII, p. 268

¹³⁸⁴ Rincón, *Arte Mexicana... op.cit.*, p. 9.

¹³⁸⁵ Manuel Orozco y Berra, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, México, imprenta de J.M. Andrade y F. Escalante, 1864, p. 84.

Potosí, Querétaro y Guanajuato.¹³⁸⁶ A pesar de ser una lengua chichimeca, su procedencia era incierta, pues la historia de su origen se encontraba entre los libros que mandaron a quemar los españoles después de la conquista.¹³⁸⁷ Se sabe que el nombre otomí significa “lengua de los que no tienen asiento”, y se puede llamar de tres formas: *othomítl* de acuerdo a los que saben mexicano, *Otomí* lo llaman los españoles, y *othomí* los que entienden castellano y otomí.¹³⁸⁸ El otomí estaba formado por seis idiomas que se reducen a tres sub-familias. Los idiomas son otomí, mazahua, matlazinca, ocuilteca, pame y chichimeca-jonaz. Las familias de la lengua otomí son el otomí, mazahua y matlazinca.¹³⁸⁹

Al igual que con el náhuatl, los jesuitas no habían sido pioneros en el aprendizaje del otomí, ya que lo habían comenzado los padres de San Francisco. El franciscano Alonso Rengel, que llegó a Nueva España en 1529, aprendió náhuatl y otomí. En palabras de Mendieta, éstas eran “las dos lenguas mas generales de esta Nueva España”,¹³⁹⁰ siendo Rengel el primero que alcanzó a saber otomí y el primero que predicó en ella en los pueblos de Jilotepec y Tula.¹³⁹¹

La primer obra impresa en otomí fue la del agustino Melchor de Vargas, *Doctrina cristiana en castellano, mexicano y otomí* (1576). A diferencia del náhuatl, hubo pocos impresos de esta lengua en la época virreinal, debido a la dificultad para representar la lengua gráficamente, teniendo mayor dinamismo hasta el siglo XVIII.¹³⁹² Los primeros jesuitas en componer un arte en lengua otomí y un vocabulario, fueron los padres Hernán Suárez y Hernán Gómez, que lo hicieron en el breve período que estuvieron en Huixquillucan.¹³⁹³ En 1585 se estaba trabajando en un *Vocabulario* en otomí en Tepetzotlán, aunque no se tiene información de quién exactamente.¹³⁹⁴

¹³⁸⁶ *Ibid*, p. 27.

¹³⁸⁷ Eustaquio Buelna, *Luces del Otomí o gramática del idioma que hablan los indios otomíes en la República Mexicana compuesta por un padre de la Compañía de Jesús*, México, Imprenta del gobierno Federal, 1893, p. 4. Este libro lo editó Eustaquio Buelna a finales del siglo XIX a partir de un manuscrito que encontró de un jesuita del siglo XVIII.

¹³⁸⁸ *Ibid*, pp.6-7.

¹³⁸⁹ MM II, p. 16*

¹³⁹⁰ Mendieta, *Historia eclesiástica... op.cit.*, Libro V, capítulo 40. Esta misma información aparece en Torquemada, vol. VI, p. 264.

¹³⁹¹ *Idem*.

¹³⁹² Sobre el otomí en la época virreinal, ver Mariana Garone, “Letras para una lengua indomable...”, *art.cit*.

¹³⁹³ Decorme, *Obra de los jesuitas... op.cit.*, I, p. 27.

¹³⁹⁴ MM II, p. 720 “El P. de Mendoza, Prov. al Padre Claudio Aquaviva”. Tepetzotlán, 30 noviembre de 1585.

Pérez de Ribas hacía tanto énfasis en la dificultad por aprender otomí, que decía que “es raro el que sale con ella; si no es habiéndose criado desde niño entre estos indios, o (como dicen) mamándola en la leche”.¹³⁹⁵ El Provincial Juan de Plaza, le decía al virrey que en Tepetzotlán “se ocupa la Compañía en catequizar a los yndios otomís, que están faltos de mynistros, a causa de aver pocos que ayán aprendido esta lengua, como por la difficultad que ay en aprenderla”.¹³⁹⁶

Así como fue constante la pedida de padres lengua para Tepetzotlán, también desde un inicio se comenzaron a graduar padres ahí. Mercuriano ya le había dicho al Provincial Pedro Sánchez, que “por la relación que tenemos del Perú, se vee cuánto es necessario que los Nuestros deprendan la lengua natural de las Indias, para predicharles; y assí encomiendo a V.R. haga diligencia para que la deprendan y exerciten como se haze en el Perú, haviendo casa professor público de ella”.¹³⁹⁷ Los jesuitas comunicaron en sus cartas que enviaban a Roma sobre quienes estudiaban la lengua, en donde hacían alarde de sus frutos. En una carta decían: “La residencia de Tepetzotlán, que está subiecta a este collegio de México, y cinco leguas desta cibdad, va cada día en augmento, ansí en la devoción de los indios, como en la ayuda de los nuestros; porque este año passado se han ordenado, entre siete que se ordenaron de sacerdotes, tres que saben lengua othomí, con los quales serán muy ayudados no sólo los deste partido, sino los demás indios othomís desta provincia”.¹³⁹⁸

Asimismo, también se comunicaba la falta de obreros. El padre provincial Antonio de Mendoza, le escribió a Claudio Acquaviva sobre el asunto, diciéndole: “En los dos seminarios de Thepocotlán y Pázcaro son necesarios dos, por lo menos, en cada uno: el uno para maestro de la lengua, el otro para tratar y ayudar a los indios”.¹³⁹⁹ Un año después, el padre Mendoza le volvió a escribir a Acquaviva, a quien le dijo: “Lo de las lenguas va sucediendo bien, gracias a Dios: porque uno de los hermanos que pusimos a la otomí (Nicolás de Arnaya), en obra de una semana y aun menos, enseñó (en Tepetzotlán) públicamente las oraciones y la primera parte del catecismo y de manera que se contentaron los indios”.¹⁴⁰⁰

¹³⁹⁵ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos... op.cit.*, p. 317.

¹³⁹⁶ MM II, p. 37. “El Padre Juan de la Plaza, Prov. a Lorenzo Suarez de Mendoza, Virrey”. Septiembre 1581.

¹³⁹⁷ MM I, p. 241 “Pater Merucianus, Gen. patri Sánchez, Prov”. Roma, 7 noviembre de 1576.

¹³⁹⁸ MM II, p. 311. “El Padre Juan de la Plaza, Prov. Al Padre Claudio Aquaviva, Gen”. Oaxaca 6 abril 1584.

¹³⁹⁹ MM II, p. 394. “El Padre Antonio Mendoza, Prov, al Padre Claudio Aquaviva, Gen”. Mexico 27 octubre 1584.

¹⁴⁰⁰ DBCJM III, p. 557

Acquaviva se decía agradecido por la forma en que se enseñaban las lenguas en Tepotzotlán. En una carta que le escribió a Alonso Ruiz, decía: “Recebí la de V.R. de 16 de marzo de 81; y siendo el principal intento de la yda de los nuestros a estas partes el fructo de los naturales, hame sido materia de dar a nuestro Señor muchas gracias, lo que V.R. me escribe del cuidado que en esta residencia se pone de aprender las lenguas, y quán bien sucede”.¹⁴⁰¹ También fue constante en pedir que tanto superiores como inferiores se ejercitaran en el aprendizaje de lenguas indígenas.¹⁴⁰²

A pesar de los alardes que había hecho Acquaviva del aprovechamiento en el aprendizaje de lenguas indígenas, la falta de obreros en lengua otomí fue una constante. La Congregación Provincial de 1609 pedía que “en el collegio de Tepozotlan donde principalmente se exercita y aprende la lengua otomita se provea de obreros q la aprendan q ay falta”.¹⁴⁰³ Esta importancia en aprender las lenguas hizo que se propusiera que el ordinario en lenguas índicas los examinara, aunque había lugares donde no convenía por estar poblados por “indios bárbaros y bellicosos”.¹⁴⁰⁴ A este problema se debe añadir el dilema del noviciado. El padre Martín Fernández se quejaba de la distracción que tenían los padres lengua al estar entre los novicios, pues argumentaba interrumpían la quietud y el aprovechamiento.¹⁴⁰⁵

Esta realidad sobre la falta de obreros y las resistencias por aprender lenguas indígenas, puede inferirse a partir de un análisis de los catálogos. En ellos, aparece una gran cantidad de personal del que no se ha encontrado información sobre si llegaron a tener o no conocimiento de lenguas indígenas. Entre quienes sí tenían conocimiento, aparecen siete miembros que sabían mexicano, seis que sabían otomí, cuatro que sabían alguna lengua, pero no especifica cuáles, siete que sabían otomí y mexicano, y cuatro que sabían alguna otra lengua chichimeca diferente a la otomí. Entre los miembros que aparecía estaban aprendiendo lenguas, los orígenes son de peninsulares, como Basilicus Malus y José Ordoñez que aprendían otomí, o Antonio Rubio que aprendía mexicano.

¹⁴⁰¹ MM II, p. 64. El Padre Claudio Acquaviva, Gen, al Padre Alonso Ruiz, Roma 30 marzo 1582,

¹⁴⁰² ARSI, Mex. 01, Epp. Gen., 1574-1599, ff. 155v-156r. “El Padre Acquaviva al padre Diego de Torres en México”, junio 10, 1598.

¹⁴⁰³ ARSI, Congr. Prov. 52, 1606-1609, fol. 233v. “Respuesta al memorial del padre Francisco Vaez”. Roma Julio de 1609.

¹⁴⁰⁴ ARSI, Mex. 17, Documenta histórica 1600-1700, fol. 64r. “Copia de una carta al Rey Nuestro Señor”. México 30 de abril 1604. También visto en MM VIII, pp. 327-329.

¹⁴⁰⁵ ARSI, Mex. 01, Epp. Gen., 1574-1599, fol. 096r. “Carta de Claudio Acquaviva al padre Martín Fernández”. Tepotzotlán, 17 de abril de 1590”. También visto en MM III, pp. 443-444.

Al haber sido Tepetzotlán un centro de aprendizaje de lenguas indígenas, tuvo que haber sido un lugar donde se preparara este saber teórico, que después se implementarían en la práctica en las misiones. Tepetzotlán fue un centro de producción de gramáticas, tanto mexicanas como otomíes, aunque de ésta última lengua no sobreviva ninguna del período aquí estudiado. Es con estos libros que se llevaba el aprendizaje teórico de las lenguas dentro del colegio, para después hacer el uso práctico en las doctrinas de los indios.¹⁴⁰⁶ A diferencia de Perú, en Nueva España se publicaron mucho más materiales en lenguas indígenas.¹⁴⁰⁷

La primer gramática que se escribió en Tepetzotlán fue la de Antonio del Rincón, *Arte Mexicana*, que había sido dirigida al Obispo de Tlaxcala, don Diego Romano. Se pidió se estampase en 1593,¹⁴⁰⁸ y fue publicada dos años después en 1595.¹⁴⁰⁹ Esta gramática había tenido como predecesores a la del Franciscano fray Andrés de Olmos, así como la *Gramática Castellana* de Antonio de Nebrija (1492). El gobernador del Arzobispado de México, Juan de Cervantes Arcediano, dio licencia a Tovar para imprimir la Gramática, “por ser muy útil y necessaria para los ministros de los sacramentos á los naturales”.¹⁴¹⁰ Rincón pasó diez años de trabajo en hacer esta obra, afirmando que su importancia se debía a que el oído debía cultivarse por medio de la predicación, y “esta sea imposible qual debe si el que predica no sabe lengua”.¹⁴¹¹ Su libro lo hizo para aprender y enseñar el náhuatl, a partir de las cuestiones en que podía acercarse a la gramática latina.¹⁴¹²

Posteriormente, este libro sirvió a la gramática de su predecesor Horacio Carochi. El florentino, aunque estuviera más interesado en el estudio del otomí que del náhuatl, y tuviera conocimiento en mazahua,¹⁴¹³ compuso una Gramática y un vocabulario de la lengua mexicana.¹⁴¹⁴ La mayoría de

¹⁴⁰⁶ Maldavsky, *Vocaciones inciertas... op.cit.*, p. 282.

¹⁴⁰⁷ Estenssoro, *Del paganismo... op.cit.*, p. 115. En *Bibliografía Mexicana del siglo XVI* de García Icazbalceta, aparecen 42 libros impresos en lenguas indígenas o que conjugan alguna lengua nativa y el castellano, de un total de 116 libros. Algunos de los libros que ahí aparecen se publicaron varias veces como los *Confesionarios* y *Vocabulario* de Alonso de Molina.

¹⁴⁰⁸ ARSI, Congr. Prov. 45, 1587-1606, ff. 479r-484v, punto 17. También visto en MM V, p. 183.

¹⁴⁰⁹ El *Arte* era el libro teórico de gramática que se aprendía en el colegio, cuyo conocimiento se llevaría a la práctica después en las doctrinas con los indios. Maldavsky, *Vocaciones inciertas... op.cit.*, p. 282.

¹⁴¹⁰ Rincón, *Arte Mexicana... op.cit.*, p. 8.

¹⁴¹¹ *Ibid*, p. 9.

¹⁴¹² *Ibid*, p. 11.

¹⁴¹³ ABZ III, p. 265.

sus escritos en náhuatl se convirtieron en referencia hasta la expulsión de los jesuitas de la Nueva España, siendo la más importante *Arte de la lengua mexicana*, escrita en 1625.¹⁴¹⁵ El *Arte otomí* no salió a la prensa, ya que las imprentas no tenían letras similares a los caracteres que había inventado. Este arte estuvo en Tepotzotlán, pero después se perdió.¹⁴¹⁶ Este Arte había sido predecesor de *Arte de lengua otomí* de Hernán Gómez, hoy también desaparecido.¹⁴¹⁷

Para la realización de su gramática, Rincón decía que “en aquello que me e podido aprovechar de la gramatica latina siempre me yre arrimando a ella pero en las demas cosas, en questa lengua se diferencia de la latina por ser ellas nuevas a sido forzoso reducirlas a nuevas reglas, con el nuevo estilo que se requiere”.¹⁴¹⁸ Su gramática, que buscaba hacer el náhuatl compatible con gramáticas europeas, está inserta en la segunda etapa que propone Lockhart. La Gramática de Rincón pertenece a una época en la que frases de tipo español aparecen en textos náhuatls.¹⁴¹⁹

En este cambio de etapa, hubo problemas de traducciones, préstamos y resistencias. Acosta decía que “con frecuencia faltan los términos para declarar los misterios principales de la fe, como señalan los que hablan bien las lenguas indianas”.¹⁴²⁰ Desde el Tercer Concilio Provincial Mexicano, se había advertido que mal usadas las palabras, podían hacer mucho daño a las multitudes, no sólo a los indios, sino también a la gente ignorante y sin educación. Fue por ello que el Concilio decretó excomulgar a quien publicara en la lengua de los indios cualquier cosa referente a la religión, si su traducción no había sido examinada y aprobada por el ordinario.¹⁴²¹

Pero las gramáticas no eran suficientes, siendo necesario salir a la predicación para aprender las lenguas correctamente.¹⁴²² De hecho, fue este contacto cada vez más intenso entre indios y españoles el que también fue cambiando las gramáticas que se escribían. Era ese contacto práctico una herramienta por la cual podían sacar provecho. Fue quizás por ello que Acosta vio a los criollos

¹⁴¹⁴ José Beristain y Souza, *Biblioteca hispanoamericana setentrional... op.cit.*, Vol. I, p. 245.

¹⁴¹⁵ Schwaller, “Nahuatl studies...”, *art.cit.*, pp. 387-398.

¹⁴¹⁶ Buelna, *Luces del otomí... op.cit.*, pp. 79-80.

¹⁴¹⁷ Ver Hernán Gómez, Apéndice I.

¹⁴¹⁸ Rincón, *Arte Mexicana... op.cit.*, pp. 11-12.

¹⁴¹⁹ Lockhart, *The Nahuas after... op.cit.*, pp. 300-301.

¹⁴²⁰ DPIS I, p. 93.

¹⁴²¹ IICPM, Vol. III, pp. 48-49 y 52.

¹⁴²² Maldavsky, *Vocaciones inciertas... op.cit.*, p. 300.

y mestizos como un vehículo que iba a ayudar para cristianizar a la indígena, por haber estado en contacto con esas lenguas desde la cuna.¹⁴²³

Fue el intenso contacto entre la república de indios y la república de españoles, la que ocasionó que la idea de una división entre ellas nunca se llevara a cabo. Este contacto existente desde las primeras décadas de la conquista, fue mucho más agudo a la llegada los jesuitas, cuando la población criolla había crecido exponencialmente. La nueva realidad social cambió los debates intelectuales que habían comenzado los franciscanos, integrando en ellos a las diferentes capas sociales que cada vez eran más amplias y habiendo nuevas interrogantes. Fue el cambio social novohispano, del que la Compañía de Jesús no era ajeno, el que fue dando forma y modificando los debates, ligados a las cuestiones que buscaba imponer Roma. Tepetzotlán fue un ejemplo de enlace entre dos mundos, lo que dificultó encontrar su vocación, y por lo tanto, complicó su institucionalización.

¹⁴²³ DPIS II, pp. 67-69.

CONCLUSIÓN

El general Everardo Mercuriano había estipulado que “el fin principal de la ida de la Compañía a las Indias, es ayudar a los naturales”.¹⁴²⁴ Posteriormente, ya establecida en Nueva España, el Arzobispo de México Pedro Moya de Contreras le había dado permiso a la Orden de establecerse en Tepetzotlán, con el propósito de que ahí los padres aprendieran el idioma otomí y el mexicano.¹⁴²⁵ Se subrayó que se les había donado una casa en ese lugar para que los jesuitas estuvieran entre los indios, le enseñaran a leer y escribir a sus hijos, y se dedicaran específicamente a ellos, “porque aquí no ay españoles”.¹⁴²⁶ Sin embargo, estos objetivos iniciales tuvieron un cambio profundo en los años que evolucionó la institucionalización de este colegio, pues la realidad social de la Nueva España y de Tepetzotlán se mostró mucho más compleja, existiendo más grupos sociales que tomaron un papel activo en la constitución de esta institución. En una carta a Claudio Acquaviva, el padre Pedro Díaz ya le había mencionado al general la urgencia que también existía de atender españoles en Tepetzotlán, diciéndole que “así con el mismo conato que se pretende ayudar a los indios, conviene favorecer lo de los españoles; porque es el fundamento”,¹⁴²⁷ diciéndole más adelante, “que no diese nota que trata más con unos que con otros”.¹⁴²⁸

En la Nueva España de finales del siglo XVI, tanto “indios como españoles”, pedían que se estableciera la Compañía de Jesús en sus lugares de origen.¹⁴²⁹ De hecho, de acuerdo a Juan Sanchez Baquero, los españoles fueron quienes con más gusto recibieron a la nueva Orden.¹⁴³⁰ Así, se pensó en abrir en la Ciudad de México un colegio de niños indios, y dos colegios para españoles.¹⁴³¹ El colegio de indios fue San Gregorio, y los de españoles San Bernardo, y San Pedro y San Pablo, todos ellos formando parte del Colegio Máximo de México, aunque estuvieran ubicados en diferentes edificios.

¹⁴²⁴ MM I, p. 321. “Acta congregationis provincialis Novae Hispaniae”, México, 5-15 de octubre 1577.

¹⁴²⁵ MM II, p. 86. “Carta Anua de la Provincia de Nueva España”, México, 17 de abril de 1582.

¹⁴²⁶ Documento anteriormente citado. ARSI, Mex. 04, fol. 18r. También se encuentra en MM II, p. 50.

¹⁴²⁷ MM II, p. 598. “El Padre Pedro Díaz, al Padre Claudio Acquaviva, Gen”. México, 8 mayo 1585.

¹⁴²⁸ Idem.

¹⁴²⁹ MM I, p. 70. “P. Petrus Sanchez, Prov. Al Patri Mercuriano, Gen.”. México, 8 de marzo de 1573. n

¹⁴³⁰ Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía... op.cit.*, p. 43.

¹⁴³¹ MM I, p. 204. “Pater Everardus Mercurianus, Gen. Patri Ioanni de la Plaza, Vis”, Roma, 31 de marzo de 1576.

Ante la diversidad social de grupos que pedían su presencia, los jesuitas se vieron obligados a cambiar los propósitos iniciales del colegio que abrían en Tepotzotlán. La cantidad de grupos sociales que existía en esta área de Nueva España, y que estaban presentes en este pueblo, ocasionó que el objetivo del colegio no fueran sólo los indios, sino que también se incluyeran los españoles. Esto originó debates entre diferentes actores sobre cuál debía ser el objetivo del colegio de Tepotzotlán.

A partir de esta realidad y problemática, y utilizando a Tepotzotlán como un estudio de caso para analizarla, la tesis examinó cuáles fueron las causas de la institucionalización de este colegio jesuita, por qué sucedieron de esa forma, y qué relación tenían con los cambios políticos, históricos y sociales que se vivían en Nueva España, así como sus relaciones con la metrópoli y con Roma. De esta forma, la tesis buscó hacer investigación a partir de una perspectiva amplia, estudiando el caso específico a partir de la relación de este centro jesuita con su espacio geográfico, político y cultural, y la interacción que había entre los diferentes actores e instituciones que influyeron en su creación. Para dar sustento a estos argumentos, la investigación se valió de una amplia gama de fuentes publicadas e inéditas, utilizándolas de una forma novedosa al moldearlas y cruzarlas, y valiéndose de pequeñas comparaciones con otros territorios coloniales. En suma, se estudiaron y analizaron problemáticas, que a pesar de sus particularidades, no eran únicas de Tepotzotlán, insertando a este colegio jesuita en una perspectiva más extensa a la que la historiografía de los espacios educativos había tendido a hacer.

El colegio jesuita, la institución de la Orden por excelencia, fue un centro en el que la Compañía de Jesús se hizo visible en la sociedad e interactuó con ella en todos los lugares donde se estableció. En los territorios extraeuropeos, también sirvió como un agente de expansión colonial, utilizándose como medio de presencia en los nuevos espacios coloniales que se estaban estableciendo. Mantuvo estrechas relaciones con las ciudades de México y Puebla, tanto en el aspecto político, como en el social, evidenciando la fuerte relación entre los colegios jesuitas y las ciudades en el ámbito colonial. Por ello, la tesis enfatizó la importancia de entender cómo la evolución social e histórica de Nueva España, tuvo una relación e impacto en la constitución del colegio.

Las ciudades de México y Puebla consistían en un gran conglomerado de grupos sociales, en donde todos convivían e interactuaban, siendo imposible realizar una división étnica tajante entre ellos. A

pesar de la rivalidad entre la Ciudad de México y Puebla en tamaño e importancia como centros de vida intelectual, la ventaja y superioridad que tenía la capital es innegable, pues ahí se encontraban los poderes más importantes del virreinato y las principales instituciones educativas, siendo la más importante la universidad. Además, el colegio jesuita más importante se instauró en la capital, el Colegio de México o Colegio Máximo, mismo al que perteneció Tepetzotlán hasta 1605. Es debido a ello, además de la cercanía de Tepetzotlán con la capital, que las relaciones con la Ciudad de México fueron más importantes y estrechas que con Puebla.

La institucionalización del colegio se adaptó y tuvo relación con diferentes actores políticos, con otras órdenes religiosas, y con los cambios políticos, históricos y sociales que vivía el virreinato. En un territorio donde los jesuitas no eran pioneros en su apostolado, tuvieron que hacerse de espacios y ganarse la confianza de las élites, ya que no todas los apoyaron a su llegada, habiendo encuentros hostiles con algunas de ellas. Fueron cruciales las relaciones con el virrey, con el arzobispo, con el rey, con el general en Roma, con la nobleza indígena del pueblo, básica para la apertura de la residencia, y con vecinos españoles, básicos para la dotación de recursos.

La búsqueda de espacios por parte de la Compañía de Jesús en la Nueva España, coincidió con un período nuevo de conquista hacia el norte, una zona que después los jesuitas pondrían bajo su influencia junto con los franciscanos. El descubrimiento de minas de plata en Zacatecas ocasionó este avance, convirtiéndose los jesuitas en agentes de expansión colonial en el septentrión, reforzando la presencia española con los colegios y misiones que iban fundando. La movilidad de personal, propia de la Compañía de Jesús, fue acompañada de esta expansión del territorio. Fue de esta manera que algunos padres que habían estado anteriormente en Tepetzotlán, fueron cruciales para abrir centros jesuitas en el norte.

En este período de expansión del virreinato al norte, los jesuitas abrieron su primera residencia en Tepetzotlán. La razón logística para establecerse en este lugar fue que era una zona de frontera entre los indios sedentarios del centro del virreinato, representados por los mexicanos, y los bárbaros chichimecas del norte, representados en Tepetzotlán por los otomíes. A diferencia de los indios del centro, Alegre decía que los chichimecas “parecía no haber de sujetarse jamás ni a la

dominación de España, ni al yugo de la fe”.¹⁴³² De esta forma, Tepotzotlán se convirtió en una plataforma en la avanzada jesuita al norte y un centro de presencia española más, de los muchos que se estaban estableciendo en el camino de la Ciudad de México a Zacatecas. Así, Tepotzotlán se transformó en un punto de unión y de encuentro entre las dos grandes áreas culturales del virreinato, aprovechándose los jesuitas de las ventajas que ofrecía esta frontera.

En suma, Tepotzotlán representaba una frontera que dividía el centro pacificado y sometido al orden colonial, con un área en guerra y todavía no sometida. Era un pueblo donde los jesuitas no eran pioneros en su apostolado, pues los indios tenían nociones de cristianismo por el contacto previo con los primeros frailes y encomenderos. Sin embargo, los jesuitas hicieron énfasis en las malas nociones de cristianismo que tenían sus pobladores, siendo constantes en pedir gente para que trabajara entre los indios, sobre todo con los otomíes. Asimismo, al ser el punto de partida de un importante camino comercial, se establecieron en el pueblo otros grupos sociales a finales del siglo XVI con los que los jesuitas tuvieron que lidiar también, como españoles y negros. Esta diversidad fue la que creó diferentes debates y formuló distintas necesidades y cuestionamientos en torno a la institucionalización del colegio.

El colegio se fue instituyendo según las necesidades que había en Tepotzotlán en particular, pero sobre todo a los cambios sociales, políticos e históricos que sufría la Nueva España. Si bien los debates discutidos en él no fueron únicamente de la Nueva España, y sucedieron algunos similares también en lugares tan distantes como Perú o Goa, en la tesis se analizaron las particularidades de los debates dentro del contexto novohispano, y cómo éstos afectaron la institucionalización del colegio. Igualmente, se mostró como los pleitos que había entre laicos afuera de las órdenes religiosas, como es el caso de los pleitos entre criollos contra peninsulares por controlar órganos de poder, estuvieron también reflejados dentro de las órdenes religiosas, no siendo Tepotzotlán una excepción.

