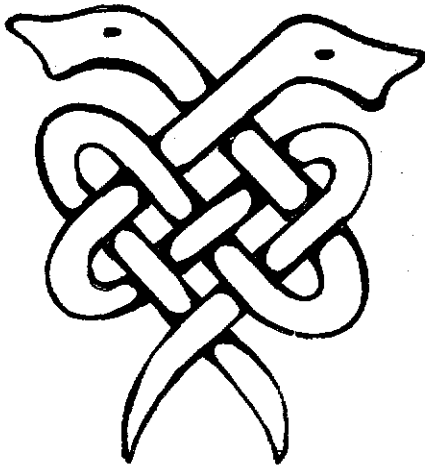


LINGÜÍSTICA



LENGUAJE E IDEOLOGÍA

**EL PROCESO SOCIAL DE PRODUCCIÓN  
DEL PENSAMIENTO CREATIVO**

*El caso de los jesuitas y el surgimiento de las universidades  
mexicanas. Primeras reflexiones teórico-metodológicas*

Daniel Cazés\*

*La ciencia es una clase de conducta humana*  
Leslie A. White (1949:3)

*Introducción y resumen*

Esta es una primera reflexión teórico-metodológica en torno al proceso social de producción del pensamiento creativo. Su objetivo es iniciar el desarrollo de un modelo antropológico para la comprensión del papel que desempeñan los intelectuales en la sociedad.

El autor propone un conjunto de categorías y conceptos como los siguientes: *trabajo intelectual* (creativo y reproductivo) y *cuerpo de intelectuales* con referencia a las funciones sociales que cumplen en la dinámica del dominio; *autonomía relativa de los intelectuales* originada en las características especulativas, reflexivas, experimentales, críticas, propositivas, directivas y administrativas de su trabajo; *ciencia y filosofía* (construcción de modelos parciales o totales de la realidad fundamentados en los criterios de verdad que establecen las metodologías), diferenciadas aunque estrechamente ligadas y complementarias con la *ideología* (representaciones globales y aparentemente coherentes de la realidad que no exigen como fundamento la verdad científica, y cuyo objetivo es el de establecer en las formaciones sociales, complejas y contradictorias, los sentimientos de seguridad, cohesión e identidad, así como los marcos para la afectividad, la orientación de las acciones

\* El autor expresa su reconocimiento al Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM, al Colegio de Antropología de la Universidad Autónoma de Puebla y al Instituto di Studi Sociali de la Facoltà di Magistero de la Universidad de Florencia, por el apoyo recibido para iniciar la investigación a que se refiere este trabajo.

y el funcionamiento de las instituciones y los valores unitarios, al igual que las bases de la disponibilidad de los sujetos a actuar conforme a los intereses dominantes, y a aceptarlos).

La fuente principal de datos para esta primera etapa de la investigación empírica está constituida por el discurso académico de los jesuitas (producido aproximadamente entre 1540 y finales del siglo XVIII, durante el periodo del surgimiento de las universidades mexicanas). Este corpus, limitado en el tiempo y definitivamente cerrado, refleja —principalmente en materiales lingüísticos— un proceso largo e intrincado de trabajo y formación institucionales de intelectuales en una situación colonial, y proporciona amplias posibilidades para avanzar en el desarrollo del modelo mencionado. Se hacen las necesarias referencias a la historia general del trabajo académico, desde lo que fue en la Edad Media la aparición de las primeras universidades en Bolonia y París, y particularmente en las universidades españolas, así como a la utilización del pensamiento en los mecanismos de la hegemonía (coerción-consenso). La inclusión en el análisis de los conflictos entre los jesuitas y los demás poderes económicos, políticos y eclesiásticos, permite el estudio de algunas condiciones en que la autonomía de los intelectuales puede quebrantarse y sus posiciones pueden provocar persecución y prohibición, aunque no la disolución completa de sus agrupaciones ni la cancelación de su pensamiento creativo y reproductivo.

Las actividades científicas, ideológicas y políticas de los jesuitas en la Nueva España contribuyeron (sin duda más que las de cualquier otro grupo social), entre otras cosas, a la formación de intelectuales, a la creación de las universidades, al desarrollo de la ciencia, de la teología y del pensamiento social, a la expansión del dominio colonial, y a la formulación y la organización de la religiosidad popular: un gran número de intelectuales de todo tipo (incluyendo a muchos dirigentes de la revolución de independencia y liberales decimonónicos) fueron formados, cuando menos parcialmente, por los jesuitas; las más importantes instituciones académicas fueron creadas por los jesuitas o recibieron su fuerte influencia; muchas obras científicas, tecnológicas, humanísticas, políticas y artísticas de los siglos XVI, XVII y XVIII fueron producidas por los jesuitas y por sus alumnos, seguidores y sujetos; algunas de las misiones más importantes que contribuyeron al dominio español en todo el continente fueron concebidas y realizadas por jesuitas; el único santo mexicano de la Iglesia católica fue educado por los jesuitas antes de hacerse franciscano, y

ellos fueron quienes promovieron y organizaron el culto a la virgen de Guadalupe, así como su formalización oficial.

La tradición intelectual establecida por los jesuitas en el México colonial y desarrollada por vías diversas hasta el presente, tanto como la comparación con otras formas de trabajo intelectual y de asociación de intelectuales, así como con sus funciones y acciones en otros momentos históricos y en otras formaciones sociales, son evidentes. La importancia del lenguaje en los datos documentales también es enfatizada. Las metodologías antropológica y lingüística explícitas y subyacentes en la presentación, hacen de este proyecto una incursión en lo que podría llamarse sociolingüística histórica.

### *Algunas consideraciones preliminares*

En su libro *Homo academicus*, Bourdieu (1984:11-14) escribe:

Al tomar como objeto de estudio un mundo social en el cual está *comprometido*, el investigador se obliga a encontrar, en una forma que se puede calificar de *dramatizada*, una cantidad de problemas epistemológicos fundamentales; todos ellos están relacionados con la cuestión de la *diferencia entre el conocimiento práctico y el conocimiento docto [connaissance savante]\*\** y sobre todo con la particular dificultad que representan tanto la *ruptura* con la experiencia original [*expérience indigène*], como la restitución del conocimiento adquirido al precio de esa ruptura. Se conoce el obstáculo que para el conocimiento científico representan el exceso de proximidad y el exceso de distancia, así como la dificultad para instaurar tal relación de proximidad rota y restaurada que, a costa de un largo trabajo sobre el objeto y también sobre el sujeto de la investigación, permite integrar todo lo que no se puede saber excepto si se forma parte del universo estudiado, y todo lo que no se puede o no se desea saber porque se forma parte de él. Se conocen tal vez menos los problemas que, sobre todo en la escritura, ocasiona el esfuerzo por transmitir el conocimiento científico del objeto y que se manifiestan especialmente a propósito de la *ejemplificación*: ésta es una estrategia retórica empleada generalmente para 'hacer comprender' incitando al lector a sacar de su propia experiencia, y por lo tanto a introducir clandestinamente en su lectura, informaciones no controladas, lo que trae como consecuencia casi inevitable rebajar al plano del conocimiento ordinario las construcciones científicas que deben conquistarse luchando contra él. Basta también introducir nombres propios... ¿y cómo renunciar completamente a hacerlo cuando se trata de un universo en el cual uno de los retos consiste, precisamente, en 'hacerse un nombre'?

\*\* Las traducciones de las obras citadas en su idioma original son responsabilidad mía. Para evitar confusiones, cuando me ha parecido pertinente he reproducido, en cursivas y entre corchetes, los términos utilizados por los autores.

para estimular la tendencia del lector a reducir al individuo concreto, aprehendido de manera sincrética, el individuo construido científicamente que sólo existe como tal en el espacio teórico de las relaciones de identidad y de diferencia entre el conjunto explícitamente definido de sus propiedades y los conjuntos singulares de propiedades definidas según los mismos principios y que caracterizan a los demás individuos. . .

Por otra parte, quienes se establecen en la frontera entre el conocimiento docto y el conocimiento común (ensayistas, periodistas, universitarios-periodistas y periodistas-universitarios), tienen un interés vital en hacer que esa frontera sea nebulosa, y en negar o anular lo que separa al análisis científico de las objetivaciones parciales, imputando a individuos o a un *lobby*. . . efectos que en realidad abarcan a la estructura total del campo: les bastará hacer una lectura de simple curiosidad que pone en funcionamiento los ejemplos y los casos particulares según la lógica de los chismes mundanos o del panfleto literario, para reducir la forma de explicación sistemática y relacional propia de la ciencia, al procedimiento más ordinario de la reducción polémica: *la explicación ad hoc mediante argumentos ad hominem*.

Estos planteamientos evocan, antes que nada, el tipo de compromiso intelectual que exigen al especialista en las ciencias de la cultura, la exploración, la descripción y la interpretación de los procesos sociales de los que es sujeto. El texto del que proviene esta cita es una muy sugestiva síntesis del vasto conjunto de cuestiones que preocupan a todo científico resuelto a construir un objeto que lo incluye y una metodología que no omita ni eluda este hecho primordial. Como lo señala White (1949:8-9):

. . . reducir la experiencia concreta a abstracciones artificiales o, para decirlo con mayor precisión, la acción de sustituir con conceptos, con 'libres invenciones del intelecto humano' (en palabras de Einstein) las experiencias sensoriales concretas, no sólo es algo inevitable, sino que constituye la esencia misma del hacer ciencia [*sciencing*].

Cuando las experiencias con las que se pretende hacer ciencia incluyen una intrincada red de vivencias en las que están involucradas las inquietudes, los intereses, las expectativas y el desempeño profesional del investigador, se corren los enormes riesgos de sustituir el trabajo científico por ensayismo y por las otras formas de argumentación (no necesariamente ilegítimas en otros planos) a las que se refiere Bourdieu.

El peligro de caer en la *otrología*, es decir, de observar, analizar e interpretar procesos como si esto se hiciera desde fuera de ellos, es también enorme: la etnografía y diversos procedimientos descriptivos y explicativos derivados de criterios cuantificativos y sociométricos ofrecen incontables ejemplos de la fragilidad epistemológi-

ca de la práctica de ese conjunto de disciplinas (generalmente desarticulado) al que se ha dado en llamar ciencias sociales. Una amenaza más para el conocimiento riguroso, surgida ésta al observar e interpretar “desde dentro”, consiste en caer en experiencias de tipo psicoterapéutico —igualmente legítimas en otros planos—, en las cuales la nebulosidad de las fronteras cognoscitivas puede ser también incuestionable.

En las disciplinas de estudio de la cultura, hacer ciencia consiste siempre en aportar conocimientos para la construcción de modelos que permitan explicar e interpretar relaciones sociales cuya característica fundamental es la de ser expresión y resultado de confrontaciones entre poderes sociales contradictorios y antagónicos.

Los peligros del alejamiento o de la proximidad excesivos pueden evitarse, tanto como sea posible, hallando las distancias adecuadas, produciendo la ruptura de la que habla Bourdieu, siempre y cuando al hacerlo no se pierdan de vista en ningún momento las diferencias entre ambos tipos de conocimiento, ni la exigencia epistemológica de elaborar construcciones científicas a pesar y en contra de las construcciones ideológicas.

De esta manera, la ciencia social no puede romper con los criterios y con las clasificaciones comunes, ni evitar las luchas en las que ambos aparecen como presea e instrumento, más que a condición de tomarlos explícitamente como objetos de estudio en lugar de permitir que se introduzcan subrepticamente en el discurso científico. El universo del que la ciencia social debe rendir cuenta es el objeto —y al menos en parte el producto— de representaciones concurrentes, a veces antagonistas, todas las cuales pretenden ser verdaderas y, por lo tanto, existir. Todas las tomas de posición sobre el mundo social se ordenan y se organizan a partir de una posición determinada en ese mundo, es decir, a partir del punto de vista de la conservación y del incremento del poder asociado con dicha posición.<sup>1\*</sup>

Bourdieu concluyó y publicó su estudio sobre el mundo académico francés casi veinte años después de haberlo iniciado. Esta distancia temporal, posibilita, afirma,

... verificar, a partir de los cambios que sobrevinieron en el intervalo y de los que ellos mismos anuncian, si el modelo propuesto... permite explicar los fenómenos que, habiéndose producido después de la investigación y siendo por lo tanto de difícil captación metódica, sólo fueron evocados en la exposición de los resultados.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Bourdieu 1984:25-26.

