

IV

LA EXPULSIÓN DE LOS JESUITAS DE AMÉRICA. REFLEXIONES SOBRE EL CASO DE NUEVA ESPAÑA

EVA MARÍA ST. CLAIR SEGURADO

La historia de la expulsión de los jesuitas es la historia de un desencuentro que se produjo en diversos niveles: entre el gobierno de Carlos III y la Compañía de Jesús; entre la Corona española y el papado; entre los jesuitas y ciertos sectores coloniales que se regocijaron con su partida; y entre la metrópoli y una parte de la sociedad colonial, disconforme con la decisión de extrañamiento. El contexto colonial es, pues, un elemento esencial en esta historia. En este artículo, por tanto, prestamos atención no sólo al contexto europeo en el que la decisión de expulsión fue tomada, sino al espacio social y económico en el que fue ejecutada. Atendiendo a la manera en que la Compañía se integraba en el escenario americano –poder económico y posición con respecto a otros actores de la economía regional; presencia social a través de labores educativas, pastorales y misionales; rol desempeñado en el imaginario colectivo-, obtenemos una visión más amplia de un suceso que ha sido concebido desde una perspectiva principalmente europea, minimizando las circunstancias locales que es donde, de hecho, las expulsiones americanas adquieren su verdadero y completo sentido.

Por otro lado, la temática de nuestras investigaciones anteriores explica el énfasis puesto en Nueva España. El proceso de expulsión es presentado de manera global incluyendo a todo el territorio y abarcando desde el momento del arresto hasta la llegada a tierras italianas, y no, como ha sido la costumbre, fragmentado por comunidades o por etapas. Se aprecian así mejor los aciertos y fracasos logísticos de las autoridades, así como la traumática experiencia sufrida por los expulsos a largo plazo. Las consecuencias de la expulsión son expuestas de manera sucinta, mientras que también llamamos la atención sobre los aspectos que en nuestra opinión han sido poco trabajados o que necesitan ser revisados.

LOS MOTIVOS “REALES” DE LA EXPULSIÓN

Las causas por las que Carlos III extrañó a los jesuitas de sus dominios no fueron nunca hechas explícitas, de ahí el largo e intenso debate que siguió a la publicación del Real Decreto de expulsión el 27 de febrero de 1767. Las explicaciones dadas en ese momento fueron escasas y ambiguas. Ya en las primeras líneas el soberano mencionaba “*gravísimas causas, relativas a la obligación en que me hallo constituido de mantener en subordinación, tranquilidad y justicia mis pueblos*”¹. Es decir, a los jesuitas se les consideraba causa de disturbios e inquietud. Sin duda el Borbón se refería a los motines acontecidos en Madrid en la primavera de 1766. En la pesquisa realizada en abril de ese año, el fiscal Pedro Rodríguez Campomanes había acusado a los religiosos de azuzar el descontento del pueblo y empujarlo a rebelarse contra la autoridad real.

Más adelante, el monarca apunta la existencia de otras razones “*urgentes, justas y necesarias que me reservo en mi Real ánimo*”. El secretismo de la operación abrió la puerta a todo tipo de teorías. Por un lado, la decisión de deshacerse de los jesuitas fue atribuida a las intrigas cortesanas de ministros antijesuitas como Campomanes, Roda, el duque de Alba, y el conde de Aranda, quienes habrían convencido a Carlos III de que los jesuitas eran los autores del rumor sobre la bastardía e ilegitimidad del soberano². Para recomponer su maltrecha imagen y explicar tan fulminante caída, la Compañía echó mano de imaginativas teorías. El recurso a una maquiavélica conspiración contra la Iglesia donde los jesuitas eran los cabezas de turco sería desde entonces utilizado por varios historiadores jesuitas y católicos conservadores³. Según las distintas versiones, los conspiradores eran protestantes ingleses, masones europeos, manteístas o jansenistas.

¹ El Pardo, 27 de febrero de 1767 (*Colección General de las providencias hasta aquí tomadas por el gobierno sobre el estrañamiento y ocupación de temporalidades de los regulares de la Compañía que existían en los dominios de SM de España, Indias, e Islas Filipinas a consecuencia del Real Decreto de 27 de febrero y Pragmática Sanción de 2 de abril de este año*. Imprenta Real de la Gaceta. Madrid 1767. Tomo I, págs. 1-2).

² Gustavo Valdés Bunster, *El poder económico de los jesuitas en Chile (1593-1767)*. Santiago de Chile, 1985, págs. 90-91; Constantino Eguía Ruiz, *Los jesuitas y el motín de Esquilache*. Madrid, 1947.

³ Entre otros, cabe citar a Vicente de la Fuente (*Historia eclesiástica de España*, Madrid, 1873-75), a Vicente Sierra (*Los jesuitas germanos en la conquista espiritual de Hispanoamérica*, Buenos Aires, 1944), y a Vicente Rodríguez Casado (*La política interior de Carlos III*, Valladolid, 1950).

No obstante, estas razones no resultan satisfactorias si tenemos en cuenta la magnitud de la medida (cinco mil jesuitas fueron expulsados de los dominios españoles), y si presuponemos la militancia cristiana de Carlos III y sus ministros. Hoy día, Batllori, Olaechea y Ferrer Benimeli⁴ son ya referencias fundamentales, mientras que el descubrimiento de nuevas fuentes documentales, como el *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España*, firmado por Campomanes el 31 de diciembre de 1766⁵, y la correspondencia de Azara, Campomanes, Moñino, Roda, Aranda y otros, han permitido penetrar mejor los motivos por los que este cuerpo religioso se convirtió en indeseable. Se ha descartado, pues, la idea de que la expulsión obedeció a actitudes irreligiosas, privilegiándose, por el contrario, un enfoque ideológico y especialmente político.

Son cuatro las dimensiones principales en torno a las que pueden agruparse las causas de la expulsión. La primera es la existencia de un conflicto entre la Iglesia y Estado. Si bien los diversos contextos nacionales jugaron un papel importante, la expulsión debe ser situada en el marco general de la política eclesiástica borbónica. El extrañamiento representó uno de los grandes triunfos del regalismo sobre Roma. El calificativo de “ultramontanos” hacía referencia al apoyo a ultranza de los jesuitas a la autoridad papal –reforzado, además, por el cuarto voto de obediencia-, enérgicamente denostado por el galicanismo y jansenismo, tendencias de corte nacionalista. Desde este punto de vista, la organización de la Orden, regida por el principio de obediencia interna y centralizada en torno al padre General en Roma, resultaba odiosa. La Compañía era asimilada a una monolítica y ciega milicia papal en defensa de los intereses y autoridad de la Iglesia, mientras que su carácter internacionalista chocaba con la veta nacionalista del regalismo. La Orden se nutría de jesuitas de todo el mundo, lo que les convertía en potenciales enemigos de la soberanía de la nación.

Desde la Conquista, la Corona había mantenido una política de interdependencia y cooperación con el clero en América. En opinión de Nancy Farriss, esta política dio un giro radical en el siglo XVIII, cuando por su consentida independencia y su carácter universal, las religiones comenzaban a ser

⁴ Miguel Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos*. Madrid, 1966; Rafael Olaechea, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII: la Agencia de Preces*. Zaragoza, 1965; y José Antonio Ferrer Benimeli, *La expulsión y extinción de los jesuitas según la correspondencia diplomática francesa*. Zaragoza, 1996.

⁵ Pedro Rodríguez de Campomanes, *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)*. Edición de Jorge Cejudo y Teófanos Egido. Madrid, 1977.

molestas para los nuevos programas de las monarquías⁶. La respuesta regalista del reformismo borbónico fue la expulsión de los jesuitas, pero también la secularización masiva de las doctrinas y la reforma de las Órdenes para ponerlas bajo el control del Estado, disminuir sus fuentes de ingreso, acabar con su relajada conducta, y anular su exención de la jurisdicción ordinaria⁷.

Las consideraciones sobre la seguridad del Estado añaden una segunda dimensión a la cuestión de por qué los jesuitas. En la pesquisa de abril de 1766, Campomanes pretendió demostrar la autoría de los jesuitas –o como mínimo, su complicidad– en los motines de marzo. El fiscal relacionó estos sucesos con las doctrinas recogidas en algunas obras jesuitas escritas hacía más de un siglo, como las de los padres Mariana, Busembaum o Cienfuegos, quienes consideraban moralmente justificable desobedecer y matar a un gobernante bajo ciertas circunstancias. En la literatura antijesuita corriente en la época, la Orden también sería acusada de haber puesto en práctica estas ideas atentando contra reyes legítimos, como Enrique IV de Francia o José I de Portugal.