Los diferentes debates y actores se reflejaron en la inestabilidad que sufrieron los diferentes centros jesuitas que conformaban el colegio de Tepotzotlán. Si bien los jesuitas se habían establecido en Tepotzotlán por ser un lugar logístico para el aprendizaje de lenguas indígenas, siendo un centro

¹⁴³² ABZ I, p. 149.

crucial en el aprendizaje del náhuatl, del otomí y en menor medida del mazahua, otros centros no tuvieron la misma suerte. El noviciado se convirtió en una continua reflexión sobre si Tepetzotlán era el lugar correcto para instaurarlo, pues los indios le habían donado tierras a la Compañía, y éste podía interferir en su atención. Varios actores argumentaron que Tepetzotlán no era el lugar idóneo para instaurarlo, por lo que el noviciado fue trasladado a Puebla, en donde tampoco funcionó, y tuvo que regresar a Tepetzotlán. El seminario de San Martín, si bien siempre permaneció, originó un debate en torno a su viabilidad y el tipo de centro que éste debía ser, discutiéndose sus objetivos y si era necesaria su continuidad, ya que los indios tenían prohibido ser sacerdotes. El juniorado no prosperó, pudiéndose intuir que no se encontraba dentro de las necesidades que había en Tepetzotlán en ese momento, ya que más avanzado el siglo XVII se volvió a instaurar. En un último pleito con clérigos, los jesuitas pudieron adquirir la doctrina del pueblo, comenzando un período de monopolio espiritual jesuita en Tepetzotlán.

La inestabilidad antes mencionada está ligada en parte a la diversidad social de finales del siglo XVI y principios del siglo XVII en Nueva España, la cual ocasionó que se abrieran diferentes centros en Tepetzotlán, enfocados a los diferentes grupos sociales que se hacían presentes en el virreinato. Sin embargo, es importante subrayar que no todos los grupos estuvieron presentes en los debates, como fueron los esclavos de origen africano, quienes a pesar de haber tenido presencia en Tepetzotlán en el período estudiado, las fuentes jesuitas hacen muy escasa referencia a este grupo, y ninguna de ellas menciona a padres que los atendieran en el pueblo.

La realidad social de los albores del siglo XVII, hizo de Tepetzotlán un centro diferente al proyecto de Tlatelolco, y por lo tanto no representando una continuación directa de él como podría pensarse, ya que el colegio franciscano había estado enfocado primordialmente en los indios, en una época donde la presencia española era mínima en Nueva España. A pesar de haberse dicho cuando se abrió Tepetzotlán, que ahí no había españoles, la realidad social era otra. La necesidad que había en atender a la población española, ocasionó que los jesuitas también mencionaran sus logros apostólicos en torno a este grupo. Ya a principios del siglo XVII, en una carta anua, en el apartado concerniente a Tepetzotlán, se subrayó que “no se haze menos fructo en los españoles”.¹⁴³³

¹⁴³³ MM VII, p. 632. “Anua de la Provincia de México”. 1600-1602.

En suma, los cambios e ideas de centros para abrir en Tepetzotlán se fueron dando según las nuevas necesidades, debates y preocupaciones de la sociedad colonial, lo cual ocasionó que algunos centros del colegio prosperaran, y otros decayeran. Los nuevos estudios sobre el tema deberían prestar más atención en los cambios que había dentro de la sociedad colonial y cómo estos afectaron la apertura de instituciones religiosas. Sostengo la hipótesis que la decadencia de Tlatelolco no se debió sólo a crisis económicas, epidemias e idolatrías por parte de los indios, sino a un cambio dentro de la sociedad colonial, al cual no se le ha prestado suficiente atención.

El que cada vez más frailes peninsulares viajaran a Filipinas y más criollos entraran a las órdenes religiosas en Nueva España, da muestra de los cambios sociales que sucedían en Nueva España, siendo una realidad social mucho más tenue cuando se abrió Tlatelolco. En la Nueva España ya había a finales del siglo XVI una población criolla considerablemente grande como para que la creación del clero indígena continuara siendo un debate crucial y necesario, aunque no por ello desapareciera. Es en ese cambio que se inserta Tepetzotlán, que a pesar de algunas similitudes con Tlatelolco, tuvo objetivos distintos adaptados al momento histórico que vivía el virreinato, la Compañía de Jesús y la Iglesia universal.

Quizás el no haber analizado esta relación con la nueva sociedad colonial, ha ocasionado que la historiografía haya entendido la decadencia del colegio franciscano de Tlatelolco como un intento de colegio fallido en la primera evangelización. Se ha estudiado como un centro planeado para formar sacerdotes indígenas, que ante esta imposibilidad, era inútil seguir abriendo colegios para nativos, siendo por ello pocos los que se abrieron posteriormente en toda América durante el siglo XVI.¹⁴³⁴ De hecho, en Nueva España sólo se abrió San Gregorio durante este siglo, y en Perú se abrieron los primeros hasta el siglo XVII, aunque no estuvieran destinados a formar un clero indígena, cambiando los objetivos de estos centros.

De esta forma, el crecimiento constante de la población criolla y la abrupta decadencia de la población indígena debido a las epidemias, ocasionó que el debate en torno al acceso del clero indígena comenzara a tener menor fuerza y que estuviera ligado a otro nuevo que estaba surgiendo: la aceptación de los criollos en la Compañía. Este debate giró en torno a la cantidad de criollos que

¹⁴³⁴ Argumento extraído de Scarlett O'Phelan, *La gran rebelión de los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*, Cusco, Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas, 1995, p. 52.

debían ser aceptados, y a los conflictos por acceder a espacios de poder en la Orden entre criollos y peninsulares. Es por ello, que a diferencia de Tlatelolco donde la preocupación central eran los indios, en Tepetzotlán la preocupación giraba no sólo en torno al acceso de los indios, añadiéndose la preocupación por el acceso de los españoles americanos a la Compañía.

Así como el debate en torno al clero indígena tuvo un cambio a finales del siglo XVI respecto a las primeras décadas después de la conquista, y se le añadió el debate en torno al acceso de los criollos, también existió un cambio en la forma de atacar las idolatrías, y un cambio en el aprendizaje y creación de gramáticas en lenguas indígenas. Estos cambios se debieron en parte a la cada vez más intensa la interacción entre los diversos grupos coloniales que estaban surgiendo en el virreinato.

Si bien en la Ciudad de México había sido imposible separar las repúblicas de indios y de españoles debido al contacto intenso que tenían, también fue imposible separarlas en Tepetzotlán. La frase acuñada por Serge Gruzinski, “el imposible apartheid” para referirse a la Ciudad de México colonial, es totalmente aplicable a Tepetzotlán, pues tanto los centros destinados para españoles, como los destinados para indios, se encontraron en el mismo lugar. El que españoles e indios estuvieran presente ahí, hizo imposible que se llegara a segregar definitivamente a los dos grupos, buscando ambos tener una representatividad en él.

A pesar de que cada centro en Tepetzotlán tuviera funciones distintas, y a unos no pudieran acceder indios, y en otros estuviera prohibido el acceso de españoles, parto de la hipótesis que todos ellos se vieron destinados a coexistir en el mismo lugar.¹⁴³⁵ Esta coexistencia hace necesario replantear la forma en que se ha estudiado la historia de la educación novohispana, dividiéndola entre indios y españoles, sin analizar sus convergencias.¹⁴³⁶ Sin embargo, a pesar de la coexistencia, al ser Tepetzotlán una población con mayoría indígena, este grupo siempre fue la preocupación principal. La carta anua de 1603 comentaba que “aunque en él se hace fructo en algunos españoles que ay, el principal empleo es con los yndios tomites y mexicanos”.¹⁴³⁷

¹⁴³⁵ Si bien existen pocas referencias sobre la división de centros jesuitas en Tepetzotlán en el siglo XVI, me baso en el estudio ya citado de Mónica Martí Cotarelo, quien muestra cómo todos los centros en el siglo XVIII se encontraban en el mismo edificio. Ver “Arquitectura jesuita para la formación...” *art.cit.*

¹⁴³⁶ En referencia sobre todo a los libros ya citados de Pilar Gonzalbo Aizpuru: *Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena*, y *Historia de la educación en la época colonial: la educación de los criollos*.

¹⁴³⁷ MM VIII, p. 121. “Carta Anua de la Provincia de México”, México 5 de mayo de 1603.

Finalmente, aunque la tesis sea un estudio de caso sobre los primeras décadas de historia del colegio de Tepetzotlán, ésta nos muestra una perspectiva más amplia sobre cómo se apropió la Compañía de Jesús de un espacio colonial junto con los colonizadores españoles. Muestra cómo este colegio de frontera unía a las dos grandes áreas culturales de Nueva España, ubicado en medio de una zona de contacto, donde se hicieron presentes los diferentes grupos sociales del virreinato. El estudio también muestra cómo la Compañía de Jesús se fue arraigando en el suelo novohispano, y las diferentes relaciones de poder y actores que intervinieron en ello. Fue a partir de estos cambios históricos, políticos y sociales, que se debatió la vocación y desarrolló la institucionalización del colegio de Tepetzotlán.

APÉNDICE I

Apuntes biográficos de los jesuitas que se encontraban en Tepetzotlán en el período de 1580-1618

Las presentes biografías, intentan hacer un recorrido por los lugares en donde estuvieron presentes los miembros de la Compañía de Jesús que residieron en algún momento en Tepetzotlán, entre 1580 y 1618. Pretenden mencionar año y lugar de nacimiento, año de entrada a la Compañía, colegios en los que residieron, y fecha y lugar de muerte, y subraya los años en que los padres se encontraban en Tepetzotlán. La dificultad de encontrar la información completa de todos los miembros, ocasionó que en algunos casos, existan vacíos de información, por lo que se continuará investigando y enriqueciendo las biografías en el futuro.

1- Ahumada, Luis (Ludovico)

- **1564.** Nació en Xerez, diócesis hispalensis [ARSI, Mex 04, fol. 196r- 198r]
- **1596.** Entró a la Compañía de Jesús. Fue recibido por el padre Estevan Páez, provincial de México. Fue sacerdote y bachiller en artes y theología. [MM III, p. 560] Novicio en Puebla de los Ángeles [MM VI, p. 167] Para ingresar, presentó documentos de Limpieza de sangre el 25 de enero del mismo año. [MM VIII, p. 208]
- **1597.** Confiesa indios [MM. VI, p. 346]
- **25 de enero de 1598.** Hizo sus votos de dos años en el colegio de Puebla de los Ángeles, dando la misa el padre de Morales, rector del colegio. [MM III, p. 590]
- **1600.** En Puebla, sabe lengua Mexicana y lleva dos años confesando en ella. [MM VII, p. 255]
- **1604.** Enviado a la misión de Parras. En los catálogos dice que estudió 4 años Filosofía y 4 Teología. Ese mismo año era Ministro, rector seminario, maestro de novicios, predica y confiesa indios. Estudios en filosofía y teología. Votos simples.) [MM VIII, p. 403] Sabe la lengua mexicana para confesar y está aprendiendo la lengua zacateca en el río de las Nazas. [MM VIII, p. 422]
- **21 de mayo 1606.** Hace profesión de cuatro votos [MM VII, p. 712] Es profesor desde el 21 de mayo de 1606. [ARSI, Mex 04, fol. 196r- 198r]
- **1610-1617.** Rector y maestro de novicios de Tepetzotlán. [DBCJM, III, p. 145]
- **1620.** Rector del Colegio Máximo de México. [DBCJM, III, p. 146]
- **1626.** Se encuentra en el Colegio de Guatemala. [DBCJM, III, p. 147]
- **18 de mayo de 1629.** Murió en México. [DBCJM, III, p. 147]

2- Alcazar, Juan de

- **1567.** Nace en Torruvia, La Mancha. [ARSI, Mex 04, fol 176r-176v]
- **8 de febrero 1588.** Entra a la Compañía de Jesús [MM III, p. 549]
- **18 de febrero de 1590.** Hace sus votos de dos años, en la provincia de México, dando la misa el padre Antonio de Mendoza. [MM III, p. 577]
- **1592-94.** Hermano coadjutor en Colegio de México, enfermero [MM IV, p. 373] También cocinero y otros oficios. Votos simples [MM IV, p. 397; MM VI, p. 668]
- **1595. Tepotzotlán, hermano coadjutor.** [MM V, p. 513]
- **1596-7.** Colegio de México. [MM V, pp. 344- 534]
- **22 de febrero de 1598.** Hizo votos de coadjutor temporal en el colegio de México, formado por el padre Estevan Páez, provincial. [MM III, p. 624]
- **1600-1604.** Colegio de México. [MM VII, p. 30; MM VIII, p. 381]
- **1607.** Cuidador de haciendas y hermano coadjutor en Tepotzotlán. [ARSI, Mex 04, fol 176r-176v]
- **1623.** Muere después de una fuerte calentura. [DBCJM, III, p. 249]

3- Alemán, Bartolomé de

- **1572.** Nació en Cartagena, diócesis Hispalensis. [ARSI, Mex 04, fol 79v-80r]
- **2 de mayo de 1593.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex 04, fol 79v-80r]
- **1594.** Novicio en Puebla de los Ángeles. [MM VI, p. 671]
- **25 de mayo de 1595.** Hizo sus votos de los dos años de coadjutor temporal, a 25 de mayo de 1595, en Tepotzotlán, diciendo misa el rector Pedro Vidal. [MM III, p. 587]
- **1596.** Tepotzotlán, hermano coadjutor, cocinero y mayordomo [MM V, p. 550; MM VI, p. 170]
- **1600.** Seminario de San Ildefonso. Comprador y otros. Votos simples. [MM VII, p. 32] Incorporación final a la Compañía. [DBCJM, III, p. 267]
- **18 de octubre de 1601.** Hermano Bartolomé Alemán hizo sus votos de coadjutor formado, en el colegio de México, en manos del provincial padre Francisco Váez. [MM III, p. 625]
- **1604.** Colegio de México. Coadjutor formado. [MM VIII, p. 382]
- **1625.** Continúa en Colegio de México, y pide que no se le mude de allí. [DBCJM, III, pp. 267-268]

4- Altamirano, Fernando:

- **1574.** Nació en Puebla de los Ángeles. [ARSI, Mex 04, fol 176r-176v]
- **25 de febrero de 1588.** Entró a la Compañía de Jesús el 25 de febrero de 1588 [MM III, p. 549]

- **24 de febrero de 1589.** Hizo los votos de dos años, en Tepotzotlán, diciendo misa el padre Martín Fernández [MM III, p. 583]
- **19 de septiembre de 1589.** Se ordenó por el señor obispo de Tlaxcala, don Diego Romano, en su casa; y luego, otro día, domingo, a 20, de evangelio; y luego, lunes, a 21, día de S. Matheo, de missa, extra tempora, en el dicho año de 1589. [MM III, p. 613]
- **Abril 1592.** Seminario de S. Ildefonso [MM IV, p. 377] Oye Filosofía y tiene votos simples [MM IV, p. 394]
- **Abril-mayo 1594.** Hermano en el Colegio de Oaxaca: lector de mayores y medianos. [MM VI, p. 672]
- **Diciembre 1595.** Hermano y estudiante en el Colegio de Oaxaca. [MM V, p. 512]
- **Febrero 1596.** Aparece en el Colegio Mexicano. Estudió 3 años de filosofía, 1 de teología y es lector de gramática. [MM V, p. 530]
- **1596-1597.** Teólogo en el Colegio de México. [MM VI, p. 164, 344]
- **1600.** Aparece en Colegio de México. Ha estudiado 3 años de filosofía, está estudiando el 4 de teología, que es lector de humanidades, predica y confiesa a indios, y sabe lengua mexicana. [MM VII, pp. 26-255]
- **1604.** Aparece en el colegio de Puebla, rector del seminario de San Jerónimo, lector de gramática y confesor. [MM VIII, p. 385]
- **12 de diciembre de 1605.** El obispo de Tlaxcala, Diego Romano, quiere regresar a España y llevarse consigo a Hernando Altamirano. [MM VIII, p. 609]
- **1607.** Aparece en Tepotzotlán con 3 años estudiados de filosofía, 4 de teología, votos simples, rector de ministros, predica y confiesa. [ARSI, Mex 04, fol 176r-176v]
- **1609.** Vuelve a aparecer el deseo del padre Altamirano de regresar a España. Acquaviva dice que no hay necesidad en su regreso. [DBCJM III, p. 280]

5- **Arnaya, Nicolás de.**

- **1557.** Nació en Segovia. [Sánchez Baquero, p. 164]
- **1577.** Entró en la Compañía de Jesús [Sánchez Baquero, p. 164]
- Hizo sus estudios de latinidad y filosofía en Alcalá, y estudió teología después del Noviciado. [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, p. 236]
- **4 de marzo de 1584:** Se ordenó de sacerdote en Teruel, por parte del obispo Diego Ximénex. [MM II, p. 539; MM III, p. 602] También llega ese mismo año a Nueva España. [Sánchez Baquero, p. 164]
- **1585.** Aparece en Tepotzotlán, con votos de dos años, estudió 4 de artes y 4 de teología. Predica y confiesa indios otomites. [MM II, p. 752] Sus virtudes son que tiene buen ingenio y buen juicio, buena prudencia y experiencia ordinaria. Tiene suficiencia en artes y theologia. Complexion colerica flemática. Talento para predicar y confesar a españoles y indios. Sabe medianamente la lengua otomite. [ARSI, Mex 04, fol, 27r]
- **1588.** Misiona en Durango y Zacatecas. [DBCJM, III, p. 554]

- **6 de septiembre de 1592.** Hizo profesión de 4 votos en Tepetzotlán en manos del padre Pedro Díaz. [MM III, p. 637] Predica y confiesa españoles e indios en dos lenguas, bachiller en artes. Votos simples. [MM IV, p. 383]
- **1595.** Ha predicado y confesado en lengua otomí por 10 años, y también predica y confiesa en mexicano. [MM V, p. 518]
- **1596.** Aparece como rector en San Luis de La Paz, donde predica y confiesa a indios. [MM V, p. 554] y donde comenzó a aprender la lengua guachichil. [MM VI, p. 152]
- **1599.** Es nombrado procurador de la provincia. [MM VI, p. 645]
- **1600.** Rector de Residencia de Guadiana, predica y confiesa indios. [MM VII, p. 46]
- **1604.** Regresa a Tepetzotlán como rector, con 4 votos, y habiendo estudiado 4 años de filosofía y 4 de teología [MM VIII, p. 392, 420]
- **1610-1613.** Rector del Colegio del Espíritu Santo en Puebla. [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, p. 236.]
- **1613.** Viajó de Procurador a Roma. [Rafael Heliodoro Valle, *Jesuitas de Tepetzotlán*, p. 166]
- **1615.** Fue procurador en Roma [Sánchez Baquero, p. 164]
- **1616.** Electo provincial de México, cargo que obtuvo hasta 1622. [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, p. 236]
- **1617.** Redactó los estatutos del Colegio de San Ildefonso. [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, p. 236]
- **1618.** Fundó los Colegios de Zacatecas, Mérida en Yucatán y preparó la fundación del colegio de Veracruz. Igualmente logró que ese año Felipe III concediera a la Compañía de Jesús el curato de Tepetzotlán. [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, p. 236]
- **21 de marzo de 1623.** Murió en la Ciudad de México. [DBCJM III, p. 555]

6- Benitez, Andrés:

- **1563.** Nació en Toledo. [ARSI, Mex. 04, ff. 44- 45 v]
- **2 de febrero de 1591.** Entró a la Compañía como coadjutor. [MM III, p. 552]
- **1592.** Aparece en Tepetzotlán como coadjutor y novicio. [ARSI, Mex. 04, ff. 44- 45 v]
- **20 de marzo de 1599.** El hermano Andrés Benítez, coadjutor, murió en el colegio de México. [MM III, p. 648]

7- Cabello, Ildefonso:

- **1596.** Nació en Albuquerque, diócesis de Badajoz. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1613.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Aparece en Tepetzotlán. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]

8- Calderón, Francisco:

- **1584.** Nació en Toledo en el año de 1584. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r] En Alcalá de Henares. [DBCJM, IV, p. 314]
- **1597.** Fue a Alcalá a estudiar Artes y es recibido en la Compañía de Jesús. [DBCJM, IV, p. 515]
- **1601.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r] Hizo su noviciado en Villarejo de Fuentes. [DBCJM, IV, p. 515]
- **6 de noviembre de 1602.** El P. Rubio y el padre Luis de Guzmán, provincial de Toledo, lo recibieron en Alcalá de Henares, para hermano estudiante [MM IV, p. 694]
- **13 de diciembre 1602.** Ha estudiado su segundo curso de artes, de órdenes menores, y dos años de religión. [MM VII, p. 772] Ese mismo año pasa a las Indias. [DBCJM, IV, p. 315]
- **1604.** Aparece en el Seminario de San Ildefonso. Ha estudiado un año filosofía, tiene votos simples. [MM VIII, p. 384]
- **12 de diciembre 1605.** Escribe a Acquaviva su deseo de pasar a las islas Filipinas, a donde finalmente no va. [MM VIII, p. 590]
- **1605.** Es enviado a Guadalajara. [DBCJM, IV, p. 315]
- **1609.** Tuvo su Tercera Probación en Jesús del Monte. [DBCJM, IV, p.316]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán como ministro. Confiesa y opera con indios. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1616.** Ministro en el Colegio de San Pedro y San Pablo de México. [DBCJM, IV, p.517]
- **1629.** Estudia las antigüedades de los indios mexicanos. [DBCJM, IV, p.517]
- **1634.** Aparece en la Casa Profesa por resolutor de asuntos morales. [DBCJM, IV, p.519]
- **1638-1644.** Fue maestro de novicios y rector de Tepotzotlán. [DBCJM, IV, p.520]
- **1645.** Aparece como provincial y es nombrado calificador por los inquisidores. [DBCJM, IV, pp.525, 527]
- **1650.** Elegido provincial por segunda ocasión. [Sommervogel, vol II, pp. 538-539]
- **1656.** Se encuentra en Casa Profesa. [DBCJM, IV, p.549]
- **13 de julio de 1661.** Muere en México. [Sommervogel, vol II, pp. 538-539]

9- Caro, Juan. (Joannes Caro)

- **1590.** Nació en Blemua, Inglaterra. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1612.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán. Hace trabajos domésticos. Novicio [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1620.** Va a España con el Padre Rodrigo Cabredo. [DBCJM, IV, p.653]

10- Cárdenas, Laurencio de

- **1596.** Nació en Sinaloa. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1612-1613.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán. Estudia retórica. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]

11- **Carochi, Horacio.**

- **1579.** Nació en Florencia, Italia. [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús I, p. 664]
- **1602.** Escribió al General de la Compañía su deseo de ir a misionar. [ARSI, F. G. 733, *Indipetae*, p. 159]
- **1605.** Fue enviado a Nueva España antes de terminar sus estudios en filosofía. [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, I, p. 664]
- **1605-1609.** Completó sus estudios en el Colegio de México [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, I, p. 664]
- **1609-1610.** Comenzó su carrera urbana en San Luis de la Paz. [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, I, p. 664]
- **1614.** Aparece en Tepetzotlán. Predica y confiesa indios. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r] Donde trabajó hasta el año de 1631. [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, I, p. 664]
- En Tepetzotlán, estudió los trabajos de lenguas de Antonio del Rincón, donde estudió otomí y náhuatl [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, I, p. 664]
- Se destacó por sus conocimientos en lenguas latina, griega, hebrea, otomí, mexicana y mazagua, además por saber historia, geometría, música, filosofía y teología. [Heliodoro Valle, *Jesuitas de Tepetzotlán*, p. 180] [
- **15 de agosto de 1617.** Hizo su profesión de 4 votos. [DBCJM, IV, p.655]
- **1624.** En Tepetzotlán, un indio le enseña la lengua otomí. [DBCJM, IV, p. 655]
- **1631.** Rector de Tepetzotlán. [DBCJM, IV, p. 656]
- **1638- 1645.** Socio del provincial [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, I, p. 664]
- **1645-1647.** Rector del Colegio Máximo. [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, I, p. 664]
- **1647-1653.** Superior de la Casa Profesa de México [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, I, p. 664]
- **1653-1655.** Rector de Tepetzotlán, y predicador y confesor de indios. [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, I, p. 664]
- **14 de julio de 1662.** Murió en Tepetzotlán. [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, I, p. 664]

12- **Casas, Ludovico de las**

- **1596.** Nació en La Habana, Cuba. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1613.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Aparece en Tepetzotlán. Estudió retórica. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]

13- **Castanión, Bartolomé**

- **1595.** Nació en Patzcuaro, diócesis michoacana. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1612-13.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Aparece en Tepetzotlán. Estudia retórica. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]

14- **Córdova, Diego de**

- **1591.** Nació en Sevilla. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1612.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán: Estudia retórica. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1623.** Murió en la misión de los tepehuanes. [DBCJM V, p. 702.]

