

Notas para un estudio sobre el papel de la Compañía de Jesús en la construcción de América

Francisco Javier GÓMEZ DÍEZ

La llegada de la Compañía de Jesús a América, en la segunda mitad del siglo XVI, es tardía. Está concluyendo la gran expansión española en el continente y se han afirmado rasgos que persistirán durante toda la época colonial. Con todo, su expansión fue muy rápida. En 1601, los jesuitas americanos eran medio millar; 1.263 en 1653; 1.933 en 1710; 2.050 en 1749; 2.617 en 1767. Entre 1600 y 1717 alrededor de 1.400 jesuitas viajaron a América. Un número importante de sacerdotes, y otro, que tampoco cabe ignorar, de hermanos coadjutores¹. Miles de hombres trabajando en las más diversas actividades y situaciones, pero bajo una única organización y, en un sentido amplio, un único objetivo. ¿Qué les mantenía juntos?, ¿cuál era ese objetivo?, ¿en qué medida contribuyeron al desarrollo de la sociedad americana? y ¿cómo fueron adaptándose a este desarrollo? Cuatro son los factores que deben estudiarse para responder a estas cuestiones: el carisma jesuita, la organización de la Compañía, los marcos de actuación de la orden y los conflictos en los que se vio envuelta.

I. *EL CARISMA IGNACIANO*

El nacimiento de la Compañía de Jesús es contemporáneo a todo un proceso de crisis que, en los orígenes del mundo moderno, deshace las fronteras físicas y espirituales de la Cristiandad. Por un lado, la expansión geográfica de Europa y, muy especialmente, el Descubrimiento de América traen al primer plano una actitud científico-técnica de dominio de la naturaleza y apertura de la realidad; hace

¹ Encontrándose siempre en un segundo plano, los hermanos coadjutores jugaron papeles muy importantes. Al tiempo que contribuyeron de forma decisiva a la eficacia de la Compañía, como administradores, artesanos o ingenieros, no dejaron de causar dificultades y en ocasiones fueron objeto de críticas, más o menos justificadas. Muchos habían llegado de España jóvenes y en busca de fortuna y, ya fuese por el prestigio de los jesuitas o por la imposibilidad de cumplir sus sueños, se unieron a la Compañía. Otras veces —por ejemplo cuatro expediciones que llegan a Chile en el siglo XVIII—, importantes contingentes de hermanos artesanos fueron enviados desde Europa.

de la experiencia, de la centralidad de *lo visto y lo vivido*, un desafío permanente a la tradición intelectual y el fundamento de una nueva forma de conocer; define un nuevo tipo de hombre caracterizado por la audacia, la voluntad y el ansia de conocimiento y, desde una nueva manifestación de lo ecuménico, hace de la misión objetivo primero de una nueva forma de vivir el cristianismo. El *humanismo*, por su parte, otorga coherencia a todas estas novedades sobre la base de un colosal desarrollo de lo humano, tan bien sintetizado por Gómez Manrique, al insistir en que *Dios hizo homes e non hizo linajes*, y el redescubrimiento de la *civilidad*, de la diferencia entre el hombre *civilizado*, urbano, libre, letrado, comerciante, y el *bárbaro*, campesino, iletrado, ignorante de las virtudes del comercio. Por último, puede afirmarse que en torno a la crisis del siglo XIV se genera un nuevo proceso de *reforma* eclesial, cuando el cristianismo medieval recibe el impacto del emergente mundo urbano, mercantil y crecientemente alfabetizado, cultivador de corrientes individualistas y secularizadoras. Aquí nace la Compañía de Jesús, llamada a colaborar decisivamente en el desarrollo del mundo moderno por medio de un carisma sostenido sobre cuatro pilares: la misión, la frontera, su carácter universal y la relación establecida entre el éxito, la eficacia y el poder.

El camino de conversión había llevado a Ignacio —sin abandonar nunca el primer término de su esfuerzo— de la experiencia individual a la comunidad eclesial; del ascetismo a la tarea apostólica; de la pobreza a la *indiferencia* y del alejamiento del mundo al interés por la cultura y a la conversión de la actividad apostólica en el centro del carisma jesuita. Su experiencia jerosolimitana es decisiva en este cambio y, a su regreso, decide estudiar, descubriendo las líneas de encuentro entre el humanismo y la escolástica como base de una necesaria renovación cultural y religiosa. En este proceso de descubrimiento, lo que en principio es una acción individual se convierte en la tarea de un grupo que toma conciencia de la necesidad de institucionalizarse sobre dos bases: la obediencia a *uno de entre nosotros*, que, junto a los instrumentos de la solidaridad y la comunicación, busca obviar los inconvenientes de la dispersión asociada a la misión, y el voto de sujeción al Papa. Éste es, frente al voto de estabilidad del monje, un voto de movilidad; en principio una cuestión tan básica como la búsqueda de protección para la misma Compañía; un interés por la eficacia y, sobre todo, un símbolo, más que un instrumento práctico; pero un símbolo de una concepción eclesiológica fundamental. La identificación con el papado es eficacia, pero también es una garantía para los jesuitas que se vuelcan en un difícil apostolado de frontera, en un servicio que se desarrolla entre paganos, idólatras o herejes y que muchas veces debe responder a nuevos desafíos, sociales o científicos, y que por esto comporta un gran riesgo.

Se constituye así una vasta red de individuos emprendedores, en contacto con sus superiores, pero dispuestos a adaptarse a las necesidades de cada lugar y a aprovechar las oportunidades que se les presenten. Sus actividades se sostienen sobre una concepción de la relación con el poder, que tiene su origen en Ignacio y, de una forma u otra, sigue presente en toda la historia de la Compañía: la osadía para hacer uso de los medios de acción necesarios, aun insistiendo en su mera condición de instrumentos, y el interés por la eficacia que explica su *fascinación* por el poder, convencido de que no hay servicio durable al pueblo sin un acuerdo firme de la autoridad. Los jesuitas se rinden a una evidencia: necesitan insertarse en la estructura de poder; la sociedad les impone inexorablemente sus condiciones de existencia y acción. Bertrand² habla de involucrarse plenamente con las fuerzas societarias, teniendo como único fin servir a la Iglesia y a su crecimiento. Esto, con todos los riesgos imaginables, es lo que da sentido a la aproximación al poder político central de la Monarquía española³ y, al mismo tiempo, hace más necesario reforzar la autoridad del Prepósito General, como única forma de garantizar la independencia.