En opinión de Campomanes, la existencia de cualquier facción dentro de un Estado era incompatible con la existencia y seguridad del Estado mismo. Existía el temor a la formación de reinos independientes en las misiones jesuitas de América y Filipinas. El paradigma del reino jesuítico lo constituyeron las misiones guaraníes. Aquí el sistema segregacionista aplicado por los religiosos generaba especial inquietud, y se creía que “*está usurpada la autoridad real, desconocida y precaria la diocesana, y atropellado el dominio que a los indios pertenece en el manejo de sus propias haciendas*”⁸. En Paraguay los jesuitas fueron acusados de organizar la resistencia indígena contra el Tratado de Madrid de 1750, el cual contemplaba la transferencia a Portugal de siete reducciones. En Lisboa hubo una relación directa entre lo sucedido en el Río de la Plata y el golpe propinado a la Compañía.

⁶ Luisa Zahino Peñafort, *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*. México, 1996, pág. 113.

⁷ Nancy M. Farriss, *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*. México, 1995. Farriss ha estudiado el ataque contra la inmunidad eclesiástica en las últimas décadas del siglo XVIII. En los delitos de lesa majestad (motines, sublevaciones, sediciones) la inmunidad dejaba de ser un derecho sagrado y se establecía la base legal para el juicio civil de los eclesiásticos, lista para usarse contra el movimiento de Independencia de México.

⁸ Pedro Rodríguez de Campomanes, *Dictamen fiscal de expulsión...*, pág. 130.

Los recelos llegaron al punto de sospechar complots jesuitas en Nueva España y Paraguay para la entrega de California y la Tierra del Fuego a los ingleses⁹. Detengámonos en el primero de ellos. Las noticias sobre las andanzas de un misterioso Príncipe Incógnito trajeron de cabeza a las autoridades novohispanas durante más de siete años. Los informes hablaban de un aventurero que desde 1765 recorría el país con credenciales jesuitas y que repartía considerables limosnas. Éste habría estado a punto de coronarse rey de Nueva España y ceder parte del territorio a algún postor extranjero. Todavía en 1772 se ignoraba el paradero de este personaje, mientras proseguía el análisis de los papeles hallados a los misioneros jesuitas de la región¹⁰. En realidad, poco importa si el Príncipe Incógnito existió o no verdaderamente –se llegó a decir que se trataba de un coadjutor de la Compañía. Lo interesante es que el gobierno dio crédito a su existencia sin más pruebas que rumores, lo que asimismo da una idea de la inseguridad en que se vivía respecto a las lejanas tierras del noroeste novohispano.

No obstante, según Farriss, los ministros de Carlos III habrían exagerado el peligro representado por los jesuitas y el clero en general. Había una obsesión en la época con las conspiraciones y doctrinas peligrosas: palabras y acciones que se habrían ignorado o considerado inocuas se tomaron como prueba de traición. Esta “*cacería de brujas oficial*” también llegó a América, pero

“a pesar de sus esfuerzos, las autoridades hallaron en México menos pruebas de sedición que en España. [...] Esta atmósfera de sospecha puso al clero a la defensiva. Quizá, por ello, los prelados se adhirieron en bloque a la campaña antijesuita, no tanto por profesar a la Compañía una antipatía sincera sino por obtener el favor real y no ser tachados de deslealtad. Pero más importante era la creencia del gobierno de que el peligro era real y sus insistencia en buscar por todas partes indicios del mismo”¹¹.

En tercer lugar, los intereses económicos. Si bien nunca se mencionaron, éstos jugaron un papel nada desdeñable en el frente abierto contra la Compañía. Existía el convencimiento de que las temporalidades jesuitas en el Nuevo Mundo alcanzarían cifras de escándalo. Se hacían cábalas no sólo sobre el importe de las fortunas acumuladas, sino sobre los fraudes y métodos inmorales con que se habrían obtenido. Campomanes denunció la explotación de las tierras de misión, el comercio con

⁹ Manuel Danvila y Collado, *Reinado de Carlos III*. Madrid, 1891, págs. 160-167.

¹⁰ V. Rico González, *Documentos sobre la expulsión de los jesuitas...*, págs. 14-16: Correspondencia de Gálvez y el virrey Bucareli a inicios de 1772.

¹¹ N. M. Farriss, *op. cit.*, pág. 127.

naciones extranjeras por el Orinoco, los ingenios de azúcar en Quito, y la explotación económica de los indios del Paraguay, además de la posesión de vastas haciendas en todo el continente¹².

La provincia jesuita en Nueva España mereció en el dictamen del fiscal un lugar preeminente, pues eran “*tan exorbitantes sus riquezas...*”¹³. Pruebas de esta abundancia eran las remesas anuales con que socorrían a los jesuitas portugueses residentes en Italia, y también los caudales que enviaban a China “*con pretexto de las misiones*”¹⁴. A las desérticas provincias de Sonora, Sinaloa, Chinipas y Tarahumara les atribuía una exagerada fecundidad: en ellas “*se coge con abundancia trigo y otros granos, y se crían ganados en gran número*”¹⁵. Las noticias que circularon sobre California otorgaron a esta tierra una categoría próxima al mito. Se convirtió en otro Paraguay del que los misioneros decían ser estéril para alejar a los españoles y ocultar sus copiosos recursos. Además de una clandestina explotación minera y una no menos irregular pesca de perlas, los jesuitas de esta provincia fueron acusados de comerciar ilegalmente con Filipinas, y de practicar el contrabando con el enemigo inglés y con el hereje holandés¹⁶.

En cuarto y último lugar, un conflicto ideológico enfrentó también a la Compañía con la Corona española. A tenor de las justificaciones reformistas de la época, la Compañía era el paradigma de las ideas más reaccionarias del Antiguo Régimen, el bastión del fanatismo y la intolerancia. Inmediatamente tras el extrañamiento los planes de enseñanza se modificaron para incluir historia eclesiástica, literatura patristica y otras disciplinas “modernas”, como las matemáticas, la física experimental, y el derecho natural y de gentes. Las cátedras de la escuela jesuítica quedaron extinguidas y se dispuso la vuelta a las Sagradas Escrituras, a la Patristica y a los Concilios, es decir, a la más pura ortodoxia de las fuentes doctrinales¹⁷. De un plumazo desaparecieron la mitad de las

¹² Sobre Nueva Granada apuntaba “*la disposición y extracción arbitraria de caudales*” (*Dictamen fiscal de expulsión...*, pág. 119), mientras que en la provincia de Quito, “*ha mucho tiempo que las adquisiciones de los jesuitas se han hecho intolerables por el exceso*” (pág. 120). En las provincias peruana y chilena “*no se despinta tampoco la imagen verdadera de la Compañía*” (pág. 119).

¹³ *Ibidem*, pág. 111.

¹⁴ *Ibidem*, pág. 114.

¹⁵ El fiscal además afirma que había misiones donde los jesuitas tenían hasta catorce mil cabezas de reses vacunas (*Ibidem*, pág. 114).

¹⁶ *Ibidem*, pág. 113.

¹⁷ M. L. Zahino Peñafort, *op. cit.*, págs. 167-168.

cátedras de Filosofía y Teología, así como los textos de los grandes teólogos jesuitas -Molina, Mariana, Belarmino, Vázquez, Busembaum. También dejaron de enseñarse las teorías populistas de Suárez.

Es evidente, por tanto, la conexión entre reforma universitaria y expulsión. Si bien uno de los principales objetivos de esta medida fue el de eliminar enseñanzas consideradas peligrosas como la participación popular y el cuestionamiento del poder, Villalba Pérez ha señalado que esta necesidad de reforma no procedía tanto de los contenidos enseñados por la Compañía como por el deseo de sustituir su influencia en las élites coloniales, clero y administración, y utilizar sus instalaciones, medios y propiedades¹⁸. Se trataría, pues, de una lucha de poder.

Por otro lado, la flexibilidad que los jesuitas mostraron en asuntos de teología moral y culto divino resultó de la repugnancia de muchos. La doctrina del probabilismo fue especialmente problemática, sobre todo porque los detractores de la Orden la utilizaron como sinónimo de laxismo moral. Los jesuitas se convirtieron en fautores de opiniones que corrompían las costumbres, la religión y la sociedad política¹⁹. El principal referente fue la cuestión de los ritos chinos y malabares. Desde el principio de su actividad misionera en Asia, los jesuitas adquirieron un compromiso con las tradiciones china e india, pero la condena de los ritos en 1740 trajo gran desprestigio a la Orden, recayendo sobre ella acusaciones de idolatría²⁰. Campomanes aborrecía los métodos de aculturación jesuitas que hacían

¹⁸ Enrique Villalba Pérez, *Consecuencias educativas de la expulsión de los jesuitas de América*. Madrid, 2003, págs. 176-177.

¹⁹ Doctrina teológica según la cual la moralidad de una acción no necesariamente ha de ser determinada por la opinión más probable, sino por cualquier opinión probable, entendiendo por tales aquellas en cuyo apoyo pueda citarse la autoridad de un reconocido doctor de la Iglesia. El probabilismo fue condenado en diversas ocasiones en el siglo XVII. Pese a que el propósito de sus defensores era suavizar la vida terrena y respetar las conciencias y libertades individuales, el probabilismo se consideró causa de las aberraciones atribuidas a los jesuitas, como el tiranicidio, la idolatría y la desobediencia a los decretos papales.