<sup>2</sup> Ob. cit.: 51.

El etnólogo y sociólogo francés, al formular sus conclusiones, no se vio constreñido a abandonar sus convicciones filosóficas y políticas, ni dejó de criticar el recurso a la adopción de una actitud que llama hiperempirista,

... y también la ambición propiamente política —en el sentido específico del término— que se oculta con el neutralismo científico y consiste en interrumpir los debates. . . mediante el trabajo científico y en nombre de la ciencia, en ubicarse como árbitro o juez, en anularse como sujeto involucrado en el campo, para resurgir 'por encima de la confusión', con la apariencia del sujeto objetivo, trascendente.<sup>3</sup>

Bourdieu logró constatar que,

Enfrentado al desafío que representa el estudio de un mundo al que se está ligado por toda clase de inversiones específicas, inseparablemente intelectuales y 'temporales', al principio sólo puede pensarse en la fuga. . . , [pero] no es posible escapar al trabajo de construcción del objeto ni a la responsabilidad que implica. No existe objeto en el que no se comprometa un punto de vista.<sup>4</sup>

El rigor del trabajo de investigación y la distancia tomada, así como

Las operaciones mismas de la investigación, al obligar a explicitar y a *formalizar* los criterios implícitos en la experiencia ordinaria, hacen *posible* el control lógico de los propios presupuestos.<sup>5</sup>

En primero y el último término, como lo afirma Limoeiro Cardoso (1977:11-12),

La cuestión básica. . . es la del conocimiento de una realidad concreta, la cual existe independientemente de nuestra conciencia y de la cual nuestro pensamiento trata de apropiarse como su objeto. . . Este es el problema fundamental de toda investigación empírica: cómo construir el conocimiento de la realidad. Las preocupaciones primera y constantemente presentes son mucho más amplias que las simplemente instrumentales o técnicas. . . [que] se sitúan en un plano secundario, como derivadas. . . Las categorías o conceptos-clave de un conocimiento no deben ser consideradas como puntos de llegada sino, al contrario, como verdaderos puntos de partida. Porque solamente a partir de ellos el material empírico puede de hecho tener significado. . . La vía práctica abre el debate sobre lo real y su concepto. . .

<sup>3</sup> Ob. cit.:16.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Ob. cit.:17.

Una parte de mis veinticinco años de experiencia universitaria ha transcurrido en la coordinación de proyectos de docencia y de investigación, como delegado ante cuerpos colegiados, y cumpliendo tareas de diversos tipos en organismos académicos y gremiales, así como de dirección, administración y representación institucionales. Desde esas posiciones he podido observar una multitud de detalles de lo que constituyen las fases por las que ha pasado desde principios de la década de 1960 el proceso de la vida universitaria; varias veces me he propuesto emprender su estudio y contribuir a su comprensión.<sup>6</sup>

Las responsabilidades y las obligaciones que las tareas enumeradas implican, exigen una reflexión constante sobre el sentido profundo de las actitudes adoptadas y de las medidas tomadas de manera individual y como miembro de un equipo de trabajo o partícipe de una corriente de opinión. Con todo, las reflexiones suscitadas en los contextos de las rutinas administrativas o de las tensiones producidas por la urgencia de tomar resoluciones pragmáticas cuya eficacia pocas veces está comprobada previamente, distan mucho de la lucidez teórica y de la transparencia epistemológica que el mismo Bourdieu define como incompletas en la investigación empírica. Y sin embargo, la necesidad de una elaboración rigurosa aparece siempre como algo imperioso, aun cuando se posea la certeza de que "... se obtiene a través de la acumulación lenta y difícil de indicadores diversos cuya consideración es sugerida por el conocimiento práctico de las diferentes posiciones de poder. ..."<sup>7</sup> manifiestas en lo que he designado como el proceso social de producción del pensamiento creativo.

Algo que siempre me ha parecido fuente inagotable de asombro, es que en el abigarrado mundo universitario, pleno de relaciones conflictivas y contradictorias, esa producción tenga lugar de manera ininterrumpida. Ha sido este asombro el que impulsó las primeras formulaciones de las preguntas a cuya respuesta me propongo contribuir con el proyecto de investigación del cual planteo las líneas fundamentales y los primeros resultados en este artículo.

El objetivo primordial de estas investigaciones es la construcción de un modelo antropológico para la comprensión del papel de los intelectuales en la sociedad. Supone la comprensión del conjunto de relaciones que determinan la necesidad de que tal papel sea desempeñado para cumplir determinadas funciones, y de las for-

<sup>6</sup> Cazés 1969, 1981, 1982, 1983-84, 1984.

<sup>7</sup> Bourdieu, ob. cit.:17.



mas diversas en que es llevado a cabo; esto significa que es preciso desentrañar los condicionamientos históricos de dichas relaciones sobre la función del trabajo intelectual y sobre las formas de su realidad concreta, y tener permanentemente presente el hecho de que ni esas relaciones ni esas funciones ni sus condicionamientos, son clara y continuamente evidentes en la conciencia de los intelectuales.

Primer paso metodológico ineludible: establecer la distancia adecuada desde la cual se emprenden las búsquedas y, simultáneamente, elaborar las categorías adecuadas para transformar la enorme cantidad de hechos y demás elementos conocidos y procesables, en datos que, como lo señala Limoeiro Cardoso (1977:18), son siempre “respuestas a indagaciones. Acostumbran enseñarnos que la cientificidad [de su utilización]. . . depende fundamentalmente de la precisión con que se hagan las preguntas —tanto en su forma como en su contenido—”.

Así, la creación de las categorías y la selección de los datos equivale a la primera fabricación de los instrumentos de la investigación, es decir, de los elementos básicos necesarios para iniciar la respuesta a las preguntas planteadas.

En la formulación de las categorías teórico-metodológicas enfrentamos el problema lingüístico de la definición adecuada y completa, y el más general —que no es sólo de procedimiento, sino que incluye medidas de rigor— de su aplicación congruente en todos los momentos de la indagación y de la exposición de las interpretaciones: los términos de nuestras disciplinas son en gran parte idénticos a los del lenguaje ordinario.

El discurso científico impone una lectura científica, capaz de reproducir las operaciones de la que él mismo es producto. Pero las palabras del discurso científico. . . son exactamente las mismas del discurso ordinario. . . , en tanto que los referentes de ambos tipos de discurso están separados por toda la distancia introducida por la ruptura y la construcción científicas.<sup>8</sup>

Es preciso también tomar en cuenta que una parte del discurso científico que surgirá de este proyecto, es un discurso que se refiere a otro discurso, y tratará de describir e interpretar el conjunto de relaciones sociales que dicho discurso implica.

<sup>8</sup> *Ibid.*:35.

Como lo señaló Marx (1971:21-22),

... parece justo comenzar por lo real y concreto. . . [que] es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación.

El procedimiento analítico que permite pasar de una representación caótica de un conjunto de elementos a

... una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones, [exige que de lo concreto pueda llegarse a]. . . abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. . . [y conseguir que] las determinaciones abstractas. . . [conduzcan] a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento.

Es sólo así como se podrá estar seguros de que, en tanto que categoría, "la totalidad concreta. . . es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos".

A esta argumentación hay que agregar la certeza de la afirmación que hace Bourdieu (1984:17) cuando se refiere al hecho de que nadie que haya realizado investigaciones empíricas puede pretender que en el curso de las mismas se actúa siempre con perfecta transparencia epistemológica y con entera lucidez teórica;

... no es seguro que esta especie de oscuridad. . . en la que entra. . . lo que se llama intuición. . ., no sea el verdadero principio de la fecundidad irremplazable en la investigación empírica: hacer sin saber completamente qué es lo que se está haciendo, es darse una oportunidad de descubrir en lo hecho algo que antes se ignoraba.

Distancia y proximidad: Elegir en una primera exploración —que puede ser tan profunda como si constituyera un objeto en sí misma— una fase concluida del proceso considerado y, por lo tanto, un corpus limitado en el tiempo y definitivamente cerrado,<sup>9</sup> permite sortear algunos de los peligros con los que amenazan la pasión y la confusión ocasionadas por la vivencia propia dema-

<sup>9</sup> Tal y como lo he entendido, Eco (1982:33), al reflexionar acerca de su propio trabajo de creación de *El nombre de la rosa*, afirma que el mundo actual lo conoce sólo a través de la forma estructurada en que nos lo presenta la televisión, y sugiere que su propio conocimiento del medioevo —estructurado de manera diferente, rigurosa— proviene del hecho de que se refiere precisamente a un proceso concluido al que es posible asomarse sólo a través de una documentación que, por fragmentaria y a la vez extensa

siado cercana; debe permitir, además, adquirir la suficiente seguridad de que los instrumentos conceptuales poseen validez histórica y, por lo tanto, teórica y metodológica. Éste es, sin duda, uno de los caminos para descubrir determinaciones abstractas que permitan reproducir una totalidad concreta que en la experiencia del investigador es, antes que nada y sobre todo, vida cotidiana.

Bourdieu (1984:22) señala con razón que los espacios institucionales del trabajo académico, como cualquier espacio social, son la arena de una lucha por determinar las condiciones y los criterios de pertenencia y de jerarquización legítimas. Citando a Marx (página 47), evoca el hecho de que, de tiempo en tiempo, algunos individuos consiguen liberarse suficientemente de las posiciones que les son asignadas en los espacios sociales, y adquieren la capacidad de aprehender tales espacios como un todo y de transmitir su propia visión a quienes aún se encuentran aprisionados por las estructuras. Las realidades del trabajo intelectual son de tal manera complejas, que pocos individuos pueden pretender realmente alcanzar esa claridad y esa capacidad de elaboración y de transmisión. Por ello, cualquier contribución, por modesta que sea, a la comprensión de los espacios sociales en los que se mueve el trabajo intelectual y de los procesos que en ellos tienen lugar, no sólo me parece válida, sino también absolutamente necesaria.

## I

### LOS CONCEPTOS CLAVE<sup>10</sup>

#### *Los intelectuales, su trabajo creativo y reproductivo, su autonomía*

Partimos de la definición general de acuerdo con la cual son intelectuales todos aquellos sujetos sociales cuya labor consiste en organizar, poner en marcha, dirigir y mantener en operación la producción social; lo son también, por ello, quienes cumplen con la tarea social de formular y difundir sistematizadamente los conoci-

y compleja que pueda ser, constituye un corpus definitivamente cerrado; quienes participaron en los procesos culturales representados por ese corpus ya no agregarán nada a él: todo lo que de él se diga será construcción intelectual realizada como parte de un proceso cultural diferente.

<sup>10</sup> En este apartado sintetizo mis propias reflexiones; buena parte de ellas se relacionan en la lectura de los escritos de Gramsci 1975a, sobre ideología e intelectuales; véase en esa obra el índice analítico en el t. IV:3206-07 y 3208-09, así como Gramsci 1975b.

mientos, los valores, la interpretación del pasado y su proyección hacia el futuro, las marcas y los ritos de la unidad social, los elementos y los símbolos de las identidades, las creencias, las tradiciones, la conciencia social colectiva. Son también intelectuales todos aquellos que día a día administran las funciones del Estado y sus instituciones, quienes dirigen los mecanismos del control social, y quienes se dedican cotidianamente a obtener el consenso activo de los sujetos sociales dirigidos, para llevar a cabo los proyectos de los dirigentes y dominadores.

En el sentido expuesto, no sólo realizan trabajo intelectual los filósofos, los científicos, los escritores y los artistas, sino también los empresarios, los ingenieros, los abogados, los arquitectos, los cuadros administrativos de la producción y de la reproducción, los médicos, el clero, los políticos, los funcionarios civiles, policia-cos y militares, los maestros, los burócratas, quienes llevan a cabo el trabajo de los llamados medios masivos de comunicación, et-cétera.

Desde el ángulo de la forma general de su trabajo, podría decirse que los intelectuales son todos aquellos sujetos cuyas funciones sociales no están ligadas de manera directa e inmediata con la producción de satisfactores, y que no ejercen un esfuerzo muscular que determine cualitativamente su labor.

Entre los intelectuales se incluye a empresarios e ingenieros, por ejemplo, en tanto que son organizadores y movilizados de la actividad productiva social, y a los arquitectos porque diseñan y distribuyen los espacios físicos de la vida de todos los sujetos sociales; se incluye también a los maestros, a los ministros de las religiones y a los políticos, porque sus funciones también consisten en orientar acciones individuales y colectivas, y en difundir y arraigar valores, en dirigir afectos, actitudes y predisposiciones, y en movilizar conciencias para que se transformen en fuerzas sociales materializadas.