En una relectura permanente de la experiencia de Ignacio se desarrolla una actitud defensiva frente a Roma y a Madrid en torno al binomio *identidad* (qué somos) y *poder* (qué queremos), que no empuja para reconocer los factores de colaboración entre la Compañía y los centros de autoridad de la Iglesia y de la monarquía española. Un ejemplo paradigmático de este fenómeno puede ser la figura de Francisco de Borja, tercer prepósito general, hombre de profunda religiosidad y tendencias ascéticas radicales que encontró en la Compañía un espacio adecuado para servir a Dios y que, al mismo tiempo, sin dejar de ser noble supo hacer de su condición y de sus amistades un instrumento básico de servicio a la Compañía y, a través de ella, a la Iglesia⁴.

Todos estos rasgos del carisma jesuita marcaron el desarrollo de la orden en Europa y en América. Aquí la situación quedaría además condicionada por la decisiva presencia del Patronato Indiano y la construcción de una nueva Iglesia, donde la presencia del indígena hace que la situación sea no sólo distinta a la europea, sino radicalmente nueva.

² Dominique BERTRAND, *La política de San Ignacio de Loyola*, Santander/Bilbao, 2003.

³ Julián J. LOZANO, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, 2005.

⁴ Enrique GARCÍA HERNÁN, *Francisco de Borja. Grande de España*, Valencia, 1999.

La recíproca colaboración entre la Compañía y la Corona española fue constante. La Corona apoyó sistemáticamente a la Compañía, legal y económicamente, y los jesuitas, que individualmente dieron siempre muestras de la más plena lealtad política, atendieron los intereses reales en las más diversas formas, que iban desde las labores educativas y la pacificación y evangelización de las fronteras a la asistencia técnica en la construcción de obras públicas —por ejemplo, la canalización de Ciudad de México— o la mediación en numerosos conflictos. Pongamos algunos ejemplos: en 1639, teniendo en cuenta que para fundar puestos misionales, era preciso tener un informe completo de la población indígena, su actitud hacia la nueva fe y sus lenguas, así como de los peligros que podían acechar al misionero, a través de la audiencia de Quito, se solicitó que la Compañía enviara dos sacerdotes para estudiar la disposición de la tierra, navegación de ríos y el estado de la región ya descubierta y por descubrir; de forma semejante, en 1721, secundando los proyectos del gobernador de Tucumán, el Provincial de Paraguay, José de Aguirre, envió a los PP. Felipe Suárez, Antonio de Montijo y Gabriel Patiño, encabezando tres expediciones simultáneas en busca de la comunicación por el río Pilcomayo entre las reducciones del Paraguay y Chiquitos (Bolivia). La colonización de la Nueva Vizcaya y la consiguiente conversión y sujeción de los chichimecas sólo termina de entenderse dentro de un esfuerzo por proteger la ruta hacia Zacatecas. Es decir, sólo en la estabilidad del conjunto político español cabe insertar, y hacer posible, el esfuerzo evangelizador. Sirven al conjunto político de la América española, pero lo hacen con una clara conciencia de su responsabilidad moral, como testifica el caso del P. Luis de Valdivia, defensor, en torno al conflicto araucano, de la guerra únicamente defensiva; negociador con los indios y, si es necesario, enfrentado con la jerarquía jesuita o con los poderes coloniales.

La colaboración fue estrecha, pero conflictiva. El Real Patronato, aceptado en teoría, generó desde el principio, un sinnúmero de conflictos. Al poco de llegar los jesuitas al Perú, Francisco de Borja entendió que chocarían con el Virrey, Francisco de Toledo. Para unos la independencia de su orden era un requisito esencial, y para el otro, los jesuitas eran un instrumento de la Corona. Cuando Toledo les comunicó su intención de usar a los hombres concentrados en el Colegio de San Pablo para abrir más colegios en todo el virreinato y para administrar la parroquia de El Cercado, una población india de los alrededores de Lima, Borja comprendió que debía detener las injerencias del Virrey, y escribe al P. Portillo, superior de la Misión, prohibiendo abrir más colegios en el virreinato (san Pablo y aparte de los de Cuzco), declarando innecesario el colegio de indios (éstos podrían asistir libremente a San Pablo) y rechazando las parroquias. Al bloquear las

instrucciones de Toledo, desafiaba abiertamente al Real Patronato. Aunque años después, siendo el P. Acosta provincial, la Compañía acabó cediendo a los deseos de Toledo, había establecido un precedente llamado a repetirse.

II. LA ESTRUCTURA DE LA COMPAÑÍA

Si el carisma jesuita plantea un objetivo, la estructura institucional de la orden lo hace posible. Su análisis ha de partir de la *centralización*, su sentido y su desarrollo, para establecer cómo se alcanza la *universalidad* de gentes, de ministerios y de disciplinas defendida por Ignacio y, por último, cómo se concreta la *expansión* de la Compañía. Con independencia de las diversas transformaciones en sus fronteras y estatus jurídico, las provincias o viceprovincias en que se organizó la Compañía fueron Perú (establecida en 1568), México (1572), la Viceprovincia de Quito y Nuevo Reino (1606), separadas en 1696, Paraguay (1606) y Chile (1624). Un número tan reducido de provincias manifiesta el modelo centralizado de gobierno, pero éste va mucho más allá. Tras morir Ignacio, la primera Congregación General, en 1558, nombró cuatro Asistentes para ayudar al General en el gobierno de la Compañía. Serían sus consultores en el delineamiento de la estrategia general y cada uno se encargaba de estudiar los asuntos de una región. En 1608 ya eran cinco: España y sus posesiones; Portugal y las suyas; Italia, Alemania (incluyendo toda Europa central) y Francia. Las Asistencias se dividían en unidades administrativas autónomas que eran las provincias, dirigidas por un Padre Provincial. Bajo la jurisdicción de éste, y a cargo de un superior, estaban los colegios, residencias y misiones. En el centro de toda la estructura se encontraba, como sucesor de Ignacio, la figura del Prepósito General, responsable último de la aceptación de nuevas fundaciones, de los nombramientos de provinciales, rectores y visitadores y puesta en práctica de las decisiones de la Congregación General. Cualquier miembro de la orden podía comunicarse con el mismo general y recibir su respuesta todo lo rápido que las comunicaciones de la época permitían. Las Constituciones imponen, además, una comunicación epistolar frecuente (semanal o mensual, cuando las distancias geográficas eran muy grandes) entre superiores y súbditos, obligando por igual a unos y a otros. Además para dar a conocer lo que ocurría en todas partes, los provinciales escribían, cada cuatro meses, los hechos más notables a Roma y la curia general los difundía por las otras provincias.

La profunda novedad representada en la historia de las órdenes religiosas por este modelo de gobierno es un signo de la modernidad jesuita y responde tanto

a la necesidad de cohesionar a una comunidad religiosa muy dispersa como a la búsqueda de una garantía para la independencia frente a los poderes locales. Por esto mismo, no tardaría en ser desafiado.