²⁰ La “política de acomodación” del jesuita Matteo Ricci originó la llamada “controversia de los ritos chinos y malabares”. La Compañía insistía en la conservación de determinados ritos políticos como indispensables para el éxito de la evangelización, pero la Santa Sede, y Europa en general, creyó hallar idolatría en tan tolerantes métodos. Sobre el uso político de esta polémica religioso-antropológica para desacreditar a la Orden en el siglo XVIII, véase Eva M^a. ST. Clair Segurado, *Dios y Belial en un mismo altar. Los ritos chinos y malabares en la extinción de la Compañía de Jesús*. Alicante, 2000.

de las misiones lugares de “*lamentable perversión*”²¹ donde se toleraban ritos gentílicos y supersticiosos.

Muchas de estas críticas fueron difundidas en una intensa campaña propagandística en la que destaca, por su resonancia europea, la labor de José de Carvalho y Melho, marqués de Pombal y secretario de estado del rey portugués José I. La popularización de la imagen de la Orden jesuita como un cuerpo codicioso, acaudalado y rebelde, y la sobrevaloración de su poder y capacidad de actuación se efectuó desde el convencimiento de que se correspondía con la realidad, lo que explica los febriles y meticulosos registros de los documentos requisados en el arresto.

¿Fueron los jesuitas de ultramar objeto de las mismas críticas? ¿O fue su expulsión una medida que sólo tiene sentido dentro del contexto de las polémicas europeas? Ésta última ha sido la interpretación de la historiografía interesada en señalar la arbitrariedad y despotismo borbónicos²², difundiendo la idea de que la expulsión fue recibida como una impactante, por demás injusta, sorpresa. No obstante, pese a que no hay duda sobre la estima de que gozaba la Compañía en América, resulta imprudente generalizar esta afirmación a todo el cuerpo social. Según Cushner, “*political events in Spain and Europe combined with the desires of many in America to pull the rug from under the jesuits*”²³.

UN CUERPO INCÓMODO. LOS JESUITAS EN EL CONTEXTO COLONIAL

Fue Magnus Mörner quien en la década de 1960 introdujo un giro esencial –exitosamente continuado por Cushner– en los estudios sobre la Compañía, desde los estudios heroicos y hagiográficos a la investigación de las bases económicas de sus logros en América²⁴. La Nueva España

²¹ P. Rodríguez de Campomanes, *op. cit.*, pág. 126.

²² Según Luis Navarro García, la expulsión fue “*una verdadera acción traumática*” para la sociedad novohispana y las motivaciones de la misma eran ajenas al contexto político, social o ideológico del virreinato (El virrey marqués de Croix”, en José Antonio Calderón Quijano (Dir.): *Los Virreyes de Nueva España en el reinado de Carlos III*. Tomo I: 1759-1779. Sevilla 1967. págs. 161-384. pág. 261). Gérard Decorme había expresado la misma idea en *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767. Tomo I: Fundaciones y obras*. México, 1941).

²³ Nicholas P. Cushner, *Lords of the land. Sugar, wine and jesuit states of Coastal Peru, 1600-1767*. Albany, 1980, pág. 180.

²⁴ Magnus Mörner, *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata. La era de los Habsburgo*. Buenos Aires, 1968, pág. 139.

del siglo XVIII experimentaba un crecimiento económico, lo que se tradujo en una mayor presión fiscal, y en un aumento de la competitividad por recursos en los sectores productivos, cuotas de mercado en el comercio, y acceso al crédito. Los jesuitas ocupaban una situación privilegiada en este cuadro económico y social, y esto era una realidad, no simple propaganda. El potencial económico de la Compañía contribuyó al recrudescimiento de esta competencia: estaba prácticamente exenta del diezmo; no pagaba impuestos sobre el comercio; y el volumen de su riqueza, así como su concepción económica en el sentido de una integración interregional, despertaba fuertes rechazos. La codicia del Estado y de intereses particulares frente a la riqueza de los jesuitas –verdadera o supuesta- encontraba una justificación moralista: al confiscárseles las propiedades se iba a corregir un pecado, una violación del voto de pobreza. Pero las críticas enmascaraban un objetivo económico: deshacerse de una competencia desleal, y acceder a los bienes de la Compañía.

Los colegios de la Orden no eran simples centros culturales, sino verdaderas empresas productivas, generadoras de capital. Los jesuitas supieron como nadie asimilar lo temporal y lo espiritual: “*no hubo responso, oración, salve, rosario, misa o rito que no hubiera representado para ellos una jugosa retribución en tierras, habitaciones, semovientes, réditos y deudas a corto y largo plazo*”²⁵. Pese a que la ley prohibía a la Iglesia comprar bienes raíces, uno de los reproches más importantes a la Compañía fue la posesión de extensas y productivas propiedades agrícolas. En Nueva España las acusaciones se sustentaban en las denuncias de obispos como Palafox y en el largo y embarazoso pleito del diezmo. La tenaz resistencia de la Orden en esta cuestión implicaba negar al rey un derecho de la Corona, lo que era grave desde el punto de vista del regalismo, pero era además un problema económico de gran envergadura dada la enorme cantidad de tierra de que disponían los jesuitas²⁶.

La base material de la Compañía se componía de haciendas, propiedades urbanas y capitales impuestos a censo, pero la inversión en el campo primó sobre los demás sectores²⁷. Los jesuitas

²⁵ Hermes Tovar Pinzón, “Elementos constitutivos de la empresa agraria jesuita en la segunda mitad del siglo XVIII en México”, en Enrique Florescano (comp.): *Hacienda, latifundios y plantaciones en América Latina*. México, 1975, págs. 138-139.

²⁶ François Chevalier, *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*. México, 1999, pág. 360.

²⁷ Germán Colmenares, *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada. Siglo XVIII*. Bogotá, 1969, pág. 4.

poseían en México haciendas valoradas en más de 500 mil pesos²⁸. En Cuba se colocaron entre los más importantes productores azucareros: en 1750, las propiedades jesuitas y franciscanas ocupaban más de 600 km², y eran la reserva ganadera más importante²⁹. En Perú no poseyeron un patrimonio tan cuantioso como en México, pero fueron uno de los más poderosos dueños de tierras de todo el virreinato³⁰. Nueva Granada era una de las Provincias menos pingües de la Compañía, pero la cuantía de sus bienes era incomparable a cualquier otra fortuna privada³¹. También para Quito se considera al Instituto como el más cuantioso propietario individual de la época³².

Algunos autores han visto en la empresa económica jesuita rasgos que ya anuncian una racionalidad capitalista conviviendo, empero, con un fuerte recelo ante las innovaciones³³. Esta amplia base económica proporcionó a la Orden los ingresos necesarios para sustentar colegios, residencias, y misiones en lejanas provincias. El resultado fue la incongruente situación de una institución religiosa que, profesando un voto de pobreza, era propietaria de enormes cantidades de tierra, esclavos, y

²⁸ F. Chevalier, *op. cit.*, pág. 361.

²⁹ Mercedes García Rodríguez, *Misticismo y capitales. La Compañía de Jesús en la economía habanera del siglo XVIII*. La Habana, 2000, págs. 5, 58-59.

³⁰ Pablo Macera, *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII)*. Lima, 1966, págs. 8-9.

³¹ G. Colmenares, *op. cit.*, pág. XVI.

³² Germán Colmenares, “Los jesuitas: modelo de empresarios coloniales”, en *Boletín Cultural y Bibliográfico* (Bogotá), XXI (1984). Número 2.

³³ El razonamiento en la adquisición y administración sería propio de empresarios capitalistas, pese a que la tecnología productiva y laboral era mucho más tradicional (James Denson Riley, “Santa Lucía: desarrollo y administración de una hacienda jesuita en el siglo XVIII”, en Enrique Florescano (coord.): *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*. México, 1975, págs. 242-272). Según Cushner, las empresas jesuitas favorecieron la aparición del capitalismo agrario en los siglos XVII y XVIII (N. P. Cushner, *Farm and factory. The jesuits...*, pág. 178, y *Lords of the land. Sugar...*, pág. 132). Según Oreste Popescu (*Sistema económico en las misiones jesuíticas. Experimento de desarrollo indoamericano*. Barcelona, 1967), el sistema económico jesuita del Paraguay era racionalista por la amplitud de su aplicación, su generalidad, su amplitud en el tiempo, la eficacia y el cálculo (*op. cit.*, págs. 91-92).

prósperas empresas rurales³⁴. Sin embargo, la cuestión de fondo era una distinta concepción de la riqueza temporal³⁵. Para la Compañía, las propiedades eran un medio para conseguir objetivos espirituales y educativos, y no un fin en sí mismas. Por su parte, las autoridades civiles y eclesiásticas consideraban estas posesiones de manera individual y no dentro del sistema en el que se integraban, y apuntaban hacia el valor bruto de las mismas.

