

PARA QUE APRENDAN VIRTUD Y LETRAS. LA PEDAGOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y EL CONVICTORIO DE SAN FRANCISCO JAVIER EN CHILE. 1611-1767

So they can learn virtue and letters. The society of Jesus pedagogy and the Convictorio de San Francisco Javier in Chile. 1611-1767

M^a. JOSEFINA SILVA SANTA CRUZ*

Resumen

El presente artículo estudia el origen de la pedagogía de la Compañía de Jesús, la fundación de colegios durante el siglo XVI y la unificación de un modelo educacional basado en la formación de la *virtud* a través del estudio y la disciplina, formando individuos para el gobierno de las ciudades. La fundación del Convictorio de San Francisco Xavier en Chile, tuvo como primer objetivo formar misioneros y predicadores, pero como el ideal de virtud jesuita era tanto religioso como secular, a sus aulas asistió la mayoría de la nobleza criolla que aspiraba a los cargos de gobierno. La persistencia del modelo educacional jesuita luego de la expulsión, demuestra el impacto que ésta tuvo en la conformación de la sociedad criolla, por la promoción de un ideal de hombre que en tanto virtuoso y vinculado a una unidad política mayor, era semejante al ideal del ciudadano republicano.

Palabras clave: jesuitas, colegios, virtud, recogimiento, República

Abstract

The present article studies the origins of the pedagogical thought of the Compañía de Jesus, the foundation of colleges and the unification of an educational model based on the formation of virtue through the study and discipline, educating individuals for the government of the cities. The foundation of the Convictorio de San Francisco Xavier in Chile, had as its main objective the formation of missionaries and preachers, but as the Jesuit ideal of virtue was both religious and secular, their classrooms were filled by the major nobility of creoles that pretended the government chairs. The persistence of the Jesuit model once they were expelled, demonstrates the impact that it had in the formation of the society of creoles, by the promotion of an ideal of man that, as virtuous and bound to a major political unity, was similar to the ideal of the republican citizen.

Key words: jesuits, colleges, virtue, seclusion, Republic

* Parte de la tesis para optar al grado de Magíster en Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile. Este artículo forma también parte del proyecto Anillos -Conicyt SOC-17: "La educación ante el riesgo de fragmentación social: ciudadanía, equidad e identidad nacional", que dirigen Sol Serrano Pérez y Cristián Cox Donoso. mjsilva2@uc.cl

La fundación del Convictorio de San Francisco Javier en Santiago

En 1608 el padre Claudio Aquaviva, General de la Compañía de Jesús en Roma, ordena al padre provincial Diego de Torres la fundación de un Convictorio o Seminario donde se terminaran de formar los misioneros venidos a la Provincia del Paraguay, particularmente los enviados al Reino de Chile¹. Ordenó que “se les de comodidad y tiempo necesario para estudiar y hacerse buenos y seguros obreros de la Compañía en materia de doctrina” (Marzal, 2005, p. 39), pues todas sus fuerzas debían dedicarse al auxilio “de los más necesitados” (Marzal, 2005, pp. 24-25). Aquaviva estimaba que el Convictorio era la mejor forma de dar un adecuado asentamiento a la recién formada provincia paraguaya, lo que necesariamente pasaba por evangelizar a los indios. Importaba especialmente la incompleta formación que recibían los padres misioneros, que por su escasez y las urgentes necesidades de evangelizar eran tempranamente relevados de sus estudios (Marzal, 2005, p. 105). El provincial Torres incluso llegó a afirmar que no había necesidad de que los padres fueran tan doctos “en metaphisicas y sutilezas para instruir y predicar a los Indios”, y que sólo necesitaban saber un poco de moral. Alarmado, el General Aquaviva le recordó que sólo una adecuada formación podía garantizar el éxito de la misión y el adoctrinamiento, particularmente dada la vastedad del territorio de la provincia. Recomendó entonces que se establecieran cátedras de Artes y Teología en 1608, indicación que repetirá al padre rector Juan Romero en 1618 ante la irregularidad de su establecimiento (Marzal, 2005, p. 178).

Obedeciendo al General y una vez que las condiciones lo permitieron, la fundación del Convictorio de Santiago se llevaría a cabo el 23 de marzo de 1611, como dependiente del Colegio Máximo. La aprobación por parte del General llegaría sin embargo cuatro años más tarde, estimando sus frutos “por ser mas sano, y el Colegio mas fundado” (Marzal, 2005, p. 107). Su advocación original fue al inglés Edmundo Campiano, regular de la Compañía y ferviente opositor del protestantismo en Europa, martirizado por mandato de la Reina Isabel en Londres en 1580 (Simpson, 1876, p. 127). Se esperaba que el beato fuera canonizado, pero en su espera y ante la prohibición papal de honrar a los beatos, el Convictorio hubo de advocarse al Santo Francisco Javier, Apóstol de las Indias orientales y patrono de los estudios. A pesar de la confusión entre ambas advocaciones, finalmente el santo Javier fue confirmado como el patrono oficial del manto y la beca de los convictores, a quien se le debía celebrar “su fiesta y octava onestamente, y sin mesclar profanidades”, “diciéndole de comunidad todas las noches al fin de la quiete, La antifona y Oracion en su capilla” (ACSI, Constituciones, f. 11v).

¹ Formada en 1608 por el General Claudio Aquaviva y el Provincial Diego de Torres, la Provincia del Paraguay estaba comprendida por los territorios de Chile, Argentina, Paraguay –hasta Río Grande do Sul– y Bolivia, región de la Chiquitanía (Moreno Jeria, 2000, pp. 151-164).

La inauguración del Convictorio fue un evento reseñado por todos los cronistas jesuitas como de gran importancia para la ciudad de Santiago y sus autoridades. La institución se hizo “a instancia del vecindario de Santiago” (Lira, 1977, p. 22), pero al parecer el mayor entusiasmo provino de la propia Compañía. Los padres fundadores estimaron que el Convictorio era “un servicio que la Compañía hace a las Repúblicas” (Ovalle, 1646, p. 350), que permitía otorgar un “sentido de trascendencia” a la naciente comunidad del Reino de Chile (Enrich, 1891, p. 34). Asimismo, sostenían que el Convictorio sería de “gran utilidad” para los padres de los colegiales (ARSI, vol. 5, f. 35v), y una gran contribución de la Compañía a la empresa de colonización imperial. El padre Torres, en carta al General Aquaviva en 1612, señalaba:

ami ver uno de los mayores frutos, y mas calificados servicios, que han hecho los hijos de la Compañía a la Magestad de nuestro Señor, es, el que cogen en este collegio, pues del depende el bien de toda esta tierra en criarles sus hijos con el recogimiento, y virtud, que si fueran religiosos (Ovalle, 1646, p. 350; Enrich, 1891, pp. 205-206).