En 1572, a la muerte de Francisco de Borja, el Papa Gregorio XIII impuso a la Congregación General llamada a elegir al nuevo Prepósito General su deseo de que éste no fuera español, como lo habían sido los tres primeros: Ignacio, Lainez y Borja, y parecía llamado a serlo el cuarto, en la persona de Polanco. Polanco contaba con una dura oposición dentro de su orden. Por ser español lo rechazaban muchos italianos y por su facilidad para admitir en la compañía a los judíos conversos, otros muchos jesuitas, que además contaban con el apoyo de la corte portuguesa.

La elección de Everardo Mercuriano representó todo un terremoto para la estructura de la Compañía. Muchos españoles, empezando por Polanco, que habían ocupado puestos relevantes son alejados de Roma. Al tiempo, en España, la desaparición de Éboli y Araoz en 1573, dejó a los jesuitas a merced de los ataques de otras órdenes religiosas. Algunos jesuitas denunciaron entonces, ante Felipe II y la inquisición el mal gobierno que estaban padeciendo. Solicitaron el nombramiento de un comisario nacional independiente con residencia en la Corte española, que la elección del Prepósito General no excediese los seis años y que los provinciales fuesen elegidos por los respectivos capítulos. Creían que la orden debía ser reformada por el rey, y éste se dejó seducir por la idea. El General no tenía por qué ser la última instancia de poder de la Compañía, cuando las otras órdenes tenían un superior general en España independiente de los romanos. Felipe II decidió imponer una visita apostólica encargada al obispo de Cartagena, Jerónimo Manrique, con autoridad de alterar estatutos, reglas y cuanto pareciese necesario. Es entonces cuando Aquaviva, General desde 1581, fiado de su ya demostrada aptitud diplomática, nombró a José de Acosta, en 1588, su emisario para convencer al rey de que designase visitadores jesuitas. Felipe II aceptó la propuesta, pero consiguió, como contrapartida, que Aquaviva convocase, en diciembre de 1592, una Congregación General. Pese a todo, no sería favorable a los descontentos. Con un Felipe II en retirada, el resultado del encuentro fue doble: por una parte, la Congregación general prohibió el acceso a la compañía de los conversos, considerando que eran los culpables de la actuación de los españoles, y por otra, por lo menos en el gobierno general, se acabó definitivamente la identificación de la orden con la Monarquía hispánica. El modelo de gobierno jesuita se había salvado pero los conflictos asociados a la diversidad nacional resurgirían sistemáticamente; eran inevitables en un gobierno centralizado de dimensión universal.

Después de las tensiones de mediados del siglo XVII, que pusieron de manifiesto diferencias profundas entre los jesuitas del norte de Portugal y los del sur, entre los catalanes, aragoneses y valencianos y, en América, entre peninsulares y criollos, Goswino Nickel, el primer Prepósito General alemán, publicó, en 1656, *Acerca del desordenado afecto nacional y provincial que, con daño de la caridad, apuntaba en varias regiones*. Pretendía recuperar la fraternal convivencia que los jesuitas de distintas nacionalidades demostraron en los momentos fundacionales de la Compañía, pidiendo que nunca se produjese una excesiva vinculación de un jesuita a su colegio o a su provincia contra el propio carácter de la Compañía.

¿Qué sucedió a este respecto en América? ¿Qué sucedió en dos sentidos: el conflicto español-criollo y la presencia de misioneros extranjeros? Las mayores exigencias que se establecieron para admitir novicios en América con respecto a las europeas se explican por miedo a la falta de compromiso de aquéllos o, al contrario, por el deseo de equilibrar su número en relación a los españoles. No cabe negar, en cualquier caso, que los criollos pronto ocuparon lugares destacados en la Compañía y que el número de los peninsulares nunca dejó de ser importante. Cabe también preguntarse si la estructura centralizada de la orden y la forma de nombramiento de los superiores pudieron relajar las tensiones, en comparación con lo que sucedía en otras órdenes. Por otra parte, dado que el número disponible de misioneros españoles no alcanzó a suplir las necesidades, pese a las dificultades puestas por la Corona, la Compañía recurrió sistemáticamente a misioneros extranjeros. A modo de ejemplo, el 20% de los que actuaron en Maynas eran alemanes, el 28% españoles, el 39% criollos y el 12% italianos. Además, de los 20 individuos que fueron superiores a lo largo de los 131 años que duró la presencia jesuita en la región, 8 fueron alemanes. Al correr del tiempo La Compañía sería objeto de ataques por esta causa.

La universalidad que define a la Compañía no puede entenderse únicamente desde el centro a la periferia, debe estudiarse sobre el conjunto de los sujetos y de sus actividades. En este sentido, la correspondencia fue un elemento de centralización de Roma, pretende uniformizar costumbres y modos de proceder, pero tampoco cabe ignorar su papel como medio de comunicación entre los sujetos. Era oficial y personal, y en la medida en la que pierde su valor inmediato se consolida como *palabra escrita*, proporcionando ánimo, pero también conocimiento de otras experiencias. El hecho de que en la clasificación que José de Acosta hace de los pueblos bárbaros se señale a japoneses y chinos como los bárbaros más civilizados, habla del conocimiento que se tenía de las misiones

asiáticas, de los escritos de Francisco Javier, Cosme de Torres y Alejandro Vagnano, y nos obliga a preguntar si se habrían dado, sin la presencia de este tipo de bárbaros, los desarrollos de la filosofía política y de la misionología que se dieron en América.

Hay que considerar la presencia en un ministerio de los problemas planteados por otros, es decir, cómo plantean los moralistas de los grandes colegios las dificultades abiertas en las misiones de indios, y por las tensiones entre unos ministerios y otros: en muchas ocasiones se critica a los jesuitas que no asumen con la debida resignación las misiones a las que se les destina. También interesa considerar la movilidad de los sujetos entre ministerios. Ciertos sujetos, por su especialización es difícil moverlos, pensemos, por ejemplo, en los profesores universitarios, pero también hay que tener presente, que una de las críticas más repetidas dentro de la Compañía contra las reducciones paraguayas fue que hacían inútiles a los sujetos a ellas destinados para dedicarse a otras actividades, dificultando así el buen gobierno de la orden. Por último habrá que plantearse hasta qué punto los extranjeros son realmente distintos a los españoles y criollos e introducen factores de división. ¿Tienen algún fundamento las denuncias, sin duda interesadas, de los enemigos de la Compañía que así lo afirman?

Vista la centralización y la universalización como factores definidores de la estructura institucional de la Compañía, la última cuestión es analizar el ritmo de incremento de los sujetos y su procedencia, europea o americana; los instrumentos para el fomento de las vocaciones y a qué responde la apertura de nuevos campos de actuación, a la voluntad expresa de los jesuitas o a las nuevas realidades que previamente van generándose. Es decir, hay que estudiar el crecimiento de la Compañía.