No obstante, entre los historiadores que han trabajado la administración de las Temporalidades no hay consenso sobre si los jesuitas eran riquísimos o no lo eran. Parece probada la falsedad del mito de sus tesoros, pues en el arresto sólo fueron halladas modestas cantidades en metálico³⁶. En cuanto a los bienes raíces, en el arzobispado de México, por ejemplo, las autoridades españolas recontaron muchas propiedades, pero beneficios, los justos³⁷. Téngase en cuenta, sin embargo, que la mera posesión de tierras, por extensas que fueran, no tenía una relevancia económica notable. La Compañía era un ejemplo importantísimo del poder que da la tierra³⁸: probablemente una opción colonial menos violenta que otras pero igualmente explotadora, los jesuitas se convirtieron en los más importantes propietarios de esclavos de la América española³⁹, al tiempo que la práctica de endeudar a sus trabajadores no les diferenciaba de otros latifundistas⁴⁰.

³⁴ Nicholas P. Cushner, *Jesuit ranches and the agrarian development of Colonial Argentina, 1650-1767*. Nueva York, 1983, pág. 166.

³⁵ Herman W. Konrad, *Una hacienda de los jesuitas en el México colonial: Santa Lucía, 1576-1767*. México, 1989, pág. 93-94.

³⁶ P. Macera, *op. cit.*, págs. 7-8.

³⁷ L. Zahino Peñafort, *op. cit.*, págs. 193 y ss.

³⁸ Tovar Pinzón, art. cit., pág. 209.

³⁹ En la época, el vasallaje y esclavitud no resultaban contradictorios tratándose de religiosos, pues el derecho eclesiástico regulaba estas prácticas (M. García Rodríguez, *op. cit.*, pág. 112). Por otro lado, es probable que la Compañía no se inquietase sobre la justicia de la esclavitud, pues célebres autores jesuitas como Luis de Molina y Alonso de Sandoval la justificaban (N. P. Cushner, *Jesuit ranches and the agrarian...*, págs., 111-112). La vida de los esclavos jesuitas era probablemente menos difícil que en el resto de haciendas, debido a una preocupación práctica por su bienestar material y formación cristiana (H. W. Konrad, *op. cit.*, págs. 292-299). Es lo que Arnold J. Bauer ha llamado “servidumbre cristiana”, en un contexto de jerarquía paternalista, que diferenciaba a las haciendas jesuitas de las administradas por laicos (“Christian servitude. Slave management in colonial Spanish America”, en

En el caso de la hacienda de Santa Lucía, perteneciente al Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo (Ciudad de México), Konrad habla de varios campos de conflicto entre los jesuitas y el resto de la sociedad novohispana⁴¹: el clero secular, enfrentado a los capellanes jesuitas cuando excedían sus linderos jurisdiccionales en la administración de sacramentos, o cuando chocaban los intereses personales financieros del cura y los económicos de la hacienda; el clero regular, quien a veces mantenía confrontaciones legales con la Orden; los hacendados, con quienes se disputaban el acceso a pastos, aguas, y el trabajo indígena, así como la delimitación de los límites de las propiedades; las comunidades indígenas, quienes mantenían pleitos no contra la Orden jesuita en sí misma, sino contra sus haciendas como parte de un sistema cultural y económico extraño que había usurpado sus tierras, desmantelado estructuras tradicionales, y acaparado los mejores recursos rurales; y finalmente los ciudadanos particulares, con quienes los ignacianos solían tener asuntos financieros pendientes.

Las Órdenes religiosas tenían prohibido practicar el comercio en territorios coloniales. No obstante, es innegable la naturaleza comercial de muchas de las operaciones jesuitas: en México, las haciendas se consolidaron a través de mercados urbanos y mineros, proveyendo de alimentos y ganado a las minas, poblados indígenas, talleres artesanales y trabajadores de sus haciendas⁴²; en Perú producían vino y azúcar con destino a los mercados de Chile, Buenos Aires, Charcas, Panamá y Nicaragua; en Quito las haciendas de ganado lanar abastecían de textiles al Perú⁴³; en Argentina exportaban su producción de yerba mate, ganados y cueros⁴⁴; el cacao producido en Nueva Granada se vendía en puertos como el de Veracruz⁴⁵; etc. Los jesuitas arguían que su comercio era legítimo porque vendían los frutos de sus propiedades en lugar de comprar productos para revenderlos. Por su parte, las

Mats Lundhal y Thommy Svensson (eds.): *Agrarian Society in History. Essays in Honour of Magnus Mörner*. Londres y Nueva York, 1990, págs. 89-107.

⁴⁰ Ruggiero Romano, “Fundamentos del funcionamiento del sistema económico colonial”, en Heraclio Bonilla (ed.): *El sistema colonial en la América española*. Barcelona, 1991, págs. 239-290.

⁴¹ H. W. Konrad, *op. cit.*, págs. 182-188.

⁴² H. Tovar Pinzón, art. cit., pág. 148.

⁴³ N. P. Cushner, *Farm and factory. The jesuits....*, passim.

⁴⁴ N. P. Cushner, *Jesuit ranches and the agrarian....*, págs. 82-83.

⁴⁵ G. Colmenares, *op. cit.*, pág. 79.

acusaciones de comerciantes y funcionarios de practicar un comercio ilícito no eran tanto fruto de preocupaciones éticas como económicas, pues la Orden era un potente rival⁴⁶.

Por último, si bien en franca contradicción con las reglas del Instituto, los préstamos se practicaban y eran muy importantes tanto para los jesuitas como para sus clientes. Los colegios operaban como cajas de depósito y préstamo a distintas personas y actividades. Pero más que las cifras absolutas, los préstamos eran un medio de crear vínculos con instancias políticamente influyentes⁴⁷. Con la expulsión, los acreedores hallaron una tregua hasta que se aclarase la futura gestión de las temporalidades.

La crítica a las actividades económicas de la Compañía tenía sus raíces en la concepción medieval de lo que era ilícito por naturaleza. Para los laicos, los jesuitas se habían convertido en demasiado poderosos y mundanos; para los eclesiásticos, en demasiado arrogantes y exitosos⁴⁸. La naturaleza de sus actividades económicas levantó sospechas e ideas exageradas sobre su riqueza, convirtiéndose en un importante elemento en la formación del antijesuitismo. El problema era que la base económica jesuita era notablemente competitiva respecto a otros agentes sociales implicados en las mismas actividades. Incluso sus afectos hallaron motivos para no lamentar por mucho tiempo su marcha. Por ejemplo, el patrimonio de la Orden se repartió en Cuba entre la oligarquía española y criolla, que tenía estrechos lazos con los jesuitas, impulsando el desarrollo azucarero mediante propiedades rurales y créditos hipotecarios a largo plazo⁴⁹.

La expulsión también favoreció a otras Órdenes religiosas al desaparecer un duro contrincante ideológico. La preponderancia de los jesuitas en los estudios superiores les había enemistado con franciscanos y dominicos, competidores directos con quienes compartían idénticos privilegios papales.

⁴⁶ N. P. Cushner, *Lords of the land. Sugar...*, págs. 174-176. Por ejemplo, en Tucumán y Paraguay, la competencia de la Compañía en el comercio de yerba mate era muy sentida a causa de sus bajos precios, relaciones comerciales con Europa, y su monopolística posición, favorecida por la Corona (N. P. Cushner, *Jesuit ranches and the agrarian...*, págs. 151-154; *Lords of the land. Sugar...*, pág. 175; M. Mörner, *op. cit.*, pág. 86). En Perú la rivalidad fue también intensa con los propietarios de viñedos y tierras de azúcar (N. P. Cushner, *Lords of the land. Sugar...*, pág. 175).

⁴⁷ M. Mörner, *op. cit.*, pág. 116.

⁴⁸ N. P. Cushner, *Jesuit ranches and the agrarian...*, pág. 155.

⁴⁹ M. García Rodríguez, *op. cit.*, pág. 189, 190-191, y 195-197

Estos intereses rivales, celos y ansias de poder no estuvieron ausentes en los problemas ocasionados por el destino de las temporalidades a lo largo de la geografía educativa latinoamericana⁵⁰.

LA PROVINCIA JESUITA MEXICANA EN VÍSPERAS DE LA EXPULSIÓN

Exceptuando un temprano y fracasado intento en la Florida, los jesuitas no entraron en Nueva España hasta 1572, medio siglo después de la toma de Tenochtitlan. El apoyo de familias adineradas – nobleza, burguesía mercantil, alto clero secular- fue uno de los pilares básicos para su asentamiento y expansión en el virreinato. Mientras que en el Seiscientos se da preferencia al desarrollo de las fundaciones ya existentes, en el siglo XVIII la Orden se interna en el norte y sur del país, estableciéndose misiones y otros centros para la educación de poblaciones menores o apartadas.

En 1767 la provincia atravesaba uno de los momentos más dulces de su historia desde un punto de vista económico, social y cultural. La media de edad rondaba los 35 años y la admisión de novicios no cesaba. Ambiciosa e inquieta, la provincia se extendía de un extremo a otro del virreinato pese a crecientes problemas de manejabilidad. Constantemente se presentaban proyectos de nuevas fundaciones, reflejo de una holgada base económica. El estancamiento de las misiones noroccidentales se compensaba con las perspectivas de expansión hacia la Alta California y el crecimiento sostenido de Yucatán y Guatemala. Las élites criollas se educaban en sus colegios; la construcción de esplendorosos templos seguía deslumbrando a una población agradecida por sus labores asistenciales; y las envidias y recelos suscitados en determinados sectores eran una muestra más de su poder. Conscientes de ser una de las Órdenes mejor preparadas del momento, despreciaban la torpeza, rigidez e ignorancia de las demás religiones.