El Cabildo secular y religioso, la Real Audiencia, el Obispo y “todo lo más granado de aquesta Ciudad de Santiago” (ACSI, Constituciones, f. 5v), asistieron a la ceremonia de inauguración, que contó con certamen poético y gran aplauso de la ciudad y fue oficiada por el provincial Diego de Torres, el rector padre Francisco Vázquez, el Vicerrector padre Juan de Humanes y el Procurador, padre Juan Bautista Ferrofino. Luego de la solemne bendición del manto y la beca, que era de color rojo y tenía bordado en hilos de oro el Escudo Real, los catorce colegiales que inauguraron el Convictorio se dirigieron de dos en dos y en procesión a sus aposentos². A la entrada de los estudiantes al Convictorio, se les leyeron a viva voz las constituciones, contenidas en el “*Libro De las Ordenanzas, Constituciones, y Reglas de este Collegio Convictorio del B. Padre Edmundo Campiano de la Compañía de Jesús*”, en el cual se registraron todas las observaciones de los visitantes y memoriales de los padres de la Compañía, para la administración y el buen gobierno de los convictores. Se les leerían una vez al mes, para que así los colegiales “no tengan excusa” (ACSI, Constituciones, f. 7v).

Los colegios jesuitas: la experiencia europea y su transmisión a América

La ceremonia de inauguración del Convictorio de Santiago se situaba en un contexto hispanoamericano de fuerte presencia jesuita, que luego de la evangelización de los

² Los nombres de los primeros convictores fueron: Alonso Celada, Pedro Cegarra, Juan González Chaparro, Pedro de Trocar, Valeriano Ahumada, Alonso Merlo, Ascencio Galiano, Juan del Pozo, Antonio de Molina, Pedro de Medina, Juan de Rivadeneira, Pedro de Córdova, Juan de Gamboa y Ambrosio de Córdova. (ACSI, Constituciones, fjs. 5-5v; Olivares, 1874, p. 233).

indios se disponía a fundar colegios para instruir a los religiosos y seglares de los pueblos conquistados. Esta labor en América era casi contemporánea de la llevada a cabo en Europa, el norte de África, India, Japón, Filipinas, entre otros, que sólo entre 1548 y 1556, año de la muerte de Ignacio, había fundado 50 colegios (Gómez, 1967, p. 8). La educación era un ministerio que si bien no estaba en la idea original de su fundador, la Compañía de Jesús había asumido como parte fundamental de su labor evangelizadora. A medida que se avanzaba en el siglo, se hizo cada vez más evidente que la instrucción se había transformado en el arma más poderosa para hacer frente a la difusión del protestantismo, y sobre todo para afirmar un catolicismo que estaba en plena etapa de renovación.

Los colegios jesuitas aparecieron a mediados del siglo XVI, en un momento histórico en que la lucha religiosa entre protestantes y católicos se daba eminentemente desde la trinchera intelectual. El mismo origen de la Compañía podía responder a esta necesidad de educar un pensamiento capaz de defender la ortodoxia, pues Ignacio y sus primeros discípulos habían estudiado Teología en la Universidad de París, experiencia que los había hecho relacionar siempre el saber con la piedad que encarnaban y que querían inculcar en otros (O'Malley, 1995, p. 251). Incluso cuando la nascente comunidad estaba en Roma esperando la aprobación del "Instituto", como se denominaron los primeros estatutos de la Compañía, el papa Pablo III llamó a Ignacio de Loyola y a los discípulos Pedro Fabro y Diego Laínez a dar clases de Teología en la Universidad de Roma, labor que continuarían durante toda la década de 1540, tanto en Roma como en las universidades alemanas de Maguncia e Ingolstadt (O'Malley, 1995, p. 251). Otro discípulo, el padre Simón Rodríguez, era llamado en 1545 como tutor del hijo del rey Juan III de Portugal, precisamente uno de los lugares donde se fundó uno de los primeros colegios de la Compañía.

Siguiendo la tradición de los "collegium" formados al alero de las universidades, los colegios jesuitas fueron pensados inicialmente como un lugar de residencia de los regulares que asistían a las universidades. Es por esto que en 1544 ya existían siete colegios de la Compañía ubicados en los principales centros universitarios europeos: París, Lovaina, Colonia, Padua, Alcalá, Valencia y Coimbra (Grendler, 1991, p. 400.). Sin embargo, la demanda que las elites seculares hicieron de los jesuitas para la educación de sus hijos, transformó la orientación pedagógica de los colegios y con ello el sentido institucional que estos asumían dentro del ministerio de la Compañía. El Colegio de Mesina, fundado en 1548 a petición del virrey Juan de la Vega, fue la primera de estas instituciones, dotada a instancias de una autoridad civil y pensada para los hijos de la nobleza secular, que en adelante convivirían con los estudiantes religiosos, sólo distinguidos por la denominación de "externos" y "los nuestros". En la carta que envía Ignacio al virrey agradeciéndole su alta consideración y amor a la Compañía, lo elogia "por sus propósitos de procurar que en su noble ciudad sea en lo provenir mas copiosa

la instrucción espiritual en letras y virtudes, que son los medios de llegar al fin de la eterna bienaventuranza” (Dalmases, Paraguirre, 1982, p. 73). Para Ignacio, la dotación de este colegio respondía a la necesidad de dar fundamento estable a esta labor, para que “la ciudad y los que á ella concurren puedan gozar de sus frutos, no por poco tiempo sino perpetuamente” (Dalmases, Paraguirre, 1982, p. 73). Con estos nuevos estudiantes externos, los padres “no tendrían menos cuidado de impregnarles, según la medida de sus capacidades, de la piedad y todas las demás virtudes, que de las artes liberales” (Demoustier y Julia, 1997, p. 201), pues el modelo de estudiante jesuita era tan religioso como secular, y ése sería precisamente el sello de su labor pedagógica.