Cada clase o bloque social dominante, por su parte, precisa y es capaz de organizar la sociedad que domina, es decir, las formas de vida y las relaciones sociales que convienen a sus intereses y designios. Para satisfacer en parte esta necesidad, los dominadores organizan cuerpos intelectuales elaboradores de representaciones de la realidad, administradores de la interacción social cotidiana y creadores del consenso que precisan obtener para alcanzar sus objetivos tanto en el ámbito de la producción como en el del control social de las voluntades y de las acciones.

Debido a las diversas formas que en la práctica toma el cumpli-

miento de las funciones particulares de los intelectuales, el cuerpo que conforman se integra en grupos especializados, cada uno de los cuales ocupa diversas posiciones en una jerarquía que, en términos generales y por el contenido específico de su trabajo, puede esquematizarse de la siguiente manera:

En la cúpula se hallan los filósofos que organizan de manera coherente y unitaria las concepciones globales de la realidad, fundamentándolas en el conjunto de los conocimientos acumulados y sintetizados, y los grandes ideólogos que sintetizan las representaciones de la realidad en función de los valores prevalecientes y definidos como universales por el bloque dominante o por algunos de sus componentes más poderosos; en el mismo plano se ubican los científicos que crean nuevos conocimientos y abren los cauces del desarrollo de las fuerzas productivas, aquellos que contribuyen a dar contenido y forma a los símbolos de la moral, las identidades, los valores, las creencias, los afectos, las necesidades, la sexualidad, la incertidumbre, las búsquedas y las luchas. . . En pocas palabras, en lo más alto de la escala jerárquica del trabajo intelectual se ubican todos aquellos a quienes podemos designar como productores del pensamiento creativo y sintetizadores de los valores y de las motivaciones sociales básicas.

En un nivel intermedio están quienes asisten en sus tareas a los de mayor rango, abren las puertas de la formación de nuevos intelectuales iniciando la especialización de quienes, como ellos mismos, pueden llegar al nivel más alto, y los grandes organizadores y dirigentes institucionales, elaboradores de normas jurídicas y creadores de instituciones de acción intelectual.

En el último peldaño habría que situar a los diseminadores de la producción intelectual, a quienes la sistematizan enfocándola a situaciones concretas, la llevan a los diversos ámbitos de la vida social, administran la organización y las relaciones en los diferentes espacios de la cotidianidad. Entre éstos se hallan tanto los curas como los maestros, los cuadros menores de las organizaciones sociales y políticas, los periodistas, e incluso los más modestos trabajadores de las administraciones pública y privada. Lagarde (1986), al analizar el carácter pedagógico (en el sentido en que lo define Gramsci 1975c:35) de las múltiples funciones políticas e ideológicas de la maternidad en todas sus formas, establece que el trabajo correspondiente es también trabajo intelectual que hace de las madres verdaderas funcionarias del Estado ampliado.

Desde luego, la escala jerárquica aquí esquematizada sólo establece una gradación aproximada del contenido y en cierta medi-

da de las formas de trabajo intelectual, pero con ella no se pretende hacer ninguna referencia específica al poder social que los miembros de cada estamento puedan ejercer en la realidad. Por otra parte, me parece necesario señalar que el trabajo concreto puede corresponder simultánea o sucesivamente al de dos o al de los tres niveles del esquema. Con él se trata de diferenciar tanto como sea posible los niveles en que el trabajo intelectual es creativo, y aquellos en los que es reproductivo. Obviamente, en su desempeño real y cotidiano las diferencias no son siempre evidentes.

Dado el carácter especulativo, reflexivo y experimentador del pensamiento creativo, y tomando en cuenta el poder relativo inmediato que el trabajo intelectual reproductivo, diseminador o administrativo puede otorgar gracias a las facultades que quienes lo ejecutan tienen para tomar decisiones y manejar conocimientos, procedimientos y documentos de los que dependen aspectos importantes de la vida de la gente, cada grupo de intelectuales —por su especialización o por su agrupamiento— desarrolla diversos grados de autonomía respecto de los poderes sociales reales y del conjunto de la sociedad.

Esta relativa autonomía de los intelectuales a menudo se materializa en variadas formas de organización entre las que hallamos tanto a la Iglesia (con su propia jerarquía, y en su interior a las diferentes órdenes), como a las asociaciones políticas, gremiales y de especialistas, a las instituciones definidas como espacios del trabajo intelectual, y a las empresas del mismo carácter.

Por lo que toca a los grupos de intelectuales productores de pensamiento creativo, así como a algunos otros que en momentos precisos de ciertos procesos sociales adquieren una gran importancia en las relaciones de poder, su autonomía puede fortalecerse en mayor o menor medida como resultado de las historias particulares que cada grupo haya recorrido en el desenvolvimiento de sus conocimientos, de sus habilidades y de las formas de acrecentamiento y perfeccionamiento de ambos, así como de la incidencia social de sus logros y del valor social que se adscriba a sus tradiciones.

De esta manera, el avance de la metodología científica, de las llamadas ciencias puras, exactas y naturales, de la investigación experimental, del desarrollo de la tecnología, del pensamiento social, de las formas y las técnicas de la expresión, del manejo de la enfermedad y de la salud, de los mecanismos de control y dirección de los sujetos sociales y particularmente de los trabajadores manuales, permite (y en determinadas circunstancias exige) que se

interponga una distancia entre los cuerpos intelectuales y, por una parte, el mundo cotidiano de la producción, y, por otra parte, los poderes económicos y políticos.

La historia de la autonomía relativa de los intelectuales, sobre todo a partir del momento en que para realizar su trabajo y ejercer su poder real en diferentes sociedades se organizaron en las universidades medievales, presenta una secuencia de auténticas luchas por neutralizar el poder de obispos y príncipes, y de obtención y pérdida de privilegios y prerrogativas;<sup>11</sup> un examen profundo de esa historia, evidencia que esa autonomía es, al mismo tiempo, una función de los intereses dominantes, que la hace aparecer como una ilusión, y un espacio imprescindible para la libertad creativa, que la hace aparecer como incuestionable.

No es de extrañar que la organización simultáneamente gremial e institucional de la vida académica, desde sus inicios europeos entre los siglos X y XII, tuviera como centro a la medicina en Salerno, al derecho en Bolonia y a la teología en París: la organización y el control de las relaciones de los individuos con sus propios cuerpos, la normativización de las relaciones sociales, la elaboración de las concepciones eclesiales de la realidad, exigen un trabajo intelectual que a su vez precisa de autonomía, provoca conflictos, y finalmente revela la calidad de dominadores o subordinados de quienes lo realizan.

En estas condiciones, intelectuales que forman parte del bloque dominante, o bien están sometidos —como el resto de los sujetos sociales subalternos— a la hegemonía de los dominadores, a quienes otorgan su propio consenso y proporcionan los instrumentos para obtener él de los demás, pueden ser, en situaciones históricas concretas, quienes planteen o elaboren nuevos proyectos de sociedad y de relaciones sociales, develando las aspiraciones y las necesidades de los grupos sociales dominados entre los que bien pueden identificarse ellos mismos.

La función social del trabajo intelectual, y con mayor razón la producción del pensamiento creativo, exige irremediamente la reflexión crítica que, a su vez, puede estimular acciones contrarias a las tareas de reproducción conservadora que los dominadores esperan que cumplan todos los grupos intelectuales. Esas acciones, que podrían llamarse de oposición, pueden surgir como contradicciones profundas aunque no fundamentales entre intelectuales que promueven la modernización de los principios y de los mecanismos

<sup>11</sup> A este respecto son ampliamente ilustrativas las obras de Manacorda 1913; d'Irsay 1933-35; Rashdal 1951; Kibre 1948 y 1962, y Ajo y Sáinz de Zúñiga 1957.

de la hegemonía frente a otros grupos conservadores aliados en el bloque conservador, o entre un cuerpo intelectual conservador y los dominadores modernizantes.

El primer caso parece poder ejemplificarse con los problemas suscitados entre los jesuitas novohispanos y la Corona española en torno al control de la universidad mexicana a fines del siglo XVI; el segundo puede ilustrarlo el conflicto entre los mismos jesuitas y los poderes monárquicos durante la segunda mitad del siglo XVIII, que ocasionó la expulsión de los primeros de varios Estados europeos y de sus colonias, y provocó la resolución papal de disolver su Compañía. En la primera ocasión, los jesuitas se presentaron como innovadores consecuentes con una realidad y con los intereses de los empresarios y gobernantes de la Nueva España y de los primeros criollos: la posición de los jesuitas se impuso a la de Felipe II, tal y como sucedió en otros momentos, por ejemplo, en relación con los puntos de vista de los jesuitas respecto a la incorporación al catolicismo de creencias, costumbres y rituales vernáculos de Asia y América, y con el establecimiento, la reglamentación y la expansión del culto guadalupano en la Nueva España.

En la segunda ocasión, particularmente crítica, los mismos jesuitas actuaron, en pleno siglo de las luces y sólo unos años antes de las llamadas revoluciones norteamericana y francesa, como conservadores enemigos del libre cambio y de los poderes realistas en plena autonomización del papado, de las reformas que su discípulo Carlos III tuvo que implantar en el imperio español, y de las relaciones que los monarcas católicos desarrollaban con las potencias europeas en las que predominaba el protestantismo (no hay que olvidar que la Compañía de Jesús se creó, al igual que otras agrupaciones de intelectuales eclesiales, para luchar contra el protestantismo y realizar reformas al interior de la Iglesia). Ciertamente, el conservadurismo de los jesuitas podría aparecer entonces como contradictorio con sus propias posiciones tendientes a cambiar por completo el orden de la hegemonía colonial y la composición misma del bloque dominante en las colonias hispánicas, que los encaminaba hacia la independencia de una América que no concebían precisamente incorporada al liberalismo al que finalmente había sido empujada la metrópoli.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Sobre la expulsión de los jesuitas y sobre la supresión de la Compañía, he revisado los trabajos de Kratz 1954; Álvarez Brun 1958; Padovani 1962; Möner 1965, y Batllori 1983:265-272. Buenas síntesis históricas de la Compañía son los libros de Martelli 1969, y Radius 1969.



Es posible también que surjan contradicciones más profundas entre los dominadores y algunos grupos de intelectuales, frente a las cuales éstos actúen como revolucionarios en procesos en que los antagonismos producen cambios de hegemonía. El mejor ejemplo de esto último es el de los enciclopedistas frente al viejo régimen francés.

Al ubicarse en posiciones críticas pero no fundamentalmente contradictorias con la esencia de los privilegios sociales, los intelectuales pueden acrecentar su poder y su autonomía relativos (como en el primer caso señalado antes en relación con los jesuitas), o perderlos casi por completo y desaparecer (al menos temporalmente) como cuerpo (el segundo caso mencionado también en relación con los jesuitas). En su acción revolucionaria, los intelectuales pueden elaborar nuevos proyectos de sociedad, participar de manera directa en las luchas por la transformación social, e incluso incorporarse a un nuevo bloque dominante como parte del mismo (caso de muchos dirigentes de la Revolución Francesa).

### *Vertientes del pensamiento creativo*

Como quiera que sea, la producción del pensamiento creativo puede conceptualizarse en dos vertientes principales, opuestas y complementarias entre sí: la científica, en la que se crean nuevos conocimientos mediante la elaboración de modelos de la realidad con fundamento en los criterios de descripción adecuada y de verdad interpretativa estipulados por la metodología; y la ideológica, cuyo punto de llegada es el establecimiento, la preservación y la permanente adecuación de representaciones de la realidad tendencialmente coherentes y globalizadores —aun cuando múltiples y variadas—, cuyo objetivo es proporcionar seguridad, cohesión, identidad, orientación y valores unitarios a conglomerados sociales heterogéneos, cuyas relaciones son complejas y contradictorias y expresan múltiples antagonismos.

La ciencia contribuye al desarrollo de las fuerzas productivas y de la conciencia social de los sujetos, por lo que está indisolublemente ligada a las fuerzas y a los procesos de la transformación social. Con todo, sin duda alguna sigue en su desarrollo los caminos que le abren los bloques dominantes mediante la valorización que se le asigna de acuerdo con los intereses en que descansan las concepciones de la realidad que sustentan los dominadores.