La Compañía adquirió responsabilidades en varias vertientes: educación de niños y jóvenes, capacitación del clero secular, atención de los núcleos urbanos indígenas, y civilización y evangelización de los indios del Noroeste. La Compañía era flexible y promovía la movilidad de sus miembros. Éstos eran adjudicados a las tareas que mejor se acomodaban a su carácter y aptitudes, pero eran obligados a pasar por diversos centros a lo largo de su vida para conocer diferentes regiones y caracteres. Sujetos a una rígida selección dentro de la Orden, tenían una gran formación y cultura.

La educación y la evangelización eran sus actividades principales, pero el número de misioneros, siempre sensiblemente inferior al resto de jesuitas, indica que la educación fue su prioridad: desde las primeras letras hasta los estudios universitarios, pasando por escuelas de indios, internados, seminarios clericales y colegios de caciques. La labor en el Noroeste tuvo una trascendencia

⁵⁰ E. Villalba Pérez, E., *op. cit.*, págs. 178-179.

política además de religiosa, ya que el proyecto jesuita era parte de un proceso de extensión de fronteras.

En 1767 la expulsión significó el cierre de fundaciones jesuitas en cerca de una treintena de ciudades y villas de toda Nueva España: 25 colegios, 5 residencias, 11 seminarios, un noviciado, y 6 provincias de misiones con unas 100 cabeceras. Casi el 70% de los jesuitas mexicanos eran criollos –la mayoría naturales de la Ciudad de México, Puebla y alrededores-, una cuarta parte había nacido en la metrópoli, y el resto en otras regiones europeas. La expulsión, pues, ha de entenderse como una medida más entre las tomadas por la Corona para reducir el protagonismo criollo en las colonias. Este criollismo nos habla del profundo arraigo de la Orden en el virreinato, capaz de arrancar tantas vocaciones, y explica también la nostalgia de los desterrados en Italia y la elaboración de obras sobre la tierra mexicana. Por otro lado, un tercio de los expulsos pertenecía al Instituto desde hacía menos de 10 años, lo que indica que la capacidad de reclamo de la Compañía era todavía muy fuerte.

POLÉMICAS EUROPEAS EN SUELO MEXICANO. LA LITERATURA PROPAGANDÍSTICA EN NUEVA ESPAÑA A MEDIADOS DEL SIGLO XVIII

En la mañana del 25 de junio de 1767 el virrey marqués de Croix publicaba un bando en el que daba a conocer la decisión real de expulsar a los religiosos. Debido a la discreción con que había tenido lugar el arresto aquella misma madrugada, la medida resultó repentina pero no una total sorpresa. El contenido y mecanismos de difusión de la literatura propagandística en los años anteriores a la expulsión revela que la imagen de una población estupefacta y ajena a las polémicas europeas tiene importantes fisuras, al tiempo que confirma el hecho de que la Compañía ocupaba un lugar ambivalente en el corazón de los novohispanos. Los expedientes inquisitoriales demuestran que a finales de la década de 1750 ecos muy tempranos de las convulsiones sufridas por los jesuitas portugueses y franceses comenzaron a sentirse con fuerza en Nueva España⁵¹.

La Compañía de Jesús fue objeto de una agresiva campaña que la presentaba como maléfica, ambiciosa y contraria al espíritu evangélico. La mayor parte de la literatura que aquí se divulgó había sido producida en Lisboa, donde numerosos panfletistas trabajaban a las órdenes del marqués de Pombal. Los argumentos manejados eran muy variados: desde la política de las misiones jesuitas hasta

⁵¹ Este epígrafe constituye una apretada síntesis de un estudio sobre la polémica en torno a los jesuitas en Nueva España: lectores, adquisición, circulación, y acción de la Inquisición (Eva M^a St. Clair Segurado, *Flagellum Iesuitarum. La polémica sobre los jesuitas en México (1754-1767)*. Alicante, 2004).

la beatificación de Palafox, pasando por el Tratado de Límites, el intento de asesinato de José I, la actividad del Santo Oficio de Lisboa, y la ruina del padre confesor Rávago. Se recuperaron controversias que los jesuitas habían mantenido en siglos pasados con universidades, otras Órdenes, o con diversas instancias del poder temporal –tribunales, monarquías, repúblicas-: disputas sobre la casuística, el probabilismo, la predestinación y la gracia divina; la afición de la Compañía a las riquezas y su participación en materias de Estado; la problemática de los ritos chinos y malabares; diversos regicidios; las expulsiones que habían sufrido en varios países; etc. Así pues, Nueva España no permaneció al margen de cuanto se debatía en Europa acerca de la Orden jesuita. Muy al contrario, las polémicas suscitadas allende el mar llegaban al virreinato con rapidez –los libelos solían arribar el mismo año en que habían aparecido en Europa- y detalle. Por otro lado, la enorme popularidad de esta literatura indica que había lectores receptivos a las críticas formuladas contra la Compañía, es decir, que los polemistas europeos hallaron campo abonado para avivar resentimientos y desconfianzas.

La recepción de estos escritos fue sorprendentemente amplia. La Inquisición se encontró con ellos en lugares tan apartados como Chihuahua y Guatemala. En general, eran de manejo tan habitual que su incautación era imposible. Los escritos llegaban a su destinatario en forma de correos anónimos y personalizados, quien solía prestarlos a sus amigos y familiares, y quien con frecuencia ordenaba hacer una copia de los mismos. Pero lejos de ser meros receptores pasivos de una polémica originada en el extranjero, los novohispanos hicieron suyos y contribuyeron a los debates mediante la proliferación de tertulias en espacios privados y la publicación (clandestina) de textos producidos en la propia Nueva España.

La circulación de esta literatura sobrepasó la capacidad de un Santo Oficio ya decadente. Pero estas fugas se explican no sólo por una insuficiente estructura, sino por el desarraigo secular de la institución. Importada desde la península, la Inquisición siempre había sido una institución extraña en la vida colonial. Su existencia además no se correspondía con necesidades reales, ya que la herejía, la causa inquisitorial por antonomasia, era poco frecuente en la América española, por lo que su actividad se desarrollaba en torno a la bigamia, la solicitación y otros delitos no estrictamente relacionados con el ámbito de la fe.

LA “OPERACIÓN CESÁREA”: LOGÍSTICA Y DRAMA HUMANO

Los libros publicados sobre la expulsión de los jesuitas de Nueva España no son escasos, pero se percibe fragmentación y falta de comunicación entre los investigadores. Estos estudios se centran en

la expatriación de comunidades jesuitas concretas: Sonora, Zacatecas, o Guanajuato, por ejemplo⁵². La ausencia de una visión global ha conducido a repeticiones innecesarias. Las causas de la expulsión (por lo general expuestas desde una óptica europea y no en relación al contexto novohispano), el contenido del real decreto de 27 de febrero de 1767 y las instrucciones para su ejecución, el arresto, y la incautación de propiedades son procesos comunes a todas las comunidades que, sin embargo, aparecen descritos una y otra vez. Por otro lado, para estos autores el proceso de expulsión concluye en el puerto de Veracruz⁵³.

Considero oportuno dedicar unas líneas a describir el proceso de expulsión, pues las implicaciones políticas, eclesiásticas, y económicas de este suceso han contribuido a oscurecer el hecho de que la decisión de Carlos III fue también un drama humano. El presente y futuro de casi 600 hombres se vio truncado de manera radical. El extrañamiento constituyó, además de un duro peregrinaje por mar y tierra, una experiencia de amargura, conmoción y desconcierto extraordinarios.

Mörner calificó la expulsión como “*la medida administrativa mejor preparada y coordinada en toda la historia del Antiguo Régimen español*”⁵⁴. Desde un punto de vista logístico, la americana era una operación sumamente compleja, con más de 2,500 jesuitas. Las enormes distancias hacían difícil asegurar el factor sorpresa, y era preciso coordinar a autoridades terrestres y marítimas, y organizar múltiples travesías transoceánicas. La premisa fundamental fue la uniformidad, como lo expresaba el conde de Aranda al dirigirse a las autoridades implicadas en el proceso: “*siendo esta operación una de las que requieren la unidad de tiempo para su práctica, con uniformidad de reglas para su acierto*”⁵⁵.