15- **Coronel, Gabriel**

- **1592.** Nació en Portillo, diócesis vallisoletana. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1613.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán. Estudia retórica. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]

16- **Corso, Esteban**

- **1573.** Nació en Génova, Italia. [DBCJM V, p. 709]
- **1606.** Ingresó a la Compañía de Jesús. [DBCJM V, p. 709]
- **1607.** Aparece en Tepotzotlán. Llevaba un año de novicio y es coadjutor [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **1614.** Aparece en la Residencia de Veracruz. [DBCJM V, p. 709]
- **1616.** Incorporación final. [DBCJM V, p. 709]
- **1620.** Aparece en el Seminario de San Ildefonso. [DBCJM V, p. 709]
- **1626.** Aparece en el colegio de Granada, Nicaragua. [DBCJM V, p. 709]
- **1632-1638.** Aparece en el colegio de Guatemala. [DBCJM V, p. 709]
- **1644.** Muere. [DBCJM V, p. 710]

17- **Davalos, Gonzálo**

- **1594.** Nació en México. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1612.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán: Estudia filosofía [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1622-1626.** Termina sus estudios y pasa a Oaxaca. [DBCJM, VI, p. 132]
- **1627.** Misionó a los indios de Zacatecas. [DBCJM, VI, p. 132]
- **1629.** Hizo su profesión solemne. [DBCJM, VI, p. 132]
- **1630.** Operario en la misión de los Xiximes. [DBCJM, VI, p. 133]
- **1648.** Rector en el Colegio de San Luis Potosí. [DBCJM, VI, p. 134]
- **1650-52.** Rector del noviciado de Santa Ana. [DBCJM, VI, p. 134]
- **1662.** Operario de la Casa Profesa. [DBCJM, VI, p. 134]

- **1661-1667.** No se sabe con claridad la fecha de su muerte en el Colegio Máximo de México. [DBCJM, VI, p. 134]

18- **Díaz, Juan**

- **1542.** Nació en Jerez de la Frontera en 1542. [ARSI, Mex. 04, ff. 126r]
- **1565.** Ingresó a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 126r]
- Hijo de Cristóval Díaz y Francisca Rodríguez. Maestro de Artes. Estudió en el colegio de Sevilla. [MM I, p. 468]
- **1580.** Misión de Puebla de los Ángeles [MM I, p. 552]
- **1582.** Sacerdote sin grado [MM II, p. 53]
- **1583.** Rector de Tepotzotlán [MM II, p. 152]
- **1584.** profesa 4 votos y deja rectorado en Tepotzotlán para dedicarse a otomíes [MM II, p. 393]
- **1585.** Desde este año aparece en Tepotzotlán. profeso de 4 votos, maestro en artes, 4º años de theología, ha leído dos años de gramática y 2 cursos de artes, predica y confiesa españoles e indios. Rector de esta casa por tres años. [MM II, p. 751] Tiene las siguientes características: “tiene buen ingenio y buen juicio y prudencia. experiencia de cosafordimintias. tiene bastante suficiencia en artes y theología para leerlas. Tiene complexion colerica. Talento para leer artes y theologia. predicar y confesar a españoles y indios. Sabe la lengua otomite y aprende la mexicana con particular deseo y aplicación de ayudar a los indios. [ARSI, Mex. 04, f. 27r]
- **1 noviembre 1585.** Hizo profesión de 4 votos en Tepotzotlán, en manos del padre Antonio de Mendoza. [MM III, p. 633]
- **1585.** Murió en México [MM III, p. 633]

19- **Díaz, Luis**

- **1587.** Nació en Bayona, Francia. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1613.** Entra a Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]

20- **Domínguez, Diego**

- **1592.** Nació en Guatemala. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1612-1613.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán, con estudios en filosofía y teología. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1615.** Hace votos del bienio. [DBCJM VI, p. 350]

- **1620.** En Sinaloa. Sacerdote. Enseña gramática y es operario entre los indios. [DBCJM VI, p. 350]
- **14 de octubre de 1623.** Muere en el colegio de México. [DBCJM VI, p. 351]

21- Escudero, Fernando

- **1562.** Nació en Carmona. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **1582.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **1584.** Llega a Nueva España, y entra como coadjutor en el Colegio de México [MM II, p. 373]
- **19 de enero, 1592.** Votos de coadjutor en México, en manos del padre doctor Diego de Avellaneda [MM III, p. 621]
- **1592.** Casa Profesa [MM IV, p. 371]
- **1594.** Casa Profesa. Sacristán y limosnero. [MM VI, p. 666]
- **1595.** Casa Profesa [MM V, p. 509]
- **1596.** Casa Profesa, coadjutor temporal [MM V, p. 526]
- **1597.** Casa Profesa. Limosnero [MM VI, p. 343]
- **1600.** Casa Profesa. [MM VII, p. 24]
- **1604.** Colegio de Guadalajara. limosnero [MM VIII, p. 394]
- **1607.** Aparece en Tepotzotlán, trabaja en “coadiuvar fratus, procurator e domestica”. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **1614.** Tepotzotlán, coadjutor temporal. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]

22- Espínola, Diego de

- **1593.** Nació en Acazingo, diócesis Angelopolitanis. [ARSI, Mex. 04, ff. 187r-205r]
- **1613.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 187r-205r]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán, lógica aplicada, “logicae vacabat” [ARSI, Mex. 04, ff. 187r-205r]

23- Fernández, Sebastián

- **1562.** Nació en Villanueva de la Sierra [ARSI, Mex. 04, ff. 79v-80r]
- **22 de noviembre 1593.** Entró a la Compañía de Jesús [ARSI, Mex. 04, ff. 79v-80r]
- **1594.** Llega a Nueva España [MM V, p. 331]
- **1595.** Hermano coadjutor [MM V, p. 327]
- **1595:** Novicio en Puebla [MM V, p. 512] Ese mismo año entro a Tepotzotlán como administrador y con votos simples. [ARSI, Mex. 04, ff. 79v-80r]
- **1596.** Tepotzotlán, hermano coadjutor [MM V, p. 550]
- **1596.** Residencia de Veracruz [MM VI, p. 170]
- **1597.** Casa Profesa. Cuidador del edificio. [MM VI, p. 343]

- **1600.** Casa Profesa. [MM VII, p. 24]
- **1604.** Colegio de Puebla, coadjutor formado. [MM VIII, p. 387]

24- **Figueroa, Juan de**

- **1594.** Nació en Otuxpa, diócesis de México. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1610.** Bachiller en filosofía. [DBCJM VI, p. 695]
- **1612-1613.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Aparece en Tepetzotlán. Estudiante de filosofía. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1620.** Estudia Teología en el Colegio de México. También enseña gramática. [DBCJM VI, p. 695]
- **1626.** En Misión de San Luis de la Paz. [DBCJM VI, p. 696]
- **1629.** Profeso de 4 votos [DBCJM VI, p. 696]
- **1632.** Se encuentra en el colegio de Querétaro. [DBCJM VI, p. 696]
- **1638.** Se encuentra en el colegio de Tepetzotlán. [DBCJM VI, p. 696]
- **1639.** Se encuentra en el colegio de San Ildefonso. [DBCJM VI, p. 696]
- **1645.** Rector en el colegio de Guatemala. [DBCJM VI, p. 696]
- **1648.** Rector del colegio de San Ildefonso de Puebla. [Sommervogel, vol III, p. 727]
- **1650.** En Tepetzotlán hace profesión de 4 votos. [DBCJM VI, p. 698]
- **1653.** Se encuentra en el Colegio de San Gregorio. [DBCJM VI, p. 698]
- **1659.** Murió en Tepetzotlán. [DBCJM VI, pp. 698-699]

25- **Franco, Gaspar**

- **1565.** Nació Gibraleón, provincia de Huelva [ARSI, Mex. 04, ff. 44r-45v]
- **22 de marzo de 1591.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1592.** Aparece en Tepetzotlán como Novicio y despensero [MM IV, p. 376]
- **1594.** Tepetzotlán, portero y despensero [MM VI, p. 675]
- **1595.** Colegio de Puebla, hermano coadjutor [MM V, p. 511]
- **1596.** Colegio de México [MM V, p. 534]
- **1596.** Tepetzotlán, suministros agrícolas [MM VI, p. 170]
- **1597.** Tepetzotlán [MM VI, p. 349]
- **1600.** San Ildefonso. Portero y otros [MM VII, p. 32]
- **1602.** Incorporación final a la Compañía. [DBCJM VII, p. 90]
- **1604.** Colegio de Valladolid [MM VIII, p. 399]

26- **Fuentes, Alonso**

- **1560.** Nació en Gua, en las montañas de León. [ARSI, Mex. 04, f. 026r] Coadjutor novicio y coadjutor dentro de casa [MM II, p. 752]
- **1583.** Ingresó a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, f. 026r]
- **29 de septiembre de 1583.** Fue recibido en México. [MM II, p. 771]
- **1585.** Aparece en los catálogos de Tepotzotlán. Tiene las siguientes características: “tiene buen ingenio. juicio sencillo y poca prudencia. poca experiencia. complexión colérica flemática. Talento para los ministerios de coadjutor dentro de casa”. [ARSI, Mex. 04, f. 026r]
- **1584- 1590.** En el tiempo del provincial de Antonio de Mendoza, fue despedido de la Compañía de Jesús de la Nueva España. [MM III, p. 653]

27- **Gallardo, Nicolás**

- **1551.** Nació en Valladolid. [ARSI, Mex. 04, ff. 155v-156r]
- **1570.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 155v-156r]
- **1580.** Va a Nueva España [MM II, p. 9]
- **1581.** Salió a las Filipinas desde Nueva España [MM III, p. 660]
- **1582.** Fue a China con el padre Alonso Sánchez, de quien era muy estimado. [Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España*, p. 181; Andrés Pérez de Ribas, *Crónica y historia religiosa...* p. 407]
- **1583.** Residencia Filipinas, coadjutor. [MM II, p. 154]
- **1587.** Volvió a México con el padre Alonso Sánchez. [MM III, p. 174]
- **29 diciembre 1588.** Hizo votos de coadjutor temporal formado en México, en manos del provincial Antonio de Mendoza. [MM III, p. 617]
- **1592.** Escribe a la Tercera Congregación Provincial Mexicana, pidiendo entre otras cosas, que no se castigue a los hermanos sin previa información. [MM IV, pp. 200-206]
- **1592.** En Guadalajara [MM IV, p. 375] Destinado a Sinaloa, donde finalmente no va [MM IV, p. 254] Por indisposición de ir a Sinaloa, se le envía a Pátzcuaro. [MM IV, p. 572]
- **1594.** Colegio de Pátzcuaro, hermano coadjutor. [MM VI, p. 674]
- **1595.** Colegio de Pátzcuaro. [MM V, p. 513]
- **1596.** Valladolid: subministro y otros. [MM V, p. 546]
- **1597.** Colegio de Pátzcuaro. [MM VI, p. 349]
- **1600.** Casa Profesa. [MM VII, p. 24]
- **1604.** Aparece en Tepotzotlán, hermano coadjutor, subministro y procurador. Pide vivir en un lugar apropiado debido a su vejez. [MM VIII, p. 392, y 580]
- **1607.** Tepotzotlán, cuidador de los animales domésticos. “domestica e ruralis, cuadiuvar fratu”. [ARSI, Mex. 04, ff. 155v-156r]
- **1614.** Tepotzotlán, Ministro temporal y coadjutor. [ARSI, Mex. 04, ff. 155v-156r]
- **1614.** Murió en Tepotzotlán. [Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía de Jesús...*, p. 181]

28- **García, Bartolomé**

- Se desconoce fecha y lugar de nacimiento.
- **1607.** Tepotzotlán. Lleva un año de novicio, también es coadjutor. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]

29- **García, Martín**

- **1573.** Nació en Piedra Lueche, diócesis Cuenca. [MM V, p. 331]
- **1594.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1595.** Puebla, hermanos novicios. [MM V, p. 512]
- **1596.** Novicio en Puebla, Retórica. [MM V, p. 541]
- **1597.** Colegio de México, Retórica. [MM VI, p. 344]
- **1600.** Colegio de México. [MM VII, p. 29]
- **1604.** Colegio de México. [MM VIII, p. 376]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán. Tiene estudios completos y confiesa. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]

30- **Gómez, Hernán (Fernando).**

- **1543.** Nació en Arcila (Marruecos). [ARSI, Mex. 04, f. 26r]
- **1551.** Estudió en Lisboa, (Portugal). [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, II, pp. 1773-1774]
- **1561.** Llega a Nueva España. [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, II, pp. 1773-1774]
- **1576.** No tiene grados, novicio. [MM I, p. 223]
- **1580.** Tres votos simples. [MM I, p. 537]
- **1582.** Sacerdote sin grado. [MM II, p. 53]
- **1583.** Tepotzotlán, predica y confiesa indios. [MM II, p. 152]
- **1585.** Tepotzotlán. Votos de dos años, ha estudiado artes y teología, predica y confiesa indios otomies y mexicanos. [MM II, p. 751] Tiene las siguientes características: “buen ingenio.. prudencia ordinaria experiencia larga de tratar con indios. Sabe bien la lengua otomite, predica y confiesa en lengua mexicana. tiene buen talento para tratar con indios. [ARSI, Mex. 04, f. 27r]
- **9 de enero de 1592.** Hizo profesión de tres votos en México, en manos del visitador Diego de Avellaneda. [MM III, p. 630]
- **Abril 1592.** Tepotzotlán, obrero y consultor. [MM IV, p. 376] El 19 de enero de ese mismo año profesa 3 votos.
- **1593.** Tepotzotlán. [MM VI, p. 660]
- **1594.** Tepotzotlán. Conocimiento de lenguas. “sabe bien la lengua othomite, y se ha ejercitado en confessar y predicar en ella desde que entró en la Compañía, que avrá diez y nueve años; y, también, sabe la lengua mexicana y mazagua, y confiesa en ellas”. [MM V, p. 284]

- **1594.** Tepotzotlán, predicador y confesor de indios. [MM VI, p. 674]
- **1595.** Tepotzotlán, 3 votos. [MM V, p. 513] Sobre las lenguas que sabe. “Sabe muy bien las lenguas otomita, Mexicana y Maçahua, y se ha exercitado en confesar, y predicar en ellas desde que entro en la Compañía que avra 20 años”. [ARSI, Mex. 04, f. 84v]
- **1596.** Tepotzotlán. [MM V, p. 549]
- **1596.** Colegio de México. [MM VI, p. 164]
- **1597.** Tepotzotlán. [MM VI, p. 349]
- **1600.** Tepotzotlán. [MM VII, p. 38]
- En Tepotzotlán escribió un Arte de lengua otomí, hoy desaparecido. [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, II, pp. 1773-1774]
- **1604.** San Luis de La Paz [MM VIII, p. 405] “Padre Hernán Gómez, lengua mexicana y otomí, la qual está exercitando en Sant Luis de la Paz”. [MM VIII, p. 423]
- **1610.** Murió en San Luis de la Paz (Guanajuato, México). [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, II, pp. 1773-1774]

31- **González, Isidoro.**

- **1588.** Nació en Rioseco, diócesis Legionensis. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Tepotzotlán. Hacia labores agrícolas. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]

32- **Grautina (Gravina), Pedro.**

- **1576.** Nació en Termini, Sicilia. [Sommervogel, tomo III, p. 1722]
- **1598.** Se ordenó sacerdote. [DBCJM VII, p. 361]
- **1605.** Entró a la Compañía de Jesús en 1605. [Sommervogel, tomo III, p. 1722]
- **1607-8.** Parte a Nueva España. [Sommervogel, tomo III, p. 1722]
- **1607.** Aparece en Tepotzotlán. Es novicio por 2 años. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v] Hace votos del bienio. [DBCJM VII, p. 365]
- Trabajó en la misión de los Jizmines por 35 años. Compuso un vocabulario de lengua Xixime, “Arte y vocabulario della lengua acaxee, hacia 1613. [Sommervogel, tomo III, p. 1723]
- **1613.** Compuso un diccionario en lengua acaxee. [DBCJM VII, p. 368]
- **1614-1626.** Trabajó en la misión de San Andrés. [DBCJM VII, p. 368]
- **1615.** Grado profeso de tres votos. [DBCJM VII, p. 368]
- **1632.** Pasa a residir a Durango. [DBCJM VII, p. 375]
- **1633.** Trabaja y misiona con los indios humis. [DBCJM VII, p. 376]
- **15 de enero de 1635.** Murió en la misión de Jizmes. [Sommervogel, tomo III, p. 1723]

33- **de Guzmán, Francisco**

- **1568.** Nació en Palencia . [ARSI, Mex. 04, ff. 79.v-80rv]
- **1º de Enero de 1581.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 79.v-80rv]
- **29 de septiembre de 1584.** “Hizo los votos de los dos años, en la provincia de Toledo, dando la misa el padre Marcén, en Belmonte”. [MM III, p. 574]
- **1588.** Llega a Nueva España. [MM III, p. 526]
- **20 de enero de 1592.** Propone ir a Perú. [MM IV, p. 115]
- **1592.** Aparece en Tepotzotlán. Ha leído gramática. Votos simples.filosofía 3, teología todidem, predica y confiesa indios. [MM V, p. 549]
- **1595.** Sigue en Tepotzotlán, estudió 3 años de filosofía, sigue en teología. [ARSI, Mex. 04, ff. 79.v-80rv] Sabe medianamente la lengua Mexicana, y ha comenzado a confesar en ella. Tambien depende la otomi. [ARSI, Mex. 04, ff. 84v]
- **1595.** Pensaba ir a España por motivos de salud, pero decidió quedarse en Nueva España ocupándose de los indios. [MM V, p. 501]
- **1596.** Ya sabe bien las lenguas otomí y mexicana, y confiesa en ellas desde hace un año. [ARSI, Mex. 04, ff. 93r-94r]
- **20 de septiembre de 1599.** Aquaviva pide que vaya Guzmán a España. [MM VI, p. 579]
- **1600.** Tepotzotlán. Estudios de Filosofía 3 años, teología 4 años. Votos simples. [ARSI, Mex. 04, ff. 117v-118r] “Sabe bien las lenguas otomí y mexicana, y se ha exercitado en confessar en ellas cinco años”. [ARSI, Mex. 04, ff. 134v-135r]
- **Abril 1600.** Regresa a España junto con Antonio Rubio, Diego de Ibarra, Pedro Sánchez. [MM III, p. 670]
- **10 de febrero de 1603:** se encuentra en Roma. [MM VIII, p. 20-21]

34- de Hera, Sebastián

- **1595.** Nació en Puebla. [ARSI, Mex 04, ff. 196r-198r]
- **1612-13.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán: Estudia lógica. [ARSI, Mex 04, ff. 196r-198r]

35- Juárez, Martín

- **1570.** Nació en Ventosillo, diócesis Bacarensis. [ARSI, Mex 04, ff. 117v-118r]
- **11 de mayo de 1592.** Fue admitido en México. [MM III, p. 554]
- **1595.** Puebla, hermano coadjutor. [MM V, p. 511]
- **1595.** Residencia de Veracruz, ropero [MM VI, p. 677]
- **Febrero 1596.** Aparece en Puebla [MM V, p. 540]

- **1597.** Puebla. [MM VI, p, 346]
- **1600.** Tepotzotlán. votos simples. [ARSI, Mex 04, ff. 117v-118r]
- **1604.** Aparece en Guadalajara. [MM VIII, p, 394]

36- **Larios, Diego**

- **1573.** Nació en Puebla de los Ángeles. [ARSI, Mex 04, ff. 79v-80r]
- **10 de septiembre de 1592.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex 04, ff. 79v-80r]
- **1592.** Tepotzotlán. 3 años de filosofía y votos simples. [ARSI, Mex 04, ff. 79v-80r]
- **1594.** Puebla, novicio [MM VI, p, 671] Ha oído dos años de artes [MM V, p, 265] Votos simples del bienio. [DBCJM VIII, p, 292]
- **1596.** Tepotzotlán, filosofía 3, votos simples [MM V, p, 549]
- **1596.** Casa Profesa, ayudando a Antonio Rubio a publicar sus trabajos. [MM VI, p, 164]
- **1597.** Colegio de México, teólogo año primero [MM VI, p, 344]
- **1600.** Seminario de San Ildefonso [MM VII, p, 32]
- **1604.** Residencia Guadiana [MM VIII, p, 402]. Buena lengua mexicana, y la ejercita en Guadiana [MM VIII, p, 422].
- **1605.** Profesión de cuatro votos. [DBCJM VIII, p, 297]
- **1607.** Presente en la misión de Parras. [DBCJM VIII, p, 297]
- **1612.** Presente en la misión de los tepehuanes. [DBCJM VIII, p, 300]
- **1614.** En el Colegio Máximo. Predica y confiesa. [DBCJM VIII, p, 300]
- **1618.** Nombrado Rector del Colegio Máximo. [DBCJM VIII, p, 300]
- **1620.** Rector en el colegio de Guatemala. [DBCJM VIII, p, 315]
- **1626.** Confiesa y da clases en el colegio de San Idelfonso de Puebla. [DBCJM VIII, p, 315]
- **1632.** Pasa a Tepotzotlán. [DBCJM VIII, p, 315] Ese mismo año del día 21 de marzo fallece. [DBCJM VIII, p, 317]

37- **Laurencio, Juan**

- **1562.** Nació en Paracuellos, diócesis de Toledo. [ARSI, Mex. 04, ff. 44r- 45 v]
- **1577.** Entra a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 44r- 45 v]
- **28 de mayo 1579.** Hizo los votos de los dos años, en la provincia de Toledo, en el Villarejo de Fuentes. [MM III, p, 578]
- **1587.** Se decide enviarlo a Nueva España desde la provincia de Toledo. [MM III, p, 275]
- **26 mayo 1588.** Se ordenó de subdiácono, en Guadix, por el doctor Juan Alonso, obispo de aquella ciudad. [MM III, p, 603]
- **1592.** Aparece en los catálogos de Tepotzotlán. lectura en humanidades, y predica y confiesa a españoles e indios. [ARSI, Mex. 04, ff. 44r- 45 v] También aparece como obrero [MM IV, p, 376]

- **Abril 1592.** Sacerdote de tres votos simples. [MM IV, p. 383]
- **28 de mayo 1595.** Hizo su profesión de cuatro votos en el Colegio de México, en manos del provincial Estevan Páez. [MM III, p. 639]
- **1595.** Tepetzotlán. 4 votos. [MM V, p. 513]
- **1596.** Propuesto rector del colegio de Tepetzotlán. [MM V, p. 197] Seminario San ildefonso. [MM V, p. 535] “Sabe muy bien la lengua otomí, y se ha exercitado en predicar y confessar en ella quatro años; y, también, se ha exercitado en confessar en la mexicana. Ahora, haze officio de rector en este seminario”. [MM VI, p. 149]
- **1598.** Rector de San Ildefonso. [MM VI, p. 471]
- **1600.** Rector de Tepetzotlán, y lector de humanidades. Confiesa a indios. [MM VII, p. 37]
- **1604.** Rector de Tepetzotlán. [MM VIII, p. 278] Residencia Guadiana. [MM VIII, p. 402] Rector de Guadalajara, “lengua mexicana y otomí, y la exercita en Guadalaxara, donde es rector”. [MM VIII, p. 422]
- **1606-1609.** Rector del Colegio del Espíritu Santo en Puebla. [DBCJM VIII, p. 331]
- **1610.** Rector de Tepetzotlán. [DBCJM VIII, p.395]
- **1619.** Elegido como procurador a Roma. [DBCJM VIII, p.520]
- **1623.** Es nombrado provincial. [DBCJM VIII, p. 372]
- **1631.** Prepósito de la casa Profesa. [DBCJM VIII, p.491]
- **1633.** Año de su fallecimiento. [DBCJM VIII, p.492]

38- de Ledesma, Juan.

- **1575.** Nació en La Ciudad de México. [Pérez de Ribas, *Historia de los Triunfos...*, tomo II, p. 255]
- **1590.** Entró a la Compañía. [MM III, p. 552]
- **2 de julio de 1592.** Hace los votos de los dos años en el colegio de México, dando la misa el padre rector Diego López de Mesa. [MM III, p. 576]
- **1594.** Hermano estudiante filósofo en Seminario de San Ildefonso. [MM VI, p. 669]
- **1595.** Hermano filósofo en el Colegio de México. [MM V, p. 510] Se le considera el fundador del Colegio de San Gregorio. [Pérez de Ribas, *Historia de los Triunfos...*, tomo II, p. 258]
- **1596.** Hermano Juan de Ledesma, rhetoricae lector et humanitatis. [MM VI, p. 167]
- **1597.** Colegio de México, teología, año primero. [MM VI, p. 344]
- **1599.** Se ordenó por parte del obispo de Puebla. [MM III, p. 614]
- **1600.** Colegio Mexicano. Tiene estudios de 3 años de filosofía y 3 años de teología. Lector de gramática, Votos simples. [MM VII, p. 27] Fue regente de estudios y leyó filosofía y teología por 30 años en el Colegio de México. [Pérez de Ribas, *Historia de Triunfos...*, tomo II, p. 255]
- **1604.** Seminario de San Ildefonso. [MM VIII, p. 383]
- **1607.** Tepetzotlán. Estudió filosofía 3 años, teología 4, votos simples, confiesa. [ARSI, Mex 04., ff. 176r-176v] Ofició de ministro en el noviciado. [Pérez de Ribas, *Historia de Triunfos...*, tomo II, p. 255]
- **1611.** Leyó el curso de Artes en el Colegio Máximo. [DBCJM VIII, p. 519]

- **1625-1629.** Profesor de Teología en el Colegio de México. [DBCJM VIII, p. 522]
- **1634.** Rector en San Gregorio. [DBCJM VIII, p. 529]
- **12 de octubre de 1637.** Muere en la Ciudad de México. [Sommervogel, vol. IV, pp. 1651-1652]

39- de León, Ildfonso

- **1595.** Nació en Veracruz, diócesis de Puebla. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1612-13.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán: Estudia lógica. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]

40- Mallen, Juan

- **1589.** Nació en Sombrerete, México. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **1605.** Entra a la Compañía. [DBCJM VIII, p. 118]
- **1607.** Aparece en Tepotzotlán. Lleva 2 años de novicio y estudia retórica. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1607-16.** Estudia humanidades, filosofía, teología. Se ordenó de sacerdote e hizo su tercera probación. [DBCJM VIII, p. 118]
- **1616.** Presente en la misión de Guapixuxe. [DBCJM VIII, pp. 118-119]
- **1620-25.** Presente en la misión de San Andrés. [DBCJM VIII, p. 120-121]
- **1626-1638.** Presente en la Residencia de Durango. [DBCJM VIII, p. 121]
- **1645.** Colegio de Guadalajara. [DBCJM VIII, p. 123]
- **1648.** Año de fallecimiento. [DBCJM VIII, p. 123]

41- Malus, Basilicus

- **1570.** Nació en Daroca, diócesis caesaraugstanae. [ARSI, Mex. 04, 117v-118r]
- **1590.** Entró a la Compañía de Jesús. Estudió 3 años de filosofía y es lector de gramática. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1599.** Va a Nueva España, de la provincia de Aragón. Teólogo y operario. [MM VI, p. 576]
- **1600.** Entró a Tepotzotlán. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r] Aprende otomí. [MM VII, p. 256]
- **1604.** Casa Profesa , filosofía 3, teología 4, lectori de gramática, ministro, votos simples. [MM VIII, p. 370]

42- Martínez, Pedro

- **1587.** Nació en Lorca, diócesis de Cartagena. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1612-13.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Tepotzotlán: [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]

43- Martínez, Sebastián

- **1585.** Nació en Palomares, España. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1610.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán: Ministro temporal. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]

44- de Medina, Antonio

- **1595.** Nació en Sevilla. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1612-13.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán: Estudia retórica. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]

45- de Molina, Diego

- **1596.** Nació en México. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1610.** Estudió latinidad y filosofía. [DBCJM X, p. 36]
- **1612.** Entró a la Compañía de Jesús y pronuncia sus VOTOS. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1613-1630.** Estudió teología. [DBCJM X, p.36]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán: bachelor en filosofía. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1620.** Aparece en el Colegio de México. Sacerdote. Teólogo de cuarto año. Lee gramática y oye confesiones. [DBCJM X, p. 37]
- **1626.** Maestro de filosofía en el colegio de San Idelfonso de Puebla. [DBCJM X, p. 37]
- **1629.** Hace su profesión de cuatro votos y es nombrado rector de San Luis de la Paz. [DBCJM X, p. 37]
- **1632-1638.** Se encuentra en San Luis de la Paz. Es operario de indios y españoles [DBCJM X, pp. 38-39]
- **1638- 1641.** Rector del colegio de Querétaro. [DBCJM X, p. 39]
- **1648-1650.** Enseña teología en el colegio de San Ildefonso de Puebla. [DBCJM X, p.40]
- **1654-1659.** Rector del Colegio Máximo. [DBCJM X, p. 46]
- **1660-1670.** Aparece en la Casa Profesa. [DBCJM X, pp.49, 55]
- **1682.** Falleció en la Ciudad de México. [DBCJM X, p.56]

46- Montes, Gregorio

- **1538.** Nació en Alcalá de Henares. [ARSI, Mex 04, fol. 026r.]
- **1565.** Entró a la Compañía de Jesús en Córdoba [Sánchez Baquero, p. 192]
- **1580.** Misión de Oaxaca, [MM I, p. 551] Coadjutor temporal [MM I, p. 538]
- **1582.** Hermano coadjutor [MM II, p. 54]
- **1583.** Colegio de Oaxaca [MM II, p. 153] Votos de coadjutor temporal, en manos del padre Juan de la Plaza, Provincial. [MM III, p. 616]

- **1585.** En Tepetzotlán con el grado de hermano. “Tiene buen ingenio. juicio no tanto menos prudencia. Sabe exercitado en officios de coadjutor dentro y fuera de casa. Tiene complexion colerica melancolica. talento para todos los ministerios de coadjutor dentro y fuera de casa”. [ARSI, Mex 04, fol. 026r.]
- **1592.** Pátzcuaro, hermano y portero. [MM IV, p. 376]
- **1593.** Subministro en La Profesa [Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía...* p. 192]
- **1594.** Casa Profesa, subministro. [MM VI, p. 665]
- **1595.** Casa Profesa, hermano coadjutor. [MM V, p. 509] San luis de la Paz. [Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía...*, p. 192]
- **1596.** San Luis de La Paz. [MM V, p. 554]
- **1596.** Cuida de la Hacienda del Colegio de México [Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía...*, p. 192]
- **1597.** Colegio de México. [MM VI, p. 344]
- **1600.** Colegio de México, subministro, procurador y otros. [MM VII, p. 30]
- **1604.** Colegio de Pátzcuaro, subministro, procurador y otros. [MM VIII, p. 398]
- **1611.** Murió en Pátzcuaro. [Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía...*, p. 192]