La fundación de Mesina señalaba un momento decisivo en la vida de la Compañía y de su General, pues la activa participación de Ignacio sería para sus biógrafos la prueba contundente de que el ministerio pedagógico se hallaba en el pensamiento original de la Orden y que no había sido un movimiento generado por la obra de sus discípulos. (Mesnard, 1985; Gómez, 1967; Brizzi, 1995; Delumeau, Wanegffelen, 2003). En cualquier caso, el fuerte apoyo que el papado dio a las demandas civiles por colegios jesuitas puso a Ignacio a la cabeza de una tupida red de influencias que determinaron el éxito de la expansión de los colegios y el gran favoritismo que tuvieron de las aristocracias civiles. El General, en un tono paternal pero estratégico, supo responder a las peticiones que duques y reyes hicieron para dotar colegios de la Compañía, buscar guía espiritual y predicadores para sus cortes, manteniendo una constante relación epistolar tanto con las autoridades como con sus enviados (Dalmases, Paraguirre, 1982, p. 682). Los 35 colegios que se fundaron en menos de diez años son muestra elocuente de la fecundidad de esta relación, y al mismo tiempo de la novedad que la Compañía representaba en el panorama religioso tardo medieval.

En el consciente interés por desprenderse de la tradición monástica medieval y romper con una piedad fuertemente contemplativa, ascética y vinculada al claustro, la Compañía concibió una nueva forma de vida religiosa, que según conceptualizó el padre Jerónimo Nadal, era “contemplativa en la acción” (O’Malley, 1989, p. 7; O’Reilly, 1995). El de los jesuitas era un ministerio anclado en el mundo y orientado al servicio a la comunidad cristiana, y fueron precisamente éstos los motivos con que justificaron la fundación de sus colegios. En cuanto labor de servicio a la cristiandad “secular”, el ministerio pedagógico se inscribía perfectamente en la orientación espiritual de la Orden fundada por Ignacio, dimensión que sus discípulos integraron como parte del ministerio. El padre Juan de Polanco, secretario personal de Ignacio, escribía en 1560:

Hay [en la Compañía] dos maneras de ayudar a nuestros prójimos: una, en los colegios por medio de la educación de los jóvenes en letras, en la doctrina y en la vida cristiana, y otra, en cualquier lugar ayudando a toda clase de personas con sermones, confesiones y otros medios de acuerdo a nuestro modo de pensar” (O’Malley, 1995, p. 250).

La *Ratio Studiorum*: la síntesis de un pensamiento educativo orientado a la “virtud”

La experiencia pedagógica en los colegios se tradujo en constituciones para cada establecimiento, que progresivamente dieron forma a un pensamiento educativo y un modo didáctico de aplicarlo. Es así como los reglamentos de Coimbra, Mesina, Goa, el Colegio Germano y el Colegio Romano, por nombrar algunos de los más importantes, dieron origen a un primer reglamento general en 1656, que luego de controvertidas definiciones teológicas, varias revisiones y depuraciones, tuvo como resultado final el documento de 1599, llevado a cabo por el General Claudio Aquaviva. La «*Ratio Studiorum. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus*» sería el documento pedagógico oficial de los colegios jesuitas, un texto que era a la vez metodológico, curricular y normativo. En el centro de la *Ratio* y el pensamiento pedagógico de la Compañía se encontraba la virtud, que a través de los colegios se ponía al servicio de la Compañía, los estudiantes y la ciudad (O'Malley, 1995, pp. 263-264).

La virtud que los jesuitas inculcaron era a la vez clásica y cristiana. Era clásica porque se vinculaba con las “repúblicas” y la acción política y era cristiana porque sacralizaba esta acción del hombre en la tierra orientándola hacia el verdadero fin del hombre que era el conocimiento de Dios.

En su origen griego, el término virtud se había desarrollado conceptualmente como el *areté*, el ideal moral que justificaba el actuar civil de los individuos y su existencia como ser y esencia (Pocock, 1975, p. 37). Aristóteles lo había definido como “aquel hábito por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza sus trabajos”, el justo medio entre el exceso y el defecto y “la suma de todas las excelencias corporales y mentales del hombre” (Reyes Coria, 2005, p. 17). Mientras la virtud griega era esencialmente pagana, el mundo romano tempranamente la revistió de un carácter cristiano. El medio para adquirirla era el ejercicio de la vida civil y su fin, el cumplimiento de la Providencia divina (Pocock, 1975, p. 39). Como un concepto que los humanistas del siglo XVI habían retomado, la virtud representaba el emblema de las antiguas repúblicas y su ideal de hombre “ciudadano”. A través de la restauración de la virtud clásica, los humanistas como Maquiavelo afirmaron el poder de los príncipes sobre los Estados, y en tanto justificaban la acción terrenal por sobre el designio divino dieron paso a un principio de secularización de la Historia (Pocock, 1975, p. 45).

Para los jesuitas, en cambio, tan humanistas como Maquiavelo pero contrarios a él, la conceptualización de la virtud se insertaba en una compleja red de definiciones metafísicas que determinaron el pensamiento teológico de la Compañía y su correlato político. El fin del hombre, su capacidad para acceder a Dios y su relación con el poder, fueron entre otras cosas parte de un debate en que los jesuitas asumieron una

posición renovada de Santo Tomás de Aquino a través de uno de los doctores jesuitas más importantes del humanismo cristiano, Francisco Suárez. “Su propuesta era parte del Movimiento Teológico Reformador de la España del siglo XVI, que dio origen a la ‘Alta Escolástica’, de la cual Suárez fue su más alto representante” (Stoetzer, p. 45).

El tomismo había sido el principio que rigió el pensamiento filosófico y teológico de la Compañía en sus orígenes, guiando una lectura de Aristóteles en clave cristiana que definió una postura en torno a la gracia y la bienaventuranza (Courtine, 1996, p. 263). La crítica de Suárez vino a moderar una lectura generosa de Aristóteles, centrando la atención en la capacidad humana para “conocer” a Dios no a través de la “visión” como aspiraba el tomismo, sino a través de la inteligencia. Con ello, Suárez distinguía una visión antropológica del hombre, que se debía a la filosofía, de una ontológica, relativa a la teología, una ciencia especial y positiva (Courtine, 1996, p. 270). Suárez centró su atención en la filosofía, en cuanto reflexión en torno a la naturaleza del hombre y su perfección, con un fuerte énfasis en la libertad humana o “voluntarismo” para elegir el mejor medio de alcanzarla.

Del pensamiento suarista derivaba especialmente un pensamiento político, que reafirmaba la acción secular y la creación de una “*respublica humana*” (Courtine, 1996, p. 272). En este sentido, las virtudes que se vinculaban al pensamiento suarista se relacionaban con la capacidad de orientar la acción de los hombres –los “legisladores”– hacia el “bien común”, que según sostenía Suárez, era la “verdadera felicidad política”.