III. *LOS MARCOS DE LA ACTUACIÓN JESUITA*

Sobre esta comprensión de la política y enfrentada a estas tensiones, la Compañía levanta una compleja red de acción, profundamente estructurada. Cada actividad y cada casa sólo se entendía y alcanzaba su pleno desarrollo en relación con el centro y con los demás, como demuestra el hundimiento de muchas actividades tras la expulsión, cuando, rota la unidad del conjunto, no basta con entregar sus pedazos a otras instituciones u órdenes religiosas. Es una red donde se combina la aceptación global de la estructura social existente con la crítica sistemática, pero no siempre exitosa, a muchas de sus facetas. Así, por ejemplo, al

igual que en Europa terminan cediendo, contra los deseos originales de Ignacio, a las presiones para cerrar las puertas de la Compañía a los judíos conversos, no fueron capaces, pese a los sinceros esfuerzos en los que se comprometieron —como manifiestan los primeros pasos del Colegio de San Pablo en Lima— de romper las fronteras étnicas y se conformaron con asistir específicamente a cada grupo del crisol racial americano.

LA EDUCACIÓN Y EL PENSAMIENTO JESUITA

La Compañía no nace como una orden educadora, pero ya en vida de Ignacio y empujado por la necesidad de formar a los estudiantes jesuitas, el ejercicio de la enseñanza se convirtió en uno de los ministerios más importantes; es más, en el eje ordenador de todos los demás. Una vez que se asumió esta novedad, su acierto no hizo más que confirmarse. Polanco consideró que los colegios obligaban a los jesuitas a aprender enseñando, a aprovecharse de la disciplina, la perseverancia y la diligencia que requiere la enseñanza y a mejorar las habilidades necesarias para el apostolado; favorecían la captación de novicios; proporcionaban formación humana y espiritual; liberaban a los padres del peso de educar a sus hijos y permitían la acción pastoral de los jesuitas en amplias comarcas. Además, por medio de la aplicación de un método único a toda la red educativa, el sistematizado en la *Ratio Studiorum*, contribuyeron a la cohesión social de sus discípulos. No se trataba de un método original. Con anterioridad el humanismo y el renacer universitario francés y español ya habían identificado saber, virtud y estudio, y esto tenía mucho que ver con el sentido de servicio que otorgaron los jesuitas a la enseñanza. Fue la primera orden religiosa que emprendió sistemáticamente, como un ministerio fundamental y con vida propia, el establecimiento de colegios para todo tipo de estudiantes. Para hacerlo sacrificaron un aspecto importante del voto de pobreza descrito en las *Constituciones*: se convirtieron en propietarios en gran escala. Sus colegios eran con frecuencia enormes establecimientos a los que se agregaba una residencia y una iglesia. En América condujeron a la adquisición de propiedades rústicas cada vez mayores y a su puesta en producción. Con todo, el cambio más importante asociado a los colegios fue el nuevo tipo y grado de compromiso de sus miembros con la cultura, que se convirtió en distintivo de la Compañía.

En América, los primeros jesuitas viajan con la intención de abrir colegios y, al llegar, confirman la importancia de la educación como instrumento para el desarrollo de los pueblos nativos. El punto de partida se sitúa en los grandes cole-

gios de San Pedro y San Pablo, en México, y de San Pablo en Lima, que se convierten en la semilla de la que brotan todas las demás actividades. La implicación de la Compañía en la educación de la sociedad americana fue tan amplia como diversificada; en todas las doctrinas de indios hubo escuelas de primaria y de *oficios útiles*, al igual que en algunas ciudades hispanizadas; alcanzaron casi un monopolio en la enseñanza secundaria; abrieron internado, colegios mayores y colegios de caciques, no muchos, con no muchos alumnos, pero de gran importancia colonizadora, y tuvieron un peso decisivo en la enseñanza universitaria.

Los colegios fueron el semillero de las elites administrativas de la sociedad hispanoamericana, proporcionaban buenos sacerdotes, buenos funcionarios y, en definitiva, buenos ciudadanos; y además lo hacía gratuitamente. A fines del XVII, eran treinta y tres: once en Nueva España, ocho en Perú, cinco en Colombia, tres en Argentina, tres en Chile y uno, respectivamente, en Cuba, Guatemala y Panamá. Destacaban por la formación humanística que ofrecían, por medio de un sistema de carácter gradual y selectivo, que alternaba la teoría con la práctica y explotaba ampliamente la emulación. La Compañía retuvo hasta 1767 el casi monopolio de la enseñanza media, y asumió responsabilidades en la superior; incorporando, al tiempo, a cada escuela secundaria, una de primeras letras con la intención de preparar a los alumnos. Desde el punto de vista económico, sin contradecir la innegable riqueza de la orden, algunos colegios vivían en extrema pobreza, hasta el punto de no poder responder a su subsistencia, como el de Guadalajara en 1734, el de Veracruz en 1763, el de Oaxaca en 1703, el de Monterrey en 1744, el de La Habana en 1723, y el de León en 1743; entonces, había que acudir a subsidios extraordinarios. Otros vivían con holgura gracias a numerosos donativos.

El significado del colegio jesuita en América es triple: fuerza la apertura científica, moviliza energías y construye un pensamiento. Los colegios influían en la reforma moral de sus alumnos, así como de las ciudades donde se establecían. Trasplantaban a las ciudades su propia realidad espiritual y pastoral: los alumnos, integrados en congregaciones, visitaban hospitales y cárceles; las doctrinas discurrían por las calles, destinadas a los niños españoles, negros e indios; animaban la religiosidad popular con el esplendor del culto, etc. Si el principal mérito de los colegios fue el de haber transmitido a los criollos todos los conocimientos europeos de su tiempo, ¿en qué forma influyó América en la apertura intelectual de la red escolar jesuita, que pronto renunció a la pretensión de no separarse del modelo aristotélico-tomista? Las dimensiones del saber jesuita fueron inmensas, abarcaron campos tan variados como la historia o la antropología, fruto de su deseo espontáneo de dar a conocer en Europa la novedad americana y, poste-

riormente, del impulso oficial dado por el P. Aquaviva, en 1598. Del mismo modo, fueron naturalistas, arquitectos, teólogos, filósofos e, incluso, a partir de sus preocupaciones morales, economistas. Formaron a ambos lados del Atlántico una comunidad académica empeñada en describir lo que estaba pasando: el desarrollo del capitalismo comercial como un sistema económico internacional. Su motivación era pastoral, escribían para mercaderes y banqueros cristianos, pero los resultados científicos de su trabajo son incuestionables.