47- Nieto, Pedro

- **1553.** Nació en Vegas, (Asturias). [ARSI, Mex. 04, ff. 155v-156r]
- Estuvo en la fallida misión de Florida. [Pérez de Ribas, *Crónica y historia...*, tomo I, p. 431]
- **20 de julio de 1583.** Entró a la Compañía de Jesús en México. [MM II, p. 770]
- **1585.** Colegio de México, votos simples, coadjutor, ayudó en la estancia de Santa Lucía. [MM II, p. 750]
- **1 de mayo de 1592.** Votos de coadjutor temporal. [MM III, p. 621]
- **1592.** Colegio de México [MM IV, p. 373] Enseña letras en San Ildefonso. [Pérez de Ribas, *Crónica y historia...*, II, pp. 431-432]
- **1594.** Colegio de México [MM IV, 668]
- **1595.** Colegio de México [MM V, p. 511]
- **1596.** Colegio de México [MM V, p. 533]
- **1597.** Colegio de México [MM VI, p. 344]
- **1600.** Entró a Tepetzotlán.[MM VII, p. 38]
- **1604.** Tepetzotlán: trabaja en actividades rurales y domésticas. [MM VIII, p. 392]
- **1607-1637.** Se encuentra en San Idelfonso, donde muere. [DBCJM X, p. 508]

48- Ordoñez, José P

- **1571.** Nació en Lerdo, diócesis Valentinae. [ARSI, Mex 04, ff. 117v-118r]
- **1591.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex 04, ff. 117v-118r]
- **1593.** Votos temporales. [MM III, p. 538]

- **1597.** Palencia, España, hace tercer año de filosofía. [ARSI, Mex 04, ff. 117v-118r]
- **1599.** Desembarcó en San Juan de Ulúa. Venía de la provincia de Castilla junto con el padre Pedro Díaz venía del colegio de Valladolid. [MM III,p. 538] Teólogo [MM VI, p. 575]
- **1600.** Aparece en Tepotzotlán. Votos simples. Estudió 3 años de filosofía y 2 de teología. [ARSI, Mex 04, ff. 117v-118r] Aprendiendo la lengua otomi y se espera que en breve confiese en ella. [MM VII, p. 256]
- **21 de septiembre de 1599.** Se ordenó, por parte del obispo de Guadalajara, Alonso de la Monta. [MM III, p. 613]
- **20 de abril 1602.** Fue despedido en México de la Compañía. [MM III, p. 658] Era defectuoso en su oficio, desde España. Los padres de Tepotzotlán no estaban satisfechos con él y no querían que siguiera. [MM VII, p. 548]

49- **Pérez de Andocilla, Juan**

- **1540.** Nació en Andocilla, diócesis de Pamplona, reino de Navarra. [ARSI, Mex. 04, ff. 79v-80r]
- **9 de septiembre de 1573.** Llegó a la Nueva España. [MM II, p. 764]
- **1582.** Hermano coadjutor. [MM II, p. 54]
- **1584.** votos Coadjutor formado, en manos de Antonio de Mendoza. [MM II, p. 749]
- **1592.** Colegio de México, procurador. [MM IV, p. 373]
- **1595.** Colegio de México. [MM V, p. 510]
- **1596.** Tepotzotlán, subministro, procurador. [MM V, p. 550]
- **1597.** Tepotzotlán. [MM VI, p. 349]
- **1600.** Colegio de México. [MM VII, p. 31]
- **1604.** Colegio de México. [MM VIII, p. p. 380]
- **1604.** Muere. [Sánchez Baquero, *Fundación de la Compañía...*, p. 184]

50- **Ramírez, Juan**

- **1576.** Nació en Zacatecas. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **28 de mayo de 1592.** Fue admitido en la Compañía en México. [MM II, p. 554]
- **1594.** Novicio en Puebla. [MM VI, p. 671]
- **5 mayo 1594.** Hizo los votos de dos años, diciendo misa el padre Juan Loaisa, rector de Puebla. [MM II, p. 585]
- **1595.** Colegio de Puebla, hermano humanista. [MM V, p. 511]
- **1596.** Colegio de Puebla, [MM V, p. 538] Colegio de México, estudiante de lógica y filosofía. [MM VI, p. 165]
- **1597.** Colegio de México. [MM VI, p. 344]
- **1600.** Colegio de México. [MM VII,p. 28]

- **21 de diciembre de 1602.** Se ordena de subdiácono por el obispo de Tlaxcala. [MM III, p. 614]
- **1604.** Casa Profesa, votos simples. [MM VIII, p. 370] “sabe lengua mexicana para confesar. Está en tercera probación”. [MM VIII, p. 419]
- **1607.** Aparece en Tepotzotlán. Ha estudiado filosofía 3 años y teología 4, confiesa indios, tiene votos simples. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]

51- **Ramírez de Olmos, Luis**

- **1574.** Nació en Sevilla. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1612.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán: Ministro temporal. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1623.** Rector en Colegio de Ozumbilla. [DBCJM XII, p. 386]

52- **del Rincón, Antonio.**

- **1565.** No está claro si nació en Texcoco en [Pérez de Ribas, *Crónica y historia...*, tomo I, p. 130] O en Puebla [ARSI, Mex. 04, fol. 44r; Sánchez Baquero, *Historia de la fundación...*, p. 184]
- **25 de agosto 1573.** Fue recibido en la Compañía de Jesús. [MM II, p. 764]
- **1576,1580.** Catálogo escolar. [MM I, 218; p. 538]
- **1582.** Es escolar teólogo. [MM II, p. 53]
- **1583.** En colegio Mexicano, escolar teólogo 2 años. [MM II, p. 150]
- **1585.** Colegio de México, Votos simples, 1575, 3 años de filosofía, 4 de teología, predicador y confesor de indios mexicanos. [MM II, p. 745]
- **19 de enero de 1592.** Hizo profesión de cuatro votos, en manos del padre doctor Diego de Avellaneda, visitador de Nueva España. [MM III, p. 636] Ese mismo año aparece en Tepotzotlán. [MM IV, p. 376]
- **Junio- octubre 1592.** Colegio de México. [MM VI, p. 658]
- **1594.** Colegio de México [MM VI, p. 666]
- **1596.** Tepotzotlán [MM V, p. 549] Colegio de México [MM VI, p. 164] “Sabe muy bien la lengua Mexicana en la qual ha compuesto un arte que es muy util para deprenderla y se ha exercitado en predicar y confesar en ella”. [ARSI, Mex. 04, ff. 93r-94r]
- **1597.** Colegio de México. [MM VI, p.343]
- **1600.** Colegio de México. Sabe la lengua mexicana, compuso un arte para aprenderla, y ha predicado 22 años en esa lengua. [MM VII, p. 254]
- **Noviembre de 1601.** Murió en una misión que había salido del colegio de Puebla. [MM III, p. 650]

53- **del Rivero, Roderico**

- **1591.** Nació en Bra, en Filipinas. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **1607.** Aparece en Tepotzotlán como novicio. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v] Lleva 2 años de novicio y 2 estudiando filosofía. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]

54- **Rojas, Martín**

- **1561.** Nació en Jineo, Asturias. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **1582.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **16 de octubre de 1587.** Llega a Nueva España. [MM III, p. 548]
- **28 de octubre de 1589.** Hizo los votos de dos años en el colegio de Guadalajara, dando misa el rector del colegio, Pedro Díaz. [MM III, p. 582]
- **1592.** Colegio de Guadalajara, procurador. [MM IV, p. 375]
- **1594.** Colegio de Guadalajara. [MM VI, p. 673]
- **15 de mayo de 1595.** Votos de coadjutor temporal formado, en el colegio de Guadalajara, en manos del provincial de Nueva España, Estevan Páez. [MM III, p. 623]
- **1596.** Colegio de México, procurador. [MM V, p. 533]
- **1597.** Colegio de Oaxaca, sacristán. [MM VI, p. 347]
- **1600.** Colegio de Guadalajara. [MM VII, p. 43]
- **1604.** Tepotzotlán, procurador y otros. [MM VIII, p. 392]
- **1607.** Aparece en Tepotzotlán: cuestiones rurales y ayuda a hermanos. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **1614.** Procurador de la Compañía en la Ciudad de México. [DBCJM XII, p. 697]

55- **Rubio, Antonio.**

- **1548.** Nació en Villa de Rueda, cerca de Medina del Campo. [Osorio Romero, Antonio Rubio en la..., p. 10]
- **1569.** Entró a la Compañía en Alcalá, donde hizo su noviciado [MM I, p. 541] [MM II, p. 385]
- **1571.** En Alcalá realizó sus votos simples. [MM II, p. 744]
- Estudió 4 años teología. [Sánchez Baquero, p. 190]
- **1575.** Es elegido para ir a Nueva España. [MM I, p. 180-181]
- **1576.** Se ordenó de subdiácono, en Sanlúcar, por el obispo de anillo, D. Gaspar de Torres, coadjutor del de Sevilla. También en México por el arzobispo Pedro Moya de Contreras, que dio misa el 5 de marzo de 1577, en Taxco. [MM II, p. 598]
- **1576.** El general Mercuriano decidió enviar a Antonio Rubio a Nueva España, para que hubiera alguien que pudiera leer el curso de filosofía. [MM I, p. 211]
- **1577.** Se ordenó sacerdote en Taxco y da el primer curso de filosofía de los jesuitas. [Osorio, Antonio Rubio..., pp. 12, 15]
- **1580.** 3 votos simples. [MM I, p. 537]

- **1582.** Aparece en Nueva España como “Sacerdote sin grado”. Da lecciones de Teología a Pedro Moya de Contreras. [MM II, pp. 53, 75]
- **1583.** Maestro de Teología, Colegio de México. [MM II, p. 133] También explicó filosofía [Sánchez Baquero, p. 190]
- **1584.** Pide regresar a España, no se le concede su pedido. [MM II, p. 385]
- **1585.** Colegio de México, estudió 4 años de filosofía, 4 de teología, lector de artes y teología. [MM II, p. 744]
- **4 de enero de 1587.** Hizo profesión de cuatro votos en México, en manos del provincial Antonio de Mendoza. [MM III, p. 633]
- **1592.** Consultor del Colegio de México. [MM IV, p. 372]
- **1594.** Se da permiso para que se gradúe de doctor en la universidad de México. [MM V, pp. 173, 194] Da clases de filosofía y teología en San Pedro y San Pablo. [MM V, p. 194] Acquaviva da permiso de que escriba los comentarios a la filosofía de Santo Tomás. [Osorio Romero, Antonio Rubio..., p. 29]
- **1595.** Se doctora en teología en la Universidad de México. [Osorio Romero, Antonio Rubio..., p. 21] Tepotzotlán, 4 votos. [MM V, p. 513]
- **1596.** Tepotzotlán, lector de filosofía y teología, predica y confiesa, consultor. Maestro en filosofía y doctor en teología. [MM V, p. 549] Designado consultor del provincial, P. Pedro Díaz. [MM V, p. 196] Aparece en Tepotzotlán [MM V, p. 549] y ese mismo año “El P. Antonio Ruvio ha comenzado a deprender la lengua mexicana, y confiessa ya en ella”. [MM VI, p. 148]
- **1596.** Casa Profesa. Predica y confiesa, consultor del provincial y prepósito. [MM VI, p. 163]
- **1597.** Escribe ‘in totam Aristotelis Phylosophiam’ en Tepotzotlán. [MM VI, p. 349] También lo trabajó en Pátzcuaro. [Sánchez Baquero, p. 190]
- **1598.** Se permite se imprima el curso de filosofía de Antonio Rubio. [MM VI, p. 513]
- **1599.** La quinta congregación provincial mexicana lo elige procurador. [MM VI, p. 645]
- **1600.** Colegio de México. [MM VII, p. 25]
- **Abril 1600.** Regresa a España. [MM III, p. 670] Va a Roma a la quinta contregación provincial. [MM III, p. 669-670]
- **1602.** Parte de Roma a España. [MM VII, p. 538] Inspector de estudios en la Provincia Baetica. [ARSI, Baet 3, f. 581]
- **1603.** Publica sus cursos en Madrid y se hacen varias ediciones en Europa. [MM VII, p. 504]
- **1615.** Murió en Alcalá. [Sánchez Baquero, p. 177]

56- **Sánchez, Juan**

- **1593.** Nació en Binega, diócesis de Toledo. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **1612-13.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán.. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **1616.** Muere a los 23 años de edad. [DBCJM XIII, p. 223]

57- **Sánchez, Pedro**

- **1558.** Nació en Pontevedra, Galicia. [ARSI, Mex. 04, ff. 155v- 156]
- **1582.** Ingresó a la Compañía de Jesús. Votos de dos años, coadjutor dentro de casa. [MM II, p. 752]
- **14 de agosto de 1583.** Llegó a México. [MM II, p. 770]
- **15 de agosto de 1585.** Hizo sus votos de dos años, en Tepotzotlán, con la misa de Diego García, rector. [MM III, p. 572] “Tiene buen ingenio. juicio mediano. poca prudencia y poca experiencia. su complexion colerica sanguinea. Talento para los ministerios de coadjutor dentro de casa”. [ARSI, Mex. 04, f. 27r]
- **1592.** Colegio de Oaxaca, ropero. [MM IV, p. 375]
- **8 de diciembre de 1592.** Hizo votos de coadjutor temporal formado, en el colegio de Oaxaca, por parte del maestro provincial Pedro Díaz. [MM III, p. 622]
- **1594.** Colegio de Oaxaca, ropero y portero. [MM VI, p. 673]
- **1596.** San Ildefonso. [MM V, p. 536]
- **1597.** San Ildefonso, dispensador. [MM VI, p. 345]
- **1600.** Tepotzotlán. [MM VII, p. 38]
- **1604.** Tepotzotlán, procurador, ruralia, doméstica. [MM VIII, p. 392]
- **1623.** Murió en el Colegio de México. [DBCJM XIII, p. 278]

58- **de la Serna, Pedro**

- **1589.** Nació en Atlixco. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **1604.** Entró a la Compañía a los 15 años. [DBCJM XIV, p. 28]
- **1605.** Noviciado en Tepotzotlán. [DBCJM XIV, p. 28]
- **1607.** Aparece en Tepotzotlán. Lleva 2 años de novicio y 2 años estudiando filosofía. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **1607- 1620.** Estudia literatura, teología y filosofía en San Idelfonso de Puebla. [DBCJM XIV, p. 28]
- **1620.** Misionero en Parras. [DBCJM XIV, p. 28]
- **1626.** Nombrado superior de la misión de Parras. [DBCJM XIV, p. 28]
- **1632.** Residente en Guadiana. [DBCJM XIV, p. 28]
- **1636.** Rector del Colegio de San Luis Potosí. [DBCJM XIV, p. 28]
- **1645.** Nombrado rector del Colegio de Veracruz. [DBCJM XIV, p. 31]
- **1648.** Presente en Puebla. [DBCJM XIV, p. 31]
- **1650.** Rector del Colegio del Espíritu Santo de Puebla. [DBCJM XIV, p. 31]
- **1652.** Fallece en Puebla. [DBCJM XIV, p. 31]

59- Serrano, Pedro

- **1594.** Nació en Córdoba. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1613-14.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Tepetzotlán. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]

60- de Sicona, Agustín

- **1595.** Nació en Cholula, diócesis de Puebla. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1612-13.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Tepetzotlán. Estudia lógica. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]

61- Toledano, Bartolomé

- **1595.** Nació en Cholula, diócesis Angelopolitana. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1612-14.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1614.** Aparece en Tepetzotlán. Estudia lógica. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1623.** Aparece en la misión de Topia y San Andrés. [DBCJM XIV, p. 166]
- **1638.** Juez eclesiástico en San José de Topia. [DBCJM XIV, p. 167]
- **1651.** Rector y visitador de la misión tepehuana. [DBCJM XIV, p. 169]
- **1658.** Fallece en Puebla siendo rector. [DBCJM XIV, p. 169]

62- de Torres, Diego

- **1556.** Nació en Valladolid de Castilla. [ARSI, Mex. 04, f. 026r]
- Estudió en el Colegio de Salamanca artes y teología. [MM I, p. 467] En España fue discípulo del P. Ortigosa y en México condiscipulo de Moya de Contreras. [Sánchez Baquero, p. 178]
- **1576.** Entró a la Compañía de Jesús. [Sánchez Baquero, p. 178]
- **1579.** Es enviado a Nueva España desde la provincia de Castilla, con otros 3 hermanos escolares. [MM I, p. 424]
- **1580.** Catálogo escolar, provincia mexicana. [MM I, p. 538]
- **1582.** Escolar teólogo. [MM II, p. 53]
- **1583.** Tepetzotlán, teólogo, tercera probación. [MM II, p. 152]
- **1585.** Tepetzotlán, votos de dos años, 3 años de artes y 4 de teología, predica y confiesa indios otomites y españoles. [MM II, p. 751] “tiene buen ingenio, buen juicio- prudencia y experiencia ordinaria. Tiene sufficiencias en artes y theología. la complexion colerica. talento para predicar y confesar a españoles y indios. sabe medianamente la lengua otomite. desea aprender la mexicana con particular deseo y aplicacion de ayudar a los indios”. [ARSI, Mex. 04, f. 027r]

- **6 de septiembre de 1592.** Hizo profesión de cuatro votos en Tepotzotlán, en manos del provincial de Nueva España, Pedro Díaz. [MMIII, p. 637]
- **1592.** Tepotzotlán, obrero y consultor. [MM IV, p. 376] Confesor y predicador de españoles e indios en dos lenguas. [ARSI, Mex. 04, ff. 44r-45v]
- **1593.** P. Diego de Torres sabe bien la lengua otomite y se ha ejercitado en confesar y predicar en ella 11 años tambien confiesa y predica en mexicano. Estudió 3 años de filosofía, 4 de teología. [ARSI, Mex. 04, f. 84v]
- **1595.** Tepotzotlán, 4 votos. [MM V, p. 513] “Pe. Diego de Torres sabe muy bien la lengua otomí y ha compuesto un arte en ella y se ha ejercitado en confesar y predicar en ella 13 años. Tambien confiesa y predica en Mexicano”. [ARSI, Mex. 04, ff. 84r-85r]
- **1596.** El P. Diego de Torres sabe muy bien la lengua otomi y a compuesto en ella y se ha ejercitado en confesar y predicar en ella, catorce años, y tambien confeiessa y predica en la Mexicana. [ARSI, Mex. 04, ff. 93r-94r]
- **1597.** Tepotzotlán, confiesa y predica a indios, y consultor del rector. [MM VI, p. 349]
- **1599.** Estuvo por 9 meses en San Luis de la Paz enseñando doctrina cristina, enseñando como intérprete a algunos chichimecos. [MM VII, p. 244]
- **1600.** Tepotzotlán. [MM VII, p. 38] Compuso un arte en lengua otomí, y confesó y predicó en ella diecisiete años . Ta mbien predica y confiessa en lengua mexicana. [ARSI, mex. 04, ff. 134v-135r]
- **1604.** Exercita lengua mexicana y otomí en Tepotzotlán. [MM VIII, p. 421]
- **1607.** Tepotzotlán. Ministro de indios. [ARSI, Mex. 04, ff. 168r-182r]
- **1614.** Tepotzotlán. Confiesa y opera con indios. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1631.** Profeso asistente en la undécima congregación provincial. [DBCJM XIV, p. 182]
- **1633.** Muere en Tepotzotlán. [Sánchez Baquero, p. 178]

63- **Tovar, Juan de.**

- **1541.** Nació en México. [Sánchez Baquero, p. 184] También se le ha considerado el primer jesuita mestizo. [Diccionario histórico de la Compañía de Jesús, p. 3830]
- **1570.** Se recibió de sacerdote. [Sánchez Baquero, p. 184] en México por don fr. Alonso de Montúfar, arzobispo de México, dando la misa en Puebla don Hernando de Villagómez. [MM III; p. 599]
- **3 de julio 1573.** Es recibido en Compañía de Jesús. [MM III, p. 764]
- **1576.** Aparece en el catálogo de Nueva España [MM I, p. 218] Aparece en el Colegio de México, 3 votos simples; habla el mexicano. Obtuvo el grado de sacerdote en 1570, predica y confiesa. [MM I, p. 222]
- Tradujo un catecismo al mexicano, que se imprimió a costa de Moya de Contreras. (No dice donde). [Sánchez Baquero, p. 184]
- **1579.** Confiesa y predica a indios en Ciudad de México. [MM I, p. 437]

- **1580.** Colegio de México. [MM I, p. 542]
- **1582.** Sacerdote sin grado. [MM II, p. 53]
- **1583.** Tepetzotlán, predica y confiesa indios. [MM II, p. 152]
- **1585.** Tepetzotlán, votos de dos años, ha estudiado artes y teología, predica y confiesa a indios otomites y mexicanos. [MM II, p. 751] “Tiene buen ingenio y buen juicio y prudencia. experiencia tiene de tratar con prelados y personas eclesiasticas. entiende bien lo que ha estudiado. tiene complexion colerica melancolica. Talento para predicar y confesar expecialmente a indios mexicanos a quien ayuda con notable fruto”. [ARSI, Mex. 04, fol. 27r]
- **1586- 1587.** Posiblemente conoció a José de Acosta, a quien le dio información sobre los antiguos mexicanos, y con quien intercambió correspondencia. Se le atribuye la autoría de *El códice Ramírez*. [Edmundo O’Gorman, *Cuatro historiadores de indias*, p. 239]
- **19 de enero 1592.** Juan de Tovar hizo profesión de 4 votos en México, en manos de Diego de Avellaneda, visitador. [MM III, p. 636]
- **Abril 1590.** Acquaviva lo promueve como rector de Tepetzotlán. [MM III, p. 470]
- **1592.** Colegio de México. [MM IV, p. 372] Rector del Colegio de San Gregorio. [MM IV, p. 238]
- **1594.** Colegio de México. Lleva 20 años predicando y confesando en lengua mexicana. [MM V, p. 282]
- **28 de mayo de 1595.** Profesa sus 4 votos. [ARSI, Mex. 04, ff. 117v-118r]
- **1595-96:** Colegio de México, 4 votos. [MM V, p. 510, 528]
- **1596.** Tepetzotlán, predica y confiesa indios, consultor del rector (Pedro Vidal). [MM VI, p. 170]
- **1600.** Tepetzotlán [MM VII, p. 38] Lleva 29 años predicando y confesando en lengua mexicana, y dos avos en la lengua otomí. [ARSI, Mex. 04, ff. 134v-135r]
- **Marzo 1602.** Posiblemente se imprimieron sus escritos en otomí. [MM VII, p. 506]
- **1604.** Colegio de México. [MM VIII, p. 373]
- **1606.** Superior en el Colegio de San Gregorio. [Sánchez Baquero, p. 184]
- **1614.** Presente en San Gregorio. [DBCJM XIV, p. 268]
- **13 de diciembre de 1626.** Murió en el Colegio de México. [Sánchez Baquero, p. 184]

64- Vaez, Francisco

- **1544.** Nació en Segovia. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **1566.** Estudió derecho en Salamanca y entró a la Compañía de Jesús. [Sánchez Baquero, pp. 189-190]
- **1575.** Se ordenó subdiácono, en Palencia, por Juan Zapata, obispo de Palencia, y diácono de Burgos. [MM III, p. 606]
- **1580.** Tres votos simples [MM I, p. 537] Fue Superior de Michoacán [Sánchez Baquero, pp. 189-190] donde también enseñó filosofía y teología. [MM I, p. 548]

- **1582.** Aparece como sacerdote sin grado [MM II, p. 53] Rector de Oaxaca. [MM II, p. 69] También va a España a ver al rey a comentarle cuestiones de la provincia [MM II, p. 98-99] y de procurador a Roma en ese año. [Sánchez Baquero, pp. 189-190]
- **10 de diciembre de 1582.** El rey le da permiso de regresar a Nueva España con 19 religiosos. [MM II, p. 103]
- **1584-85.** Parte de España y regresa a México. [MM II, p. 375, 548]
- **1585.** Dividió las casas de Pátzcuaro y Valladolid. [MM II, p. 542]
- **1587.** Rector del Colegio de México. [MM III, p. 247]
- **1592.** Casa Profesa, predicador y prefecto espiritual. [MM IV, p. 371]
- **1593.** Confesor de los de casa y predicador de españoles. [MM VI, p. 662]
- **1596.** Prepósito de de la Casa Profesa. [MM III; p. 590] Rector del Colegio de Oaxaca. [MM V, p. 197] Padre espiritual en Puebla y maestro de novicios. [Sánchez Baquero, pp. 189-190]
- **1597.** Maestro de Novicios en Puebla. [MM VI, p. 346]
- **1598-1602.** Provincial. [MM III, p. 563]
- **1602.** Maestro de novicios en Puebla. [MM VII, p. 499]
- **1604.** Puebla, maestro de novicios, socio provincial, predica y confiesa. [MM VIII, p. 384]
- **1605.** Rector de Tepotzotlán. [Sánchez Baquero, pp. 189-190]
- **1607.** Aparece en Tepotzotlán. Rector provincial y procurador. 4 votos. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **1608.** Segunda vez que es elegido procurador en Roma. [Sánchez Baquero, pp. 189-190]
- **1610.** Regresa de Roma y Madrid. [DBCJM XIV, p. 353]
- **14 de julio 1619.** Muere en el Colegio de México. [Sánchez Baquero, p. 189-190]

65- Varella, Juan

- **1588.** Nació en Sevilla. [ARSI, Mex. 04, ff. 076r-076v]
- **1596.** Llega a México, donde es recibido. [DBCJM XIV, p. 502]
- **1606.** Entró a la Compañía de Jesús. [DBCJM XIV, p. 502]
- **1607.** Aparece en Tepotzotlán. Estudia retórica y está en su segundo año de novicio. [ARSI, Mex. 04, ff. 076r-076v]
- **1608.** Acaba su noviciado y es profesor de latinidad en Guadalajara. [DBCJM XIV, p. 502]
- **1617- 1628.** Asignado a las misiones del río yaquí. [DBCJM XIV, p. 305]
- **1633-1636.** Fue reelecto rector y visitador de misiones. [DBCJM XIV, p. 305]
- **1636.** Fallece en las misiones del norte. [DBCJM XIV, p. 518]

66- Vidal, Pedro

- **1555.** Nació en Cañada, Diócesis de Aragón. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1576.** ingresa a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]