A través de la acción ideológica, los dominadores y los dirigen-

tes buscan la movilización del consenso de los dominados y de los dirigidos para satisfacer intereses tanto generales como específicos que deben ser concebidos como universales. La acción ideológica forma parte del conjunto de fuerzas de la inercia social y se relaciona siempre y de manera directa con el mantenimiento de un determinado orden de jerarquías y privilegios; coadyuva al cambio en segmentos de ese orden en función de dichos intereses y del control social preciso para satisfacerlos.

Evidentemente, con todo y aparecer como opuestas conceptualmente, ambas vertientes se entrecruzan sin cesar y se interpenetran mutuamente, de tal manera que es imposible seguir con plena claridad el trazo independiente de cada una. La actividad científica y la construcción permanente del lenguaje de la ciencia son a la vez motor y resultado de la expresión de valores a los que incluyen; las representaciones ideológicas, así como la elaboración del discurso en que se expresan, requieren del desarrollo de la ciencia y, en todo caso, adoptan como propios los resultados del pensamiento científico interpretados convenientemente.

Es posible hablar de una tercera vertiente, la artística, cuya ubicación la acerca tanto a las representaciones ideológicas, porque es el espacio de la creación y de la interpretación individual de símbolos, como a la científica, porque sintetiza de manera simbólica experiencias individuales. White (1949:3) afirma que el objetivo de la ciencia y del arte son el mismo: Hacer inteligible la experiencia a la que ambas enfrentan en dirección opuesta: La ciencia trata a lo particular en términos de universales, mientras que el arte trata lo universal en términos de particularidad.

### *La ideología*

Los seres humanos no regulamos nuestro comportamiento a partir de la situación histórica real y concreta que vivimos, sino de la imagen que de tal situación nos hacemos. Esta imagen no es nunca un modelo científico, y ni aun éste sería nunca un reflejo total y fiel de la realidad.

Los grupos humanos establecen normas de comportamiento social fundamentadas en las formas de vida históricamente establecidas y en las concepciones de la realidad (*weltanschauungen*) correspondientes. La cultura no es otra cosa que la articulación inextricable de tales formas de vida con tales concepciones de la realidad, que en cada sociedad son múltiples y contradictorias

porque las relaciones sociales crean estructuras en las que permanentemente se manifiestan intereses y formas de satisfacerlos, que son no sólo contradictorios sino también antagónicos.<sup>13</sup>

El equilibrio de esas estructuras complejas está siempre amenazado de perder la estabilidad que los dominadores precisan para alcanzar sus objetivos. La necesidad de mantener los equilibrios más estables posibles, exige que las relaciones sociales se presenten en la mente de todos los sujetos sociales como si en realidad fueran naturales, como si estuvieran basadas en principios inmutables, y como si constituyeran un todo absolutamente coherente. Esta coherencia integradora, resultado eventual de diversos tipos de trabajo intelectual y sobre todo del cumplimiento de las funciones sociales que les son asignadas, parece fundarse y conformarse sobre sistemas de valores universalmente aceptados en el seno de cada sociedad.

La necesidad de coherencia y los sistemas que operan para mantener la estabilidad, constituyen la base, la razón de ser y el ámbito del conjunto de procesos culturales que designo con el nombre de ideología. Se trata, en pocas palabras, de los espacios sociales del deber ser. Son los valores los que parecen erigirse en diseñadores de ese deber ser, fijarlo, y regir el comportamiento social, las obligaciones, las responsabilidades, las identidades y el otorgamiento del consenso desde su forma de predisposición hasta la de acción específica y concreta. En los valores se fundamentan los principios de la conciencia social; son los valores los que arraigan el sentido colectivo e individual que se atribuye a la historia como proceso pasado y como perspectiva futura; los valores son el caldo de cultivo de las esperanzas y de los sueños, de la pasividad y de la resignación, del impulso a las acciones conservadoras o transformadoras de la realidad; son incluso el material del que se fabrican los marcos de la percepción de la realidad.

Aceptar como definición general de ideología el sistema de representaciones de la realidad que impulsa a los individuos y a las sociedades a la acción, impone esclarecer algunas de las características más importantes de ese sistema inevitablemente complejo.

Cada sistema ideológico aparece como un todo completo y globalizador que proporciona una representación total de la realidad y, sobre todo, de la estructura social y de las relaciones que en ella prevalecen. Aspectos importantes de los sistemas ideológicos

<sup>13</sup> Este concepto de cultura lo hemos expuesto con mayor amplitud en Cazés y Lagarde 1983 y 1983-84; véase también Lagarde 1986.

proviene de las más diversas cosmogonías y de la religión, cuando unas y otra no integran en su totalidad al sistema. Sin embargo, ese todo completo y globalizador rara vez aparece sistematizado en su conjunto; es casi siempre fragmentario. Pero analizado tan unitariamente como sea posible hacerlo, da la impresión de una asombrosa falta de rigor y de un exceso aún más asombroso de contradicciones lógicas; este hecho parece carecer de importancia pues la finalidad de la ideología no es proporcionar modelos fidedignos de la realidad, sino modelos operativos para generar determinado tipo de acciones sociales. De ahí que su incoherencia no deje de ser congruencia de las diversas partes del sistema, pese a sus contradicciones aparentes.

Estas aparentes contradicciones, que se traducen en representaciones que se antojan deformadoras de lo que representan, tienen su origen en las funciones sociales que la acción ideológica cumple y a las que está integrada: proporcionar sentimientos de seguridad individual y colectiva en situaciones culturales históricas complejas, en las que los diferentes grupos que integran cada sociedad interactúan ejerciendo cada uno su propio poder real, para satisfacer intereses diferentes, contradictorios y hasta antagónicos. Los valores, claro está, son establecidos y estructurados con aparente o verdadera congruencia por los dominadores; con base en ellos, la acción ideológica debe satisfacer las necesidades de seguridad de la mayor parte de los sujetos sociales, principalmente de los sometidos y de los propensos al cuestionamiento.

Por lo anterior, en una misma sociedad y en un mismo momento histórico, coexisten diversos sistemas y subsistemas ideológicos a veces opuestos entre sí, y sin embargo integrantes coherentes de un solo sistema dominante interpretado de muchas maneras. La multiplicidad de subsistemas —la mayor parte de los cuales se contradicen sólo formalmente—, no es otra cosa que la multiplicidad de reinterpretaciones de los sistemas dominantes, y constituyen el reflejo de la complejidad de las relaciones sociales y de la superposición de intereses.

La elaboración ideológica tiene como uno de sus ejes el mantenimiento de determinada estabilidad social y, por lo tanto, de la jerarquización en las relaciones y de los privilegios que esa jerarquización produce. Como ya se ha indicado, en este sentido las ideologías y los sistemas de valores que las estructuran, descansan sobre las fuerzas de la inercia social; éstas se concretan de las más disímbricas maneras en la vida cotidiana, en las pautas de las relaciones entre los sexos y en la interacción familiar, en la coerción

ejercida sobre los sujetos sociales para el aprendizaje y la utilización del habla, en la estructura y en el contenido de los sistemas institucionales de enseñanza adecuadamente llamados educativos, en la vigencia vigorosa de los mitos, las tradiciones, los prejuicios y las normas sociales, y en la resistencia a cualquier cambio, que aparentemente constituye una de las más grandes potencialidades de la vida social.

La elaboración ideológica, parcial o global, es uno de los trabajos más arduos de intelectuales creativos dotados de enorme sensibilidad para percibir hasta los más ínfimos detalles de cada momento de los procesos históricos y culturales, y para conseguir que arraiguen eficazmente los elementos fundamentales de las valoraciones ideológicas.

Las representaciones ideológicas adecuadamente elaboradas e interconectadas con las tradiciones movilizadoras de los grupos sociales, se difunden y asimilan con pocas dificultades en los niveles de menor elaboración intelectual (el sentido común, el buen sentido, el folclor); estas representaciones tienen como uno de sus resultados influir, de manera a veces imperceptible, sobre los pensamientos científico y filosófico, cuya estructura reflexiva y representativa es mucho más rigurosa e inflexible que la de la ideología, ésta a su vez tan maleable como el sentido común.

Podemos afirmar que, en sus diversos niveles de elaboración, la *weltanschauung* se expresa en el sentido común, el buen sentido, las tradiciones, la ciencia y la filosofía; la ideología es la materialización como fuerza social de las concepciones de la realidad que motivan las acciones de los grupos sociales y de los individuos que los conforman.

Al igual que la vida social, los sistemas y subsistemas ideológicos no son inmutables, aun cuando una de sus características consista en que los dominadores los hacen aparecer como tales. En los sistemas ideológicos dominantes se recogen, se integran y se funcionalizan hasta los más trascendentes cambios que la experiencia cotidiana —nutrida incluso de los resultados del pensamiento científico— impone a las representaciones de la realidad. Cada ideología, además, estructura las percepciones de las contradicciones y de los antagonismos entre los grupos sociales y, por paradójico que pueda parecer, explica e interpreta todo a satisfacción de todos.

Sin pretender entrar ahora en la discusión acerca de si la ideología es conciencia falsa o distorsionadora de la realidad, no me parece arriesgado afirmar aquí que considerada así, esta categoría resultaría científicamente improductiva. Lo importante de la ideo-

logía es que significa una síntesis de las concreciones realmente operantes en las relaciones sociales, consideradas éstas fundamentalmente como relaciones de poder.

Las concepciones de la realidad definidas aquí como ideológicas, por los valores que universalizan, señorean el deber ser de colectividades extensas y complejas que se autoidentifican unitariamente en procesos entre cuyos resultados se hallan el reconocimiento de destinos e intereses comunes por encima de las contradicciones y los antagonismos. Dichas concepciones son fuerza material que impulsa acciones de dominio y consenso, y alcanzan su expresión consciente o inconsciente, voluntaria y concertada o aparentemente espontánea y al azar, en absolutamente todos los espacios de la vida social. Es así como se manifiestan en la vivencia cotidiana de todos los sujetos sociales. Como deber ser social e individual, esas concepciones son definidas y promovidas —utilizándose para ello desde los más sencillos hasta los más complicados recursos técnicos— por aquellos individuos y cuerpos sociales que, en foma permanente o circunstancial, ocupan el lugar de dirigentes y orientadores de sentimientos, actitudes y acciones y que, por ese solo hecho, ejercen (así sea de manera esporádica o momentánea) funciones intelectuales.

## II

### LOS JESUITAS: DOS SIGLOS DE ORGANIZACIÓN DE LA CULTURA EN NUEVA ESPAÑA

#### *Poderes materiales y 'espirituales'*

Alonso de Villaseca, minero y negociante español conocido como "el Creso de la Nueva España" debido al rendimiento de sus empresas coloniales, declaró en 1576 ante el escribano del rey Antonio de Contreras:

...que por cuanto viendo cuán conveniente cosa era que en esta Nueva España y ciudad de México se hiciese y fundase casa de la Compañía del Santo Nombre de Jesús, lo que a él fue posible hizo, escribiendo de que la dicha Compañía viniese. . . por el gran bien y fruto que de ello se esperaba, y por consolación suya, y escribió a su hermano Pedro de Villaseca: que de su hacienda que él allá tenía, diese dos mil ducados para las costas y gastos que hubiesen de hacer los padres y hermanos que viniesen a esta Nueva España. . .<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Alegre 1956:113-114.

Ya el mismo Ignacio de Loyola, desde principios de 1549, había recomendado a los jefes de la Compañía en España (los padres Estrada y Ferrer), que enviaran miembros de la misma a México. Felipe II, sin embargo, mantuvo hasta 1567 las disposiciones que sólo permitían el paso a América de franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios. Con Francisco de Borja, tercer General de la Compañía, se autorizó la creación de una provincia jesuítica en Perú en 1567, y cinco años más tarde Pedro Sánchez, quien había sido catedrático en Alcalá y rector de jesuitas en Salamanca, fue designado para encabezar un grupo de ocho sacerdotes, tres estudiantes y cuatro coadjutores, que desembarcó en San Juan de Ulúa el 9 de septiembre de 1572. Si fue cierto que Villaseca realizó las gestiones para que los jesuitas se instalaran en la Nueva España, cabe preguntarse en qué medida influyó en la decisión real de permitir la acción jesuítica —con la que Felipe II simpatizaba poco— en la colonia novohispana.