Construyeron un pensamiento corporativo y, al tiempo, sujeto a una evolución. En algunas ocasiones este hecho es evidente. Es difícil entender la obra de Lorenzo Hervás y Panduro sin considerar los abundantes precedentes de jesuitas lingüistas entre los misioneros americanos. Otros casos no son tan claros. No cabe negar que el punto de partida, y quizás la obra más influyente durante dos siglos, fue la de José de Acosta. En las últimas décadas del siglo XVI, cuando el proceso de fundación de América manifiesta su primera gran crisis, la figura de Acosta juega un decisivo papel intelectual en tres direcciones: la teoría del conocimiento, una precisa insistencia ecuménica y la apertura, sostenida en una idea de Providencia libremente adapta al *estilo y manera de las cosas humanas*, hacia la secularización. El *Descubrimiento* forzó la mutación de las ideas sobre la naturaleza más profunda y repentina de todas las hasta entonces producidas, al manifestarse una realidad incompatible con la sabiduría antigua y, por tanto, plantearse la necesidad de aclarar estas novedades. Se tendía, de este modo, abiertamente a la superación del principio de autoridad como criterio científico, sustituido por la razón y la experiencia. El desafío que la experiencia ha significado para el conocimiento genera una respuesta marcada por la apelación *al estilo de las cosas humanas*, el reconocimiento de las muchas cosas que quedan por descubrir y la apertura a un análisis no literal de la Biblia. Al mismo tiempo, Acosta tiene un claro interés por establecer la identidad entre los fenómenos americanos y los del Viejo Mundo. Con una lógica aplastante, se convierte en uno de los primeros escritores científicos del renacimiento y uno de los primeros pilares de los que arranca la ciencia moderna. Una lógica que le lleva a afirmar la existencia de un solo mundo, un solo hombre y una sola historia, guiada por la providencia y ajustada al *estilo y manera de las cosas humanas*, es decir susceptible de devenir secular, pues Dios, respetando este estilo, interviene por medio de las causas segundas⁵. Acosta proyectará una influencia poderosa y per-

⁵ Francisco Javier GÓMEZ DÍEZ, *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del siglo XVI*, Bilbao, 2000.

durable en el pensamiento americano posterior, es citado con profusión a lo largo de dos siglos. No todos los autores comparten sus planteamientos y actitud, pero sí el reto que él se había planteado: dar sentido a todas las observaciones sobre la naturaleza que no habían sido tomadas anteriormente en cuenta. Con todo, si el siglo XVI, desde el punto de vista del naturalismo, implica una optimista divulgación de la novedad; el XVII, más pesimista, incidirá en una exégesis neoplatónica de la naturaleza, muy alejada de la posición de Acosta. Juan Eusebio Nieremberg y Athanasius Kircher recuperan el reto básico de Acosta, dando cuenta de él afirmando un mundo inmutable desde la Creación, en el primer caso, o sosteniendo que la mutabilidad de la naturaleza es parte del designio de Dios, el segundo. Aunque las dos posturas son inconciliables, Acosta, partiendo de su experiencia americana, habría rechazado muchas, si no todas las conclusiones de ambos. Más tarde, ya en el siglo XVIII, el saber de los jesuitas deviene hacia el localismo, fundado en la experiencia directa, y más radicalizado en el exilio como respuesta a las tesis antiamericanistas de De Pauw y otros autores europeos.

LA MISIÓN: «INTEGRACIÓN DE LA COMUNIDAD»

La Compañía pretendía construir una sociedad cristiana recurriendo a diversos instrumentos. Con los más importantes, que por serlo los he considerado aparte (el sistema educativo y las misiones de indios), destacan la *predicación*, observando sus contenidos, su eficacia, basada en la afirmación de que para mover a un auditorio hay que conocerlo, y, por último, su grado de unidad o diversidad; las *cofradías*, que constituidas para favorecer el crecimiento espiritual de sus integrantes, la identificación de éstos con la Compañía y la puesta en marcha de diversas actividades sociales y caritativas, se constituyeron en símbolos de identidad de las distintos estratos sociales, favoreciendo, pese a no pretenderlo en su origen, sus diferencias; las *parroquias*, que fueron admitidas a regañadientes, pues cuestionaban la necesaria disponibilidad del jesuita; los *catecismos* y la *administración de los sacramentos*. Los jesuitas cumplieron perfectamente su tarea como confesores y directores espirituales. Desde las primeras instrucciones dadas por el P. Nadal, que habla del confesor como padre, médico y juez y busca evitar cualquier tentación de hacer del sacramento un recurso mecánico, pasando por el desarrollo del probabilismo y los manuales de confesores, la Compañía mostró su capacidad de adaptación e, incluso, de impulsar las transformaciones de la sociedad. Estos eran instrumentos, pero la forma de aplicarlos dependerá de cómo se enfrente el problema de la justicia, la pretensión de

«civilizar» a los indios, las relaciones entre éstos y los españoles y, por último, la creación de una iglesia nativa.

Los ejemplos de preocupación por la justicia pueden multiplicarse fácilmente, desde *De procuranda indorum salute*, la obra de Valdivia o los esfuerzos de San Pedro Claver, pero la cuestión básica es otra: en qué grado aceptan la estructura social existente, estudiándola con conciencia crítica. Es decir, cuál es el significado último del seminario de problemas prácticos del Colegio de San Pablo o el de las obras de Pedro de Oñate, *De contractibus*, situada en la frontera entre la economía y la teología moral, o de Diego de Avendaño, *Thesaurus Indicus*. Cabe afirmar que esta reflexión cobra todo su sentido al enfrentarse a la radical novedad americana y al esfuerzo por construir allí una sociedad cristiana, es decir, una sociedad donde sea posible ser cristiano y vivir como tal, o, por el contrario, se trata básicamente de una obra construida, so pretexto de eficacia, sobre el cálculo político interesado.

Consciente o inconscientemente, al rechazar las nociones religiosas indígenas y las estructuras sociales sobre éstas levantadas, los jesuitas contribuyen a consolidar el Estado colonial, creando los sujetos que éste y su economía demandan. Pero no puede afirmarse que busquen conscientemente una organización racionalizada de toda la sociedad, donde a través de la Iglesia, el Estado colonial se imponga a los individuos y a la sociedad en general y entre a regular los más mínimos detalles de la existencia cotidiana. Se trata, con independencia de las consecuencias, y, por supuesto, desde concepciones eurocéntricas, de una decidida participación en el esfuerzo conjunto de la Iglesia americana por hacer *hombres antes que cristianos*, estudiado por Pedro Borges⁶, y el conflicto entre la optimista concepción sobre la naturaleza de los indios y la presencia permanente de recidivas idolátricas, en torno a las cuales la labor de los jesuitas la ejemplifica mejor que nadie el P. Acosta.