El fuerte sentido político del pensamiento educacional jesuita se debió a los escritos de Suárez, Bellarmino y Mariana, todos doctores de la Compañía, que junto con otros teólogos dominicos como Soto y Vitoria contribuyeron a engrosar el catálogo de libros que llenaron las bibliotecas de los colegios. Sin embargo, el pensamiento suarista convivió con el tomismo más original, toda vez que la *Ratio* de 1599 dedicó un acápite a la parte *prima*, *secunda* y *tercia* de la *Summa* de Santo Tomás (Demoustier y Julia, 1997, pp. 216-235). Al menos durante el siglo XVII el tomismo siguió dominando en la Teología, mientras que el suarismo lo hizo en la Filosofía, particularmente en la casuística o “Casos de Moral”, que fue muy popular en Hispanoamérica.

De Nueva España al Reino de Chile: la “necesidad” de fundar colegios

A pesar de las complejidades metafísicas y de que era un texto europeo, la *Ratio Studiorum* había sido concebida como un manual pedagógico, por lo cual era asequible y enormemente flexible, posible de adaptarse a las particularidades de cada provincia (Demoustier y Julia, 1997, p. 68). Su difusión fue de la mano de la expansión de los colegios, y el caso americano no fue la excepción.

En 1570, el Cabildo de la Ciudad de México junto con el Virrey y la Audiencia escribieron una petición al Rey para que enviara “un numero competente” de religiosos de la Compañía de Jesús “para ayudarles à lograr las copiosas redadas de tan numerosa pesca”, particularmente “en la cultura de las escuelas, y estudios de todas letras” (Florencia, 1955, p. 70). La carta que enviaron a Su Majestad, demostraba que las autoridades de Nueva España tenían conocimiento de los ministerios sacerdotales y educacionales que la Compañía había hecho “en todos los Reynos de la Christiandad”, de los cuales ellos mismos se sentían parte. Sostenían:

Nos ha parecido decir, y representar a V. Magestad, que los fervorosos operarios de la Sagrada Compañía cumpliendo con las obligaciones de su Apostolico Instituto, serán de mucha vitalidad en las Ciudades recién fundadas, en particular en esta gran Ciudad de Mexico, cabeza de todo el Reyno, que necesita de Maestros de leer, y escribir; de latinidad, y demás ciencias, quales sabe muy bien V. Magestad son los della en Europa Y en la cultura de los Naturales, y reducción de las naciones Gentiles importantissimos” (Florencia, 1955, p. 71).

Es interesante notar la continuidad del modelo fundacional mexicano con los colegios europeos, y en particular el hecho de que el argumento central de la petición haya sido la educación, diagnosticada tempranamente como una necesidad. El General Francisco de Borja les había pedido expresamente no fundar colegios durante los primeros dos años de su llegada, pues antes debían conocer el lugar, sus gentes y condiciones, con el fin de que “quando llegasen a abrir escuelas fuesse como necessitados de la conveniencia de las Ciudades y Ciudadanos” (Florencia, 1955, p. 158). A fines de 1573 y principios de 1574, un año y medio después de la llegada de los padres, se fundarán escuelas de estudios menores de Latinidad y Retórica, y un poco más tarde, de Artes y Teología en el Colegio de San Ildefonso de la Ciudad de México.

A diferencia de México, en Chile la fundación del Colegio Máximo y el Convictorio de San Francisco Javier respondían a la necesidad específica de formar misioneros y religiosos para evangelizar a los indios y predicar a los españoles. Pero como seglares y religiosos recibían la misma educación y los novicios sólo podían entrar desde los 18 años, no había forma de asegurar el futuro de los estudiantes, aunque se pidió especial cuidado de aquellos que tuvieran vocación de la Compañía (ACSI, Constituciones, f. 4).

En Santiago, ni el Cabildo ni el Obispado habían puesto demasiado empeño en instruir a la juventud criolla, y la escuela de gramática, que a duras penas sostenía el obispado en 1578, no pasaba de ocho alumnos y sólo enseñaba nociones básicas de latín, las necesarias para la práctica del sacerdocio (Barros Arana, 1834, p. 180). Incluso la iniciativa de un vecino de la ciudad por poner una escuela pública de gramática, fracasó por falta de recursos. Se pidieron dineros a la Corona para sostenerla, pero cuando llegaron ya no había funcionarios para regentarla. La primera cátedra de gramática que

tuvo una mejor existencia fue la fundada por los dominicos en 1595, sumándose luego la de los jesuitas, fundada un año después en el Colegio Máximo de San Miguel.

Sin embargo, la preocupación por formar sacerdotes criollos comenzó a crecer, toda vez que las órdenes mendicantes venidas con los conquistadores, se vieron superadas por la necesidad de evangelizar a los indios, y expurgar el pecado de los españoles. En 1604, el obispado de Santiago fundó el Seminario del Santo Ángel Custodio, institución destinada a formar sacerdotes para el Reino de Chile, pero su existencia fue bastante precaria. Por eso, una vez que los jesuitas deciden fundar el Convictorio, el obispo Francisco Salcedo pide al padre rector el traslado de los seminaristas a las aulas de la Compañía (Frontaura, 1889, p. 6; Olivares, 1874, p. 232). El rector aceptó, siempre que los estudiantes del obispado siguieran el reglamento de los estudiantes jesuitas, sólo distinguiéndose de éstos por la beca, que era azul, y la asistencia a las fiestas y ceremonias de la Catedral (ACSI, Constituciones, f. 3v). Los jesuitas reconocían al Provincial que el Convictorio había sido fundado “a instancias del Sr. Obispo que aya gloria conyntento, y fin de que en else criassen estudiantes de este Obispado, y del Paraguay en letras, y virtud por haber grande penuria en todas estas tierras de ministros tales” (Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay, 1929, p. 10).