Villaseca, como quiera que sea, por sí mismo y a nombre de las personas cuyas representación toma cuando habla de los frutos que de ello se esperaba, había donado en 1573 o 1574 un solar ubicado en lo que actualmente son las calles de San Ildefonso y la Merced. Ahí, el provincial Sánchez había levantado los convitorios (residencias escolares) de San Pedro y San Pablo, San Gregorio, San Bernardo y San Miguel, así como dos capillas, una de ellas construida con el donativo otorgado por el gobernador de Tacuba y el trabajo de los pobladores de este lugar.

Para dictar el documento citado, Villaseca invitó a Sánchez a sus minas de Ixmiquilpan; el escribano agrega:

Y ahora. . . queriendo pagar en alguna parte a Nuestro Señor las mercedes que de su mano ha recibido y espera recibir, pidió a dicho señor don Pedro Sánchez le admitiese por fundador. . . [de un] colegio, porque de su voluntad era. . . dar para la dotación de dicho colegio, obra y sustento de los religiosos que hay y hubiere de aquí en adelante. . .<sup>15</sup>

Otros grandes señores de la Nueva España, como Pedro Ruiz de Ahumada, Alonso de Lorenzana y Melchor de Covarrubias, todos ellos acaudalados empresarios, estuvieron entre los primeros que, por razones semejantes a las expresadas por Villaseca, invirtieron parte de sus ganancias en donativos a la Compañía. Durante

<sup>15</sup> *Ibid.*

los ciento noventaicinco años que actuó en la Nueva España, fueron multitud los negociantes, curas, canónigos, clérigos, prelados, que le hicieron donativos y legados; los recibió incluso de algunos cabildos.<sup>16</sup>

Con esos capitales, la Compañía de Jesús consiguió transformarse ella misma en una de las más grandes, mejor organizadas, más ricas y más poderosas empresas coloniales.

Unos seis años después de la expulsión de los jesuitas ordenada por Carlos III, se hizo un inventario (poco preciso y seguramente incompleto) en el que se consignaron los bienes rurales que les fueron expropiados (Fonseca y Urrutia 1845-53, V:227-233). Se registran ahí los nombres de 121 haciendas: 41 de ellas se extendían sobre 23 localidades del arzobispado de México; 52 ocupaban terrenos en la jurisdicción del obispado de Puebla, dos se encontraban dentro del de Oaxaca, 13 abarcaban 9 localidades del obispado de Valladolid, 3 se hallaban en otras tantas localidades del obispado de Guadalajara, y 10 más en 6 localidades del de Durango. En 75 de esas haciendas criaban ganado (el documento especifica que en 35 se trataba de ganado mayor, en 29 de ganado menor, de cerda, ovejuno y caprino, y en 11 de caballos, yeguas y mulas); tenían tierras de labor en 75 sitios (en 22 casos se aclara que eran con riego); poseían ingenios, trapiches, molinos, platanares, huertas y montes, además de que en varios lugares se dedicaban a la trasquila y a la matanza; en Aguascalientes eran propietarios de minas de plata, en Celaya de olivares y en Parras de viñedos.

El trabajo de estas vastísimas propiedades era realizado por la servidumbre, los esclavos y los gañanes; hay indicios claros de las habilidades de los jesuitas como agrónomos, y la administración de sus empresas se realizaba conforme a rigurosas instrucciones que debían seguir los responsables. Así, por ejemplo, cada administrador debía mantener al día y en orden un borrador de entradas y gastos, un libro de caja, otro de siembras y cosechas, uno más del asiento de los sirvientes, un inventario general de bienes, un libro de mercedes y aguas, otro de deudas, y otro más de la raya de los trabajadores libres. Su producción agrícola era complementada con la posesión de carros, carretas y recuas, lo que les permitía intervenir en la circulación y en la venta de sus productos.

<sup>16</sup> Una relación histórica de los trabajos y las vicisitudes de la Compañía en la Nueva España puede seguirse en las siguientes obras, además de la de Alegre, citada en la nota 14: Decorme 1941; Ricard 1947; Zambrano 1961-61. El libro de Churruga 1980, es una buena guía manual y contiene una bibliografía bastante completa.



Por ahora no poseo datos acerca de las fincas y empresas urbanas que también poseía la Compañía, pero es de suponer la manera en que ellas acrecentaban su indudable poder económico.<sup>17</sup>

Al menos en el enunciado de sus objetivos, para los jesuitas no constituían fines en sí mismos la acumulación de capitales, la explotación del trabajo ni la organización de empresas productivas y rentables. Sin duda, para ellos se trataba de medios para la espiritual consolación de las almas.

De acuerdo con lo estipulado por la bula *Regimini militantis ecclesiae*, cuyo texto fue propuesto por los fundadores de la Compañía al papa Paulo III Farnese y que éste expidió el 27 de septiembre de 1540, la orden de clérigos regulares que con ese documento se creaba,

... es fundada principalmente para emplearse toda en la defensión y dilatación de la santa fe católica, predicando, leyendo públicamente y ejercitando los demás oficios de enseñar la palabra de Dios, dando los ejercicios espirituales, enseñando a los niños y a los ignorantes la doctrina cristiana, oyendo las confesiones de los fieles y suministrándoles los demás sacramentos para espiritual consolación de las almas. . . para pacificar a los desavenidos, para socorrer y servir con obras de caridad a los presos de las cárceles y a los enfermos de los hospitales. . . sin esperar ninguna humana paga ni salario. . .<sup>18</sup>

Por todo aquello que no se explicita en la bula pero que puede inferirse examinando el inventario de sus bienes, es posible pensar que los jesuitas, para cumplir su cometido tal y como ellos mismos lo concebían, precisaban de la autonomía económica que sólo podían alcanzar convirtiéndose ellos mismos en grandes empresarios; ésta se agregaba a la autonomía política que les otorgaba el voto especial de obediencia al papa, que los ubicaba a suficiente distancia de los poderes monárquicos y episcopales. No fue casual que en la bula citada declararan:

... hemos juzgado que en grande manera aprovechará que cualquiera de nosotros, y los que de hoy en adelante hicieren la misma profesión, además de los tres votos comunes, nos obliguemos con este voto particular, que obedeceremos a todo lo que nuestro Santo Padre que hoy es y los que por tiempo fueren Pontífices romanos, nos mandaren para el provecho de las almas y acrecentamiento de la fe. . .

<sup>17</sup> Ilustrativa de este poder económico es la obra de Tovar Pinzón 1975.

<sup>18</sup> Citado por Churruca 1980: 11-12.

Como quiera que sea, al intervenir directamente en la producción y al obtener de ello ganancias, participaban de determinada organización de las relaciones sociales que beneficiaba a sus asociados naturales: los demás empresarios coloniales que hasta la venida de los jesuitas sólo estaban asociados con las otras órdenes monásticas para organizar formas de vida y concepciones de la realidad.

Las ganancias de las empresas jesuíticas estaban destinadas a asegurar el financiamiento de otras actividades que para la Compañía constituían fines evidentes. Estas estaban menos ligadas de manera inmediata con la producción, pese a lo cual eran fundamentales para mantener en ella el dominio colonial. Mencionemos en primer lugar la obra misional, que también dio lugar a importantes beneficios empresariales.

Después de formular su voto de obediencia al papa, los fundadores de la Compañía anotaban:

E iremos sin tardanza. . . a cualesquier provincia donde nos enviaren, sin repugnancia ni excusarnos. . . , a los turcos. . . , a cualesquier otros infieles, aunque sean en las partes que llaman Indias. . . , a los herejes y cismáticos o a cualesquier católicos.

Por otra parte, el decreto real que autorizó su venida a la Nueva España, encargaba expresamente a los jesuitas de misionar entre los naturales. Iniciaron este encargo en 1579 entre los otomíes de Huixquilucan. Posteriormente se extendieron hacia la Nueva Vizcaya y el noroeste. En 1591 ya se hallaban en Sinaloa, y en 1598 en Parras. Para 1638, sólo en Sinaloa se registran más de 300 mil bautizos de indios realizados por los misioneros jesuitas. Durante la última década del siglo XVI habían fundado San Luis de la Paz, y a partir de la primera década del siglo XVII ampliaron su acción entre los tepehuanes, los xiximíes, los tarahumaras, los yaquis, los mayos y los conicarís; más adelante continuaron en la Pimería, con los diferentes grupos que ahí habitaban, y en la misión de Chinipas. Hacia fines del siglo XVII habían alcanzado California, y durante la segunda década del siguiente emprendieron la misión del Gran Nayar por encargo del virrey.

En el momento de la expulsión, había en el noroeste más de un centenar de misioneros jesuitas. En 1793, el virrey Revillagigedo informaba a Madrid refiriéndose a las misiones jesuíticas de Sonora y Sinaloa, que

Era cada pueblo de misión una grande familia que. . . reconocía docilmente la discreta, suave y prudente sujeción. . . Nada de esto podía ha-

cerse con los cortos subsidios de 300 pesos que consignaba la piedad del rey a cada misionero. . . . anualmente. . . ; pero así como se esmeraban los padres ministros [extinguidos] en cuidar muy particularmente del alimento, vestuario y educación cristiana de sus indios, también los obligaron a trabajar en las labores del campo, y en las que podían desempeñar dentro de sus pueblos con conocidas y ventajosas utilidades. Por estos medios llegaron las misiones. . . a la mayor opulencia. . .

Además, para el momento de su expulsión, los jesuitas dirigían en la Nueva España 24 colegios, 10 seminarios y 19 escuelas.

Si bien el surgimiento de la primera universidad novohispana se debió a los esfuerzos de dominicos y franciscanos, desde el año siguiente al de su llegada los jesuitas empezaron a influir con gran vigor en la vida intelectual mexicana, sobre todo en los espacios académicos. En 1573 establecieron en la capital el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, que fue calificado como centro intelectual predilecto de la aristocracia criolla. Otros colegios fundados fuera de la capital con el correr del tiempo, fueron los de Puebla —posteriormente unificados—, el de Guadalajara y el de Mérida que, sin tener la denominación ni las franquicias y privilegios de la Universidad Real y Pontificia, obtuvieron facultades para otorgar grados; otros más estuvieron ubicados en Morelia, Campeche, Celaya, Ciudad Real, Chihuahua, Durango, Guanajuato, Oaxaca, Pátzcuaro, León, Monterrey, Parral, Querétaro, San Luis Potosí, Tepotzotlán, Veracruz y Zacatecas. Cada uno de ellos con sus propias características y su propia historia, que aún espera descripción y análisis detallado y global. Buena parte de ellos dieron origen con el correr del tiempo, a lo que hoy son universidades autónomas.

Desde 1579, el colegio capitalino se coordinaba con la Universidad y se complementaba con ella, en la que los jesuitas llegaron a poseer en propiedad cuatro cátedras, mediante un régimen semejante al de la incorporación, el reconocimiento y la sanción de estudios; sin embargo, cuando fueron expulsados los jesuitas, su colegio contaba con 700 alumnos, mientras que la institución real sólo atendía a unos 350 estudiantes.<sup>19</sup> Osoreo<sup>20</sup> habla de "los once mil y más alumnos que ha tenido el Colegio [entonces denominado de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso]. . .", lo que daría, cuando menos, más de 60 egresados anualmente en promedio, por espacio de casi dos siglos. El mismo autor señala:

<sup>19</sup> Acerca de las instituciones educativas jesuitas en la Nueva España, he consultado principalmente a Jacobsen 1938, y Gómez Robledo 1954.

<sup>20</sup> Citado por Churruca, ob. cit.:262.

El colegio ha devuelto al mundo entero las riquezas que recibió de familias ilustres. . . pero con usuras o creces incomparables. A los colegios y universidades ha dado innumerables maestros, rectores y escritores sapientísimos; a las repúblicas, regidores, jueces, magistrados y gobernadores *integérrimos*; a los ejércitos, oficiales, jefes y generales impertérritos; a la diplomacia, ministros y plenipotenciarios sagacísimos; a las asambleas o congresos, legislativos sabios, y discretos diputados y oradores; a las feligresías, párrocos edificantes; a los cabildos eclesiásticos, los prebendados más celebres; a tantas y tantas diócesis, pastores celosos y santos; y a las religiones [órdenes eclesiásticas] individuos de mucha piedad, guardianes, prepositos, provinciales y generales. . .