El indígena era legalmente libre, pero, en la práctica, qué peso jugó el componente racial en el comportamiento de los jesuitas. En qué medida buscaron una auténtica integración. Para dar una respuesta a este problema un buen camino sería el estudio de las actividades de las diversas cofradías y congregaciones, teniendo en cuenta que los ministerios que, en el ámbito urbano, realizaban

⁶ Pedro BORGES, *Misión y civilización en América*, Madrid, 1987.

los jesuitas entre españoles, criollos, mestizos, indios y negros eran una traslación del modelo europeo. Pero, previo a este análisis, tenemos un dato muy significativo. En principio, nadie podía ser excluido o rechazado de un colegio jesuita a causa de su nacimiento o del nivel social de su familia, pero la realización de este ideal chocaría con unos prejuicios sociales de gran rigidez, en Europa y, con más dureza aún, en las fronteras de la Monarquía hispánica. Los jesuitas intentaron ignorar las fronteras raciales y, de este modo, hasta la primera década del siglo XVII el colegio de Lima fue un microcosmos de la sociedad colonial, un crisol racial. A las primeras propuestas del virrey Toledo para abrir un colegio de indios nobles, Francisco de Borja había respondido que éstos podían matricularse en el Colegio de San Pablo como los otros niños. Pero, cuando en 1618 el virrey Príncipe de Esquilache, curiosamente descendiente directo de Borja, realizó el proyecto de abrir una escuela para los niños indios, San Pablo se cerró definitivamente a las razas aborígenes. Para la educación de los indígenas de origen noble se fundó el Colegio del Príncipe, en Lima y el de San Francisco, en Cuzco. Los jesuitas tampoco fueron capaces de impedir otras discriminaciones de origen racial hacia sus alumnos mestizos, pese a las normas que emanaron de Roma. Cabe preguntarse si en esta situación es significativo que en las haciendas jesuitas lo racial no condicionase lo laboral, como señaló Konrad en su obra sobre Santa Lucía.

En último término la Compañía defendió la creación de una Iglesia y, por lo tanto, una sociedad americana. Este objetivo se manifestó con claridad y quedó garantizado cuando los jesuitas peruanos, dirigidos por el P. Acosta, rechazaron los proyectos del P. Juan de la Plaza, visitador del Perú, partidario de formar a los misioneros en España y reducir las dimensiones académicas del Colegio de Lima.

El problema residía en el origen del sacerdocio americano. En una provincia que en el XVII estaba todavía compuesta por jesuitas españoles, se debatía sobre la generación de vocaciones dentro del virreinato (criollos y mestizos). Así, en la Congregación Provincial de 1575 se advertía contra la admisión de mestizos e indios como jesuitas, disposición en la que se mantuvieron especialmente hacia los segundos, en virtud de lo establecido en los Concilios limenses. Acosta en el III Concilio Limense (1582-1583), alegó haber visto en algunos sacerdotes mestizos malas costumbres y en otros mucha virtud y defendió como «cosa muy conveniente y conforme a la razón» no cerrarles la puerta al sacerdocio.

En las misiones americanas los jesuitas (y no sólo ellos) rechazaron, después de algunas experiencias frustradas, la ordenación de los indígenas, pero estuvie-

ron progresivamente abiertos a las vocaciones de mestizos y criollos. Muy pronto destacaron mestizos, como Blas Varela, o criollos ocuparon cátedras universitarias, como Juan de Ledesma. Los jesuitas del Perú en una carta a toda la Compañía, en 1569, hablan de dos novicios mestizos y piensan en los indígenas, porque la labor crece y sólo ellos conocen la lengua. El primer provincial de México recibió de Borja la facultad de recibir en la Compañía a los nacidos de cristianos viejos, gentiles o mestizos. En la Congregación provincial, de 1577, se discutió sobre la admisión de los hijos de españoles nacidos en la tierra; la respuesta fue afirmativa, pero debían ser mayores de veinte años, y que «por lo menos, haya un año que perseveran en desear la Compañía». Aquaviva envió una instrucción, en 1583, sobre la formación de los novicios, insistiendo en que los «naturales» debían ser recibidos con moderación y bien probados, pues son de «menos firmeza». Estas precauciones fueron desapareciendo en el siglo XVII, considerando los superiores que la formación de los candidatos había mejorado notablemente. Así, el número de criollos y mestizos aumentó entre los jesuitas en porcentajes que superaron a los que procedían de la Península en el siglo XVIII e, incluso, algunos criollos fueron provinciales.

LA MISIÓN DE FRONTERA

Con independencia de la misión inicial en la Florida, los jesuitas poco a poco abrieron un nuevo frente apostólico, desplazando buena parte de su personal a las misiones entre infieles. La actividad propiamente misionera en el Norte de México no se iniciaría hasta 1589, diecisiete años después de la llegada de los primeros jesuitas a Nueva España. En esta zona desarrollarán 14 misiones: la chichimeca de San Luis de la Paz (1589), la de Parras (1598), la de los tepihuanes (1600), la de Topía-San Andrés (1598), la de Sinaloa (1591), la de Chipipas (1621), las misiones de Tarahumara Baja (1607) y Tarahumara Alta (1673), la de los mayo (1614), la de los yaqui (1617), la de Nayarit (1722), la de Sonora o de la Pimeria Baja (1619), las misiones de la Pimeria Alta, en Arizona (1687), y la de California (1697). Las peruanas serían las de Marañón o Maynas, la de Mojos (1674-1767), la de Chiquitos (1672-1767) y las tentativas fracasadas entre los indios chiriguano y en la misión de chuncos. En Ecuador desarrollan misiones entre los cofanes. En el Nuevo reino en el Urabá, Choco y Darien, en la Goajira (1745), en los Llanos de Casanare (1625 y 1662) y en el Orinoco (1679). En Chile, las misiones de la Araucanía y de Chiloé. Por último, las misiones en el Chaco argentino, entre los indios mocobíes, abipones, vilelas, lules, calchaquíes, pampas y patagones, y las reducciones del Paraguay.

¿Existió un modelo misionero jesuita que trascendiera la heterogeneidad de sus destinatarios?⁷ Con respecto a los *fundamentos*, el punto de partida se sitúa en los esfuerzos por formar la conciencia del español, donde jugaba un papel esencial la actividad intelectual de la Compañía, que en modo alguno se cerraba sobre las aulas. Esta actitud, crítica y prudente, responde tanto a una preocupación sobre la moralidad del español como al deseo de evitar que el comportamiento de éste hiciera a los indígenas sordos al evangelio, pues están convencidos de que la tarea evangelizadora sólo puede sostenerse sobre el buen ejemplo. Teniendo muy claro que la evangelización es una tarea muy difícil y lenta, se afirma una simplicidad racional del indígena, que justifica recurrir a veces a la violencia: no la que demanda el enemigo; la que se tendría con el hijo amado. Con independencia de los motivos políticos que pudiera haber detrás de esta afirmación, hay que tener presente que no se trata de una simplicidad vinculada a algún tipo de inferioridad racial, sino a una deficiencia educativa claramente superable.