A grandes rasgos, el dispositivo puesto en marcha por las autoridades novohispanas fue un éxito. A pesar de los limitados medios de la época, del escaso tiempo disponible, y de las vagas

⁵² Alberto F. Pradeau, *La expulsión de los jesuitas de las provincias de Sonora, Ostimuri y Sinaloa en 1767*. México, 1959; Julio C. Montané Martí, *La expulsión de los jesuitas de Sonora*. Hermosillo (Sonora), 1999; Andrés Recéndez Guerrero, *Zacatecas: la expulsión de la Compañía de Jesús (y sus consecuencias)*. Zacatecas, 2000; y Isauro Rionda Arreguin, *La Compañía de Jesús en la Provincia Guanajuatense, 1590-1767*. Guanajuato, 1996.

⁵³ En una investigación reciente hemos reconstruido el periplo de todas las comunidades jesuitas mexicanas desde Nueva España hasta Bolonia (*Expulsión y exilio de la Provincia jesuita mexicana, 1767-1820*. En prensa).

⁵⁴ M. Mörner, “La expulsión de la Compañía de Jesús”, en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, vol. 1. Madrid, 1992, pág. 254.

⁵⁵ *Colección General de las providencias...*, tomo I, pág. 15.

instrucciones remitidas desde Madrid⁵⁶, el alojamiento, manutención y transporte de los jesuitas fue organizado con celeridad. Cada una de las comunidades jesuitas, diseminadas a lo largo de dos millones de kilómetros cuadrados, vivieron el arresto y viaje de destierro de manera diferente. Exceptuando los dramáticos sucesos acaecidos en las poblaciones de la cuenca minera⁵⁷, en el centro y sur de la colonia la operación discurrió con rapidez y orden, pero fue un calvario para los misioneros que vivían, dispersos y aislados, en el montañoso y desértico Noroeste.

En esta parte del país la geografía y el factor humano se dieron la mano para hacer fracasar los esfuerzos de los comisionados. Mientras que el grueso de los jesuitas mexicanos navegaba hacia Cádiz en octubre de 1767, algunos misioneros no lo harían hasta la primavera de 1769. La inhóspita naturaleza de la Sierra Madre, la aridez californiana, los vientos y temporales del golfo de California, la estación lluviosa en Guadalajara, y la crecida de algunos ríos retrasó el despacho de las remesas y multiplicó la cifra de muertes entre los misioneros. El Noroeste en general era un territorio extraño para el gobierno de la ciudad de México, y la red de asentamientos jesuitas en particular era un aspecto del que se desconocía prácticamente todo. La posibilidad de una insurrección en el sur contribuyó también a subestimar los problemas planteados en la región norteña. Los comisionados allí destacados no

⁵⁶ La improvisación fue la norma a seguir: “*cada uno en su mando tomará en sí la deliberación oportuna, sin consultarla a España, sino para participarla después de practicada*” (“Adición a la Instrucción sobre el estrañamiento de los jesuitas de los dominios de SM por lo tocante a Indias e Islas Filipinas”. El conde de Aranda, Madrid, 1 de marzo de 1767, en la *Colección General de las providencias...*, Tomo I, págs. 20-27).

⁵⁷ Ya antes del verano de 1767 se habían producido agresiones contra representantes reales debido a la presión fiscal, la formación de milicias locales, y el incremento de tropas de origen peninsular. El arresto de los padres provocó revueltas en San Luis de la Paz, Guanajuato, Pátzcuaro, y San Luis Potosí. Que el objetivo de las mismas no era sólo evitar la expulsión de los religiosos, se evidencia en el hecho de que los sublevados atacaron las cárceles para liberar a los presos; en que alcaldes mayores y oficiales del ejército fueron apedreados; y en que las cajas reales, comercios, almacenes, y estancos de tabaco y pólvora fueron saqueados. El Visitador General José de Gálvez dirigió una expedición de castigo en la que ochenta reos fueron ahorcados, y casi un millar sentenciados a presidio, azotes, levas, trabajos forzosos, o destierro (José de Gálvez, *Informe sobre las rebeliones populares de 1767, y otros documentos inéditos*, edición, prólogo, índice y notas por Felipe Castro Gutiérrez, México, 1990; Herbert Ingram Priestley, *José de Gálvez, Visitador General of New Spain, 1765-1771*. Berkeley, 1916).

fueron suficientes y hubo embarazosos deslices como olvidarse de la existencia de la Provincia del Nayarit⁵⁸.

Sin lugar a dudas, la labor del sevillano Antonio María Bucareli y Ursúa Capitán General de La Habana fue clave en el éxito de la operación novohispana. Su labor consistió en recibir, alojar, proveer, y despachar hacia Cádiz a los jesuitas remitidos desde el continente. Lugar de tránsito y encrucijada de rutas atlánticas, La Habana era el punto más delicado de todo el mecanismo: si se producía algún fallo de coordinación, los jesuitas colapsarían la plaza. Entre 1767 y 1769 la llegada y salida de remesas fue organizada con asombrosa soltura y destreza. Fue una tarea compleja por cuanto éstas eran de distintos tamaños, y hacían su aparición sin ninguna regularidad.

En determinados momentos, la precipitación, la torpeza en la organización de expediciones marítimas, y la falta de previsión perjudicaron la empresa. En el verano de 1767, en su afán por comunicar a Madrid que los jesuitas pronto abandonarían el virreinato, Croix ordenó a todas las partidas dirigirse a Veracruz, aun sabiendo que hasta octubre no se abría una época propicia para la navegación. Hacinados en la época más ardiente del año en una ciudad insalubre, el “vómito negro” provocó la muerte a más de treinta jesuitas. Al llegar a Cádiz, los religiosos fueron encerrados en hospicios y conventos hasta que meses después se localizaron los buques necesarios. En Córcega, los jesuitas arribaron a una isla sumida en una guerra civil sobre la que Francia proyectaba sus ambiciones de dominio. Finalmente el traspaso de la soberanía corsa a los franceses obligó al precipitado desalojo de los expulsos hacia las costas genovesas. El confinamiento en La Habana, empero, fue más liviano. Bucareli improvisó en una residencia campestre en Regla, extramuros de la ciudad, una Casa de Depósito en la que los jesuitas hallaron reposo, amplio espacio, y buena alimentación. Hombre atento y minucioso, Bucareli se mostró en todo momento receptivo a las peticiones de los religiosos.

En general, criterios de racionalización económica, prisas, y exageradas medidas de seguridad empañaron el éxito logístico del dispositivo novohispano. Los regulares embarcados solían superar los límites aconsejados, mientras que las largas esperas en Veracruz y Cádiz se debieron en parte al empeño por lograr fletes ventajosos. Ahorrar gastos era prioritario para las autoridades ya que la expulsión estuvo lejos de ser un buen negocio. Cada día que pasaba significaba nuevos desembolsos en manutención, alojamiento y asistencia médica, por lo que los desplazamientos se realizaban de manera

⁵⁸ Probablemente a causa de su pequeño tamaño y difícil acceso –aislada por la Sierra del Nayarit-, las autoridades se olvidaron de enviar un comisionado con la orden de arresto, de manera que los franciscanos llegaron para sustituir a los jesuitas antes de que el gobernador nayaritense recibiese desde la Ciudad de México la noticia sobre la expulsión.

apresurada para conjurar el peligro de levantamientos y aprovechar los tiempos de las embarcaciones. Las férreas medidas de seguridad acarrearón asimismo no pocos trastornos a los religiosos. Los itinerarios seguidos fueron más largos y sinuosos para evitar el paso por grandes poblaciones, mientras que la confiscación de pertenencias hizo aún más penoso el destierro, privados de libros, manuscritos y otros objetos de solaz personal. Desde el instante en que fueron arrestados se les sometió a una estricta incomunicación oral y escrita –ni siquiera se exceptuó a los familiares-, y a una constante vigilancia armada.

El extrañamiento fue una experiencia física y psíquica demoledora. Los jesuitas cruzaron el virreinato a pie, a caballo, en forlones, o en carros; soportaron travesías oceánicas salpicadas de toda suerte de contratiempos (tormentas, naufragios, averías, ataques piratas o corsarios), y sufrieron además los inconvenientes habituales: escasa higiene, comida de mala calidad, y enfermedades. En el trayecto La Habana-Cádiz se agravaron dolencias de las que los jesuitas aún no se habían recuperado. La navegación mediterránea y las difíciles condiciones de vida en Córcega terminaron por condenar a muchos de ellos al padecimiento de enfermedades crónicas. En general, el trato dispensado a los expulsos no fue vejatorio. La mayor o menor humanidad con que fueron atendidos siempre estuvo en función de la disposición personal de los comisionados. No obstante, la consideración de reos de lesa magestad hirió profundamente su dignidad porque implicaba transmitir a fieles y partidarios una imagen contradictoria y confusa.

Los religiosos experimentaron una progresiva debilitación emocional. El miedo al mar, al que algunos se enfrentaron entonces por primera vez en su vida, se sumó en Veracruz a la angustia de ver morir a tantos hermanos. En La Habana, la sola visión de las fragatas y paquebotes anclados en la bahía angustiaba a quienes observaban desde la colina de Regla. Fue en esta isla donde ya se dejó ver el daño psíquico causado: el padre Francisco Morales se quitó la vida y el hermano coadjutor Rafael del Pozo intentó fugarse, mientras que otros compañeros caían también en estados depresivos y dementes. En tierras gaditanas, las especulaciones sobre su destino se hicieron más acuciantes entre los expulsos. Corrió el rumor de que el Papa no les quería en los Estados Pontificios y que serían depositados en Córcega.