Entre estos incontables intelectuales formados por los jesuitas en sus colegios de todo el país, es posible nombrar, en lista improvisada, a Ruiz de Alarcón, Sigüenza y Góngora, Alzate, Bartolache, Díaz de Gamarra, Eguiara y Eguren, Balbuena, Hidalgo, Azcárate, Primo de Verdad, Aldama, Fagoaga, López Rayón, de la Llave, Victoria, Bocanegra, Múzquiz y Mora. Y una lista de formadores de intelectuales y productores ellos mismos del pensamiento creativo que fueron miembros de la Compañía incluye, entre otros, a Juan Sánchez Baquero, Pedro de Mercado, Pedro de Hortigosa, Juan de Ledesma, Francisco de Florencia, Antonio Núñez de Miranda, Antonio Rubio, Miguel Godínez, Francisco Javier Lazcano, José M. Vallarta, Juan F. López, Juan de Tovar, José de Acosta, Andrés Pérez de Ribas, Miguel Venegas, Francisco M. Piccolo, Fernando Konzag, Juan Jacobo Baegert, Francisco E. Kino, Juan A. Baltazar, Ignaz Pfefferkorn, José Ortega, Antonio del Rincón, Horacio Carocci, Francisco de Miranda, Tomás de Guadalajara, José Miguel de Ortega, Diego Pablo González, Francisco Javier Clavijero, Francisco Javier Alegre, Andrés Cavo, Diego José Abad, Rafael Landívar, José Rafael Campoy y Juan Luis Maneiro.

Las disciplinas académicas que enseñaron y contribuyeron a desarrollar los jesuitas que laboraron en la Nueva España (europeos y mexicanos) fueron, entre otras, las siguientes: teología, jurisprudencia, historia, lógica, arquitectura y urbanismo (fueron los autores del primer proyecto colonial de control de las aguas en el valle de México), física, astronomía, matemáticas y lingüística descriptiva (hicieron gramáticas y vocabularios de las lenguas conocidas con los nombres de acaxée, cahita, cora, cochimí, chicatorato, ópata, guaycura, guasave, guasapare, maya, mazahua, medio tahue, náhuatl, nebe, névome, nío, monqui, ocoroni, tecuima, otomí, pima, seri, tarahumara, tarasco, tehueco, tepehuán, xixime y zacateca). También redactaron numerosas biografías (sobre todo de miembros de la misma Compañía), crónicas y descripciones geo-

gráficas (particularmente de las actuales Sinaloa, Sonora y California). Algunos de ellos también escribieron poesía. Castro, Clavijero, Abad, Campoy, Landívar, Cavo y Maneiro elaboraron durante la segunda mitad del siglo XVIII un proyecto de reformas a la enseñanza. Agustín Pablo Castro, que encabezó el destierro, fue un cartesiano notable e hizo importantes aportaciones a la metodología científica además de sus descripciones de sitios arqueológicos, sus escritos históricos y sus obras poéticas.

Por espacio de casi dos siglos, los jesuitas fueron en la Nueva España elemento fundamental en la formación de los responsables de la reproducción ideológica, administrativa y gubernamental; conformaron el eje principal de la vida intelectual de la colonia, y ellos mismos crearon una vasta obra científica, tecnológica y artística, desarrollaron las humanidades y el pensamiento social novohispano, y contribuyeron a la ampliación y la reproducción de la dominación española; también elaboraron elementos importantes de una concepción de la realidad que serían incorporados de las maneras más diversas al pensamiento independentista de los criollos.

Con razón unos meses después de la expulsión, el virrey marqués de Croix, que tuvo a su cargo el cumplimiento de la orden de Carlos III, escribió que en México “. . . todo mundo los llora todavía, y no hay que asombrarse de ello. Eran dueños absolutos de los corazones y de las conciencias de todos los habitantes. . .”

Así sintetizaba el representante de los borbones el peso ideológico y político que en ese momento tenían los 687 expulsados (418 sacerdotes, 137 estudiantes y 123 hermanos coadjutores; 153 españoles, 61 originarios de otras partes de Europa y el resto mexicanos). El poder de éstos, vencido en ese momento por la supremacía regalista sobre el papado, a la que se oponían, había sido la obra que durante 195 años habían realizado las tropas ignacianas en el frente novohispano. Se habían apoderado de las conciencias y del afecto de “todo mundo”, según afirmaba el virrey, para cumplir a fondo y con enorme eficacia las funciones que tenían como intelectuales y como parte del bloque dominante de su época, en cuya recomposición liberalista habían sido eliminados. Durante esos 195 años, elaboraron y socializaron concepciones de la realidad con las que coadyuvaron a fundamentar la afectividad y las motivaciones de toda una sociedad.

En México, los jesuitas cumplieron su papel intelectual, como empresarios, mediante su labor académica formativa de nuevos intelectuales y productora de pensamiento creativo (científico e

ideológico), venciendo las posiciones antiguadalupanas de los franciscanos y otros pensadores, obteniendo y confirmando el patronato nacional de la virgen de Guadalupe así como la concepción de la misa y los oficios propios para su festividad (por cierto aún vigentes), y educando al único santo mexicano del nutrido panteón católico; finalmente, con su trabajo misionero recorrieron y dieron a conocer vastas regiones poco exploradas del territorio colonial y establecieron en ellas algunas avanzadas de las fronteras septentrionales del mismo. Esto es, su papel de intelectuales lo cumplieron los jesuitas en la Nueva España realizando simultáneamente una obra creativa con la que ampliaron los conocimientos y elaboraron ideología, reproduciendo la estructura colonial y su administración a través de la formación de muchos cuadros dirigentes, organizando la religiosidad popular y la mitología religiosa de una identidad mexicana en ciernes, y efectuando una profunda acción política en los sentidos más amplio y más restringido de este término.

La influencia de los jesuitas novohispanos (que continuaron su creación intelectual en el exilio), se proyecta mucho más allá de los dos siglos en que estuvieron presentes en la Nueva España; en ese periodo participaron en la determinación de aspectos fundamentales del sistema y de los subsistemas ideológicos, incluyendo la elaboración y la guía flexible y eficaz de la religiosidad popular y, por lo tanto, de las culturas de la opresión.<sup>21</sup> En ninguna otra época tan prolongada de la historia de las formaciones sociales mexicanas ha existido otro cuerpo de intelectuales y formadores de intelectuales tan poderoso y con una obra tan vasta y polifacética, como durante los 195 años de presencia jesuita en la Nueva España. La tradición intelectual iniciada desde fines del siglo XVI y desarrollada hasta fines del XVIII en México por los jesuitas, marcó de manera definitiva e indeleble el devenir de la organización cultural en este país.

Sin duda, el ascendiente intelectual de los jesuitas sobre muchos dirigentes de la revolución de independencia fue enorme. Baste recordar, para ejemplificar las búsquedas que en este sentido es preciso hacer, que hacia finales de 1813, medio año antes de que el papado autorizara la reorganización de la Compañía de Jesús, el Congreso de Chilpancingo, a petición expresa de Morelos, decretó su restablecimiento en México para que desarrollara la enseñanza

<sup>21</sup> Este concepto lo hemos desarrollado en Cazés y Lagarde 1983-84; véase también Lagarde 1986.

de la juventud y proveyera de misioneros a las provincias fronterizas. El proyecto presentado para ello por Bustamente fue discutido

... en el Palacio Nacional [por] los representantes del reino, señores Vicepresidentes Quintana, Rayón, Verduzco, Liceaga, Herrera, Bustamante y el señor Generalísimo de las Armas D. José María Morelos. . . y . . . quedó aprobado sin alteración. . . , el 6 de noviembre de ese año, según consta en el Acta respectiva del Supremo Congreso.<sup>22</sup>

Posteriormente, en 1856, el gobierno de la República ordenó una nueva dispersión de los jesuitas; en ese momento, Guillermo Prieto, José M. Mata y Ezequiel Montes —todos ellos miembros de otro de los grupos intelectuales más relevantes en la historia de México—, protestaron contra la decisión, y el último, que era ministro de justicia, se negó a firmar la orden.

En fecha tan temprana como 1575 y 1579, la Compañía discutió, negoció y convenció a los representantes de la Corona de la validez y el reconocimiento oficial que merecían los estudios impartidos por ella al margen de la Universidad y al interior de la misma; su autonomía como grupo intelectual fue reconocida, un siglo más tarde, cuando finalmente se emitió juicio acerca de su conflictiva con el obispo, arzobispo y virrey Palafox y Mendoza: primero recibieron el apoyo de estudiantes y otros grupos sociales en lo que en Puebla fue tal vez el primer movimiento estudiantil-popular en estas tierras; posteriormente, consiguieron evitar que el jerarca de la Iglesia y de la Corona fuera canonizado. Finalmente, al conocerse la noticia de su expulsión, en Pátzcuaro, Guanajuato, San Luis de la Paz y San Luis Potosí se realizaron actos de protesta e intentos de impedir el cumplimiento de la orden de exilio; en esa época, 69 manifestantes fueron ejecutados por órdenes del visitador José de Gálvez.

Ya desterrados en los estados pontificios y residiendo en las ciudades de Bolonia y Ferrara, y aun cuando su religión —como en esa época se llamaba aún a las órdenes eclesiales— fue suprimida en 1773, continuaron produciendo una vasta obra académica de incalculable valor para el conocimiento y la interpretación científica e ideológica del devenir histórico de México, y que proyectó en Europa una imagen insospechada de la realidad hispanoamericana. De esas épocas datan la *Historia Antigua de México*, de Clavijero, y su *Historia de la Baja California*; la *Historia de la Provincia de Nueva España de la Compañía de Jesús*, de Alegre; la *Historia*

<sup>22</sup> Reproducida en lo sustancial por Churruca, ob. cit.:XXX.

de México, de Cavo; el poema latino *De Deo, Deoque homine heroica*, de Abad, su *Cursus philosophicus*, su *Nodus intricatior Mastheseos solutus*. . . , su *Dissertatio ludrico-seria*. . . adversus *J. B. Roberti*, su *Descripción*. . . del templo de la Compañía de Jesús de Zacatecas, sus *Himnos del oficio de San Felipe de Jesús*, y sus obras inéditas *Tratado del conocimiento de Dios*, *Compendio de álgebra*, *geografía hidráulica o de los famosos ríos de la tierra*, y *Varias églogas de Virgilio en verso castellano*; la *Rusticatio Mexicana*, de Landívar; las biografías y la obra poética de Maneiro.<sup>23</sup>

La ideología y el pensamiento social que los jesuitas novohispanos contribuyeron a elaborar, a difundir y a arraigar como conciencia en la formación social mexicana de la que fueron protagonistas centrales, se ha plasmado en multitud de documentos de carácter variado y, a la vez y de manera inseparable, en una prolongada acción global que reflejó en la praxis los conceptos de relaciones sociales prevalecientes en su agrupación intelectual. Los poderes que, como tal, concentró y ejerció en la Nueva España, fueron enormes. Entender cómo los adquirió, los consolidó y llegó a perderlos, y cómo siguieron incidiendo en la cultura mexicana posteriormente, puede permitir comprender un proceso cultural que, con características diferenciales en cada momento, parece darse en todo tiempo y en toda formación social: aquél en el que se genera la participación protagónica de los intelectuales en la organización, la reproducción, el desarrollo y la transformación de la cultura, de las instituciones, de las sociedades en su conjunto; aquél en el que la creación intelectual se produce en la práctica y se incorpora a la vida cotidiana de todos los sujetos sociales, y en el que grupos de intelectuales se conforman y establecen y ejercen su autonomía, participan directamente como integrantes de los bloques dominantes, o ven reducirse la primera y pueden ser eliminados de los segundos.

### III

#### LA FORMACIÓN JESUÍTICA DE LOS INTELECTUALES: ALGUNOS PUNTOS DE PARTIDA

Hacia fines de la segunda década del siglo XVI se conformó en París un pequeño grupo de estudiosos, identificados entre ellos por su formación universitaria y al calor de la intensa confrontación

<sup>23</sup> Sobre la presencia de los jesuitas novohispanos en Italia, es interesante el trabajo de Batllori 1966.



escolástica entre diversas tendencias que combatían la reforma protestante y buscaban la reforma interna de la Iglesia católica.<sup>24</sup> Aparentemente, el centro de este grupo fue Ignacio de Loyola, quien había iniciado su formación académica unos años antes y se había señalado como predicador peregrino al que la inquisición misma había perseguido. Sus estudios de teología y filosofía los realizó en gran parte gracias a subvenciones que para ello obtuvo en Flandes e Inglaterra. Los otros miembros del grupo fueron, en un primer momento, el sacerdote savoyano Pierre Lefèvre y el maestro navarro Francisco Javier; poco después se les unieron el toledano Alfonso Salmerón, el portugués Simón Rodríguez y los castellanos Diego Laínez y Nicolás Bobadilla. Este grupo concibió la necesidad de formalizar su asociación de manera ritual, y el 15 de agosto de 1534, en la capilla de Montmartre todos sus miembros hicieron voto colectivo de pobreza y castidad, y se propusieron dirigirse juntos a Jerusalem o, en caso de que esto no fuera posible, jurar obediencia al papa.