Cuando la Compañía llegó a América lo más habitual en el trabajo misional de las otras órdenes religiosas eran las *parroquias de indios*. Desde el primer momento la Compañía se sintió más cómoda cultivando espiritualmente a los indios en las ciudades por medio de las *congregaciones* o *cofradías*, organizando *misiones a indios infieles*, como las del P. Juan de Montoya con el gobernador Hurtado de Arbierto en Vilcabamba o las del P. Juan Font y Nicolás Durán a los Pilcozones, sin auxilio de soldados, o *misiones temporales*, en las que por espacio de varios meses recorrían los pueblos de una comarca, predicando y administrando los sacramentos a los indios, con la intención de evitar todas las formas de violencia o coacción que, en esa época, iban asociadas, directa o indirectamente, a la función parroquial. Todos los colegios se hacían cada año una o varias de estas misiones. El problema se presentó desde el principio, en lo referente a las parroquias.

Con independencia de algunos rasgos propios de lo jesuítico —el hecho de contar con misioneros extranjeros, la insistencia en el estudio de las lenguas, el recurso a auxiliares laicos o la práctica de mantenerse en la mayor parte de los territorios evangelizados por ella hasta el momento de su expulsión—, caracterizar su método misional obliga a considerar su carisma, es decir, la centralidad de

⁷ Francisco Javier GÓMEZ DÍEZ, «Unidad y variedad en la misión jesuita del siglo XVI: del Japón a las fronteras de la monarquía hispánica», en *III Jornadas de Teología. Los tres primeros jesuitas: Ignacio, Fabro y Javier. Historia y teología*, Universidad Pontificia Comillas, 23 y 24/octubre/2006.

la misión, concebida como universal y como acción de frontera que impone la conversación; la estructura centralizada de la Compañía, manifestada en unidad de acción, conocimiento mutuo y universalidad; los criterios concretos para la misión entre infieles desarrollados desde época de Ignacio y, sobre todo, tres rasgos definidores mucho más profundos: la racionalidad, la adaptación y el pragmatismo. Manifiestan una gran confianza en la razón, no para transmitir la fe, sino para llevar a sus puertas. Por eso el objetivo primero es *mostrar* al otro sus *errores*. Tienen clara la necesidad de partir de la posición del otro: de sus creencias, de sus costumbres o de su discurso. En la esperanza de que la razón abra las puertas a la fe se continúa avanzando confiadamente, rechazando, por ejemplo, las posturas de los hombres que, como Bartolomé Álvarez, niegan a las lenguas indígenas capacidad para contener la creencia cristiana. A la búsqueda de la eficacia, no prima en este proceso una respuesta teórica cerrada, sino práctica: hay que adaptarse al destinatario de la predicación, en la esperanza de que crecerá en la fe, y hay que hacerlo desde un clarísimo pragmatismo que afecta a las relaciones con los distintos poderes y a las exigencias para con neófitos, catecúmenos y paganos.

LA ECONOMÍA JESUITA

La Compañía fue acumulando, con la ayuda de muy diversos sectores, una inmensa riqueza con el objetivo de garantizar su independencia y hacer posible sus múltiples actividades. En su origen, para sostener el colegio de México, considerando que el arrendamiento de propiedades urbanas en esta ciudad no era una buena inversión, adquieren una propiedad rústica y se disponen a explotarla. Los jesuitas no eran conscientes de las consecuencias que su decisión tendría. Las propiedades se incrementaron y otros colegios imitaron al mexicano. Esta riqueza suministró los ingresos necesarios para el mantenimiento de una esfera de actividad en constante expansión. Konrad⁸ estableció que, por lo menos en Nueva España, las más intensas épocas de adquisición coincidieron con la más grande expansión institucional y misionera de la orden. Al mismo tiempo, condujo a una integración más estrecha de la Compañía en la vida colonial, favoreciendo el desarrollo de la economía americana y acelerando la transformación de la sociedad.

⁸ Herman W. KONRAD, *Una hacienda de los jesuitas en el México colonial: Santa Lucía, 1576-1767*, México, 1989.

Los principios de organización jerárquica de los jesuitas, formulados para otros fines, se probarían eficaces también en el desarrollo de actividades comerciales. Junto a esto, el éxito dependió de la aptitud de la orden para adaptar sus recursos humanos, la incorporación de prácticas agrícolas españolas al ambiente americano, una mano de obra dócil, el apoyo de la Corona y la flexibilidad para adaptarse a las tendencias cambiantes del mercado. Como resultado, bajo la administración secular, la productividad era limitada y las haciendas soportaban la carga de los gravámenes y de sus obligaciones religiosas. Bajo la administración de los jesuitas, las mismas haciendas mejoraban rápidamente, se cancelaban los gravámenes, los documentos se ponían en orden y las haciendas se hacían productivas. Los hacendados seculares, o quienes habían hecho fortuna y ansiaban tener la categoría de terratenientes en gran escala, siempre preferían adquirir haciendas productivas. Éstas, con el transcurso del tiempo, con frecuencia perdían su productividad, o se les descuidaba o cambiaban de propietario. Los jesuitas, por lo contrario, adquirirían fincas improductivas y lograban transformarlas a fin de que pudieran satisfacer las demandas contemporáneas.

Las consecuencias colonizadoras de este esfuerzo fueron inmensas: introdujeron al indígena en la economía salarial, multiplicaron los productos europeos arraigados en suelo americano, transformaron el utillaje y la tecnología agrícolas, etcétera.

IV. LAS PRINCIPALES LÍNEAS DE TENSION

Si resulta evidente que una institución con una red de actividades tan extensa no podía no verse involucrada en infinidad de conflictos y ser objeto de no pocas críticas, todo hace pensar que el grado de acomodación de la Compañía al mundo americano fue muy alto. Su destrucción es fruto de una decisión arbitraria que se origina al otro lado del Atlántico. Antes de que ésta tenga lugar, junto a las dificultades para hacer compatibles ministerios tan heterogéneos⁹ se observan cinco líneas claras de tensión. Las críticas, teñidas de propaganda, que podemos cobijar bajo el término *antijesuitismo*. Para el caso americano merece un especial interés las asociadas al *probabilismo*, que nada tiene que ver con

⁹ El conflicto más llamativo nace del contraste entre las pretensiones de mantener a los indígenas reducidos en el mayor aislamiento con respecto a la sociedad española y los profundos procesos de integración impulsados desde los grandes centros urbanos.