A efectos propagandísticos, a las autoridades metropolitanas les interesaba fomentar las secularizaciones entre los expulsos para demostrar la fragilidad interna de la provincia. En los meses de espera y nerviosa inactividad en los puertos, los comisionados intentaban sacar provecho del agotamiento físico y psíquico de los jesuitas tentándoles con la falsa promesa de un regreso a América. Los esfuerzos no cayeron en saco roto y la unidad de la Provincia empezó a resquebrajarse en tierras

gaditanas. Meses más tarde, las complejas circunstancias corsas provocarían el mayor número de deserciones. En total, alrededor de un 12% de los jesuitas de la provincia de México se secularizaron⁵⁹.

Entre 60 y 70 jesuitas murieron antes de llegar a Bolonia. Otros muchos sufrirían enfermedades y desequilibrios emocionales durante el resto de sus vidas. La nueva etapa iniciada en Italia fue no menos dura y accidentada. La escasez económica y la nostalgia de su tierra natal fueron las dos constantes del exilio. La población civil sacó partido de la desorientación y precariedad de los jesuitas; aquellos que formaron una familia se sumergieron en una vorágine de gastos y deudas; y la entrada de las tropas francesas en los últimos años del siglo provocó una grave carestía e interrumpió el suministro monetario. Además de la pensión anual y algunos socorros extraordinarios asignados por Madrid, los jesuitas recibían remesas más o menos regulares de sus familias, pero por regla general los regulares pasaron muchas privaciones. Su libertad de movimientos fue restringida, y la vida diaria se tornó más sedentaria, aburrida y triste. Al menos durante los primeros años, el idioma fue una importante barrera para viajar por la península, y sólo podían residir en ciertas poblaciones entre las que no se encontraba la Ciudad Eterna. Sus actividades educativas y pastorales se redujeron al estudio, a la formación de novicios, y a la celebración de misas. Tras arduos años de evangelización entre las tribus del Noroeste, los misioneros mexicanos debieron contentarse con elaborar ensayos históricos, diccionarios y gramáticas indígenas.

Con la extinción de la Compañía en 1773 desaparecía el Instituto al que habían dedicado su vida y se cerraba un ciclo para estos hombres, obligados a cambiar sus hábitos y a renunciar a la vida en comunidad. Ese año se hicieron añicos las esperanzas de quienes aún confiaban recibir el perdón real. Un cuarto de siglo más tarde se asestó un nuevo golpe a sus expectativas y anhelos: autorizados en 1798 a retornar a la metrópoli ante la miseria y caos originados por la invasión francesa, apenas dos años después se les exhortó a regresar a Italia. La Restauración de la Compañía en 1814 no dejó de ser un feliz acontecimiento para los pocos supervivientes de la provincia mexicana, si bien ya era tarde para introducir cambios importantes en sus vidas.

⁵⁹ El padre Antonio López de Priego apuntaba la cifra de 75 religiosos (*Carta de un religioso de los extintos jesuitas, a una hermana suya, religiosa del convento de Santa Catarina de la Puebla de los Angeles, escrita en la ciudad de Bolonia en 1º de octubre de 1785. Trata de lo acaecido a estos religiosos desde el día de su arresto hasta esta fecha, con varias noticias de la Italia y ciudad de Roma*. Publicado en Mariano Cuevas, *Tesoros documentales de México, siglo XVIII: Priego, Zelis, Clavijero*. México, 1944, págs. 15-177, pág. 68).

Por otra parte, la actividad intelectual de los expulsos fue intensa y prolífica. La producción de obras literarias, además de reportarles compensaciones económicas –Madrid fomentó esta actividad de los jesuitas ofreciendo complementos extraordinarios a la pensión- impedía que cayesen en una perniciosa ociosidad. De la pluma de los mexicanos salieron obras que revisten en la actualidad un enorme interés por los sentimientos vertidos hacia su tierra patria, y porque significaron una valiosa contribución al debate europeo sobre la naturaleza, origen y evolución de la tierra y el hombre americanos. Autores como Buffon, Raynal y Robertson habían desvalorizado la obra colonizadora de España y la labor evangélica de los jesuitas en América, y habían propagado el mito de la inferioridad y degeneración de los hombres, animales y plantas indios. Los jesuitas en el exilio redactaron obras científicas, históricas, etnográficas y lingüísticas para reivindicar la colonización española, hacer apología de la obra ignaciana, y exaltar la naturaleza física y humana del Nuevo Mundo. Asimismo, buscaron la evasión a través del humanismo greco-latino y del cultivo de otros géneros como la poesía, la épica, la estética, la filosofía, y la historia religiosa.

CONSECUENCIAS

En el análisis de las consecuencias de la expulsión de los jesuitas de América nos enfrentamos a dos problemas principales: la escasez de estudios, y el peso de determinadas interpretaciones. Ernesto Maeder, quien recientemente ha contribuido a remediar la laguna existente para la región del Río de la Plata, afirma que a pesar de que la expulsión de la Compañía ha recibido, y recibe, una atención constante, es escaso el interés prestado a las consecuencias de este evento, “*pese a la magnitud de sus efectos*”⁶⁰. Asimismo se advierte una tendencia general entre los historiadores a describir un desastre de enormes proporciones. Los mitos que desde su fundación rodearon a la Orden jesuita es la razón de que las consecuencias de la expulsión hayan sido concebidas en los mismos términos míticos, magnificando el proceso en su totalidad.

En 1954, en un artículo significativamente titulado *La expulsión de los jesuitas o el principio de la revolución*, el mexicano Alfonso Trueba sostenía que

“con la expulsión de los jesuitas comienza la acción revolucionaria en las naciones hispánicas. Fue el resultado de una conspiración mundial contra la tranquilidad de nuestros pueblos. Un atentado brutal a la civilización, a la cultura y a la patria. Vino a retardar el progreso de

⁶⁰ Ernesto J. Maeder, *Los bienes de los jesuitas. Destino y administración de sus temporalidades en el Río de la Plata, 1767-1813*. Resistencia (Argentina), 2001, pág. 7.

*México. Retrotrajo vastas regiones al estado de barbarie. Fue un triunfo de los enemigos de nuestra fe. Fue un inmenso mal*⁶¹.

Si bien en términos menos exaltados, otros investigadores han seguido la estela de Trueba incluso en la década de 1990. Por ejemplo, para el caso de Venezuela, José del Rey Fajardo señala que la expulsión “*indudablemente dejó su huella tanto en el campo religioso como en el cultural, económico y social*”⁶². Sin entrar a explicar cuáles fueron estas consecuencias, recoge el juicio de Mörner sobre el profundo impacto que tuvo la expulsión en la sociedad colonial. Este historiador creía difícil encontrar un suceso de igual magnitud, salvo la conquista y la Independencia, en la historia de Latinoamérica.

A mi juicio, el problema de la historiografía actual no es el de comulgar con esta premisa, que probablemente es cierta para muchas de las regiones americanas, sino la escasa crítica con que los autores se adhieren a ella. La afirmación de que la marcha de los religiosos tuvo consecuencias devastadoras a todos los niveles y en todos los lugares no está suficientemente fundamentada, pues todavía queda mucha documentación por analizar, y al mismo tiempo es reduccionista, ya que la Compañía no tuvo el mismo peso en todas las regiones.

Consecuencias económicas

Las autoridades tenían una idea equivocada del sistema económico jesuita. La esperanza de hallar suficientes riquezas en metálico para cubrir, entre otros, los gastos de la operación y las pensiones alimenticias a los expulsos se esfumó bien pronto, pues la mayor parte de lo incautado estaba constituido por bienes raíces de rentabilidad lenta y a largo plazo. El caso de la provincia mexicana es significativo. Su riqueza era obvia, pero el sistema no estaba diseñado para atesorar riquezas, sino para reinvertirlas constantemente en el mantenimiento de centros educativos y misiones.

Superada la frustración inicial, se puso en marcha la administración de las temporalidades. Prevalece un juicio negativo sobre la misma, sin que sin embargo se haya profundizado en el tema. Todo parece indicar que, en general para todo el territorio americano, la gestión fue torpe y lenta, los procesos de venta y aplicación de las propiedades se demoraron muchísimo, abundaron los fraudes e inapropiaciones indebidas, y resultó difícil mantener los principios jesuitas que las habían hecho tan productivas. Las fincas mal atendidas disminuyeron en su valor, lo que se demuestra en las sucesivas retasas de que fueron objeto. Los costes del dispositivo de extrañamiento y las deudas contraídas por

⁶¹ *Jus*, México, 1957.

⁶² *La expulsión de los jesuitas de Venezuela (1767-1768)*. San Cristóbal (Venezuela), 1990, pág. 9.

los colegios debilitaron la gestión de los bienes. Por otro lado, el temor a que ante el regreso de los expulsos hubiesen de devolver los bienes adquiridos, inhibió a potenciales compradores. La falta de previsión parece asimismo haber sido otra constante. La educación fue un área especialmente resentida, pues la aplicación de los colegios no se hizo con la suficiente rapidez.