- Estudió tres años filosofía y 4 teología. [ARSI, Mex. 04, ff. 176r-176v]
- **1580.** Catálogo escolar. [MM I, p. 538]
- **1582.** Escolar teólogo. [MM II, p. 53]
- **27 de noviembre de 1583.** Se ordenó de subidácono, en San Mateó del Valle de Toluca, diácono, el 30 de noviembre, por el obispo de Guadalajara, Domingo de Alzola. [MM III, p. 603]
- **1583.** Tepotzotlán, teólogo en tercera probación. [MM II, p. 152]
- **1584.** Fundó el seminario de San Martín en Tepotzotlán. [Sánchez Baquero, p. 179]
- **1585.** Aparece en Tepotzotlán con el grado de hermano. [ARSI, Mex. 04, f. 026r] “Tiene buen ingenio y buena prudencia. Poca ex piancia. Tiene suficientes latras mortas y teología. Su complexión es flemática sanguinea. Tiene talento para confesar y predicar a españoles y a indios otomitas y sabe medianamente su lengua y tiene particular aplicación a [trabajar] los indios”. [ARSI, Mex. 04, ff. 27r]
- **6 de septiembre de 1592.** Profesión de cuatro votos en Tepotzotlán, en manos de Pedro Díaz. [MM III, p. 637]
- **1592.** Tepotzotlán, obrero. [MM IV, p. 376] Confesor y predicador de españoles e indios en dos lenguas. [ARSI, Mex. 04, ff. 44r-45v]
- **1593.** Sabe bien la lengua otomita y se ha ejercitado en confesar y predicar en ella, y en la mexicana. [ARSI, Mex. 04, 95v]
- **1594.** Rector de Tepotzotlán. [MM VI, p. 674]
- **1595.** Rector de Tepotzotlán. [MM III, p. 587] Ha confesado y predicado 13 años en otomí. También confiesa y predica en mexicano. [ARSI, Mex. 04, ff. 97r-98r]
- **1596.** Rector de Tepotzotlán. [MM V, p. 197]
- **1597.** Rector de Tepotzotlán. [MM VI, p. 349]
- **1600.** Rector, San Luis de la Paz. Predica y confiesa con indios. [MM VII, p. 47] Lleva 17 años predicando y confesando en lenguas indígenas. [ARSI, Mex. 04, ff. 134v-135r]
- **1604.** Tepotzotlán. Rector, predica y confiesa. [MM VIII, p. 392]
- **1607.** Tepotzotlán, Rector y ministro de indios. [ARSI, Mex. 04, ff.176r-176v]
- **1614.** Tepotzotlán. Predica y confiesa indios. [ARSI, Mex. 04, ff. 196r-198r]
- **1622.** Murió en Tepotzotlán. [Sánchez Baquero, p. 179]

67- de Villareal, Francisco

- **1532.** Nació en Madrid. [ARSI, Mex. 04, ff. 44r- 45 v]
- **1554.** Entró a la Compañía de Jesús. [ARSI, Mex. 04, ff. 44r- 45 v]
- **1572.** Se propone salir de Florida y La Habana a Villareal y a otros jesuitas. [MM I, p. 46]
- **1576.** Catálogo coadjutor temporal. [MM I, p. 218] Misión de la Habana, Cuba. [MM I, p. 226]
- **1580.** Colegio de México. [MM I, p. 545]
- **1582.** Hermano coadjutor. [MM II, p. 54]

- **1583.** Residencia de Veracruz, hermano coadjutor. [MM II, p. 154]
- **6 enero 1585.** Hizo votos de coadjutor temporal formado. [MM III, p. 616]
- **1585.** Valladolid, Michoacan, procurador y ropero. [MM II, p. 754]
- **1592.** Aparece en Tepotzotlán: sotoministro, procurador y otros oficios. [MM IV, p. 376]
- **1594.** Colegio de Puebla, ayudante del maestro de novicios. [MM VI, p. 670]
- **1595.** Colegio de Puebla, hermano coadjutor. [MM V, p. 511]
- **1596.** Enfermo en Colegio de México. [MM VI, p. 165]
- **1597.** Dirige escuela de indios en San Gregorio. [MM VI, p. 344]
- **19 de enero 1600.** Muere en el Colegio de México, coadjutor temporal. [MM III, p. 649]

68- Xuarez, Francisco

- **1554.** Nació en Ávila. [MM III, p. 564]
- **Noviembre de 1598.** Entra a la Compañía de Jesús como coadjutor temporal, por parte del padre provincial Francisco Váez. [MM III, p. 564]
- **1598.** Se recibió en la Compañía, habiéndose visto la limpieza de sangre de sus antecesores. [MM III, p. 690-691]
- **Noviembre 1600.** Hizo los votos de 2 años, de coadjutor, siendo provincial Francisco Váez. [MM III, p. 593]
- **1600.** Colegio de Puebla. [MM VII, p. 37]
- **1604.** Colegio de México. [MM VIII, p. 382]
- **1614.** Aparece en Tepotzotlán: Coadjutor temporal. [ARSI, Mex. 04, 196r-198r]

69- Zarafate, Francisco de

- **1563.** Nació en México. [ARSI, Mex. 04, ff. 79v-80r]
- **6 de abril de 1581.** Entró a la Compañía de Jesús. [MM II, p. 768]
- **1582.** Escolar lógico. [MM II, p. 107] Hermano novicio, Colegio de México. [MM II, p. 55, 152]
- **20 abril 1583.** Votos simples, diciendo misa el provincial Juan de la Plaza en el colegio de México. [MM III, p. 581]
- **1585.** Colegio de México. [MM II, p. 748]
- **1592.** Se ordenó de subidácono o diácono. [MM III, p. 604] Colegio de Puebla, tercer año de probación. [MM IV, p. 374]
- **1593.** Llega a Tepotzotlán. [Sánchez Baquero, p. 187-188] “Sabe la lengua otomie y mexicana y se ha ejercitado en confesar y predicar en ellas 2 años” [ARSI, Mex. 04, f. 95v]
- **1594.** Tepotzotlán: predica y confiesa a indios. Estudió 4 años de teología y 3 de filosofía. [ARSI, Mex. 04, ff. 79v-80r]

- **1595.** San Luis de la Paz. “sabe la lengua otomí y mexicana bien, y se ha exercitado en confesar y predicar en ellas tres años; y, agora, depriende otra lengua en esta misión”. [MM V, p. 519]
- **1596.** Tepotzotlán. [MM V, p. 549] **Lleva 4 años predicando y confesando en otomí y mexicano** [ARSI, Mex. 04, fol. 93r-94r]
- **1597.** Fue de misión Quitrizilapam, a 8 leguas de México, donde cae enfermo. [Sánchez Baquero, pp. 187-188]
- **6 de junio de 1597.** Acabados sus estudios de otomí y mexicano, murió en la misión de Huitzitzilapan. [MM III, p. 647, MM VII, p. 620]

APÉNDICE II

Libros de la Biblioteca Nacional de México que estuvieron en Tepotzotlán, ordenados por año de publicación. Años de impresión 1580-1620

El material de la biblioteca del colegio de Tepotzotlán, está disperso en varios centros, o se encuentra perdido. Al haber existido entre los colegios jesuitas una gran circulación de libros, y después de la expulsión haberse diseminado la biblioteca original de Tepotzotlán, continuará la investigación del presente apéndice sobre los libros que se encontraban en la biblioteca en las primeras décadas de existencia del colegio. A continuación se presentarán los libros que hasta ahora se tiene conocimiento, estuvieron presentes en Tepotzotlán en el período estudiado. Éstos se encuentran en la Biblioteca Nacional de México, en la Ciudad de México, y en la Biblioteca Pedro Reales, actual Museo Nacional del Virreinato, en Tepotzotlán. Los libros que se encontraron, están divididos en el presente apéndice, según la biblioteca, y están ordenados según su año de publicación.

#	Título del libro	Autor	Idioma	Año de edición	Lugar de edición	Editorial	Marca de fuego/ año de compra en Tepotzotlán
1.1	Cathena aurea super Psalmos	Francisco de Puteo	Latín	1534	Paris	in aedibus Ponceti le preux,	Sin información
2.1	<i>Institutionu[m] in linguam graecam grammaticarum, libri duo / Urbani Bellunensis, olim D. Francisci Familiae</i>	Bolzanio Urbano	Latín	1535	Basilea	In Officina Ioanis Valderi	Sin información
3.1	<i>Authoritatum sacrae scripturae et sanctorum patrum, quae in catechismo</i>	Pedro Canisio	Latín	1569	Colonia	Apud Geruunium Calenium et haeredes Ioannis Quentel,	Convento de San Diego/ 1889

4.1	<i>Astrologiae, ratione et experientia refutatae liber: continens brevem quandam Apodixin de incertitudine & vanitate astrologica, & particularium praedictionum exempla triginta nunc primum in lucem editus contra Astrologos, Cyprianum Leovitium, Hieronymum Cardanum et Lucam Gauricum / Sixto ab Hemminga Frisio</i>	Sixtus van Hemminga	Latín	1583	Amberes	Ex Officina Christophori Plantini,	Sin marca/ 1659
5.1	<i>De ablatorum restitutione in foro conscientiae libri quatuor : in dous tomos divisi, quorum prior de damnis illatis redintegrandis: posterior de rebus ablati restituendis disputat</i>	Pedro Navarro	Latín	1585	Toledo	Apud Ioannem Rodericum Typographum,	Convento Grande de San Francisco/1659
6.1	<i>Dictionarium historicum geographicum poeticum. Ingenti nominum acervum, historiarum ac rerum insignium copia</i>	Sin autor	Latín	1596	Sin lugar de impresión	Ap. Iacobum Stoer,	Sin información
7.1	<i>Commentarii, & annotationes in Epistolam beati Pauli Apostoli ad</i>	Francisco de Toledo	Latín	1603	Lyon	Apud Ioannem Pillehotte sub signo nominis Iesu,	Colegio de San Fernando, Convento de San Pablo,

	<i>Romanos</i>						Hospicio San Felipe Neri/ Sin información de llegada a Tepotzotlán
8.1	<i>Lampas, sive, Fax artivm liberalivm, hoc est, Thesavrvs criticvs, in qvo infinitis locis theologorum, iurisconsuliorum, medicorum, philosophorum, oratorum, historicorum, poetarum, grammatocorum, scripta supplemtur, corriguntur, ilustrantur, notantur.</i>	Francisco de Toledo	Latín	1604	Frankfurt	Collegio Paltheniano : Sumtibus Ioane Rhodii,	Sin información
9.1	<i>Oi tes eroikes poieseos palaioi poietai pantes : poetae graeci veteres carminis heroici scriptores, qui extant, omnes : Homerus, Hesiodus, Orpheus ... Accessit & index & verborum.</i>	Jacobo Lectius	Latín/griego	1606	Ginebra	sumpt. Caldoriana Societatis,	Sin información
10.1	<i>Veredictus Christianus</i>	Joannes David	Latín	1606	Amberes	Ex officina plantiniana	Colegio de San Pedro y San Pablo, Convento de San Agustín/ No tiene fecha de llegada a Tepotzotlán
11.1	<i>Amphitheatrum honorii in quo calvinistarum in</i>	Clari Bonarsci	Latín	1606	Vaticano	Apud Alexandrum Verheyden	Noviciado de los dieguinos de San José de

	<i>Societatem Iesu criminationes iugulatae</i>						Tacubaya/ No tiene fecha de llegada a Tepotzotlán
12.1	<i>Progymnasmatvm latinitatis, sive, Dialogorvm selectorvm</i>	Jacobo Pontanus	Latín	1607	Lyon	Apud Bartholomaeum Vicentium,	Sin información
13.1	<i>Atheenaiou dei pnosofistoon biblia pentekaideka = Athenaei deipno sophistarvm libri qvindecim</i>	Ateneo	Latín	1612	Lyon	Apud Viduam Antonij de Harsy	San Pedro y San Pablo/ No tiene fecha de llegada a Tepotzotlán
14.1	<i>Glossarivm graeco-barbarvm : in quo praeter vocabvla quinque millia quadrigenta, officia atque dignitates imperi Constantinop, tam in palatio, quàm ecclesia aut militia, explicantur, [et] illustrantur.</i>	Johannes van Meurs	Latín y griego	1614	Lyon	Apud Lvdovicum Elzevirivm,	Sin información
15.1	<i>Vita Petri Fabri, qui primus fuit sociorum B. Ignatii Loiolae Societatis Iesv conscripta Nicolao Orlandino ex eadem Societate</i>	Nicolo Orlandini	Latín	1617	Lyon	Sumptibus Petri Rigaud,	Sin información
16.1	<i>Aristotelis historia de animalibus</i>	Aristóteles	Latín	1619	Toulouse	Apud Dominicum, Petrum Bosc	Real y Pontificia Universidad de México/ No tiene fecha de llegada a Tepotzotlán

Libros de la Biblioteca Pedro Reales que estuvieron en Tepetzotlán, ordenados por año de publicación. Años de impresión: 1580-1618.

#	Título del libro	Autor	Idioma	Año de edición	Lugar de edición	Impresor	Información adicional: Sello de tinta, año
1	<i>Opera</i> , t. II, III, IV, VI, VIII, IX, X	Agustín de Hipona	Latín	1528/ 1529	Basilea	Juan Frobenio	Sello de tinta de 1914
2	<i>Opera omnia</i>	Ricardo de San Víctor	Latín	1534	Lyon	Nicolás Petit & Héctor Penet	Sello se tinta de 1914
3	<i>Enarrationes piae ac eruditae in duodecim prophetas minores</i> (2 volúmenes)	San Dionisio	Latín	1549	Colonia	Juan Quentel	Ex libris colegioTepetzotlán
4	<i>Opera omnia</i> (tomos I y II)	San Gregorio	Latín	1551	Lyon	Hugo de la Puerta	Sello de tinta de 1613
5	<i>Eruditae ac piae enarrationes in librum lob, Tobiae, Judith, Hester, Esdrae, Nehemiae, Machabaeorum primum</i>	San Dionisio	Latín	1551	Colonia	Juan Quentel	Ex libris colegio Tepetzotlán
6	<i>Opera omnia</i>	San Bernardo	Latín	1552	Basilea	Juan Hervagio	Ex libris colegio Tepetzotlán
7	<i>Lectiones variae</i>	Pedro Victorio	Latín	1553	Florencia	Lorenzo Torrentino	Ex libris Tepetzotlán
8	<i>Opera</i>	San Ambrosio	Latín	1555	Basilea	Frobenio	Ex libris Tepetzotlán
9	<i>Opera</i> (Tomos I, IV y V)	Juan Crisostomo	Latín	1556	París	Audoëno Parvo	Sello de tinta de 1614
10	<i>Commentaria sententiarum</i>	San Dionisio	Latín	1556	Sin lugar	Miguel Syngeli	Sello de tinta de 1914
11	<i>Enarrationes piae ac eruditione in quatuor prophetas maiores</i>	San Dionisio	Latín	1557	Colonia	Herederos de Juan Quentel	Ex libris colegioTepetzotlán
12	<i>Commentaria super psalterium</i>	San Dionisio	Latín	1558	Sin lugar	Sin impresor	Sello de tinta de 1913
13	<i>Opera</i>	San Gregorio	Latín	1564	Basilea	Frobenio	Sello de tinta de 1914
14	<i>De sacrosanto et oecumenico concilio tridentino</i>	Sin autor	Latín	1564	Granada	Antonio de Nebrija y García	Sello de tinta de 1914

						Brionidis	
15	<i>Canones et decreta sacrosancti oecumenici & generalis concilii tridentini</i>	Sin autor	Latín	1564	Salamanca	Juan de Canova	Sello de tinta de 1914
16	<i>Opera omnia</i> , (Tomos I, II, III, VI, VI, VIII)	San Jerónimo	Latín	1565	Basilea	Nicolás & Eusebio	Expurgado en Tepotzotlán en 1614. Sello de tinta de 1914
17	<i>Opera omnia</i>	San Bernardo	Latín	1566	París	Guillermo Merlín, Sebastián Nivelio	Sello de tinta de 1914
18	<i>Summa sacrae theologiae</i> , t. 1(2 volúmenes)	Tomás de Aquino	Latín	1567/ 1575	Amberes/ Lyon	Viuda y Herederos de Juan Stilesio/ Felipe Tingui Fiorentino	Sin marca de fuego/ 1659
19	<i>Comentario resolutorio de usuras sobre el capítulo 1 de la cuestión III</i>	Martín de Azpilcueta Navarro	Español	1569	Valladolid	Francisco Fernández de Córdoba	Ex libris colegioTepotzotlán
20	<i>Opera omnia</i>	San Basilio	Latín	1569	Amberes	Felipe Nuncio	Corregido y expurgado en Tepotzotlán en 1634
21	<i>Summa fidei orthodoxae</i> (tomos I y II)	San Dionisio Cartujano	Latín	1569	Amberes	Viudad & Herederos Juan Stelsio	Ex libris colegio Tepotzotlán
22	<i>De fide, spe et charitate</i>	Pedro Canisio (Coompilador)	Latín	1569	Colonia	Geruvino Calenio &Herederos de Juan Quentel	Colegio de Tepotzotlán en 1659
23	<i>Paraphrases in omnes psalmos Davidicos</i>	Cornelio Jansenio	Latín	1569	Lovaina	Pedro Zangrío Tiletano	Sello de tinta de 1914
24	<i>Commentaria in ecclesiasticum</i>	Cornelio Jansenio	Latín	1569	Lovaina	Pedro Zangrío Tiletano	Sello de tinta de 1914
25	<i>De Iustitia & Iure</i>	Fray Domingo de Soto	Latín	1569	Salamanca	Juan Bautista de Terranova	Ex libris colegio Tepotzotlán
26	<i>Sententiae</i>	Fray	Latín	1569	Salamanca	Juan	Sello de tinta

		Domingo de Soto				Bautista de Terranova	de 1914
27	<i>Manual de confesores y penitentes</i>	Martín de Azpilcueta Navarro	Español	1570	Valladolid	Francisco Fernández de Córdoba	Sello de tinta de 1914
28	<i>Capítulo XVIII de las adiciones del manual de confesores</i>	Martín de Azpilcueta Navarro	Español	1570	Valladolid	Adrián Ghemart	Sello de tinta de 1914
29	<i>Opera omnia</i>	San Gregorio	Latín	1570	Colonia	Juan Birckmano	Ex libris colegio Tepotzotlán
30	<i>De natura & gratia, libri III cum apologia contra Catharinum</i>	Fray Domingo de Soto	Latín	1570	Salamanca	Juan Bautista de Terranova	Ex libris colegio Tepotzotlán
31	<i>Relectio de ratione tegendi & de tegendi secretum</i>	Fray Domingo de Soto	Latín	1570	Salamanca	Juan Bautista de Terranova	Ex libris colegio Tepotzotlán
32	<i>Historia de vitis sanctorum</i>	Luis Lipomano	Latín	1571	Lovaina	Martín Verhasselt	Corregido por la Inquisición en 1614. Sello de tinta de 1914.
33	<i>Sermones aestivales</i>	Vicente Ferrer	Latín	1572	Amberes	Viuda & Herederos de Juan Stelesio	Sello de tinta de 1914
34	<i>Conciones</i>	Tomás de Villanova	Latín	1572	Alcalá de Henares	Juan de Lequerica	Sello de tinta de 1914
35	<i>Sermones de sanctis</i>	Vicente	Latín	1573	Amberes	Viuda & Herederos de Juan Stelesio	Sello de tinta de 1914
36	<i>De officio legendi de calendario, & luna, & Martyrologio, & aliis his annexis</i>	Sin autor	Latín	1574	Sin lugar	Sin impresor	Ex libris colegio Tepotzotlán
37	<i>Conciones de tempore (tomos I y II)</i>	Fray Luis de Granada	Latín	1574	Lisboa	Juan Barrero	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta de 1914
38	<i>Opera</i>	Tomás de Kempis	Latín	1574	Amberes	Felipe Nucio	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta

							de 1914
39	<i>Lexicon</i>	Antonio de Nebrija	Español/ Latín	1574	Antequera	Antonio de Nebrija	Ex libris colegio Tepetzotlán
40	<i>Dictionarium ex hispaniensi in latinum sermonem</i>	Antonio de Nebrija	Español/ Latín	1574	Antequera	Antonio de Nebrija	Sin información
41	<i>Dictionarium propriorum nominum</i>	Antonio de Nebrija	Español/ Latín	1574	Antequera	Antonio de Nebrija	Sin información
42	<i>Prima secundae partis summae theologiae</i>	Tomás de Aquino	Latín	1575	Lyon	Felipe Tinghi Fiorentino	Ex libris colegio Tepetzotlán. Sello de tinta 1914
43	<i>Enchiridon sive manuale confessariorum et poenitentium</i>	Martín de Azpilcueta Navarro	Latín	1575	Lyon	Guillermo Rovillio	Ex libris colegio Tepetzotlán. Sello de tinta 1914.
44	<i>Conciones de tempore (3 tomos)</i>	Fray Luis de Granada	Latín	1575/ 1576	Lisboa	Juan Barrero y Antonio Rivero	Ex libris colegio Tepetzotlán. Sello de tinta 1914.
45	<i>Agonía del tránsito de la muerte</i>	Alexio Vanegas	Español	1575	Alcalá de Henares	Juan Garcían	Ex libris colegio Tepetzotlán
46	<i>Opuscula omnia</i>	Tomás de Vio Cayetano	Latín	1575	Lyon	Felipe Tingui Florentino	Ex libris colegio Tepetzotlán. Sello de tinta 1914.
47	<i>Escala espiritual</i>	Fray Luis de Granada	Español	1576	Alcalá de Henares	Germán Ramírez	Ex libris colegio Tepetzotlán. Presente en 1806.
48	<i>Libro espiritual</i>	Juan de Avila	Español	1577	Alcalá	Antonio Sánchez de Leyva	Ex libris colegio Tepetzotlán. Sello de tinta 1914.
49	<i>Concilium tridentinum</i>	Sin autor	Latín	1577	Sin lugar de impresión	Sin impresor	Ex libris colegio Tepetzotlán

50	<i>Epitome in universam sacrosanctae theologiae divi Thomae Aquinatis summam</i>	Berardo Bonioanni	Latín	1579	Lyon	Juana de Jacobo Juntas	Ex libris colegio Tepotzotlán
51	<i>Regulae Beati Augustini et constitutiones fratrum praedicatorum</i>	Sin autor	Latín	1579	Sin lugar	Herederos de Juan de Canova	Sin información
5 2	<i>Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia</i>	Fray Bartolomé de Medina	Español	1582	Salamanca	Herederos de Matías Gast	Ex libris colegio Tepotzotlán 1659. Sello de tinta 1914
5 3	<i>Guía de Pecadores, Libros I y II.</i>	Fray Luis de Granada	Español	1584	Salamanca	Herederos de Matías Gast	Sello de tinta 1914
5 4	<i>Libro de oración y meditación</i>	Fray Luis de Granada	Español	1584	Salamanca	Herederos de Matías Gast	Sin información
5 5	<i>Memorial de la vida cristiana, t. 1.</i>	Fray Luis de Granada	Español	1584	Salamanca	Herederos de Matías Gast	Sin información
5 6	<i>Adiciones del memorial de vida cristiana</i>	Fray Luis de Granada	Español	1584	Salamanca	Herederos de Matías Gast	Sin información
5 7	<i>Decretum Gratiani</i>	Sin autor	Español	1585	París	Ed. Gregorio XIII	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
5 8	<i>Decretales divi Gregorii papae IX</i>	Sin autor	Latín	1585	París	Sin impresor	Ex libris Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
5 9	<i>Liber sextus decretalium divi Bonifacii papae VIII</i>	Sin autor	Latín	1585	París	Sin impresor	Ex libris colegio Tepotzotlán.

							Sello de tinta 1914
60	<i>Silva locorum communium</i>	Fray Luis de Granada	Latín	1586	Salamanca	Herederos de Mateo Gasti	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
61	<i>Epistolario espiritual</i>	Juan de Ávila	Español	1588	Madrid	Pedro Madrigal	Sin información
62	<i>Introductio ad symbolum fidei</i>	Fray Luis de Granada	Latín	1588	Colonia	Gervino Calenio y Herederos de Juan Quenteli	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
63	<i>Aprovechamiento espiritual</i>	Francisco Arias	Español	1593	Valladolid	Diego Fernández de Córdova y Oviedo	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
64	<i>Annales ecclesiastici,</i> t. VII.	Luis Zanetto	Latín	1596	Roma	Pequeña compañía de librerías	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
65	<i>Conciones de sanctis, t. III</i>	Juan Osorio	Latín	1596	Venecia	Pequeña compañía de librerías	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
66	<i>Compendium spiritualis doctrinae</i>	Fray Bartolomé de los Mártires	Latín	1598	Madrid	Luis Sánchez	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914

67	<i>Disputationes de controversiis christianae fidei; t. II y t. III</i>	Roberto Bellarmino	Latín	1599	Venecia	Sociedad mínima de impresores	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
68	<i>Opuscula</i>	Roberto Bellarmino	Latín	1599	Venecia	Juan Bautista Cioto	Sin información
69	<i>Recueil de dictionnaires francois, espaignols et latins</i>	Enrique Hornkens	Francés	1599	Bruselas	Rutger Velpio	Sello de tinta de 1914
70	<i>Vida de Cristo, primera parte</i>	Fray Cristóbal de Fonseca	Español	1601	Alcalá	Juan de Sarria	Sin información
71	<i>De imitationi christi</i>	Juan Gerson	Latín	1601	Lyon	Horacio Cardón	Ex libris del noviciado de Tepotzotlán
72	<i>Historia General de España, t. I</i>	Juan de Mariana	Español	1601	Toledo	Pedro Rodríguez	Sello de tinta de 1914
73	<i>Conciones, t. II</i>	Juan Osorio	Latín	1601	Venecia	Pequeña Compañía de Libreros	Ex libris colegio Tepotzotlán 1659. Sello de tinta 1914
74	<i>Caeremonialis episcoporum</i>	Sin autor	Latín	1602	Turín	Lorenzo Vallino	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
75	<i>Concordiantae bibliorum utriusque testamenti veteris et novi</i>	Sin autor	Latín	1603	Lyon	Horacio Cardón	Ex libris colegio Tepotzotlán 1659. Sello de

							tinta 1914
76	<i>Opera omnia</i>	San Gregorio	Latín/ griego	1604	Sin lugar	Antonio Hierat	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
77	<i>De disciplina christiana perfectionis</i>	Bernardino Rosignolio	Latín	1604	Lyon	Horacio Cardón	Ex libris noviciado Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
78	<i>De actionibus virtutis</i>	Bernardino Rosignolio	Latín	1604	Lyon	Horacio Cardón	Sin información
79	<i>Sacrosanctum et oecumenicum concilium tridentinum</i>	Sin autor	Latín	1604	Huesca	Juah de Bonilla	Ex libris colegio Tepotzotlán 1659. Sello de tinta 1914
80	<i>Miscellanea sanctorum</i>	Gerardo Vossio	Latín/ griego	1604	Maguncia	Baltasar Lippio	Sin información
81	<i>Obras</i>	Luis Blosio	Español	1605	Madrid	Juan de Cuesta	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
82	<i>Opera</i>	Julio César Cayo	Latín	1606	Ex oficina palantiniana	Raphelengi	Ex libris colegio Tepotzotlán. Expurgado en 1617
83	<i>Propugnacula validissima religionis christiana</i>	Domingo García	Latín	1606	Zaragoza	Lorenzo Robles	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta

							1914
84	<i>Commentaria in sapientiam</i>	Juan Lorini	Latín	1606	Sin lugar	Sin impresor	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1913
85	<i>De perfectione vitae spiritualis</i>	Jacobo Álvarez de Paz	Latín	1607	Sin lugar	Sin impresor	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
86	<i>Commentaria in XII prophetas</i>	San Cirilio	Latín	1607	Ingolstadt	Tipografía de Adán Sartori	Ex libris colegio Tepotzotlán 1699. Sello de tinta 1914
87	<i>Orthodoxae fidei controversa. Libros I, II, III y IV</i>	Carlos Escribano	Latín	1609	Amberes	Juan Moreto	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
88	<i>Commentaria in catholicas BB. Iacobo et Iudae apostolorum epistolas (2 tomos)</i>	Juan Lorini	Latín	1609	Lyon	Horacio Cardón	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1913
89	<i>Commentaria in librum psalmorum. T. 1.</i>	Juan Lorini	Latín	1610	Sin lugar	Sin impresor	Ex libris colegio Tepotzotlán. Expurgado en 1747
90	<i>De reformatione religiosorum</i>	Fray Juan Nider	Latín	1611	Amberes	Ed. Juan Boucqueci o. Viuda e hijos de	Ex libris noviciado Tepotzotlán. Sello de tinta