La conformación del grupo tuvo como uno de sus ejes fundamentales la práctica de los *Ejercicios Espirituales* que Ignacio había elaborado inicialmente, y a través de los cuales atraía adeptos para las concepciones que predicaba. Poco después de la creación de aquel grupo que había sido formado intelectualmente a "la manera de París", el caballero de Loyola sometió al inquisidor su escrito sobre los ejercicios, y llevó varios testigos ante notario para que éste diera fe de las alabanzas recibidas de la autoridad eclesiástica.

En 1537, reunidos en Venecia, fueron ordenados sacerdotes los miembros del grupo de Montmartre que aún no lo eran; el grupo se amplió con la incorporación del francés Pascase Broët, el savoyano Claude Lejay y el provenzal Jean Codure. Ya desde antes, los siete primeros habían iniciado pláticas en Roma con vistas a la aprobación de su organización por el papa. Convencidos de que la guerra entre Venecia y los turcos les impediría llegar a los lugares santos, los diez se trasladaron a la capital del papado, en donde hicieron ante el pontífice su voto de obediencia. Para 1539 ya habían redactado su *Formula Instituti Societas Iesu*, que Paulo III aprobó verbalmente en septiembre de ese año y a través de bula un año más tarde.

El proyecto institucional consistía en integrar una corporación de clérigos regulares (no de monjes ni de frailes), semejante a la de

<sup>24</sup> Para las consideraciones expuestas en esta parte de mi trabajo, me he basado principalmente en lo afirmado por Barberá 1942, Leturia 1954, y Codina-Mir 1968.

los teatinos que menos de tres lustros antes habían creado Cayetano de Thiene y Gian Pietro Carafa (obispo y luego cardenal y papa), que estuvo encargada de organizar la inquisición. Se trataba de crear un cuerpo selecto especialmente preparado para participar de manera directa y abierta en todos los ámbitos de la vida social; fue concebido como una milicia espiritual, de organización y disciplina rígidas, con una jerarquía semejante a la militar y con la exigencia de una preparación académica rigurosa para sus miembros. En la medida en que era posible, y contando con suficientes instrumentos para conseguirlo, el nuevo cuerpo eclesial quedaba liberado de la sujeción a las jurisdicciones monárquicas y episcopales, ya que aparecería como un agente clerical dependiente directamente de la centralización papal.

En los enunciados originales de sus objetivos, la formación de sujetos sociales conforme a la concepción de vida cristiana que tenían los jesuitas, se presenta como elemento básico aunque no claramente explícito. Sería sólo en 1550 cuando el papa Julio III, en su bula *Exposit debitum*, explicitaría que la enseñanza era uno de los ministerios de la Compañía.

En su labor de formadora de intelectuales para sus propias filas y aun fuera de ellas, los ejercicios de San Ignacio fueron desde un principio elemento clave. Constituyen un sistema muy bien estructurado para la reflexión, el examen de conciencia y la adopción de normas de conducta en un ritual catártico dirigido por especialistas, y con objetivos bien definidos. Se basan en la conceptualización consciente de la divinidad y del camino espiritual y práctico que impone. Los ejercicios exigen el desarrollo de un esfuerzo personal que debe desencadenar la operatividad de todas las facultades del individuo, su adopción de una disciplina y la asimilación de los principios ideológicos de su identidad, sus deberes y su destino. En la realización de los ejercicios se pasa por las vías ascéticas llamadas purgativa, iluminativa y unitiva, y se concluye con normas para "sentir con la iglesia". Los ejercicios son un método analítico y estructurador, que remueve afectos, pasiones y voluntades y los estimula periódicamente a la luz de una meta; en su aplicación se recurre a diversas técnicas y normas que dependen de la intervención de una autoridad directiva y de la conceptualización de una autoridad divina.

Esta formación psicoterapéutica, a la que estuvieron sometidos los fundadores, permanecería como norma en el desarrollo de la Compañía. El hecho de que sus iniciadores fueran universitarios, no podía dejar de marcar de manera indeleble y definitiva su prác-

tica posterior. En la enumeración de sus propósitos, la Compañía originalmente sólo incluye la enseñanza de la doctrina a los niños y a los ignorantes. En un principio, sus colegios (que sólo eran residencias de jesuitas que estudiaban en las universidades) requerían del espacio y la atmósfera más adecuados para el estudio, pero no para la enseñanza: quienes en ellos vivían (sobre todo si iban a ser sacerdotes), deberían tener una preparación de excelencia en las letras y en las llamadas ciencias sacras, tal y como la tenían los dirigentes de la reforma protestante a quienes la Compañía se proponía combatir, y al contrario de la mayoría de los otros miembros de la Iglesia que resistían a la transformación interna de ésta o carecían de lo que los jesuitas consideraron medios adecuados para conseguirla. Recordemos que el grupo inicial de jesuitas surgió en el contexto de la vida académica parisina, y que la "manera" prevaleciente en ella fue fundamental en sus concepciones: todos los que integraron la Compañía en sus inicios habían estudiado también en otras universidades (o *estudios generales*) hispánicas e italianas. Los nuevos adeptos también deberían tener una profunda formación académica. Sus residencias escolares serían organizadas como espacios de transformación de las costumbres eclesiásticas y de atracción para otros universitarios entre los que se reclutaban nuevos miembros de la Compañía.

Estos colegios se sostenían —como se dice que San Ignacio lo hizo él mismo— con donativos que recibían de señores acaudalados y a los que llamaban limosnas. Por lo que debemos inferir que representaban para sus propios intereses, hubo nobles generosos que expresaron su deseo de fundar colegios semejantes en lugares en los que no había universidad. Estos colegios de nuevo tipo surgieron como instituciones de enseñanza en los que los mismos jesuitas ejercían como maestros. El primero de ellos fue el creado a instancias de Francisco Borgia, duque de Gandía, en 1545; a partir del año siguiente se comenzó a admitir en él a estudiantes seculares y externos. Como éste, se crearon muchos otros, sobre todo en Alemania, en donde el enfrentamiento con el protestantismo era mucho más agudo. En 1547, el virrey de Sicilia propuso la creación de un colegio para externos en la ciudad de Messina. Nadal y Canisio encabezaron entonces un grupo de diez jesuitas y algunos estudiantes de la Compañía que emprendieron la tarea. Es posible que para entonces ya hubiera madurado el proyecto de dedicar todas las energías a la formación de intelectuales.

Al colegio de Messina, primera experiencia propiamente escolar y universitaria de la Compañía, siguió la organización del cole-

gio romano, abierto en 1551, la del germánico, establecido en 1552 junto con el primer seminario tridentino creado por los jesuitas, y en 1554 la del colegio de Viena, sólo para seglares.

Barberá (1942:87), recuerda que el 14 de febrero de 1556, Ignacio de Loyola

... escribía a Felipe por la mano de su caro discípulo Pedro Ribadeneira: 'Todo el bienestar de la cristianidad y de todo el mundo depende de la formación de la juventud'. Se refería --continúa Barberá--, principalmente a aquella juventud que estaba destinada a hacer fructificar ampliamente la formación recibida. . . : sus jóvenes religiosos, futuros apóstoles y educadores. . . ; los seminaristas, futuros sacerdotes, 'sal de la tierra y luz del mundo', y, finalmente, a los laicos de las capas dirigentes por condición y por cultura. . .

Esta reflexión del primer general ya no estaba expresando una posibilidad ni un proyecto, sino los resultados y las perspectivas de una práctica que cuatro meses después de la carta, cuando Ignacio murió, realizaban en toda Europa alrededor de mil jesuitas en 33 colegios. Para entonces, Nadal había eliminado de la enseñanza jesuítica toda preparación que no fuera exclusivamente literaria, filosófica y teológica. En 1606, la VI Congregación General de la Compañía se atribuyó explícitamente, en el decreto número 18, su propio ministerio en lo que hoy llamaríamos educación superior:

... no sólo los colegios que son seminarios, sino también los otros, en los que se enseñan las letras y se tienen escuelas para externos, van de acuerdo con las Constituciones y con el Instituto. . .

Un año después, la Compañía poseía ya 293 colegios en todo el mundo; en ellos laboraban 10 581 religiosos jesuitas.

Como es fácil advertirlo, en ésta, como en sus otras tareas, los jesuitas actuaban como dirigentes de alto nivel, como estrategas y ejecutivos. En la época referida, no eran, en promedio, más de 45 por colegio; y ya hemos visto que para fines del siglo XVIII en México bastaron poco más de 400 para coordinar todos los trabajos que realizaba la Compañía en sus múltiples haciendas, sus extensas misiones y sus 53 instituciones académicas.

Estas cifras se refieren únicamente a los jesuitas que eran religiosos y que eran los responsables de la labor académica, pues una regla vigente en la época establecía que

Ninguno de aquellos que se admitan para realizar las tareas propias de la casa [coadyutores] aprenderá a leer y escribir; si supiera algunas letras,

no aprenderá más ni recibirá otra enseñanza sin licencia del general; le bastará con eso para, en santa simplicidad y humildad, servir a Cristo. . .

Se ha señalado que los jesuitas sólo se ocuparon de la educación aristocrática de dirigentes a quienes esperaban dirigir ellos mismos. Barberá (*ibid.*), que combatió este tipo de afirmaciones, tuvo que reconocer que "la característica especial de la obra pedagógica de la Compañía. . . [implicó] preferir. . . el cuidado espiritual de aquellas personas que más ampliamente pudieran influir en el bien de las almas".

La base del sistema de formación académica seguido por los jesuitas fue esquematizada en la cuarta parte de las Constituciones de la Compañía. Éstas, a su vez, fueron detalladas en un prolongado procedimiento de consulta con el que se estableció en 1599 la *Ratio studiorum* en que se codificaron los métodos y los programas formativos. Una primera versión derivada sobre todo de las experiencias y las normas establecidas por Nadal y Ledesma, fue compilada en 1586 y sometida a examen y comentarios en todas las provincias; a partir de las observaciones recibidas, se redactó una nueva versión en 1591, y una versión definitiva, que se mantendría hasta la extinción de la orden, fue promulgada en 1599 y ligeramente modificada en 1616.

Partes fundamentales de estos ordenamientos son aquellas que se refieren a cuestiones jurídicas, de jerarquía académica, vigilancia de funcionarios, rituales académicos, premios, castigos, pleitesía a los benefactores, etcétera; todas ellas integran el sistema de formación jesuítica de los intelectuales entre los siglos XVI y XVIII y en su momento deberán ser analizadas e interpretadas. Ahora sólo me detendré brevemente en el contenido general de la enseñanza que estipulan los documentos que la regularon.

La enseñanza jesuítica abarcaba las áreas humanística, filosófica y teológica. Estas dos últimas se extendían por espacio de siete años (tres y cuatro respectivamente), y exigían dos más para obtener el grado. Las humanidades comprendían fundamentalmente el conocimiento profundo y la utilización continua de la lengua latina; incluían también el aprendizaje del griego, del hebreo y de otras lenguas clásicas, y la preparación en la elocuencia retórica y el conocimiento de la historia. Los textos clásicos utilizados para estos aprendizajes estaban debidamente expurgados.

El área filosófica tenía como centro a Aristóteles e incluía la lógica, la física y las matemáticas, así como la metafísica y la psicología.

Los cursos de teología se centraban en la obra de Santo Tomás.

Los años posteriores a la terminación de la formación, permitían la ampliación de los conocimientos y la eventual especialización.

En gran medida, con esta formación se adquirían y desarrollaban los elementos del poder de la sabiduría y de la lengua que, fuera de los ámbitos académicos eran tan sólo litúrgicas y sagradas. A partir de esta formación, e incluso como parte de ella, se produjo un extenso discurso académico; sobre las bases europeas originales, los jesuitas novohispanos hicieron sus propias aportaciones, inseparables de su experiencia práctica concreta. En ese discurso fundamentaron y justificaron su trabajo intelectual y de formación de intelectuales.