Ambos, seminaristas y estudiantes de la Compañía, compartirían uno de los edificios de la Iglesia Mayor del obispado, hasta que en 1635, gracias a la donación del capitán Francisco de Fuenzalida, el Convictorio jesuita tuviera local propio, que se ubicó al sur de la calle de la Compañía, en la plazuela del Colegio Máximo (Barros Arana, 1932, p. 52). En teoría, el Convictorio debía ser sólo el lugar de reposo, comida y aseo de los escolares, mientras que las aulas serían las del Colegio Máximo, al cual debían asistir solemnemente cruzando la calle de dos en dos. Sin embargo, y a la usanza de los colegios españoles y limeños, en el Convictorio de Santiago también se dictaron las lecciones de gramática, retórica, artes, teología y cánones, las mismas que se daban en el Colegio Máximo, sólo que dictadas por “pasantes” –bachilleres o estudiantes– y no por Maestros graduados (Lira, 1977, pp. 23-24).

El Convictorio de San Francisco Javier: la virtud a través de recogimiento, “*como si fueran religiosos*”

Las condiciones para entrar al Convictorio se relacionaban fundamentalmente con el origen de los individuos. Debían ser hijos de legítimo matrimonio, sólo en casos excepcionales hijos de algún hombre noble, siempre que no tuviera “alguna infamia en la República” (ACSI, Constituciones, f. 1v). No se aceptaban hijos de indias, aunque fueran de legítimo matrimonio, pues para ellos se fundarían congregaciones y un colegio especial en Chillán, aunque hacia 1690 se destinó parte del erario Real al recibimiento de algunos hijos de Cacique, gracias a la “Beca de Gracia” donada por la Corona (ARSI,

vol. 6, f. 355). Todos debían ser hombres virtuosos, “que no ayan dado Escandalo, en cossa alguna de los quales pueda haver esperanza moral que podrán salir con el Estudio, y virtud que se pretende enseñar” (ACSI, Constituciones, f. 1v). Cada estudiante debía pagar 90 patacones, que más tarde se transformaron en 80 pesos, que se pagaban en tercios a lo largo del año, en especies o en dinero y que eran el sustento fundamental del Convictorio.

La “virtud y las letras” eran el objetivo central que el Convictorio de Santiago quería inculcar en sus estudiantes, pues fueron precisamente estos términos los que los padres mencionaron constantemente como el gran fruto que el Reino de Chile y sus ciudades podían esperar de la educación de la Compañía. Cuando inauguró el Convictorio, el provincial Diego de Torres hizo un discurso en que explicó a los asistentes el fin de la institución, proponiéndoles:

de cuanta utilidad seria a la república que, como en otras bien ordenadas, hubiese un colejo donde sus hijos se criasen con recogimiento, letras i virtud, apartados del amor de sus padres, donde tienen muchos divertimientos i ocasiones peligrosas, i no tienen quien les oprima al estudio ni a las demás virtudes” (Olivares, 1874, p. 232).

En Chile, los padres estimaron que el medio más efectivo para formar estudiantes en la virtud sería el régimen de internado, pues podría fomentar el recogimiento físico y espiritual de los estudiantes, lo mismo “que si fueran religiosos” (Ovalle, 1646, p. 350). Según los jesuitas, los padres de los convictores reconocieron la importancia del retiro que procuraba el colejo y lo valoraron en la formación de sus hijos, que les permitiría ilustrar “las Religiones y Catedral”, de lo cual saldrían “muchos jueces, muy doctos y aventajados”, como reconocía Valeriano Ahumada, un ex convictor jesuita, Capitán y Procurador General del Reino en 1630 (Medina, 1905, p. 29). Sin embargo, los padres de los convictores fueron los primeros en transgredir el recogimiento procurado por la Compañía.

La mayoría de las veces la familia actuó como un obstáculo al disciplinamiento de los convictores, no respetando los horarios de visita ni los hábitos del retiro. Si bien los jesuitas buscaron que el Convictorio fuera lo más cercano al hogar paterno en cuanto a la “comodidad”, todos los esfuerzos contribuyeron a hacer de éste una institución que fomentara unos hábitos de comportamiento que eran del todo ajenos al tipo de vida de su hogar paterno (Eyzaguirre, 1982, pp. 135-139). Los padres de los estudiantes les llevaron ropa de cama “después de las Ave Marías” (ACSI, Visita, f. 14v) y comida de sus casas, a pesar de que en el convictorio se les daban almuerzo, comida y cena, “y á algunos niños pequeños de merendar” (ACSI, Constituciones, f. 1v). Incluso a pesar de que los regulares, preocupados, hicieron llamar a un especialista para trabajar la chacra y ordenaron acondicionar el gallinero para tener huevos durante la Cuaresma (ACSI, Visitas, fjs. 11-12). Para procurar la disciplina del retiro, los visitantes estipularon

reducir las salidas a la casa paterna a una vez al mes bajo la estricta prohibición de quedarse a dormir. Sin embargo los escolares o transgredieron con asiduidad, excusándose en enfermedades que duraban meses o simplemente dejando de pagar el tercio correspondiente (ACSI, Constituciones, n. 17, f. 4.).

Junto con sustraerlos de la casa paterna, el internado era una forma de atraer a los estudiantes a las aulas, quienes de otro modo estarían destinados a la guerra. El mismo Ovalle reconocía esta condición de los criollos, que eran “naturalmente más inclinados a la Guerra que a otros” y que si no se dedicaban desde la más tierna infancia a los estudios, ni sus padres se los fomentaban, “fácilmente le dan la mano” (Ovalle, Libro V, p. 159). Al Convictorio venían también estudiantes desde Concepción, donde la presencia de la guerra era mucho más gravitante que en Santiago y “mas se inclinaba la juventud al clarín i parche que la campanilla que les llamase al áula”, como sostenía Olivares (Olivares, 1874, pp. 228-229). A pesar de que la Compañía había fundado un colegio en Concepción en 1614, éste no había tenido el asentamiento permanente que se esperaba, y sólo de manera esporádica dictó cursos completos de gramática e incluso facultades mayores.

La Compañía concibió que sólo mediante el disciplinamiento del cuerpo y del intelecto se podrían formar individuos virtuosos y aptos para el estudio. Para esto se estipuló un horario que organizó el estudio, las comidas, la oración, el descanso y la recreación, que distinguió un tiempo de invierno y uno de verano o Cuaresma, y al mismo tiempo dispuso espacios particulares para cada actividad. En especial los estudios se organizaron según el esquema propuesto por la *Ratio Studiorum*, que destinaba entre tres y cinco años a las Artes Menores de gramática, retórica, humanidades, y tres y cuatro años para las Artes Mayores de Filosofía –“Artes”– y Teología. Los exámenes fueron “los mismos que se hacen en Tucumán, Rio de la Plata, Filipinas y Nueva Granada”, según los cuales se obtenía el grado de Bachiller al segundo año de Artes; el de Licenciado, al terminar todo el ciclo de Artes; el de Maestro también al fin de las Artes, sólo que el examen era distinto y finalmente el grado de Doctor una vez terminados los cuatro cursos teológicos (AAS, F. G., Vol. 98, f. 86v.).