						Juan Moreti	1914
91	<i>Historia general del mundo, del tiempo del rey Felipe II. Tercera parte</i>	Antonio de Herrera	Español	1612	Madrid	Ed. Alonso Pérez, Alonso Martín Balboa	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
92	<i>De exterminatione mali et promotione boni. t. II</i>	Jacobo Álvarez de Paz	Latín	1613	Lyon	Horacio Cardón	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
93	<i>Commentaria in omnes sacti Pauli epistolas</i>	Cornelio de Lapide, S.J.	Latín	1613	Sin lugar	Sin impresor	Sin información
94	<i>La perfección del cristiano. t. II</i>	Luis de la Puente	Español	1613	Valladolid	Francisco Fernández de Córdova	Ex libris noviciado Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
95	<i>Opera omnia. t. II y III(primera y segunda parte)</i>	Alfonso Tostati	Latín	1614	Venecia	Ex tipografía de Juan Salis	Ex libris noviciado Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
96	<i>Index quaestionum ex omnibus operibus Alphonsi Tostati. (3 volúmenes)</i>	Fray Paulino Berti	Latín	1615	Venecia	Ex tipografía de Juan Salis	Sin información
97	<i>Index rerum omnium praecipuarum quae in commentariis ac operibus omnibus Alphonsi Tostati continentur (2</i>	Francisco Fontanto	Latín	1615	Venecia	Ex tipografía de Juan Salis	Ex libris noviciado Tepotzotlán. Sello de tinta 1914

	volúmenes)						
98	<i>Opera</i>	Tomás Galletti	Latín	1615	Lyon	Horacio Cardón	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
99	<i>Del bien, excelencias y obligaciones del estado clerical y sacerdotal</i>	Juan Sebastián	Español	1615	Sevilla	Matías Clavijo	Ex libris noviciado Tepotzotlán
100	<i>Commentaria in quatuor evangelistas</i>	Juan Maldonado	Latín	1615	Lyon	Horacio Cardón	Sello de tinta 1913
101	<i>Praxis fori poenitentialis</i>	Valerio Reginaldo	Latín	1615	Sin lugar	Sin impresor	Ex libris colegio Tepotzotlán
102	<i>Ejercicio de perfección y virtudes cristianas. t. II, segunda parte</i>	Alonso Rodríguez	Español	1615	Sevilla	Matías Clavijo	Sello de tinta 1914
103	<i>Opera omnia</i> t. I	Alfonso Tostati	Latín	1615	Venecia	Ambrosio de Dios	Ex libris noviciado Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
104	<i>Opera omnia</i> . t. III (3 volúmenes)	Alfonso Tostati	Latín	1615	Venecia	Ex tipografía de Evangelista Deuchino	Ex libris noviciado Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
105	<i>Opera omnia</i> . t. IV (3 volúmenes)	Alfonso Tostati	Latín	1615	Venecia	Ex tipografía de Jorge	Ex libris noviciado Tepotzotlán. Sello de tinta

						Bizzardì	1914
106	<i>Opera omnia</i> . t. V. (3 volúmenes)	Alfonso Tostati	Latín	1615	Venecia	Ex tipografía de Evangelista Deuchino	Ex libris noviciado Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
107	<i>Opera omnia</i> . t. VI (2 volúmenes)	Alfonso Tostati	Latín	1615	Venecia	Ex tipografía de Barecio Barecio	Ex libris noviciado Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
108	<i>Opera omnia</i> . t. VI	Alfonso Tostati	Latín	1615	Venecia	Antonio Turino	Ex libris noviciado Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
109	<i>Opera omnia</i> . t. VII (2 volúmenes)	Alfonso Tostati	Latín	1615	Venecia	Ex tipografía de Evangelista Deuchino	Ex libris noviciado Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
110	<i>Opera omnia</i> . VIII (2 volúmenes)	Alfonso Tostati	Latín	1615	Venecia	Ex tipografía de Ambrosio de Dios	Ex libris noviciado Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
111	<i>Opera omnia</i> . t. IX (2 volúmenes)	Alfonso Tostati	Latín	1615	Venecia	Ex tipografía de Antonio Turino	Ex libris noviciado Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
112	<i>Opera omnia</i> . t. X (2	Alfonso	Latín	1615	Venecia	Ex tipografía	Ex libris noviciado

	volúmenes)	Tostati				de Vicente Florena	Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
113	<i>Opera omnia</i> . t. XI (2 volúmenes)	Alfonso Tostati	Latín	1615	Venecia	Ex tipografía de Evangelista Deuchino	Ex libris noviciado Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
114	<i>Biblia sacra</i>	Juan Keerbergio	Latín	1616	Amberes	Juan Keerbergio	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1913
115	<i>Homiliae catholicae de sacris arcani</i> . t. IV	Fray Juan de Cartagena	Latín	1616	Sin lugar	Sin impresor	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
116	<i>Novum Iesu Christi testamentum</i>	Sin autor	Latín	1616	Amberes	Juan Keerbergio	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1913
117	<i>Conferencias espirituales</i> . t. I y t. II	Nicolás de Arnaya	Español	1617	Sevilla	Francisco de Lyra	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
118	<i>Opera</i>	San Gregorio	Latín	1617	Colonia	Antonio Hierat	Ex libris noviciado Tepotzotlán. Sello de tinta 1914

119	<i>Conferencias espirituales. t. III</i>	Nicolás de Arnaya	Español	1618	Sevilla	Francisco de Lyra	Ex libris noviciado Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
120	<i>Epistolario espiritual. t. I y II</i>	Juan de Ávila	Español	1618	Madrid	Viuda de Alonso Martín de Balboa	Sin información
121	<i>De aeterna felicitate sanctorum</i>	Roberto Bellarmino	Latín	1618	Lyon	Antonio Pillehotte	Ex libris colegio Tepotzotlán. Sello de tinta 1914
122	<i>De symbolica aegyptiorum sapientia</i>	Nicolás Causino	Latín	1618	París	Román de Beauvis	Ex libris colegio Tepotzotlán 1659. Sello de tinta 1914
123	<i>Excelencias y obligaciones del estado sacerdotal</i>	Juan Sebastián, S.I.	Español	1618	Sin lugar de impresión	Sin impresor	Ex libris coletio Tepotzotlán 1678. Sello de tinta 1914
124	<i>Pláticas y colaciones espirituales. t. 1</i>	Fray Luis de Miranda	Español	1618	Salamanca	Susana Muñoz	Librería del noviciado

La información de estos libros fue extraída del catálogo realizado por María de los Ángeles Ocampo Villa, *Biblioteca Pedro Reales, Volumen I: Catálogo de la Librería del ex Colegio y Noviciado de la Compañía de Jesús de Tepotzotlán*, México, INAH, 2010, 47 pp. Agradezco a la Biblioteca Pedro Reales por haberme proporcionado este catálogo.

ABREVIATURAS, ARCHIVOS Y BIBLIOGRAFÍA

Abreviaturas

ABZ: Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España, Francisco Javier Alegre

AGI: Archivo General de Indias. (Sevilla)

AGN: Archivo General de la Nación. (Ciudad de México)

AHSI: Archivum Historicum Societatis Iesu. (Revista)

ARSI: Archivum Romanum Societatis Iesu. (Roma)

BNM: Biblioteca Nacional de México. (Ciudad de México)

BNAH: Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, “Dr. Eusebio Dávalos Hurtado” (Ciudad de México).

DI: Documenta Índica.

DBCJM: Diccionario Bio-Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México.

DPIS: De Procuranda Indorum Salute, José de Acosta

ENE: Epistolario de Nueva España

Epist. Ign: Sancti Ignatii de Loyola: Epistolae et Instructiones.

F.G. Fondo Gesuitico.

FHT. Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España.

IIICPM: Manuscritos del Tercer Concilio Provincial Mexicano.

L de T: El libro de las tasaciones de los pueblos de Nueva España, siglo XVI.

MI. Monumenta Ignatiana

MHSI: Monumenta Historica Societatis Iesu.

MM: Monumenta Mexicana.

MP: Monumenta Paedagógica.

M. Peruana: Monumenta Peruana.

MX: Monumenta Xaveriana

RLI: Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias.

Archivos y Bibliotecas

- ESPAÑA

Archivo General de Indias, Sevilla:

- Audiencia de México
- Indiferente General

- ITALIA

Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma:

- Baetica
- Congregaciones Provinciales
- Fondo Gesuitico
 - Assistentia Hispaniae
 - Collegia
 - De Missionibus Societatis Iesus
 - Indipetae
- Hispania
- Historia Societatis
- México

- MÉXICO

Archivo General de la Nación, Ciudad de México:

- Acuerdos de la Real Junta Superior de Aplicaciones
- Indios

- Inquisición
- Mercedes
- Tierras

Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, “Dr. Eusebio Dávalos Hurtado”, Ciudad de México:

- Fondos especiales:
 - “Libro de protocolo deste colegio de la Compañía de Jesús de Tepotzotlán”, año 1673.

Biblioteca Nacional de México, Ciudad de México:

- Fondo documental antiguo.

Bibliografía

Libros antiguos y fuentes publicadas:

- Acosta, José de, S.J., *De procuranda indorum salute*, Luciano Pereña (dirección), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984 (1576), (2 volúmenes).
- _____. *Historia Natural y Moral de las Indias*, prólogo de Edmundo O’Gorman, 3ª ed, México, FCE, 2006 (1590).
- Alegre, Francisco Javier S.J., *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, edición de Ernest Burrus S.J. y Félix Zubillaga S.J., Roma, IHSI, 1956 (1769-1841), (3 volúmenes).
- Beristain y Souza, José Mariano, *Biblioteca hispanoamericana setentrional*, Amecameca, Tipografía del Colegio Católico, 1883 (1816-1821), (4 volúmenes).
- Bermúdez de Castro, Diego Antonio, *Teatro Angelopolitano o Historia de la Ciudad de la Puebla*, Puebla, Bibliografía Mexicana del siglo XVIII, 1746.
- Buelna, Eustaquio, *Luces del otomí o gramática del idioma que hablan los indios otomíes en la República Mexicana compuesta por un padre de la Compañía de Jesús*, México, Imprenta del gobierno Federal, 1893.

- Caballero, Fermín, *Melchor Cano*, Madrid, Imprenta Nacional de sordos, mudos y ciegos, 1871.
- Cartas de indias*, Madrid, Ministerio de Fomento, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1877.
- Carreño, Alberto María, *Cedulario de los Siglos XVI y XVII*, México, Ediciones Victoria, 1947.
- Carrillo Cázares, Alberto (editor), *Manuscritos del concilio tercero provincial Mexicano (1585)*, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio de México/ Universidad Pontifica de México, 2007. (5 volúmenes).
- Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, edición de Manuel Magallón, Madrid, Atlas, 1971 (1564), extraída de Cervantes Virtual el 15 de diciembre de 2014, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cronica-de-la-nueva-espana--0/html/>
- Clavijero, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, Edición y prólogo del R.P. Mariano Cuevas, México, Porrúa, 1958 (1780), (4 volúmenes).
- Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias*, Madrid, Imprenta de José María Pérez, 1870.
- Concilios Provinciales Primero y segundo celebrados en la muy noble y leal Ciudad de México, presidiendo el Illmo. y Rmo Señor Don Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555 y 1565, dalos a la luz el ilustrísimo señor don Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de esta Santa Metropolitana Iglesia*, México, Imprenta del Superior Gobierno, del Br. D. Joseph Antonio de Hogal, en la Calle de Tiburcio, año de 1768.
- Cortés, Hernán, *Cartas de Relación*, México, Porrúa, 1978, (1519-1526) .
- Cuevas, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, talleres del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914.
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Introducción y notas de Joaquín Ramírez Cabañas, México, Porrúa, 2004 (1560, 1634).
- Doctrina Christiana y catecismo para la instrucción de los indios*, Lima, Antonio Ricardo (impresor), 1584.
- Documentos para la historia de México*, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1857, (4 volúmenes).
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Indias de tierra firme*, tomo I, México, José F. Ramírez, Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1867 (1581).
- Egaña, Antonio, *Monumenta Peruana*, Roma, MHSI, 1954-1986, (8 Volúmenes).

El libro de las tasaciones de los pueblos de Nueva España, siglo XVI, México, Archivo General de la Nación, 1952.

Epistola Mixtae ex variis Europae Locis, Roma, MHSI, 1899, (2 volúmenes).

Fernández del Castillo, Francisco, *Libros y libreros en el siglo XVI*, México, Archivo General de la Nación, 1914.

Florencia, Francisco de, *Sermón, en la solemne dedicación del Templo que costó y erigió el P. Pedro de Medina Picazo de la Compañía de Jesús en el colegio y casa de probación del pueblo de Tepotzotlán á 9 de septiembre de este año de 1682*, extraído de Lafragua digital el 15 de diciembre de 2014, <http://www.lafragua.buap.mx:8180/digital/browse/collection.jsp?path=%2Fdb%2Fxmllibris%2FLafragua+Digital%2FImpresos+Mexicanos%2Fsiglo+XVII%2F>

____. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España I*, México, Impreso por Ivan Joseph Guilleana Carrascoso, 1694.

Gage, Thomas, *Nueva relación que contiene los viajes de Thomas Gage en la Nueva España*, París, Librería de la Rosa, 1838 (1648), (Volúmen. I).

García Icazbalceta, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*. Tomo Primero, México, Porrúa, 1980. Extraído el 20 de noviembre de 2014 de <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexicotomo-primero--0/html/>

____. *Nueva Colección de documentos para la historia de México, Códice franciscano, Siglo XVI*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889.

____. *Bibliografía Mexicana del siglo XVI*, México, Librería de Andrade y Morales, 1880.

____. *Don Fray Juan de Zumarraga, primer obispo y Arzobispo de México: estudio biográfico y bibliográfico*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1881.

____. *Opúsculos inéditos Latinos y castellanos del P. Francisco Javier Alegre de la Compañía de Jesús*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889.

Gemelli Careri, Giovanni Francesco, *Viaje a la Nueva España*, México, UNAM, 2002 (1699).

Gómez de Cervantes, Gonzalo, *Vida económica y Social de Nueva España al finalizar el siglo XVI*, prólogo y notas de Alberto María Carreño, México, Antigua librería Robredo, de José Porrúa e Hijos, 1944 (1599).

Ixtlixóchitl, Fernando de Alva, *Obras históricas*, publicadas por Alfredo Chavero, México, Oficinas de la Secretaría de Fomento, 1891 (1596), (2 volúmenes.)

Las Casas, Fray Bartolomé de, *Brevísima relación de la destrucción de las indias*, ed. José Miguel Martínez Torrejón, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006 (1542). Extraído el 20 mayo de 2014 http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/brevsima-relacin-de-la-destruccin-de-las-indias-0/html/847e3bed-827e-4ca7-bb80-fdcde7ac955e_19.html

____. *Disputa o controversia con Ginés de Sepúlveda conteniendo acerca de la licitud de las conquistas de indias*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2007 (1552), Extraído el 13 de marzo de 2014 <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/fray-bartolome-de-las-casas-disputa-o-controversia-con-gines-de-sepulveda-conteniendo-acerca-de-la-licitud-de-las-conquistas-de-las-indias--0/html/375b2a59-2539-4b9f-99f4-c8cb5000ac23.htm>

López del Horno, Gabriel (ed), *Monumenta Ignatiana: series primus*, Roma, MHSI, 1965 (4 Volúmenes.)

López de Velasco, Juan, *Geografía y descripción universal de las indias*, Madrid, Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid, 1894 (1574).

Loyola, Ignacio de, *The Constitutions of the Society of Jesus*, George E. Ganss, (ed), St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1970, (1547-1550).

____. *Ejercicios espirituales*, Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús,(década de 1540), Extraído el 28 de marzo de 2012 <http://www.sjmex.org/documentos/textoee.pdf> 1-09-2012.

Lukács, Ladislaus, *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, Roma, MHSI, 1965-1992, (7 vols).

Mariana, Juan de, *Discurso de las enfermedades de la Compañía*, Madrid, Imprenta de Don Gabriel Ramírez, 1768, (1605).

____. *Obras del padre Juan de Mariana*, Madrid, M. Rivadeneyra (impresor-editor), 1854, (tomo I), 539 pp.

Mendieta, Fray Jerónimo, *Historia eclesiástica Indiana*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999 (finales siglo XVI), extraído el 4 de abril de 2013, http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-eclesiastica-indiana--0/html/25fcbce58-feda-4cef-9d88-0cbbea9c279d_4.htm#118

Molina, Alonso de, O.F.M., *Confesionario Mayor en la lengua Mexicana y Castellana*, Introducción por Roberto Moreno, México, UNAM, 1984, (1569).

____. *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México, Casa de Antonio de Espinola, 1571.

- ____. *Arte de la lengua Mexicana y castellana*, México, Casa de Pedro Ocharte, 1571.
- Montúfar, Alonso, *Descripción del Arzobispado de México hecha en 1570*, Luis García Pimentel (ed.), México, José Joaquín Terrazas e hijas, 1897 (1570), 461 pp.
- Monumenta Xaveriana*, MHIS, Madrid, 1912, (2 Volúmenes).
- Motolinía, Fray Toribio de, O.F.M., *Historia de los Indios de la Nueva España*, Extraído de *Documentos para la historia de México* tomo I., Joaquín García Icazbalceta (ed.), Alicante, Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, 2000 (1536-1563) http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/coleccion-de-documentos-para-la-historia-de-mexicotomo-primero--0/html/02e07d52-8798-420d-8e9a-af2027d3c251_60.htm#I_57
- Nicolau, Michael, S.J., P. *Hieronimi Nadal: Comentarii de Instituto Societatis Iesu*, Roma, MHSI, 1962, (Volúmen. 5).
- Olmos, Andrés de, *Arte para aprender la Lengua Mexicana*, Paris, Imprimerie Nationale, 1875 (1547).
- Orozco y Berra, Manuel, *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*, México, imprenta de J.M. Andrade y F. Escalante, 1864.
- Padberg, John W., SJ, et.al., *For matters of Greater Moment: The first thirty Jesuit General Congregations: A brief history and a translation of the decrees*, San Luis Missouri, Institute of Jesuit Sources, 1994.
- Paso y Troncoso, Francisco, *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*, México, Porrúa, 1940, (13 volúmenes).
- Pérez de Ribas, Andrés, S.J. *Historia de los triunfos de N.S. Fe entre las gentes más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, México, Editorial Layac, 1944 (1645), (3 volúmenes).
- ____. *Crónica y historia religiosa de la Compañía de Jesús en México*, México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1896 (1654), (2 volúmenes).
- ____. *History of the triumphs of our holy faith amongst the most barbarous and fierce peoples of the new world*, Daniel T. Reff, et.al. (trad. y eds.), Tucson, The University of Arizona Press, 1999 (1645).
- Possevino, Antonio, S. J., *Coltura degl'ingegni*, Cristiano Casalini y Luana Salvarani (dirección), Roma, Anicia, 2008, (1598).
- Ratio studiorum*, traducido al inglés por Allan. P. Farrel, S.J., Detroit, Boston College library, 1970 (1599), <http://bc.edu/sites/libraries/ratio/ratio1599.pdf> visto el 1-09-2012.

- Recopilación de las leyes de los Reinos de Indias*. Mandadas a imprimir, y publicar por la magestad católica del rey Don Carlos II. Madrid, Antonio Balbás, 1756, (4 volúmenes).
- Regulae Societatis Iesu, in collegio eiusdem societatis*, Roma, 1580.
- Resines, Luis (ed.), *Catecismos de Astete y Ripalda*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1987, (1591).
- _____. *Catecismos americanos del siglo XVI*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1992, (2 volúmenes)
- Ribadeneira, Pedro de, *Patris Petri de Ribadeneira: Societatis Jesu Sacerdotis. Confessiones, Epistolae Aliaque Scripta Inedita II*, Madrid, MHSI, 1923, Tomo II.
- Rincón, Antonio del, *Arte Mexicana*, México, casa de Pedro Balli/Dr Antonio Peñafiel, (1885) 1595.
- Romero Flores, Jesús, “Documentos para la biografía del historiador Clavijero”, *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia I*, (1939-1949), Secretaría de Educación Pública, Talleres Gráficos de la Editorial Stylo, México, 1945.
- Sánchez Baquero, Juan S.J., *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España 1571-1580*, México, Editorial Patria, 1945 (finales del siglo XVI).
- Sancti Ignatii de Loyola. Epistolae et Instructiones*, Roma, MHSI, 1967, (volumen 37).
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Porrúa, 2006, (1579).
- Solórzano Pereyra, Juan, *Política Indiana*, Madrid, Biblioteca Castro, 1996 (1629-1639), (3 volúmenes).
- Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Edición de Mariano Galván Rivera, México, Eugenio y Mailleferet y Compañía Editores, 1859.
- Tesoro de la lengua española o castellana*, Don Sebastian de Covarrubias, (1674), Revisado el 20 de mayo de 2014, <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/16/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>
- Torquemada, Juan de, *Monarquía Indiana*, México, IIH/UNAM, 1983 (1615), (7 volúmenes).
- Vargas Ugarte, Rubén, S.J., *Concilios Limenses (1551-1772)*, Lima, Tipografía peruana, 1951, (3 volúmenes).

Vitoria, Francisco, *Reelecciones teológicas*, Madrid, Librería Religiosa Hernández, 1917 (1557), (3 volúmenes).

_____, *Relectio de indis: o libertad de los indios*, Luis Pereña y J.M. Perez Prendes (ed.), Madrid, CSIC, 1967 (1539).

Vives, Juan Luis, *Las Disciplinas*, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1997 (1531). Revisado el 1 de febrero de 2015 <http://bivaldi.gva.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idUnidad=11438&idCorpus=1>

Wicki, Josef, (ed), *Documenta Indica*, Roma, MHSI, 1948-1988, (10 Volúmenes).

Zambrano, Francisco, S.J. y José Gutiérrez Casillas, *Diccionario Bio bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Buena Prensa, 1961-1977, Vols. 3-14.

Zavala, Silvio, *Fuentes para la historia del trabajo en Nueva España*, México, FCE, 1939, (8 volúmenes.)

Zerón Zapata, Miguel, *La Puebla de los Angeles en el siglo XVII, Crónica de la Puebla por D. Miguel Zerón Zapata. Cartas del venerable D. Juan de Palafox y de D. Manuel Fernandez de Santa Cruz*, México, Editorial Patria, 1945 (siglo XVII).

Zubillaga, Félix, (ed) *Monumenta Mexicana 1571-1605*, Roma, MHSI, 1956-1991, (8 volúmenes).

_____. (ed), *Cartas y escritos de San Francisco Javier*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.

Bibliografía secundaria:

Aguirre, Rodolfo y Margarita Menegus Bornemann (Coords.), *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, México, UNAM/Plaza y Valdés, 2005.

____ y Margarita Menegus, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, Siglos XVI-XVIII*, México, UNAM/ Plaza y Valdés, 2006.

Aguirre Beltrán, Gonzálo, *La población negra de México*, 2ª ed., México, FCE, 1972 (1946).

Ahern, Maureen “Transformative topographies: The natural world in Historia de los Triumphos de la Santa Fee by Andrés Pérez de Ribas, S.J., (1645)”, *Colonial Latin American Review*, 22: 2013, núm. 2, pp. 161-183.

- Alaperrine Bouyet, Monique, *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*, Lima, IFEA, 2007.
- Alberro, Solange, *Inquisition et société au Mexique: 1571-1700*, México, Centre d'études Mexicaines et Centraméricaines, 1988.
- _____. *Les Espagnols dans le Mexique colonial: Histoire d'une acculturation*, París, Armand Colin, 1992.
- Albi Romero, Guadalupe, "La sociedad de Puebla de los Angeles en el siglo XVI", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 7: 1970, pp. 76-145.
- Alden, Dauril, *The making of an Enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire and beyond: 1540- 1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
- Álvarez Mejía, Juan S.J., "La cuestión del clero indígena en la época colonial", *Revista Javeriana*, 45, 1955, pp. 209-219.
- Ares Queija, Bertha y Serge Gruzinski (coords.), *Entre dos mundos: Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, CSIC, 1997.
- Arranz Roa, Iñigo, "Educar a rudos y pobres: La casa de los niños del amor de Dios (Valladolid, 1595-1860)", José Martínez Millán, et. al (coords.), *Los jesuitas: Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. I., Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012, pp. 491-526.
- Astrain, Antonio S.J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid, Administración de Razón y Fe, 1912, (5 volúmenes).
- Balsamo, Luigi, *Antonio Possevino S.I. Bibliografo della Controriforma e diffusione della sua opera in area anglicana*, Firenze, Leo. S. Olschiki editore, 2006.
- Barnadas, Josep M., "The Catholic church in colonial Spanish America", Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge history of Latin America: Volume I, Colonial Latin America*, 1984, pp. 511-540.
- Barreto Xavier, Ângela, *A Invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*, Lisboa, ICS, 2008.
- Baudot, Georges, "La biblioteca de los evangelizadores de México: un documento sobre fray Juan de Gaona", *Historia Mexicana*, 17: Apr.-Jun., 1968, núm. 4, pp. 610-617.
- _____. "La population des villes du Mexique en 1595 selon une enquête de l'Inquisition", *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 37 :1981, pp. 5-18.

- Baz, Sara Gabriela (coord.), *Tepetzotlán: la vida y la obra en la Nueva España*, México, Munavi/Conaculta/INAH, 2003.
- Begheyn, Paul, S.J., “The catechism (1555) of Peter Canisius, the most published book by a Dutch author in history”, *Quaerendo*, 36: 2006, núm. 1-2, pp. 51-84.
- Bernabéu Albert, Salvador y José García Redondo, “Sobre cartografía y fascinación de la frontera: El mapa de la Nueva Galicia (Circa 1550)”, Salvador Bernabéu Albert (coord.), *Poblar la inmensidad: sociedades, conflictividad y representación en los márgenes del Imperio Hispánico (siglos XV-XIX)*, Madrid, CSIC, 2010, pp. 129-178
- Bertrand, Michel y Planas, Natividad, (coords.), *Les sociétés de frontière: de la Méditerranée à l’Atlantique (XVIe-XVIIIe siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011.
- Beuchot, Mauricio O.P, Melcón, Ángel, O.P., “Presencia dominicana en la universidad de México”, *Archivo dominicano*, 10: 1989, pp. 81-138
- Bianchini, Paolo, “Los colegios jesuitas y la competencia educativa en el mundo católico entre el fin del Antiguo Régimen y la restauración”, en Paolo Bianchini *et.al.*, *De los colegios a las universidades: Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*, México, UIA/Pontificia Universidad Javeriana/Universidad del Pacífico, 2013, pp. 57- 93.
- Bielicke, Beals Nagel, “El aprendizaje del idioma náhuatl entre los franciscanos y los jesuitas en la Nueva España”, *Estudios de cultura Náhuatl*, 24: 1994, pp. 419-441
- Bireley, Robert S.J. “Redefining Catholicism: Trent and beyond”, en R. Po-chia Hsia (ed), *The Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion 1500-1660*, Volume 6, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 145- 161.
- Blum, Paul Richard, “*Apostolato dei Collegi*: on the Integration of Humanism in the Educational Programme of the Jesuits”, *History of Universities*, 5: 1985, pp. 101-115.
- Bolton, Herbert E., “The Mission as a Frontier Institution in the Spanish-American Colonies”, *The American Historical Review*, 23: octubre 1917, núm., 1, pp. 42-61.
- Borges, Pedro, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1977.
- _____. “Los artifices de la evangelización”, Pedro Borges (coord.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos/ Quinto centenario, 1992, pp. 437-455.
- Borja Medina, Francisco, “La Compañía de Jesús y la minoría morisca (1545-1614)”, *AHSI*, 57: 1988, pp. 3- 136.