#### IV.

#### CONCATENACIÓN ENTRE PRAXIS Y DISCURSO

##### *Una búsqueda sociolingüística a través del tiempo*<sup>25</sup> /

La unidad indisoluble del discurso con la praxis que lo acompaña o lo suscita, y la influencia de ambos en el ámbito cultural inmediato del emisor y a través del tiempo, conforman el concepto en que se basa la definición de esta búsqueda como un trabajo de sociolingüística histórica: Se parte de un discurso fijado en la escritura y que abarca textos diferentes redactados a lo largo de un periodo prolongado en el que se sucedieron transformaciones culturales importantes. No se trata, pues, de un discurso individual ni “sincrónico” —en el supuesto de que sea realmente posible establecer alguna sincronía discursiva—, pese a los rasgos individuales e incluso coyunturales que indudablemente presentan todas sus partes. Es más bien un discurso producido por un cuerpo social tendencialmente homogéneo y con una formación y una orientación tan uniformes como pudieron serlo a través de varias generaciones integradas por sujetos sociales provenientes de diversos países, grupos sociales y tradiciones culturales, y poseedores de diferentes lenguas maternas.

<sup>25</sup> La metodología propiamente lingüística, sociolingüística y semiótica, objeto de una discusión separada, tiene como punto de partida fundamental, pero no único, las obras de Ducrot 1972; Haliday 1973; Bakhtin 1977; Houdebine 1977; Eco 1978a y 1978b; Tyler 1978, y Bourdieu 1982.

La unidad fundamental de este discurso radica en el hecho de que su emisión tuvo como base un conjunto de lineamientos normativos básicos no textuales, sino ideológicos y políticos, establecidos con anterioridad a la emisión del discurso en su globalidad y de las partes que lo conforman de manera particular. Tales lineamientos normativos básicos parten de un conjunto de valores y principios para la acción aceptados como incuestionables e inmutables, interiorizados a partir de un sistema normativo fundamentalmente rígido, pero que indudablemente se reforman o se reinterpretan individual y colectivamente a la luz de los cambios que se suceden en la realidad.

Pese a esto último, puesto que el cuerpo emisor de este discurso cumple funciones primordialmente conservadoras y reproductoras, y puesto que dicho cuerpo se mantiene y se reproduce a sí mismo sobre la base de sus normas y de sus tradiciones sólidamente establecidas, arraigadas e interiorizadas como valores indiscutibles, es posible buscar en su discurso ejes fundamentales en cuya variación es probable hallar más adaptaciones que transformaciones de fondo.

Si al vasto conjunto de textos que integran la producción académica de los jesuitas en la Nueva España y durante el exilio los consideramos como un corpus discursivo único cuyos contenidos podemos establecer en conexión con el devenir histórico del que formó parte, estaremos en capacidad de hallar el hilo conductor básico que en él se refleje independientemente de los individuos que lo hayan emitido, de los temas de que se hayan ocupado y de los momentos en que se haya producido cada parte. Sólo conociendo ese hilo conductor será posible hallar las contradicciones y las incongruencias, así como los principios de las adaptaciones y de las transformaciones conceptuales y formales surgidas a partir de las transformaciones culturales de las que forma parte el discurso mismo.

### *Lo escrito y lo acontecido*

El desarrollo discursivo ha de confrontarse con las prácticas concretas de la Compañía de Jesús en la Nueva España y de sus miembros en lo individual, así como con la interpretación de los cambios sociales más relevantes relacionados con el discurso que se analiza.

Lo implícito, lo presupuesto y lo silenciado son categorías fundamentales para el análisis y la interpretación de cualquier discurso

y, de hecho, de toda enunciación. En todos los casos, se trata de relaciones sociales, de concepciones de la realidad social y de valores que no precisan de explicitación en cada intercambio verbal, o que por una u otra razón el emisor necesita dejar sin explicitar.

En el caso del discurso académico de los jesuitas novohispanos, lo implícito, lo presupuesto y lo silenciado sólo puede ser comprendido al concatenar lo explicitado con un modelo de las relaciones sociales correspondientes y con las concepciones de la realidad prevalecientes en cada momento, al igual que de los valores dominantes en ese prolongado proceso histórico.

El análisis y la interpretación de este discurso, derivados del estudio de su forma y de su contenido, permitirá proponer un modelo que aclare: a) La concepción que los jesuitas novohispanos tuvieron de su propia misión, de su propio papel, de sus propios estatus, de su propia acción, y de la realidad histórica que vivieron, así como de su propio proyecto de sociedad; b) la forma específica de su participación protagónica en la vida social y en la cultura novohispanas; c) el proceso histórico y cultural en que se generó esa participación, en que la labor intelectual creativa y reproductiva de los jesuitas se dio a lo largo de más de dos siglos, en que su acción ideológica fue elemento prominente e imprescindible de la dominación, y en que sus concepciones y su influencia se opusieron a las dominantes; d) el proceso histórico y cultural en que la creación intelectual de los jesuitas se incorporó a la vida cotidiana en la Nueva España y en México.

Ciudad Universitaria, agosto de 1986.

#### ABSTRACT

This is a first theoretical and methodological reflection upon the *social process of production of the creative thought*. Its aim is the development of an anthropological model for the understanding of the role of intellectuals in society. The author proposes an ensemble of categories such as: intellectual work (creative and reproductive), intellectual corps, and intellectuals' relative autonomy. The main source of data for the first empirical research is the academical discourse of Jesuits in New Spain (from ca. 1540 to the end of the 18th century, when Mexican universities were created). This limited-on time and definitively closed corpus reflects a long process of institutional work and education of intellectuals in a colonial situa-



tion, and allows possibilities to advance in the formulation of the above mentioned model. References are made to the general history of academical work, since the foundation of the first mediaeval universities, and particularly in the Spanish universities, as well as to the use of thought in the social dynamics of coercion-and-consensus (hegemony). The inclusion of several conflicts between Jesuits and economic, political and ecclesiastical powers, permits the study of those conditions under which the autonomy of intellectuals may be broken and their claims provoke persecution and prohibition, but not complete dilution of their corps nor the cancelation of their thought, both creative and reproductive. The intellectual tradition set up by Jesuits in colonial Mexico and developed in this country in different ways until present days, is evident. The importance of language in the documental data is emphasized. The anthropological and linguistic methodologies mentioned in and underlying this text, make of it an attempt in what might be called historical sociolinguistics.

#### REFERENCIAS

- AJO Y SÁINZ DE ZUÑIGA, Carlos María  
 1957 *Historia de las universidades hispánicas. Orígenes y desarrollo desde su aparición hasta nuestros días*, Centro de Estudios e Investigaciones Alonso de Madrigal, Avila.
- ALEGRE, Francisco Xavier  
 1956 *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, IHSI, Roma.
- ÁLVAREZ BRUN, Félix  
 1958 La ilustración, la expulsión de los jesuitas y la independencia de América, *Cuadernos Americanos* 99-3:148-167.
- BAKHTIN, Mikhail [V. N. Volochinov].  
 1977 *Le marxisme et la philosophie du langage*, Minuit, Paris.
- BARBERÁ, Mario (compilador)  
 1942 *La Ratio studiorum e la quarta parte delle costituzioni de la Compagnia di Gesù*, Scholae et vitae, Padova.
- BATLLORI, Miguel  
 1966 *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos. Españoles, hispanoamericanos, filipinos*, Gredos, Madrid.  
 1983 *Cultura e finanze*, Storia e letteratura, Roma.

BOURDIEU, Pierre

- 1982 *Ce que parler veut dire*, Fayard, Paris.
- 1984 *Homo academicus*, Minuit, Paris.

CAZÉS, Daniel

- 1969 Movimiento estudiantil y politización en México, capítulo 2 de *Tres culturas en agonía* (con Jorge Carrión, Sol Arguedas y Fernando Carmona), Nuestro Tiempo, México.
- 1981 La Universidad Autónoma de Puebla en 1981, *Cuadernos de debate UAP* 1:31-40.
- 1982 La llamada "generación de los magníficos", *Cuatro décadas de la ENAH:70-75, 82-83*, Ediciones Cuicuilco, México.
- 1983-84 *Sucesión rectoral y crisis en la izquierda. La UAP en 1981*, Introducción a los tomos I, II y III, y trabajos en los mismos; epílogo en el tomo cuarto (este último en prensa), Editorial UAP, Puebla.
- 1984 "Estado, crisis educación superior y futuro de la universidad pública mexicana", *I Foro sobre Estado, crisis y educación superior en México*, Universidad Autónoma de Querétaro, Querétaro.

CAZÉS, Daniel y Marcela LAGARDE

- 1983 Tesis para el estudio histórico de la antropología mexicana, *Foro Universitario* 26:21-36.
- 1983-84 Proletarización de un grupo étnico mexicano. Notas metodológicas, *Dialéctica UAP* 13:133-163 y 16:161-177.

CODINA-MIR, Gabriel

- 1968 *Aux sources de la pédagogie des jésuites. Le modus parisiensis*, IHSI, Roma.

CHURRUCA PELÁEZ, Agustín

- 1980 *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España. 1572-1580*, Porrúa, México.

DECORME, Gérard

- 1941 *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, Robredo, México.

DUCROT, Osvald

- 1972 *Dire et ne pas dire*, Hermann, Paris.

ECO, Umberto

- 1978a *La estructura ausente*, Lumen, Barcelona.
- 1978b *Tratado de semiótica general*, Nueva Imagen-Lumen, México.
- 1984 El bautizo de la rosa, *Nexos* 82:31-42.

FONSECA, Fabián de, y Carlos de URRUTIA

1845-53 *Historia general de real hacienda*, Vicente García Torres, México.

GÓMEZ ROBLEDO, Xavier

1954 *Humanismo en México en el siglo XVI. El sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo*, Jus, México.

GRAMSCI, Antonio

1975a *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.

1975b *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Juan Pablos, México.

1975c *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Juan Pablos, México.

HALIDAY, M. A. K.

1973 *Towards a sociological semantics*, Arnold, London.

HOUEBINE, Jean-Louis

1977 *Langage et marxisme*, Klincksieck, Paris.

IRSAÏ, Stepehn d'

1933-35 *Histoire des universités françaises, des origines a nos jours*, s/e, Paris.

JACOBSEN, Jerome V.

1938 *Educational foundations of the jesuits in 16th century New Spain*, University of California Press, San Francisco.

KIBRE, Pearl

1948 *The nations in the mediaeval universities*. Mediaeval Academy of América, Cambridge.

1962 *Scholarly privileges in the Middle Ages. The rights, privileges and immunities of scholars and universities at Bologna, Padua, Paris and Oxford*, Mediaeval Academy of America, Cambridge.

KRATZ, Wilhelm

1954 *El tratado hispano-portugués de 1750 y sus consecuencias. Estudio sobre la abolición de la Compañía de Jesús*, IHSI, Roma.

LETURIA, Pietro di

1954 *Costituzioni e Ratio studiorum*, PUG, Roma.

LIMOEIRO CARDOSO, Miriam

1977 *La construcción de conocimientos. Cuestiones de teoría y método*, ERA, México.

MANACORDA, Giuseppe

1913 *Storia della scuola in Italia*, Sandron, Milano.

MARTINELLI, Franco

1969 *I Gesuiti. L'esercito del papa*, G. de Vecchi, Milano.

MARX, Karl

1971 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador, 1857-58, Siglo XXI*, México.

MÖRNER, Magnus

1965 Los motivos de la expulsión de los jesuitas del imperio español, Conferencia en el Colegio de México.

PADOVANI, Umberto A.

1962 *La soppressione della Compagnia di Gesù*, Mezzogiorno, Napoli.

RADIUS, Emilio

1969 *I gesuiti. Storia della Compagnia di Gesù, de Sant'Ignazio a Teilhard de Chardin*, Borla, Torino.

RASHDAL, C. Hastings

1951 *The universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford University Press, London.

RICARD, Robert

1947 *La conquista espiritual de México*, Jus, México.

TOVAR PINZÓN, Hermes

1975 *Elementos constitutivos de la empresa agraria jesuita en la segunda mitad del siglo XVIII en México, en haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*, Siglo XXI, México.

TYLER, Stephen

1978 *The said and the unsaid. Mind, meaning and culture*, Academic Press, New York.

WHITE, Leslie A.

1949 *The science of culture. A study of man and civilization*, Grove Press, New York.

ZAMBRANO, Francisco

1961-62 *Diccionario Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, Jus, México.