Con repetida insistencia –al menos durante los primeros treinta años del siglo XVII–, el General de la Compañía Muzio Vitelleschi ordenó al provincial del Perú el estricto cumplimiento del tiempo de los estudios en Tucumán, Córdoba y Chile, y que antes de entrar en facultades mayores, los estudiantes dominaran perfectamente el latín. Sin embargo, hubo quejas privadas de los rectores al General, que denunciaron la falta de maestros, su mala calidad y la premura con que leían la materia, haciendo imposible un buen aprendizaje de los estudiantes (Marzal, 2005, pp. 317, 333, 468).

Pero esto era sólo en parte verdad. Dentro de lo que podía esperarse, había maestros; de hecho, representaron la mayoría de los graduados durante el siglo XVII, pero

la prioridad que tuvo la labor misionera obligó a las autoridades de la Compañía a destinarlos, junto con los doctores, a los ministerios de la evangelización, predicación y confesión (ARSI, vol. 4, f. 84v). Además, era este preciso motivo –el de la calidad de sus misioneros– lo que justificaba la regencia de cátedras universitarias por parte de la Compañía. Así lo demostraron en el pleito que sostuvieron con los dominicos por el derecho a dar grados universitarios, una lucha que atravesó todo el siglo XVII y que los jesuitas usaron para dar cuenta del éxito de su labor educativa a pesar de las adversidades, cuyo mayor fruto eran las misiones, mientras que los dominicos “no se ocupaban ni se han ocupado en la conversión de pecadores ni de infieles saliendo a las misiones” (AAS, F.G., Vol. 98, fj. 105). Además, el Convictorio jesuita a diferencia de las aulas dominicas no se destinaba a formar sólo religiosos para su Orden, sino que especialmente a la formación de seculares, “por tener nuestros estudios jenerales de donde con no poco aprovechamiento han salido tantos varones doctos, doctores y Maestros” (AAS, F.G., Vol. 98, fj. 113v).

Los convictores jesuitas: sujetos “virtuosos” para los gobiernos religioso y secular

A pesar de que los estudiantes no pasaron de 146 en todo el siglo XVII y de que las cátedras fueron interrumpidas por la pobreza, la guerra y las catástrofes naturales, el Convictorio fue el centro educacional con mayor número de escolares durante todo el período colonial. Los convictores jesuitas representaron un 56% de un total de 258 estudiantes reales durante el siglo XVII, y un 44% de un total de 1.607 estudiantes durante el siglo XVIII (Lira, 1977, p. 36). El Seminario del Santo Angel Custodio, el Colegio de Naturales y el Convictorio Carolino –nombre que luego recibiría el Convictorio jesuita– contribuyeron a engrosar el número de matrículas que se debían a la Corona. El total de graduados en las aulas jesuitas durante el siglo XVII fue de 84, que correspondía al 57% del número total de convictores del período. Entre éstos, hubo 44 Maestros, 39 Doctores y 1 Licenciado, que se dedicaron en una abrumadora mayoría a las labores religiosas, en las misiones y parroquias de los pueblos de indios y ciudades. El sacerdocio, las canonjías, capellanías, el deanato y arcedianato fueron, en orden de importancia, sus principales ocupaciones. Sólo hubo cinco abogados, un médico y dos maestros (AAS, F.G., Vol. 98, fjs. 123-124).

En el siglo XVIII en cambio, una primera muestra prosopográfica de los estudiantes demuestra que junto con la fuerte persistencia de la labor religiosa, los convictores tuvieron un mayor acceso a los cargos de la burocracia imperial. El crecimiento de los funcionarios de la Corona y la tendencia a profesionalizar su labor durante el siglo XVIII borbónico tuvo como consecuencia una apertura de los puestos de gobierno a los criollos, que durante el siglo XVII habían sido relegados por los peninsulares. En este

contexto, encontramos principalmente a corregidores de Santiago, Copiapó, Rancagua y La Ligua; Capitanes de Infantería, Milicia y Caballería; y una gran mayoría de abogados de la Real Audiencia, que tendió a equipararse con el número de clérigos. El Convictorio se había transformado en una de las instituciones reales más importantes de la ahora llamada “Capitanía General de Chile”, pues en las “Relaciones de Méritos y Servicios” presentadas al Consejo de Indias por los funcionarios chilenos en el siglo XVIII (Espejo, 1926), los ex convictores incluyeron entre sus méritos la pertenencia a esta institución, por representar “un ‘acto positivo’ de hidalguía y limpieza de sangre” (Lira, 1977). Esto, no obstante que el Colegio Real de San Martín de los jesuitas en Lima fuera preferido en los méritos ante el rey por sobre la institución chilena, especialmente entre los abogados, que luego de estudiar Filosofía en el Convictorio pasaban a Lima a estudiar Cánones y Leyes.

La formación de individuos virtuosos, que los jesuitas llamaron las más de las veces “ciudadanos” y rara vez “súbditos”, contribuyó a dar forma a una nascente comunidad política que los padres denominaron indistintamente como “Reino” o “República”. Si bien la de los jesuitas no era la república clásica retomada por Maquiavelo, sino una “República Cristiana”, “una sociedad internacional con una autoridad internacional” cuyo jefe supremo era el Papa (Bireley, 1996, p. 233), concebían igualmente que ésta era una realidad política local a la que se debían los convictores. Las virtudes de “policía, urbanidad i cortesía” eran decisivas para el futuro de esta tierra, pues como sostenía el padre Miguel de Olivares, “De cuya buena instrucción depende el que después salgan buenos ciudadanos que gobiernen la república en paz i justicia” (Olivares, 1874, p. 36).

Por eso, cuando en 1767 el rey Carlos III ordena la expulsión de los regulares de todas las provincias españolas, una de las primeras decisiones que se toman en Chile es la continuidad de los estudios en el ex Convictorio jesuita, que pasaba a llamarse “Convictorio Carolino”, en honor a Su Majestad. La manifestación más elocuente de esta continuidad fue el encargo de recopilar las Constituciones del Convictorio de San Francisco Javier, que el presidente Antonio Guill y Gonzaga ordenó en 1768 y que inicialmente se aplicaron en su totalidad al nuevo convictorio (AN, F.J., Vol. 63, fjs. 190-209). Siete años más tarde, en 1775, las constituciones serían modificadas en algunos aspectos relativos a las materias, precisamente en los puntos que justificaban la expulsión de los regulares. De particular importancia fue la ordenanza en materias filosóficas, pues se suprimió la enseñanza de la doctrina suarista, que en tanto “legalista, voluntarista e individualista” (Hurtubise, 2003, p. 357) entraba en directo conflicto con la concepción política de la monarquía borbónica.