una moral relajada, sino con la necesidad de responder a una sociedad cambiante y al fortalecimiento del peso de la propia conciencia frente a las actitudes que fomentaban el pesimismo antropológico y conducían a la angustia psicológica, y al mito de la república de los guaraníes, que lleva a la pretensión de independencia jesuita, ignorando la lealtad incuestionable hacia la Iglesia y la Corona española. En un segundo plano están los conflictos de raíz económica, que asociados al crecimiento de la riqueza jesuita implicaron a funcionarios de la Corona en todos sus niveles, autoridades eclesiásticas, seculares y regulares, propietarios de fincas rústicas, comunidades indígenas y todo tipo de particulares. En un tercer momento, aparecen los resultados del complicado equilibrio de poderes en la frontera. Entre indios bravos, indios amistosos, colonos, elites locales, autoridades políticas y órdenes religiosas fue imposible mantener el ideal de aislamiento total de la misión. Así los conflictos giran sobre la necesidad de recurrir a los indios amigos para la defensa de la frontera, la necesidad de los colonos de recurrir a la mano de obra indígena, en contra de los deseos jesuitas, las rebeliones indígenas, sobre todo cuando no se sentían protegidos por los misioneros, y la imposibilidad de continuar la expansión, dificultando entonces ceder las misiones al clero secular.

Por su parte el episcopado encontró en los jesuitas un eficaz instrumento para los trabajos de evangelización, como manifiestan los elogios del Arzobispo de México, Pedro Moya, en 1576 o la presencia jesuita en el III Concilio Mexicano, pero no tardaron tampoco en manifestarse motivos de rivalidad. El enfrentamiento más famoso fue con Juan Palafox y Mendoza, obispo de Puebla, que encontró en los jesuitas unos notables enemigos de sus derechos jurisdiccionales. El obispo, empujado por su deseo de acelerar el proceso de secularización de la iglesia mexicana, había convertido establecimientos de franciscanos en parroquias del clero secular bajo la autoridad episcopal y había reclamado los bienes donados por un canónigo de su catedral a los jesuitas y que, por lo tanto, habían dejado de tributar los diezmos a la diócesis. Igualmente exigiría a los religiosos de la Compañía presentar las oportunas licencias para confesar y predicar. Se quejaba de los privilegios que siempre habían esgrimido los jesuitas frente al episcopado y, atribuyéndoles desorbitadas riquezas y conspiraciones políticas, llegó a solicitar su disolución. El conflicto alcanzó grandes dimensiones y críticas semejantes realizarían otros obispos, como el mexicano, Juan Antonio Vizarrón, en 1734.

El último gran conflicto fue el universitario. Aun siendo en teoría la vía de acceso a las universidades, no dejó de ser frecuente que éstas se sintieran celosas

de la competencia que les hacían los colegios jesuitas, mejor atendidos y más concurridos que ellas. Por un lado, se enfrentaron con la Compañía las Universidades de Lima y México, al negar la primera el monopolio de estas universidades en la concesión de grados, y por otro, los dominicos en torno a los privilegios concedidos a sus instituciones universitarias. Además de su participación como catedráticos en las universidades de Lima y México, las únicas propiamente tales de América, considerando las grandes distancias que separaban muchas localidades de estos centros, a los jesuitas se les concedieron diversos privilegios que convirtieron en *universidades*, es decir en centros con capacidad para conferir grados académicos, a muchos de sus colegios, generando la reacción negativa de los dominicos, que gozaban privilegios semejantes.

Con respecto a la expulsión, que como ya señalé tiene un origen europeo, es necesario establecer su causa: respondió a una eclesiología regalista, como defiende José Andrés-Gallego, o, por el contrario, no fue otra cosa que una desamortización camuflada, como plantea José Antonio Ferrer Benimeli. Resolver esta cuestión no es trivial, pues condiciona la respuesta al desarrollo posterior de la actitud reaccionaria de la Compañía decimonónica. No parece fácil explicar por qué en los jesuitas exiliados se aprecia una comprensión hacia el *buen rey*, ignorando el papel decisivo de éste en la expulsión. Que los desterrados tengan que hacer méritos ante el monarca para preparar su futuro regreso y garantizar la pensión que cobraban, no parece una respuesta satisfactoria. Cómo explicar, por ejemplo, las *Reflexiones imparciales* de Juan Nuix y Perpiñá que, a costa de renunciar al *saber* acumulado por los jesuitas americanos desde tiempos de José de Acosta, plantea una apología total de la nación española, de sus monarcas y de su gobierno, aspirando, por vía de adulación, a la exculpación de los jesuitas y a la reconciliación con la Corona, identificando a los jesuitas con los españoles y a aquellos con el mismo Rey Católico.

CONCLUSIONES

A través de una actividad doble, consciente, por una parte, a través de la enseñanza y quizás de una forma algo más inconsciente, por otra, por medio de sus actividades económicas, la Compañía había contribuido al desarrollo de una forma cultural peculiar de lo occidental, donde, reconociendo el trasvase permanente en dos direcciones, es obligado pensar que América no es sólo pasivo receptor. Sabemos lo pronto que se enseñan en América, incluso antes que en Europa, diversas teorías científicas. Los profesores de la Universidad de San Gre-

gorio Magno, en Quito, formularon novedosas tesis y se adelantaron a las universidades europeas en la enseñanza de las copernicanas. Conocemos también las grandes líneas de interés de los centros culturales americanos, pero no se conoce toda la riqueza que esconden muchas obras manuscritas en América, donde se hicieron presentes todas las corrientes intelectuales europeas y nacieron otras.

Esta contribución explica que pronto se notase la ausencia de la Compañía. En las ciudades mayores agonizaron o desaparecieron las prósperas congregaciones. En general, los colegios, seminarios y universidades se suprimieron o se mantuvieron en un nivel muy inferior, así en calidad de enseñanza como en número de alumnos. En las pequeñas ciudades, cerradas las escuelas de gramática, tardaron en abrirse treinta o cuarenta años. En todas las ramas del saber quedaron graves vacíos. Las misiones se arruinaron, por la ruptura, la incapacidad de los nuevos misioneros, muchos ignorantes de los idiomas, y la entrada de los blancos. Si bien no pueden hacerse excesivas generalizaciones. Por ejemplo, en California los franciscanos reactivaron las misiones. Mientras, después de la expulsión la elite social americana continuó divulgando el *saber* de los jesuitas, el destierro produjo a la larga considerables frutos de carácter intelectual. Los exiliados fueron exponentes de una conciencia hispano-criolla, pero no con visión unitaria, sino localista. Su plena identificación con América se refleja en las obras de Juan Ignacio de Molina, Francisco Javier Clavijero o Juan de Velasco, todas ellas enfrentadas a las imágenes irreales que de América transmitieron Cornelio De Pauw, el abate Raynal o William, Robertson.