- _____. “Ignacio de Loyola y la limpieza de sangre”, *Ignacio de Loyola y su tiempo: Congreso internacional de Historia* (9-13 Septiembre 1991), Universidad de Deusto, Bilbao, Caja Vital Kutxa, 1991, pp. 579-615.
- Boswell, Grant, “Letter Writing among the Jesuits: Antonio Possevino’s Advice in the ‘Bibliotheca Selecta’ (1593)”, *Huntington Library Quarterly*, 66: 2003, núm. 3/4, pp. 247- 262.
- Brading, D. A., *The first America. The Spanish monarchy, Creole patriots, and the Liberal state. 1492- 1867*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Brain, Cecilia, “Aprendizaje de lenguas indígenas por parte de españoles en Nueva España en los primeros cien años después de la conquista”, *Colonial Latin American Review* 19: 2010, núm. 2, pp. 279-300.
- Bravo, María Dolores, “La fiesta pública: su tiempo y su espacio”, Antonio Rubial (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México II: La ciudad Barroca*, México, Colmex/FCE, 2005, pp. 435- 460.
- Brewer García, Larissa, “Bodies, Texts and Translators: Indigenous Breast Milk and the Jesuit Exclusion of Mestizos in Late Sixteenth Century Peru”, *Colonial Latin American Review*, 21:2012, núm. 3, pp. 365-390.
- Brice, Catherine, (coord.) “Les Frontières de la mission”, *Mélanges de l’École française de Rome. Italie et Méditerranée*, 109,:2, 1997.
- Brockey, Liam Matthew, “Jesuit Pastoral Theater on an urban stage: Lisbon, 1588-1593”, *Journal of Early Modern History* , 9: 2005, núm. 1, pp. 1-50.
- _____. *Journey to the East: the Jesuit mission to China, 1579- 1724*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.
- _____. (ed.), *Portuguese Colonial Cities in the Early Modern World*, Princeton, Ashgate, 2008.
- _____. *The Visitor: André Palmeiro and the Jesuits in Asia*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.
- Broggio, Paolo, *Evangelizzare il mondo: Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004.
- _____; Cantú, Francesca, *et.al (eds.), I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva: Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Morcelliana, 2007.

- ____. "Attività missionaria e strategie insediative nelle province spagnole della Compagnia di Gesù (1581-1700)", Paolo Broggio, *et.al.* (eds.), *I gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva: Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Brescia, Morcelliana, 2007.
- Brou, Alexandre S.j., *Saint Francois Xavier (1506-1548) (1548-1552)*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1911, (2 volúmenes).
- Burke, Peter, *El Renacimiento Europeo*, Barcelona, Crítica, 2000.
- Burns, Kathryn, *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru*, Durham/Londres, Duke University Press, 1999.
- Burrieza Sánchez, Javier, *Jesuitas en indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la época moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2007.
- ____. "La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica", *Hispania Sacra*, 121: enero-junio 2008, pp. 181-229.
- ____. "Los misioneros de la restauración católica: la formación en los colegios ingleses", *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs: XVI^e-XVIII^e siècle*, Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, *et. al* (coords), Madrid, Casa de Velázquez, 2011, pp. 87-110.
- ____. "Presencias y casas de la Compañía de Jesús en la América española. Los domicilios de los jesuitas en un territorio de misión: el virreinato de Nueva España", Javier Burrieza, *et. al.* (coords.), *Jesuitas e Imperios de ultramar, siglos XVI-XX*, Madrid, Sílex, 2012, Pp. 105-142.
- Burrus, Ernest J., S.J. "Francisco Javier Alegre: Historian of the Jesuits in New Spain (1729-1788)", *AHSI*, 22: 1953, pp. 439-509.
- ____. "Pioneer Jesuit Apostles among the Indians of New Spain (1572-1604). Ignatian principles put into practice", *AHSI*, 1956: 25, núm. 1, pp. 574-597.
- ____. "Two Lost Mexican Books of the Sixteenth Century", *The Hispanic American Historical Review*, 37: agosto 1957, núm. 3, pp. 330-339.
- ____. "The author of the Mexican Council Catechisms", *The Americas*, 15: octubre 1958, núm. 2, pp. 171-178.
- ____. "The Third Mexican Council (1585) in the Light of the Vatican Archives", *The Americas*, 23: abril 1967, núm. 4, pp. 390-407.

- _____. "Las Casas y de la Veracruz: su defensa de los indios americanos comparada", *Estudios de historia novohispana*, 2: 1968, pp. 1-15.
- Calderón, Francisco R, *Historia económica de la Nueva España en tiempo de los Austrias*, México, FCE, 2005.
- Cañizares Esguerra, Jorge, *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*, 2ª ed., México, FCE, 2007 (2001), 638 pp.
- Castañeda, Carmen y Serge Gruzinski, "Los documentos de la Compañía de Jesús en Nueva España: siglo XVI", *Historia Mexicana*, 28: jul-sept.1978, núm. 1, pp. 106-131.
- Castillero Calvo, Alfredo, "'La Ciudad imaginada': Contexto ideológico-emblemático y funcionalidad. Ensayo de interpretación de la ciudad colonial", *Revista de Indias*, 59: 1999, núm. 215, pp. 143- 169.
- Castro Corona, Sarai, "The Founding of the Royal and Pontifical University of Mexico in the Sixteenth Century", *History of Universities*, 5: 1985, pp. 83- 99.
- Catto, Michela, *La Compagnia divisa: Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia, Morcelliana, 2009.
- Ceccherelli, Claudio, O.F.M., "El Bautismo y los Franciscanos en México (1524-1539)", *Missionalia Hispánica*, 12: 1955, núm. 34, pp. 209- 289.
- Certeau, Michel de, "La reforma del interior en tiempos de Aquaviva", *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Buenos Aires, Katz, 2007, pp. 169-182.
- Cesareo, Francesco. C., "The Collegium Germanicum and the Ignatian Vision of Education", *The Sixteenth Century Journal*, 24: invierno 1993, núm. 4, pp. 829-841
- _____. "The Jesuit colleges in Rome under Everard Mercurian", *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture (1573-1580)*, San Luis Missouri/Roma, IHSI/The Institute of Jesuit Sources, 2004 pp. 607-655.
- Châtellier, Louis, *La religion des pauvres: les sources du christianisme moderne XVIe-XIXe siècles*, Paris, Aubier, 1993.
- _____. *L'Europe des devots*, París, Flammarion, 1987.
- Chevalier, Francois, "Signification sociale de la fondation de Puebla de los Angeles", *Revista de Historia de América*, 23 : junio 1947, pp. 105-130.
- _____. *Land and society in colonial Mexico: the great hacienda*, California, University of California Press, 1963.

- Chocano Mena, Magdalena, "Imprenta e impresores de Nueva España, 1539-1700: Límites económicos y condiciones políticas en la tipografía colonial americana", *Historia social*, 23: 1995, pp. 3- 19.
- _____, *La fortaleza docta: Élite letrada y dominación social en México colonial [siglos XVI-XVII]*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 1999.
- Chuchiak IV, John F., "In Servitio Dei: Fray Diego de Landa, the Franciscan Order, and the Return of the Extirpation of Idolatry in the Colonial Diocese of Yucatán, 1573-1579", *The Americas*, 61: abril 2005, núm. 4, pp. 611-645.
- Clossey, Luke, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008.
- Codina Mir, Gabriel, S.J. *Aux sources de la pédagogie des jésuites: le "Modus parisiensis"*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesus, 1968.
- Coello de la Rosa, Alexandre, "Más allá del Incario: Imperialismo e historia en José de Acosta, SJ (1540- 1600)", *Colonial Latin American Review*, 14: 2005, núm. 1, pp. 55-81.
- _____. "De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVII)", *Revista de Indias*, 78: 2008, núm. 243, pp. 37-66.
- Cohen, Thomas M., "Racial and ethnic minorities in the society of Jesus", Thomar Worcester, (ed.), *The Cambridge Companion to The Jesuits*, New York, Cambridge University Press, 2008, pp. 199- 214.
- Comerford, Kathleen M., "Jesuits and their Books: Libraries and Printing around the World", *Journal of Jesuit studies*, 2: 2015, núm. 2, pp. 179-188.
- Connolly, Brendan, "Jesuit Library Beginnings", *The Library Quarterly*, 30: Octubre 1960, núm. 4, pp. 243-252.
- Cook, Sherburne F, y Woodrow Borah, *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*, 2ª ed., México, Siglo XXI, 1998 (1997).
- Copete, Marie-Lucie, "Le 'Discurso de las cosas de la Compañía (1605)' de Juan de Mariana", Pierre-Antoine Fabre y Catherine Maire (coords.), *Les Antijésuites: Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 165- 178.
- Corsi, Elisabetta (ed.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, 2008.

- Costa, Horacio de la S.J., “The development of the native clergy in the Philippines”, *Theological Studies*, 8: enero 1947, núm. 1, pp. 219- 250.
- Crivelli, Camillo, “La disputa di Antonio Possevino con i Valdesi (26 Luglio 1560). Da una realzione del Possevino” , *AHSI*, 7: 1938, pp. 79-90.
- Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, México, Imprenta del asilo Patricio Sanz, 1921, (4 volúmenes).
- Dainville, Francois de, *La naissance de l’humanisme moderne*, Genève, Slaktine Reprints 1969 (1940).
- Deck, Allan F., S.J. *Francisco Javier Alegre: A study in Mexican Literary Criticism*, Tucson, Jesuit Historical Institute, 1976.
- Decorme, Gerard, S.J., *Obra de los jesuitas mexicanos. Época colonial, 1572-1767*, México, Antigua librería Robredo de José Porrua e hijos, 1941, (2 volúmenes).
- Delgado, Josep María y Alexandre Coello de la Rosa, “Más allá del tiempo: el colegio jesuita de San José de Manila (siglos XVI-XX), Paolo Bianchini, *et.al.*, (coords.), *De los colegios a las universidades: Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*, México, UIA, 2013, pp. 241-283.
- De Nave, Baronesa Francine, “Amberes como centro tipográfico del Mundo Iberoamericano (siglo XVI-XVIII)”, Laura Pérez Rosales y Arjen van der Sluis (coords.), *Memorias e historias compartidas: intercambios comerciales, relaciones comerciales y diplomáticas entre México y los Países Bajos, siglos XVI-XX*, México, Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 91-122.
- Demoustier, Adrien, SJ, “La distinction des fonctions et l’exercice du pouvoir selon les règles de la Compagnie de Jésus”, Luce Giard, (coord.), *Les jésuites à la Renaissance: Système éducatif et production du savoir*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. 3- 33.
- Díaz, Marco, “Arquitectura en Tepotzotlán”, Sara Gabriela Baz, (coord.), *Tepotzotlán: la vida y la obra en la Nueva España*, México, Munavi/Conaculta/INAH, 2003.
- Díaz y de Ovando, Clementina, *El colegio Máximo de San Pedro y San Pablo*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 1951.
- Donnelly, John Patrick, S.J., “The Jesuit college at Padua: Growth, suppression, attempts at restoration: 1552-1606”, *AHSI*, 51: 1982, pp. 45-79.
- _____. “Antonio Possevino and Jesuits of jewish ancestry”, *AHSI*, 55: 1986, pp. 3- 31.

- ____. “Antonio Possevino’s Plan for World Evangelization”, *The Catholic Historical Review* (Washington), 74: abril 1988, núm. 2, pp. 179-198.
- ____. “New religious orders for men”, R. Po-chia Hsia (ed.), *The Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion 1500-1660.*, Volúmen 6, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 170-173.
- El Alaoui, Youssef, *Jésuites, Morisques et Indiens: etude comparative des méthodes d'évangélisation de la compagnie de Jésus d'après les traités de José de Acosta, 1588, et d'Ignacio de las Casas, 1605-1607*, París, Champion, 2006.
- Elizalde, Ignacio, “Luis Vives e Ignacio de Loyola”, *Hispania Sacra* 68: 1981, núm. 68, pp. 541-547.
- Elliott, John H, *Imperios del mundo Atlántico: España y Gran Bretaña en América (1492- 1830)*, México, Taurus, 2009.
- Ennis, Arthur O.S.A., *Fray Alonso de la Vera Cruz O.S.A. (1507-1584)*, Louvain, Imprimerie E. Warny, 1957.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos, *Del paganismo a la Santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532- 1750*, Lima, IFEA, 2003.
- Fabre, Pierre Antoine y Antonella Romano, “Présentation”, *Revue de Synthèse* 120: abril-septiembre, 1999, núm. 2- 3. pp. 247- 260.
- ____. “La conversion infinie des conversos: Des ‘nouveaux-chrétiens’ dans la Compagnie de Jésus au 16e siècle”, *Annales*, 54: julio-agosto 1999, núm. 4, pp. 875- 893.
- ____. y Bernard Vincent, *Missions religieuses modernes : notre lieu est le monde*, Roma, École française de Rome, 2007.
- ____. Catherine Maire (coords), *Les Antijésuites: Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.
- Fajardo, José del Rey SJ, “El papel de las bibliotecas jesuíticas en la fundación de la cultura moderna”, Paolo Bianchini, *et.al.*, (coords.), *De los colegios a las universidades: Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*, México, UIA, 2013, pp.125-152.
- ____. “The Role of Libraries in the Missionary Regions of Orinoquia”, *Journal of Jesuit Studies*, 2: 2015, núm. 2, pp. 208-222.

- Farge, J.K., "The University of Paris in the Time of Ignatius of Loyola", *Ignacio de Loyola y su tiempo: Congreso internacional de Historia*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1991, pp. 221-243.
- Farrell, Allan P., "Colleges for extern students opened in the lifetime of St. Ignatius", *AHSI*, 6: 1937, pp. 287-291
- Fernández Rueda, Sonia, "Educación y evangelización: El colegio franciscano de caciques de San Andrés (Siglo XVI)", Scarlett O'Phelan Godoy, Carmen Salazar-Soler (eds.), *Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/ Instituto Riva-Agüero/IFEA, 2005, pp. 129- 145
- Filgueira Alvado, Alejandro, "Capacidad intelectual y actitud del indio ante el castellano", *Revista de Indias*, 39: enero 1979, núm. 39, pp. 163- 185.
- Findlen, Paula, "Possessing the past: The Material World of the Italian Renaissance", *The American Historical Review*, 103: febrero 1998, núm. 1., pp. 83-114.
- _____. "A Jesuit's books in the New World: Athanasius Kircher and His American Readers", *Athanasius Kircher: The last man who knew everything*, New York/London, Routledge, 2004, pp. 329- 364
- Flores Farfán, José Antonio, "La variedad misionera del náhuatl en el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* de fray Alonso de Molina (1555-1571)", *Estudios de cultura náhuatl* 45: Enero-Junio de 2013, pp. 233-266.
- Frost, Elsa Cecilia, "Los colegios jesuitas", Antonio Rubial (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México II: La ciudad barroca*, 3ª reimpresión, México, FCE/Colmex, 2005, pp. 307- 334.
- Galán García, Agustín, *El "oficio de Indias" de Sevilla y la organización económica y misional de la Compañía de Jesús (1566-1767)*, Sevilla, Fundación Fondo de Cultura de Sevilla, 1995.
- Ganss, George E., "Saint Ignatius the educator, guide and contemporary problems", *AHSI*, 25: 1956, pp. 598- 612.
- Gante, Pablo C de, *Tepotzotlán: su historia y sus tesoros artísticos*, México, Porrúa, 1958.
- García Arenal, Mercedes, "Granada as a New Jerusalem: The Conversion of a City", Giuseppe Marcocci, et.al. *Space and Conversion in Global Perspective*, Leiden, Brill, 2015, pp. 15-43.
- García y García, Antonio, "Las asambleas jerárquicas", Pedro Borges (coord.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas I*, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos/ Quinto centenario, 1992, pp. 175- 192.

- Garin, Eugenio, *L'educazione in Europa: 1400-1600*, Roma, Laterza, 1976 (1957), 316 pp.
- _____. (ed.), *L'uomo del Rinascimento*, Roma, Laterza, 2008 (1988), 360 pp.
- _____. *La cultura del Rinascimento*, Roma, Laterza, 2010 (1967), 215 pp.
- Garone, Marina, "Letras para una lengua indomable. Tipografía y edición colonial en otomí", *Estudios de Historia Novohispana*, 49: Julio- diciembre 2013, pp. 119-168.
- Gentile, Sebastiano, "Il ritorno delle culture classiche", Cesare Vasoli (ed.), *Le filosofie del Rinascimento*, Milano, Bruno Mondadori, 2002, pp. 70- 92.
- Gerhard, Peter, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", *Historia Mexicana*, 26: enero-marzo, 1977, núm. 3, pp. 347- 395.
- Giard, Luce, "Le devoir d'intelligence, ou l'insertion des jésuites dans le monde su savoir", Luce Giard (coord.), *Les jésuites à la Renaissance: Système éducatif et production du savoir*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, pp. XI-LXIX.
- ____ y Louis de Vaucelles, *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble, Jérôme Million, 1996.
- ____. "Au premier temps de la Compagnie de Jésus: du projet initial à l'entrée dans l'enseignement", Étienne Ganty, Miche Hermans y Pierre Sauvage (eds.), *Tradition jésuite: Enseignement, spiritualité, mission*, Bélgica, Édition Lessius/Presses Universitaires de Namur, 2003, pp. 11- 45.
- ____. "The Jesuit college: A center for knowledge, art and faith, 1548- 1773", *The seminar on Jesuit spirituality*, 40:1, 2008, 31 pp. Extraído el 2 de abril de 2013 de http://www.jesuit.org/jesuits/wp-content/uploads/Studies_Spring_08.pdf (2 de abril de 2013)
- ____. "Les Collèges Jésuites des Anciens Pays-Bas et l'élaboration de la *Ratio Studiorum*", Rob Faesen y Leo Kenis (eds.), *The Jesuits of the Low Countries: Identity and impact (1540-1773)*, Leuven, Université catholique de Louvain, 2012, Pp. 83- 108.
- Gibson, Charles, *The Aztecs under Spanish rule: A history of the Indians of the Valley of Mexico 1519-1810*, Stanford, Stanford University Press, 1964.
- Golvers, Noël, "The Jesuits in China and the Circulation of Western Books in the Sciences (17th-18th Centuries): The Medical and Pharmaceutical Sections in the SJ Libraries of Peking", *East Asian Science, Technology and Medicine*, 34: 2011, pp. 15-85.
- González Sánchez, Carlos Alberto, *Los mundos del libro: Medios de difusión de la cultura occidental de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999.

- Gómez Canedo, Lino, *La educación de los marginados durante la época colonial: Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*, México, Porrúa, 1982.
- Gómez Robledo, Antonio, “El problema de la Conquista en Alonso de la Veracruz”, *Historia Mexicana*, 23: enero-marzo 1974, núm. 3, pp. 379-407.
- González González, Luis, “Jesuitas y universidades en el Nuevo Mundo: conflictos, logros y fracasos”, Paolo Bianchini, *et.al.*, (coords.), *De los colegios a las universidades: Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*, México, UIA, 2013, pp. 95-123.
- González Novalin, José Luis, “La Inquisición y la Compañía de Jesús”, *Anthologica Annua*, 37: 1990, pp. 11- 56.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, “La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI”, *Historia Mexicana*, 32: octubre-diciembre 1982, núm. 2, pp. 262-281.
- _____. *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1989.
- _____. *Historia de la educación en la época colonial: el mundo indígena*, México, El Colegio de México, 1990.
- _____. *Historia de la educación en la época colonial: la educación de los criollos*, 2ª ed., México, El Colegio de México, 2005 (1990).
- Gouwens, Kenneth, “Perceiving the Past: Renaissance Humanism after the ‘Cognitive Turn’”, *The American Historical Review*, 103: febrero 1998, núm. 1, pp. 55-82.
- Grafton, Anthony, “The Rest vs. the West”, *The New York Review of Books*, abril 10 de 1997, pp. 57-64.
- _____. *Leon Battista Alberti: Master builder of the Italian Renaissance*, Londres, Penguin books, 2001.
- _____. *What was History? The Art of History in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- Greenleaf, Richard E., *The Mexican Inquisition of the Sixteenth Century*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1969.
- Grendler, Paul F. *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1989.
- _____. “Schooling in Western Europe”, *Renaissance Quarterly*, 43: invierno 1990, núm. 4, p. 779.

- _____. “The Universities of the Renaissance and Reformation” *Renaissance Quarterly*, 57: primavera 2004, núm. 1, pp. 1-42.
- _____. *The University of Mantua, the Gonzaga and the Jesuits, 1584-1630*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2009.
- _____. “Jesuit Schools in Europe. A Historiographical Essay”, *Journal of Jesuit Studies*, 1: 2014, núm. 1, pp. 7-25.
- Gruzinski, Serge, y Wachtel, Nathan, “Cultural Interbreedings: Constituting the Majority as a Minority”, *Comparative Studies in Society and History*, 39: abril 1997, núm. 2, pp. 231-250.
- Gruzinski, Serge, *La Ciudad de México: una historia*, México, FCE, 2004.
- _____. *Les quatre parties du monde: Histoire d'une mondialisation*, Paris, Éditions de la Martinière, 2004.
- _____. *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, 2ª ed., México, FCE, 2007 (1988).
- Guzmán Betancourt, Ignacio, “Antonio del Rincón (1556-1601). Primer gramático mexicano”, *Estudios de cultura náhuatl*, 33: 2002, pp. 253- 265.
- Hardoy, Jorge E., “La forma de las ciudades coloniales en la América española”, *Estudios sobre la ciudad iberoamericana*, Francisco de Solano (coord.), Madrid, CSIC, 1983, pp. 315- 344.
- Hausberger, Bernd, “La vida cotidiana de los jesuitas en el noreste novohispano”, *Estudios de Historia Novohispana* 17: 1998, pp. 39-82
- Hazard, Paul, *The European Mind: 1680-1715*, 2a ed., Middlesex, Penguin books, 1973 (1935).
- Heliodoro Valle, Rafael, *Jesuitas de Tepotzotlán*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1955.
- Hera, Alberto de la, “El patronato y el vicariato regio en indias”, Pedro Borges, (coord.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas I*, Madrid, Biblioteca de Autores cristianos/ Quinto centenario, 1992, pp. 63-79.
- _____. “El regalismo indiano”, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas I*, Pedro Borges, (coord.) Madrid, Biblioteca de Autores cristianos/ Quinto centenario, 1992, pp. 81-97.
- Hernández, Benigno, SJ “El Colegio de la Compañía y la Universidad de Salamanca en el siglo XVI: Desde los orígenes, hasta la incorporación de la universidad”, *Studia histórica/ historia moderna*, 7:1989, pp. 723- 744.

- Hernández, Bernat, “Lecturas jesuitas de Bartolomé de las Casas. Recepciones e interpretaciones del siglo XVI al siglo XIX”, Javier Burrieza, *et. al.* (coords), *Jesuitas e Imperios de ultramar, siglos XVI-XX*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 257- 282.
- Hernández Franco, Juan, *Sangre limpia, sangre española: El debate de los estatutos de limpieza de sangre (siglos XV-XVII)*, Madrid, Cátedra, 2011.
- Herzog, Tamar, “Beyond Race: Exclusion in Early Modern Spain and Spanish America”, Max. S Hering Torres, *et.al.*(eds.), *Race and blood in the Iberian world*, Zurich/Berlin, LIT, 2012, pp. 151-167.
- Hirschberg, Julia, “La fundación de Puebla de los Ángeles: Mito y realidad”, *Historia Mexicana*, 28: octubre-diciembre 1978, núm. 2, pp. 185-223.
- Hosne, Ana Carolina, *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610*, Londres, Routledge, 2013.
- Hsia, R. Po-chia, *Society and Religion in Münster, 1535-1618*, New haven-Londres, Yale University Press, 1984.
- Hubeñak, Florencio F. “El ‘De procuranda indorum salute’ como guía para la evangelización”, J.-I. Saranyana, P. Tineo, A.M. Pazos, M. Lluch-Baixaulli, M.P. Ferrer (dir.), *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, vol. 2, pp. 1419- 1433.
- Hufton, Olwen, “Every tub on Its Own Bottom: Funding a Jesuit College in Early Modern Europe”, *The Jesuits II: Cultures, sciences and the arts, 1540-1773*, Gauvin Alexander Bailey, *et. al.* (coords.) Toronto, University of Toronto Press, 2006, Pp. 5-23.
- Hyland, Sabine Patricia, “Illegitimacy and Racial Hierarchy in the Peruvian priesthood: A Seventeenth-Century dispute”, *The Catholic Historical Review*, 84: julio 1998, núm. 3, pp. 431-454.
- Israel, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial: 1610-1670*, México, FCE, 1980.
- Jacob, Christian, “Vers une histoire comparée des bibliothèques”, *Quaderni di Storia*, 48 : julio-diciembre 1998, pp. 87-122.
- Jacobsen, Jerome V. S.J. *Educational foundations of the Jesuits in Sixteenth Century New Spain*, Berkley, University of California Press, 1938.
- Kagan, Richard L., *Imágenes urbanas del mundo hispánico 1493-1780*, Madrid, El Viso, 1998.

- _____. "A world without walls: City and town in colonial Spanish America", James D. Tracy (coord), *City walls: The Urban Enceinte in Global Perspective*, USA, Cambridge University Press, 2000.
- Kobayashi, José María, *La educación como conquista: empresa franciscana en México*, 2ª ed., México, El Colegio de México, 2007 (1974).
- Kubler, George, *Arquitectura Mexicana del Siglo XVI*, 2ª ed., México, FCE, 1982 (1948).
- Lamalle, Edmond, S.I., "L'archivio generale di un Grande Ordine Religioso: Quello della Compagnia di Gesù", *Archivia Ecclesiae*, 24-25: 1981-1982, pp. 89- 120.
- Leal, Luis, "El Códice Ramírez", *Historia Mexicana*, 3: julio-agosto 1953, núm. 1, pp. 11-33.
- León Portilla, Miguel, "Mesoamerica before 1519", *The Cambridge History of Latin America*, Volume I, Colonial Latin America, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 3-36.
- _____. *Bernardino de Sahagún. Pionero de la Antropología*, México, UNAM, 1999.
- Leonard, Irving, *Books of the brave: being an accounts of books and of men in the Spanish conquest and settlement of the Sixteenth-Century New World*, 2a ed., USA, University of California Press, 1992 (1949).
- Liss, Peggy K., "Jesuit Contributions to the Ideology of Spanish Empire in Mexico: Part I. The Spanish Imperial Ideology and the Establishment of the Jesuits within Mexican Society" *The Americas*, 29: enero 1973, núm. 3, pp. 314- 333
- _____. "Jesuit Contributions to the Ideology of Spanish Empire in Mexico: Part II. The Jesuit System of Education and Jesuit Contributions to Ongoing Mexican Adhesion to Empire", *The Americas*, 29: abril 1973, núm. 4, pp. 449- 470.
- Lockhart, James (editor y traductor), *We people here: náhuatl accounts of the conquest of Mexico*, Volumen I, Oregón, UCLA, 2004.
- _____. *The Nahuas after the conquest: A social and cultural history of the Indians of central Mexico, Sixteenth through Eighteenth centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, FCE/Colmex, 1996.
- López Castillo, Gilberto, "Los mecanismos institucionales de la administración jesuítica en Nueva Vizcaya y la Superintendencia de Misiones de la Tierra Adentro, 1572-1635", *Letras históricas*, 8: octubre 2012, pp. 15-39.
- _____. "De la 'ciudad eterna' a las 'misiones más remotas': comunicación epistolar de los generales con los jesuitas de Sinaloa, 1591-1630", *Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, 1: 2013, núm. 2, pp. 121-136.