Sin embargo, en su dimensión disciplinar y normativa, el Convictorio Carolino retomó íntegramente las prescripciones de los jesuitas, en especial en lo relativo a la virtud y el modelo de hombre que se esperaba de los escolares. Se reconocía que “el

principal fin con que se admiten al Convictorio” era “el adelantamiento en la virtud” (Frontaura, 1889, p. 46), y que los superiores debían criar a la juventud en “política y buenos modales”, “dándoles reglas de cortesía, como que se destinan para los mayores empleos de la República y para ornamento de la patria”, usando prácticamente las mismas palabras que los rectores de la Compañía (Frontaura, 1889, p. 55). El número de convictores del Colegio Carolino no fue considerablemente menor al de los convictores jesuitas. Si en la década de 1760 el Convictorio jesuita contaba con 134 alumnos matriculados, durante los años posteriores a la expulsión, entre 1768 y 1779, este número sólo descendió a 114 (Lira, 1977, pp. 77-87). De hecho, el número total de estudiantes entre 1768 y 1815 fue de 556, un número considerable que abre una serie de hipótesis en torno a la influencia del legado jesuita en las repúblicas criollas.

Conclusiones: el legado de la Compañía en los albores de la República criolla

La gran mayoría de trabajos sobre el legado de la Compañía en las provincias hispanas se ha concentrado en la producción literaria que los jesuitas hicieron en el exilio, desde donde construyeron la patria y el mundo mestizo, en lengua latina y castellana, especialmente estudiado por la historiografía mexicana (Hervás y Panduro, 2007; Osorio, 1989; Villerías, 1991; Tanck, 1991; Martínez, 1988). Lo mismo en Chile, en que se han estudiado mayormente las obras de los padres Juan Ignacio Molina, Felipe Gómez de Vidaurre, Manuel Lacunza y Miguel de Olivares desde el punto de vista de la elaboración literaria de la conciencia criolla (Medina, 1879; Hanisch, 1972).

Sin embargo, la historiografía jesuítica ha omitido el vínculo existente entre la educación de la Compañía y la construcción de las nuevas repúblicas, que nos abre a la pregunta por la modernidad de la Orden. Si bien la modernidad implica en sí misma un proceso de desacralización de las sociedades y la elaboración de un nuevo orden social (A. Dupront, 1984, p. 754), la espiritualidad de la Compañía, al negar las posiciones agustinianas y afirmar la posibilidad de la vida cristiana en el mundo (Brading, 2007, p. 134), siguiendo los postulados del tomismo, dio lugar a una síntesis novedosa que permitió, entre otros, la existencia de una República cristiana (Bireley, 1996, p. 232). Esta modernidad fue elaborada y difundida a través de la educación, que en el caso hispanoamericano contribuyó en gran medida a familiarizar a los criollos con los conceptos de la república moderna.

En México, esta dimensión ha sido abordada desde la perspectiva de la Ilustración, sosteniendo que la Compañía tuvo un lugar central en los procesos intelectuales propios del mundo ilustrado, a través del uso de la imprenta como instrumento de divulgación intelectual, la relevancia del individuo por sobre las corporaciones y el protagonismo de sus alumnos en el espacio público ilustrado (Torales, 2007, p. 159). Pilar Gonzalbo

por su parte, recientemente ha esbozado una tesis que apunta en nuestra dirección, sosteniendo que “cuando el nuevo país necesitó ciudadanos comprometidos y funcionarios responsables, se buscaron individuos cuyas cualidades eran las mismas que se habían inculcado en los colegios de la Compañía de Jesús”; sólo quedaba “convertir a los súbditos en ciudadanos” (Gonzalbo, s/a, pp. 4-5).

En el caso chileno, la ausencia de historiografía confirma la novedad de nuestra hipótesis. Sostenemos que uno de los aspectos más relevantes del legado jesuita fue la contribución a situar la educación en el centro de la vida política y social, no sólo como una aspiración sino como una necesidad. El modelo pedagógico que los jesuitas habían desarrollado, organizado en torno a la adquisición de la virtud tanto moral como intelectual, contribuiría fuertemente a hacer gravitar un concepto que estuvo a la base de los proyectos republicanos hispanoamericanos, especialmente en Chile. De ahí que la pedagogía de la Compañía se encuentre en el origen del sistema educacional chileno. Cuando en 1812 la Junta de Gobierno discutía en torno a la fundación del Instituto Nacional, un artículo publicado en el diario La Aurora, sostenía sobre la instrucción:

“los cuidados que incesantemente ocupan al gobierno no han bastado a distraer su atención del objeto que debe influir más segura y directamente en el bien público, cuya prosperidad pende de la formación de ciudadanos ilustrados y nutridos de los principios y virtudes que inspira la buena educación. A ese fin ha reedificado el antiguo Colegio de S. Carlos, y unido a él la Academia de Matemáticas, el Seminario de Indios y las aulas de primeras letras y latinidad” (Silva Castro, 1953, p. 32).

La instrucción se había transformado en un bien público al que todos los ciudadanos tenían derecho, y la virtud, en el fundamento para la ciudadanía. Como afirma Sol Serrano, “La soberanía popular requería de ciudadanos virtuosos, de la virtud cívica de la república clásica y, porque era popular, requería de un pueblo formado en esa virtud” (Serrano, 2010, p. 30). Y la virtud en sentido jesuita era a la vez clásica y cristiana. Y el pueblo, la comunidad de los “Ylustrados” en la virtud de la Compañía.