- Lopetegui, León, S.I., y Felix Zubillaga, S.I., *Historia de la iglesia en la América Española: Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- Lucas, Thomas M., S. J., *Landmarking: City, Church and Jesuit Urban Strategy*, Chicago, Loyola University Press, 1997.
- Lynch, John. *Spain under the Habsburgs: Empire and Absolutism 1516- 1598*, vol. 1, 2a ed., Inglaterra, New York University Press, 1981.
- Maldavsky, Aliocha, “The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568-1640)”, Gauvin Alexander Bailey, *et. al*, (coords.) *The Jesuits II: Cultures, sciences and the arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, pp. 602-615.
- _____. “Entre mito, equívoco y saber: los jesuitas italianos y las misiones extraeuropeas en el siglo XVII”, Marie-Lucie Copete, *et. al* (coords.), *Missions de evangelisation et circulation des savoirs : XVI-XVIII Siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, pp. 41-57.
- _____. “Les encomenderos et l’évangélisation des Indiens dans le Pérou colonial. ‘Noblesse’, charité et propagation de la foi au XVIe siècle”, Ariane Boltanski y Franck Mercier (coords.), *Le salut par les armes: Noblesse et défense de l’orthodoxie. XIIIe- XVIIe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2011, pp. 239-250.
- _____. “Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico”, *Relaciones*, 132: otoño 2012, pp. 147-181.
- _____. *Vocaciones inciertas: Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Lima, CSIC/IFEA/UARM, 2012.
- _____. “Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII)”, *Historica* 38: 2014, núm., 2, pp. 71-109.
- _____. “Giving for the Mission: The Encomenderos and Christian Space in the Late Sixteenth-Century Andes”, Giuseppe Marcocci, *et.al.*(coords.), *Space and Conversion in Global Perspective*, Leiden, Brill, 2015, pp. 260- 284
- Martí Cotarelo, Mónica, “Arquitectura jesuita para la formación: noviciado y juniorado en el colegio de Tepotzotlán” *Dimensión antropológica*, 49: mayo/agosto 2010, consultado en abril de 2014, <http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/?p=4860>
- Martínez, José Luis, *Pasajeros de Indias: Viajes trasatlánticos en el siglo XVI*, México, FCE, 1999.

- Martínez, María Elena, *Genealogical fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press, 2008.
- Martínez Baracs, Andrea, “Colonizaciones tlaxcaltecas”, *Historia Mexicana*, 43: octubre-diciembre 1992, núm. 2, pp. 195-250.
- _____. *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*, México, FCE, 2008.
- Martínez Shaw, Carlos, *La emigración española a América (1492-1824)*, Asturias, Archivo de Indianos, 1994.
- Martínez López Cano, María del Pilar, y Marcela Rocío García Hernández, “El Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)”, María del Pilar Martínez López-Cano, y Francisco Javier Cervantes Bello, (coords), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM/BUAP, 2005.
- Martínez Millán, José, “La trasformazione della Monarchia hispana alla fine del XVI secolo. Dal modello cattolico castigliano al paradigma universale cattolico-romano”, Paolo Broggio, et.a.l., (coords.), *I gesuiti ai tempi di Acquaviva*, Turín, Morcelliana, 2007.
- Mathes, Miguel, *Santa Cruz de Tlatelolco: La primera biblioteca académica de las Américas*, México, Secretaria de Relaciones Exteriores, 1982.
- Mayer, Alicia, *Lutero en el paraíso: la Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, FCE/UNAM, 2008.
- _____. “Modernidad y tradición, ciencia y teología: Francisco Javier Alegre y las Institutionum theologicarum”, *Estudios de Historia Novohispana* 47: julio-diciembre 2012, pp. 93-126.
- Máynez, Pilar, “Las doctrinas de Molina y Sahagún: similitudes y diferencias”, *Estudios de cultura náhuatl*, 33: 2002, pp. 267-276.
- Mazín, Oscar, “Clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI y XVII”, Margarita Menegus, et. al (coords.), *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna ente las dos iglesias*, México, UNAM, 2010, pp. 139- 211.
- Mcalister, L.N., “Social Structure and Social Change in New Spain”, *The Hispanic American Historical Review*, 43: Agosto 1963, núm. 3, pp. 349-370.
- McCarty, Kieran R., “Los franciscanos en la fontera chichimeca”, *Historia Mexicana*, 11: enero-marzo 1962, núm. 3, pp. 321-360.
- McCoog, Thomas, S.J., (ed.), *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture (1573-1580)*, San Luis Missouri/Roma, IHSI/The Institute of Jesuit Sources, 2004.

- Mc Donough, Kelly S., "Indigenous intellectuals in Early Colonial Mexico: The case of Antonio del Rincón, Nahua, Grammarian and Priest", *Colonial Latin American Review*, 20: 2011, núm. 2, pp. 145-165.
- Meeus, Hubert, "Antwerp as a centre for the production of emblem books", *Quaerendo*, 30: 2000, núm. 3, pp. 228- 239.
- Melvin, Karen, *Building colonial cities of God: Mendicant Orders and Urban Culture in New Spain*, Stanford, Stanford University Press, 2012.
- Mendiola Mejía, Alfonso, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*, 2ª ed, México, Universidad Iberoamericana, 2010 (1991).
- _____. *Retórica, comunicación y realidad: La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- Menegus Bornemann, Margarita, *et.al.*, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: La pugna entre las dos Iglesias*, México, UNAM/IISUE, 2010.
- _____. "La iglesia de los indios", Margarita Menegus, *et.al.*, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: La pugna entre las dos Iglesias*, México, UNAM/IISUE, 2010, pp.77- 137.
- Merrim, Stephanie, *The spectacular city, Mexico and Colonial Hispanic Literary Culture*, Austin, University of Texas Press, 2010.
- Mingues Cornelles, Víctor, *Los reyes distantes: imágenes del poder en el México virreinal*, Castelló, Universitat Jaume I, 1995.
- Miranda, José, "La población indígena de México en el siglo XVII", *Historia Mexicana*, 12: octubre-diciembre 1962, núm. 2, pp. 182-189.
- Montero Alarcón, Alma, *La expulsión de los jesuitas de Tepotzotlán en 1767: documentos del Archivo Nacional de Chile*, México, Munavi/Conaculta/INAH/Plaza y Valdés, 2010.
- _____. (coord.) *Jesuitas: Su expresión mística y profana en la Nueva España*, México, Biblioteca Mexiquense del Bicentenario, 2011.
- Morales, Francisco, *OFM, Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1973.
- _____. *Inventario del Fondo Franciscano del Museo de Antropología de México*, Volumen I, Washington, Academy of American Franciscan History, 1978.

- _____. “Los franciscanos y el primer arte para la lengua náhuatl: un nuevo testimonio”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 23: 1993, pp. 53-81.
- _____. “La Iglesia de los Frailes”, Margarita Menegus, *et.al.*, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: La pugna entre las dos Iglesias*, México, UNAM/IISUE, 2010, pp. 13- 75.
- Moreira, Rafael, “Goa em 1535, uma cidade manuelina”, *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, vol. II, 8: 1995, pp. 177- 221.
- Moreno Gallego, Valentín, “Notas historiográficas al encuentro Loyola y Vives”, *Ignacio de Loyola y su tiempo: Congreso internacional de Historia*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1991, pp. 901- 907.
- Mörner, Magnus, “La inmigración europea y la formación de las sociedades ibéricas”, Alfredo Castellero Calvo y Allan Kuethe (eds.), *Historia General de América Latina III*, Volumen 2 “Consolidación del Orden colonial”, París, UNESCO/Trotta, 2001, pp. 415- 427.
- Morse, Richard M, “The urban development of colonial Spanish America”, Leslie Bethell (coord.), *The Cambridge History of Latin America, Volume I, Colonial Latin America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 67- 104.
- Nodal, Roberto y Marcos W. Puga, “La caída del Imperio Español”, *Revista de Historia De América*, 105: enero junio 1988, pp. 45-52.
- O’Gorman, Edmundo, “José de Acosta”, *New Catholic Encyclopedia*, Washington, The Catholic University of America, 1967, p. 88.
- _____. *Cuatro historiadores de Indias*, México, SepSetentas, 1972.
- _____. *La invención de América*, 3ª ed, México, FCE, 2006 (1958).
- O’Phelan, Scarlett, *La gran rebelión de los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*, Cusco, Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas, 1995.
- O’Malley, John W., S. J. *The First Jesuits*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- _____. “The Historiography of the Society of Jesus: Where does it stand today?”, Gauvin Alexander Bailey, *et.al* (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, Toronto University Press, 1999, pp. 3- 37.
- _____. “How the first Jesuits became involved in education”, *The Jesuit Ratio studiorum: 400th anniversary perspectives*, New York, Fordham University Press, 2000, pp. 59- 74.

- ____. *Trent and all that: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 2000.
- O'Neill, Charles, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, Charles E. O'Neill, Joaquín Ma. Domínguez, (directores), Roma/Madrid, Institutum Historicum, Universidad Pontificia de Comillas, 2001, (4 volúmenes)
- Ocampo Villa, María de los Ángeles, “La biblioteca antigua de Tepetzotlán y sus fondos bibliográficos”, María del Consuelo Maquivar (coord.), *Tepetzotlán y la Nueva España: memoria del coloquio*, México, Munavi/INAH, 1994, pp. 107- 116.
- ____. *Biblioteca Pedro Reales, Volumen I: Catálogo de la Librería del ex Colegio y Noviciado de la Compañía de Jesús de Tepetzotlán*, México, INAH, 2010.
- Olaechea, Juan B., “Cómo abordaron la cuestión del Clero indígena los primeros misioneros de México”, *Missionalia hispánica* 25: 1968, núm. 73, pp. 95- 124.
- ____. “Los indios en las órdenes religiosas”, *Missionalia hispánica* 29: 1972, núm. 86, pp. 241-56.
- Ong, Walter J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, 3ª reimpresión, México, FCE, 2006 (1982).
- Oropeza Kersey, Deborah, “La esclavitud asiática en el virreinato de Nueva España: 1565-1673”, *Historia Mexicana*, 61: julio-septiembre 2011, núm. 1, pp. 5-57.
- Ortega Moreno, Mónica y Agustín Galán García, “Quiénes son y de dónde vienen: una aproximación al perfil prosopográfico de los jesuitas enviados a Indias (1566- 1767)”, José Martínez Millán, *et.al.*, *Los jesuitas: Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Vol. III., Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012, pp. 1419-1448.
- Osorio Romero, Ignacio, *Colegios y profesores Jesuitas que enseñaron Latín en Nueva España (1572-1767)*, México, UNAM, 1979.
- ____. *Historia de las Bibliotecas Novohispanas*, México, SEP, 1986.
- ____. *Antonio Rubio en la filosofía Novohispana*, México, UNAM, 1988.
- ____. *La enseñanza del latín a los indios*, México, UNAM, 1990.
- Padden, Robert Charles, “The ordenanza del Patronazgo, 1574: An Interpretative Essay”, *The Americas*, 12: abril 1956, núm. 4, pp. 333-354.
- Pagden, Anthony, “The ‘School of Salamanca’ and the ‘Affair of the Indies’”. *History of universities* I: 1981, pp. 71- 113.

- ____. *The fall of Natural Man*, New York, Cambridge University Press, 1982.
- Palerm, Angel, *Introducción a la teoría etnológica*, 3ª ed, México, Universidad Iberoamericana, 1997 (1990).
- Pardo Tomás, José, “Conversion Medicine: Communication and circulation of knowledge in the Franciscan Convent and college of Tlatelolco, 1527-1577”, *Quaderni Storici* 142: abril 2013, núm. 1, pp. 21-41.
- Parker, Geoffrey, “Success and failure during the first century of the Reformation”, *Past and Present*, 136: agosto 1992, pp. 43- 82.
- Pastore, Stefania, *Una herejía española: Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2010 (2004).
- Pena González, Miguel Anxo, *La Escuela de Salamanca: De la Monarquía hispánica al Orbe Católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- Pérez Alonso, Manuel Ignacio, “Los Jesuitas en Tepotztlán”, Sara Gabriela Baz (coord.), *Tepotztlán: la vida y la obra en la Nueva España*, México, Munavi/Conaculta/INAH, 2003.
- Pérez Bustamante, C, *Los orígenes del Gobierno Virreinal en las Indias Españolas: Don Antonio de Mendoza, primer virrey de la Nueva España (1535-1550)*, Santiago, Tip. De “El eco Franciscano”, 1928.
- Pérez Rocha, Emma y Rafael Tena, *La nobleza indígena del centro de México después de la conquista*, México, INAH/Conaculta, 2000.
- Pettegree, Andrew, *The book in the Renaissance*, Reino Unido, Yale University Press, 2010.
- Phelan, John L., *El Reino Milenario de los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.
- Pineda Alillo, Julieta, *Esclavos de origen africano en las haciendas jesuitas del colegio de Tepotztlán y de la hacienda de Xochimancas del colegio de San Pedro y San Pablo, siglo XVII*, tesis de licenciatura en historia, UNAM, 2014.
- Poole, Staford, “Church and Law in the Ordination of Indians and Castas in New Spain”, *The Hispanic American Historical Review*, 61: noviembre 1981, núm. 4, pp. 637-650.
- ____. *Pedro Moya de Contreras: Catholic Reform and Royal Power in New Spain, 1571-1591*, 2a ed, Oklahoma, Oklahoma University Press, 2011, 365 pp.
- Powell, Philip W., *La Guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, FCE, 1975.

- Prosperi, Adriano, “Educare gli educatori: il prete come professione intellettuale nell’Italia tridentina”, *Problèmes d’histoire de l’éducation: Actes des séminaires de l’École Française de Rome et de l’Università di Roma- La Sapienza*, Collection de l’École Française de Rome-104, Roma, École Française de Rome Palais farnèse, 1988, pp. 123- 140.
- _____. “Il missionario”, Rosario Villari (coord.), *L’uomo barocco*, Roma, Editori Laterza, 1991. pp. 179- 218.
- _____. *El Concilio de Trento: una introducción histórica*, Madrid, Junta de Castilla y León, 2008 (2001).
- _____. *Tribunali della coscienza: Inquisitori, confessori, missionari*, 2a ed, Turín, Piccola Biblioteca Einaudi, 2009 (1996).
- _____. *Il seme dell’intolleranza. Ebrei, Eretici, Selvaggi: Granada 1492*, 2ª ed, Roma, Laterza, 2012 (2011).
- _____. “Il figlio, il padre, il gesuita. Un testo di Antonio Possevino”, *Rinascimento*, 53: 2013, pp. 111- 155.
- Ragon, Pierre, “Nueva España, Nueva Inglaterra: dos fronteras de cristiandad (siglos XVI y XVII)”, *Historia y grafía*, 36: 2011, pp. 149- 181.
- Ramírez, Jessica, “Fundar para debilitar. El obispo de Puebla y las órdenes regulares, 1586-1606”, *Estudios de Historia Novohispana*, 49: julio- diciembre 2013, pp. 39-82.
- Ramírez González, Clara Inés, “La Universidad de México y los conflictos con los jesuitas en el siglo XVI”, *Estudis. Revista de historia moderna*, 19: 1993, pp. 39-58.
- Ramos, Gabriela, “Language and Society in Early Colonial Peru”, Heggarty Paul y Adrian J Pearce (eds), *History and language in the Andes*, Nueva York, MacMillan, 2011, pp. 19-37.
- _____. “The incas of Cuzco and the Transformation of Sacred Space under Spanish Colonial Rule”, Giuseppe Marcocci, *et.al.*(coords.), *Space and Conversion in Global Perspective*, Leiden, Brill, 2015, pp. 61- 81.
- _____. Y Yanna Yannakakis (eds.), *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power, and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham/Londres, Duke University Press, 2014.
- Resines Llorente, Luis, “Astete frente a Ripalda: Dos autores para una obra”, *Teología y catequesis*, 58: 1996, pp. 89-138.
- Ricard, Robert, “Au Mexique: La fondation de Puebla”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales.*, 4 : octobre-diciembre, 1948, p. 531.

- ____. "Los portugueses en las Indias Españolas", *Revista de Historia de América*, 34: diciembre 1952, pp. 449-456.
- ____. *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, 2ª ed, México, FCE, 2002 (1947).
- Romano, Antonella, "Les collèges jésuites, lieux de sociabilité scientifique (1540-1640)", *Bulletin de la Société d'histoire moderne et contemporaine*, 44 : 1997, pp. 6-21.
- ____. *La Contre-réforme mathématique: Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance*, Roma, École Française de Rome, 1999.
- ____. "Modernité de la Ratio studiorum (Plan raisonné des études): Genèse d'un texte informative et engagement dans une pratique enseignante", Étienne Ganty, Miche Hermans y Pierre Sauvage (eds), *Tradition jésuite: Enseignement, spiritualité, mission*, Belgique, Édition Lessius/Presses Universitaires de Namur, 2003, pp. 47- 83.
- ____. "Los libros en México en las últimas décadas del siglo XVI. Enseñanza e imprenta en los colegios jesuitas del Nuevo Mundo", Perla Chinchilla y Antonella Romano (Coords.), *Escrituras de la Modernidad: Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, UIA/EHESS, 2008, pp. 241-271.
- ____. "L'usage jésuite de la correspondance: Sa mise en pratique par le mathématicien Christoph Clavius", Antonella Romano (coord.), *Rome et la science moderne: Entre Renaissance et Lumières*, Roma, École française de Rome, 2008, pp. 65- 119.
- ____. "Multiple identities, conflicting duties and fragmented pictures: the case of the Jesuits", Elisabeth Oy-Marra, *et.al* (coords), *Le monde est una peinture: Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder*, Berlin, Akademie Verlag, 2011, pp. 45- 69.
- ____. "La experiencia de la misión y el mapa europeo de los saberes sobre el mundo en el Renacimiento: Antonio Possevino y José de Acosta", Guillermo Wilde (ed.), *Saberes de la conversión: Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires, Sb, 2011, pp. 133- 154.
- ____. "Classiques du Nouveau Monde: Mexico, les Jésuites et les humanités à la fin du XVIIe siècle. Marie-Lucie Copete, *et. al* (coords.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs: XVI^e-XVIII^e siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, pp. 59-85.
- ____. "Antonio Rubio, missionnaire philosophe: Culture, savoir et évangélisation jésuite en Nouvelle-Espagne (1570- 1615)", Antonella Cagnolati (ed.), *La formazione delle Élites in*

- Europa dal Rinascimento alla Restaurazione*, México, Publications d'Italiques, 4: 2012, pp. 151- 174.
- _____. “Los jesuitas en la formación educativa e intelectual del mundo moderno: génesis y estructura de los colegios (1540-1650)”, Paolo Bianchini, *et.al.*, (coords.), *De los colegios a las universidades: Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*, México, UIA, 2013, pp. 27-54.
- Ronan, Charles E., *Francisco Javier Clavigero, S.J. (1731-1787) Figura de la Ilustración mexicana; su vida y obras*, Guadalajara, ITESO, 1993 (1977).
- Root, Deborah, “Speaking Christian: Orthodoxy and Difference in Sixteenth-Century Spain”, *Representations*, 23: verano 1988, pp. 118-134.
- Rotsaert, Mark, S. J., “L’originalité des Exercices spirituels d’Ignace de Loyola sur l’arrière-fond des nouveaux spirituels en Castille au début du seizième siècle”, *Ignacio de Loyola y su tiempo: Congreso internacional de Historia*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1991, pp. 329-342.
- Rubial García, Antonio, *Una monarquía criolla (La provincia agustina en el siglo XVII)*, México, Conaculta, 1990.
- _____. *La hermana pobreza. El Franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1996.
- _____. “Civitas dei et novus orbis: La Jerusalén celeste en la pintura de Nueva España”, *Annales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, 72: 1998, pp. 5- 37.
- _____. “Cultura e identidad en Nueva España. Siglos XVI y XVII”, Bernardo García (coord.), *Gran Historia de México Ilustrada*, v. II, México, Planeta/CONACULTA/INAH, 2001.
- _____. *Monjas, cortesanos y plebeyos: la vida cotidiana en la época de Sor Juana*, México, Taurus, 2005.
- _____. *El paraíso de los elegidos: una lectura de la historia cultural de Nueva España: 1521-1804*, México, FCE, 2010.
- Rueda Ramírez, Pedro J., *Negocio e intercambio cultural: El comercio de libros con América en la carrera de Indias (siglo XVII)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005.
- Ruiz Ibáñez José Javier, y Gaetano Sabatini, “Monarchy as Conquest: Violence, Social Opportunity, and Political Stability in the Establishment of the Hispanic Monarchy”, *The Journal of Modern History*, 81: septiembre 299, núm. 3, pp. 501-536

- Ruiz Jurado, Manuel, S.J., "Jesuit Formation during Mercurian's Generalate", Thomas McCoog (ed.), *The Mercurian Project*, San Luis Missouri, IHSI, 2004, pp. 399-419.
- Rummel, Erika, *The humanist- scholastic debate in the Renaissance and Reformation*, Cambridge, Harvard University Press, 1995.
- Rusell, Camilla, "Imaging the 'indies': Italian Jesuit petitions for the overseas missions at the turn of the seventeenth century", Adriano Prosperi (ed.), *L'Europa divisa e I nuovi mondi*, vol. II, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 179-189.
- Scaduto, Mario, "Le origini dell'Università di Messina", *AHSI*, 17: 1948, p. 102- 159.
- _____. "La corrispondenza dei primi gesuiti e le poste italiane", *AHSI*, núm. 19: 1950, pp. 237- 253.
- Schwaller, John Fredrick, "Tres familias mexicanas del siglo XVI", *Historia Mexicana*, 31: octubre-diciembre 1981, núm. 2, pp. 171-196.
- _____. "The Ordenanza del Patronazgo in New Spain, 1574- 1600", *The Americas*, 42: enero 1986, núm. 3, pp. 253-274.
- _____. "Nahuatl studies and the 'circle' of Horacio Carochi", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 24: 1994, pp. 387- 398.
- _____. "The Brothers Fernando de Alva Ixtlixochitl and Bartolomé de Alva", Gabriela Ramos (ed.), *Indigenous Intellectuals: Knowledge, Power and Colonial Culture in Mexico and the Andes*, Durham/London, Duke University Press, 2014, pp. 39-59.
- Schryer, Frans J., "Native peoples of central Mexico since Independence", Richard E. W. Admas y Murdo J. Macleod (ed.), *The Cambridge History of the Native peoples of the Americas: Mesoamerica*, Volúmen II, parte II, USA, Cambridge University Press, 2000, pp. 223-273.
- Sebastiani, Silvia, "Las escrituras de la historia del Nuevo Mundo: Clavijero y Robertson en el contexto de la Ilustración europea", *Historia y Grafía*, 37: julio-diciembre 2011, pp. 203-236.
- Seijas, Tatiana, *Asian slaves in Colonial Mexico: From Chinos to Indians*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.
- Sommervogel, Carlos, S.J., *Bibliothèque de la Compagnie de Jèsus*, Héverlé-Louvain, Ed. de la Bibliothèque S.J, 1890- 1960, (12 volúmenes).
- Tacchi Venturi, Pietro, S.J., "L'umanesimo e il fondatore del collegio romano", *AHSI*, 25: 1956, pp. 63- 71.

- Thomas, Jérôme. "L'évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le *De procuranda indorum salute* (1588)", *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 10: enero 2012, pp. 1- 21.
- Todorov, Tzvetan, *The conquest of America: the question of the other*, Nueva York, University of Oklahoma Press, 1999.
- Torales Pacheco, María Cristina, "La provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, del esplendor a la expulsión", José Martínez Millán, et.al. (coords.), *Los Jesuitas: Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, tomo III, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012, pp. 1483- 1502.
- Tovar de Teresa, Guillermo, "La Iglesia de San Francisco Javier de Tepotzotlán: Eco de la vida artística de la Ciudad de México en los siglos XVII y XVIII", Sara Gabriela Baz (coord.), *Tepotzotlán: la vida y la obra en la Nueva España*, México, MUNAVI/CONACULTA/INAH, 2003.
- Van Damme, Stéphane, *Le temple de la sagesse : Savoirs, écriture et sociabilité urbaine (Lyon, XVIIe-XVIIIe siècle)*, París, Éditions de l'Écoles des hautes études en sciences sociales, 2005.
- Villoslada, Riccardo G., *Storia del Collegio Romano: dal suo inizio (1551) alla soppressione della Compagnia di Gesù (1773)*, Roma, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, 1954.
- Waquet, Françoise, *Le latin ou l'empire d'un signe: XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1998.
- Whitehead, Maurice, "'To provide for the edifice of learning': Researching 450 years of Jesuit Educational and Cultural History, with Particular Reference to the British Jesuits", *History of Education: Journal of the History of Education Society*, 36: 2007, núm. 1, pp. 109- 143.
- Wilde, Guillermo,(ed) *Saberes de la conversión: Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, Buenos Aires, Sb, 2011.
- Wright, A.D. "The jesuits and the Older Religious Orders in Spain", *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture (1573-1580)*, San Luis Missouri/Roma, IHSI/The Institute of Jesuit Sources, 2004, pp.913-944.
- Yates, Frances A, *El arte de la memoria*, Madrid, Siruela, 2005 (1966).
- Zerón, Carlos Alberto de M.R., "Les *Aldeamentos* Jésuites au Brésil et l'idée Moderne d'institution de la Société", *AHSI*, 151: 2007, pp. 39-74.
- Zubillaga, Félix S.J., "Instrucción de S. Francisco de Borja al Primer Provincial de Nueva España (1571)", *Studia Missionalia*, 3: 1947, pp. 157- 206.

- ____. “El Procurador de las Indias occidentales de la Compañía de Jesús (1574): Etapas históricas de su erección”, *AHSI*, 22: 1953, pp. 367-417.
- ____. “Las humanidades del Colegio Romano en los colegios de México (1572-1578)”, *Analecta Gregoriana, Studi sulla Chiesa antica e sull’umanesimo*, Roma, Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1954, pp. 329-352.
- ____. “Tercer concilio mexicano, 1585. Los memoriales del P. Juan de la Plaza, S.I.”, *AHSI*, 30: 1961, pp. 180-244.
- ____. “La provincia jesuítica de Nueva España, su fundamento económico: siglo XVI” *AHSI*, 38: 1969, pp. 3- 169.
- ____. “Intento del clero indígena en Nueva España en el siglo XVI y los jesuitas”, *Anuario de estudios americanos*, 26: 1969, pp. 427- 469.
- ____. “Labor socioeconómica de la Compañía de Jesús con los indios Acaxees de Nueva España: siglo XVII”, *Anuario de Estudios Americanos*, 28: enero 1971, pp. 1-37.
- ____. “Urbanización y labor misional entre los pueblos de indios nómadas del norte de México”, *Revista de Indias*, 32: 1972, pp. 269-290.
- ____. “El colegio jesuitico mexicano de San Pedro y San Pablo: su influjo cultural en Nueva España”, *Montalbán*, 2: 1973, pp. 577- 639.
- Županov, Ines G., “Language and Culture of the jesuit ‘Early Modernity’ in India during the Sixteenth Century”, *Itinerario*, 31: 2007, pp. 87-110.