Bibliografía

- Archivo del Arzobispado de Santiago (AAS).** Fondo de Gobierno, Vol. 98, fjs. 68-250, Santiago de Chile.
- Archivo del Colegio San Ignacio (ACSI).** “*Libro De las Ordenanzas, Constituciones, y Reglas de este Collegio Convictorio del B. Padre Edmundo Campiano de la Compañía de Jesus*”, Santiago de Chile.
- Archivo Nacional de Chile (A.N.).** Fondo Jesuitas, Vol. 63, Santiago de Chile.
- Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI).** Vols. 4 y 5, Roma.
- Barros Arana, D.** (1834). *Historia Jeneral de Chile*. Tomo III, Santiago de Chile: Rafael Jover ed.
- Barros Arana, D.** (1932). *Riquezas de los antiguos jesuitas de Chile*. Santiago de Chile: Eds. Ercilla.
- Bireley, R.** (1996). *Les jésuites et la conduite de l'état baroque*. En Giard, Luce, Vaucelles, Louis de s.j. (eds.). *Les jésuites à l'Age Baroque*. Grenoble, Francia: ed. Jérôme Million.
- Brading, D.** (2007). Entre el Renacimiento y la Ilustración: la Compañía de Jesús y la patria criolla. En: Marzal, M., Bacigalupo, L. (eds.). *Los Jesuitas y la modernidad en Iberoamerica. 1549-1773*. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad del Pacífico, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cartas Annuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús** (1615-1637). En: *Documentos para la Historia de Argentina*, Tomo XX: Iglesia. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Courtine, J. F.** (1996). *Theologie morale et politique chez Suarez*. En: Giard, L., Vaucelles, L. *Les jésuites á l'âge baroque, 1540-1640*. Paris: Jérôme Million.
- Dalmases, C.; Paraguirre, I.** (1982). *Obras Completas de San Ignacio de Loyola* (4^a Ed.). Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Demoustier, A.; Julia, D.** (1997). *Ratio Studiorum. Plan raisonnée et institution des études de la Compagnie de Jésus*. Paris, Francia: Ed. Belin.
- Dupront, A.** (1984). Reformes et “Modernité”. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation*. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, N° 30, pp. 747-767.
- Enrich, F. s.j.** (1891). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Barcelona, España: Imprenta de Francisco Rosal.
- Espejo, J. L.** (1926). *Relaciones de méritos y servicios de funcionarios del reino de Chile (siglos XVIII y XIX)*. Santiago, Chile: Casa Zamorano y Caperán.
- Eyzaguirre, J.** (1982). *Historia de Chile*. Tomo I: *Génesis de la Nacionalidad*, Santiago de Chile: ed. Zig-Zag.
- Florencia, F. s.j.** (1955). *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España* (2^a Ed.). México: Editorial Academia Literaria.

- Frontaura Arana, J. M.** (1889). *Historia del Convictorio Carolino*. Santiago de Chile: Imprenta Nacional.
- Gómez, J.P. s.j.** (1967). *Los Colegios de la Compañía de Jesús en la vida de San Ignacio de Loyola (1546-1556)*. Madrid: Prefectura Nacional de Colegios S.I.
- Gonzalbo, P.** (texto inédito). *Enseñar Latín e inventar la patria. La Compañía de Jesús en la Nueva España*.
- Grendler, P.** (1991). *La scuola nel rinascimento italiano*. Roma, Bari: Ed. Laterza.
- Hurtubise, P.** (2003). Une nouvelle venue à l'Université: La casuistique. En: *Université, Eglise, Culture. L'Université Catholique á la Epoque Moderne de la Reforme a la Revolution. XVI y XVIII siècles*. Actes du Troisième Symposium Fédération Internationale des Universités Catholiques (pp. 346-371). México: Centre du Coordination de la Recherche, Universidad Iberoamericana.
- Lira Montt, L.** (1977). *Los Colegiales Reales de Chile. Reseña histórica e índice de colegiales (1584-1816)*. Santiago de Chile.
- Marzal, M.** (2005). *A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639)*. Madrid-Roma: Pontificia Universidad Católica de Comillas.
- Medina, J. T.** (1905). *La instrucción pública en Chile. Desde sus orígenes hasta la fundación de la Universidad de San Felipe*. Vol. I, Santiago: Imprenta Elzeviriana.
- Moreno Jeria, R.** (2000). El Padre Diego de Torres Bollo, Fundador de la Provincia Jesuítica del Paraguay. *Notas históricas y geográficas*, N° 11, pp. 151-164.
- O'Malley, J.** (1989). Early Jesuit Spirituality: Spain and Italy. En: Dupré, L., Saliers, Don E. (eds.), *Christian Spirituality. Post reformation and Modern*, Nueva York: Crossroad.
- O'Malley, John** (1995). *Los primeros jesuitas*. Bilbao, España: Ed. Mensajero y Sal Terrae.
- O'Reilly, T.** (1995). *From Ignatius Loyola to John of the Cross: spirituality and literature in sixteenth-century Spain*. Aldershot, Hampshire, UK: Variorum.
- Olivares, M.** (1874). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1736)*. Tomo VII, Colección Historiadores de Chile, Santiago de Chile: Imprenta Andrés Bello.
- Ovalle, A.** (1876). *Historica relacion del Reyno de Chile y de las misiones y ministerios que exercita la Compañía de Jesus*. Roma.
- Pocock, J. G. A.** (1975). *The machiavellian momento. Florentine political thought and the Atlantic Republican tradition*. Londres: Princeton University Press.
- Reyes Coria, B.** (2005). *Hombre de bien, orador perfecto*. México: Instituto de Letras Filológicas, UNAM.
- Rondón, V.; Álvarez, I.** (2005). Teatro barroco de jesuitas alemanes: 'El amor parricida', de Franz Lang. *Onomázein*, N° 11 (2005: 1), pp. 177-200.
- Serrano, S.** (2010). Educar al nuevo soberano. Chile entre 1810 y 1814. *Bordón*, N° 63 (2), Sociedad Española de Pedagogía (pp. 29-38).

- Silva Castro, R.** (1953). *Fundación del Instituto Nacional. 1810-1813*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- Simpson, R.** (1876). *Edmund Campion: a biography*. Edimburgo, Londres: Williams and Norgate.
- Stoetzer, O. C.** (1982). *Las raíces escolásticas de la emancipación de la América española*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Skinner, Q.** (1978). *Los fundamentos del pensamiento político moderno. Tomo II: La Reforma*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Torales, C.** (2007). *Los jesuitas novohispanos, la modernidad y el espacio público ilustrado*; En: Marzal, M., Bacigalupo, L. (eds.). *Los Jesuitas y la modernidad en Iberoamérica. 1549-1773*. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad del Pacífico, Pontificia Universidad Católica del Perú.

FECHA DE RECEPCIÓN: 23 de julio de 2010

FECHA DE ACEPTACIÓN: 27 de agosto de 2010