El estudio de Maeder confirma el juicio negativo sobre la gestión rioplatense de las temporalidades jesuitas, si bien introduce ciertas matizaciones. El historiador afirma que a pesar de que el Río de La Plata ha sido una "*región señalada como una de las administraciones más desarregladas de Hispanoamérica*"⁶³, deben discernirse las responsabilidades de los diferentes niveles de gestión, pues si se analizan los resultados económicos obtenidos desde la perspectiva de los intereses locales, se observa que éstos no siempre coincidieron con los metropolitanos. Para las autoridades peninsulares resultó difícil el seguimiento y control de las administraciones locales, lo que favoreció "*las libertades que las autoridades rioplatenses se tomaron en provecho de los intereses locales*"⁶⁴.

Mientras que los esclavos, haciendas, inmuebles urbanos, muebles, y herramientas fueron tasados para su posterior subasta, disposiciones reales prohibieron la venta de otras temporalidades. Éstas, cuando no se arruinaron mientras esperaban un nuevo destino, fueron aplicadas al culto, escuelas y objetos públicos. Las tareas pastorales se diluyeron entre el clero urbano restante. Si bien la adscripción de las iglesias sufrió demoras, lo normal fue la reanudación del culto en otras manos. Iglesias y capillas fueron adjudicadas como conventos a Órdenes religiosas; las viviendas de los jesuitas, aulas y casas de estudios pasaron a servir de conventos, escuelas, seminarios diocesanos, lugares de hospedaje, hospitales, cuarteles, y depósitos; finalmente, ornamentos y vasos sagrados se convirtieron en la dotación litúrgica de algunas iglesias. Las bibliotecas sufrieron quizá más que ningún otro bien los efectos del tiempo y una legislación improvisada e imprecisa. El costoso mantenimiento de los libros al cabo de los años se tradujo en pérdidas materiales por deterioro, hacinamiento, sustracción, o préstamos.

No obstante, quedan todavía preguntas sin respuesta. Se desconoce el valor total del patrimonio expropiado, así como quién compró haciendas y estancias⁶⁵, la evolución experimentada por la

⁶³ E. J. Maeder, *op. cit.*, pág. 363.

⁶⁴ *Ibidem*, pág. 365.

⁶⁵ El caso de las haciendas del Colegio Máximo de la Ciudad de México y el noviciado de Tepotzotlán es una excepción debido al renombre de su comprador (don Pedro Romero de Terreros, primer conde de Regla, acaudalado empresario minero y fundador del Montepío de la Ciudad de México) y al hecho

producción de las mismas –es decir, si se produjo un crecimiento o bien un decrecimiento-, el destino de los bienes no vendibles, y la administración desempeñada por las autoridades americanas. Es decir, que lo ignoramos casi todo sobre las consecuencias económicas y sociales (quizá también políticas⁶⁶) de la redistribución de las propiedades jesuitas.

Abundan los estudios sobre el impacto que a nivel local tuvo la expulsión⁶⁷, mientras que apenas se han publicado monografías nacionales. La relativa menor complejidad de las investigaciones regionales explica en parte este hecho. Analizar el destino de todas las temporalidades de Nueva España supone manejar documentación procedente de unos cuarenta centros, un material, además, muy árido. Para reconstruir una visión general es necesario efectuar un balance de los trabajos publicados. La difusión de éstos suele limitarse al ámbito regional, de manera que los historiadores desconocen en gran parte las aportaciones realizadas por unos y otros. Mucho menos avanzado se halla el diálogo a nivel continental. En suma, aún estamos lejos de poder ofrecer el enfoque comparativo que ya Mörner reclamaba en 1965⁶⁸.

Consecuencias educativas y misionales

Es en la enseñanza pública y las misiones donde se han señalado las consecuencias más catastróficas, debido al predominante papel desempeñado por los jesuitas en ambos campos. En general, se ha subrayado el abandono y desorganización en que quedaron centros educativos y misiones, debido a la dificultad y lentitud con que educadores y misioneros fueron reemplazados, y al

de que fueron rematadas en casi la mitad del valor en que fueron tasadas. De haberse vendido por separado Temporalidades habría obtenido una mayor ganancia.

⁶⁶ José Andrés-Gallego señala que la tesis de que la enajenación de bienes jesuitas habría contribuido a formar una clase terrateniente que sería uno de los principales respaldos sociales de la sublevación independentista aún está lejos de ser demostrada (“Consecuencias de la expulsión de los jesuitas en América: primer balance”, en *Jesuitas, 400 años en Córdoba. Congreso Internacional, 21-24 de septiembre de 1999*, Córdoba, Argentina, 2001, págs. 149-176).

⁶⁷ Por ejemplo, para el caso argentino, véase Esteban Fontana, “La expulsión de los jesuitas de Mendoza y sus repercusiones económicas”, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, nº 130 (1962), págs. 47-115. Para el caso mexicano más recientes son los trabajos de Recéndez Guerrero (ya citado), y María Guevara Sangines, *La Compañía de Jesús en Guanajuato: política, arte y sociedad*. Guanajuato, 2003.

⁶⁸ *The Expulsion of the Jesuits...*, pág. 28.

hecho de que los misioneros sustitutos no conociesen las lenguas indígenas. La ruptura del estilo de la Compañía precipitó especialmente la decadencia de muchas misiones. Los efectos podían ser muy desestabilizadores (fuga de indios, rapiña de soldados) si, como sucedió con frecuencia, el traspaso no se había planeado con suficiente anticipación.

No obstante, existen matices según las distintas regiones. Mientras Rey Fajardo asegura que la expulsión fue un golpe mortal para el desarrollo de las misiones, notando el “*estado de crisis y abandono en que entró la Orinoquia*”⁶⁹, en 1965 Mörner sugería para el Paraguay la posibilidad de que el daño causado no fuese tan grande, y apuntaba hacia un gradual declive de las reducciones guaraníicas con anterioridad a 1767⁷⁰. Por su parte, si bien Andrés-Gallego habla de consecuencias desoladoras para el conjunto americano, es consciente de las disparidades regionales. Por ejemplo, los establecimientos en Casanare (Colombia) constituyeron una excepción al fracaso inmediato experimentado en otras regiones, como los enclaves del Chaco, que en 1767 fueron abandonados por una población indígena aún muy reacia a la penetración española.

De nuevo, pues, la realización de estudios locales parece la opción más conveniente. Las consecuencias de la expulsión en un lugar determinado sólo pueden valorarse teniendo en cuenta la relación de fuerzas entre los jesuitas por un lado, y el clero secular y regular por el otro. La provincia jesuita mexicana abarcaba un extenso territorio y la presencia de estos religiosos era muy desigual, por lo que cabe esperar que en cada región la Compañía se integrase en la comunidad de distinta manera. En Nueva España, de los casi 600 jesuitas que componían la provincia, 360 vivían en tres ciudades, México, Puebla y Tepotzotlán, mientras que unos 130 trabajaban en las misiones del Noroeste. Esto significa que 230 jesuitas estaban repartidos en una treintena de centros entre Zacatecas y Guatemala. Por tanto, la marcha de la Compañía sin duda fue sentida notablemente en el corazón del virreinato, donde su presencia era muy sólida, pero es difícil afirmar lo mismo sobre el resto del territorio.

Consecuencias políticas

Se ha debatido con insistencia la trascendencia de la expulsión en el contexto de la Independencia de Latinoamérica. La historiografía coincide en que los jesuitas contribuyeron a establecer las bases ideológicas del movimiento emancipador, si bien esta contribución habría tenido lugar antes de ser expulsados y no tanto después. Recientemente se ha concedido un mayor protagonismo al escolasticismo jesuita –la teoría del padre Suárez sobre el origen popular del poder

⁶⁹ Rey Fajardo, *op. cit.*, pág. 45.

⁷⁰ M. Mörner (ed.), *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*. Nueva York, 1965, pág. 25.

político- en la forja del deseo de independencia frente a los ilustrados franceses⁷¹. La prohibición de las doctrinas jesuitas en las universidades americanas indica que la Corona efectivamente las consideraba peligrosas, aunque su temprana erradicación en 1767 arroja dudas sobre hasta qué punto influyeron en la generación de los promotores de la independencia.

En cuanto a la influencia que pudieron ejercer los exilados, ésta probablemente fue muy limitada, pues en las obras que redactaron en Italia sólo se contiene tristeza y nostalgia, no deseo de independencia. Expresan su afecto hacia la tierra en la que se han criado o nacido, la cual conciben como esencialmente diferente no sólo respecto a la metrópolis sino respecto a otras regiones del mismo continente, consolidando las diferencias regionales que ya existían entre los criollos. Paradójicamente, pues, la decisión de extrañar a los jesuitas por considerárseles una amenaza para la tranquilidad pública provocó la conjunción de factores necesaria para producir la primera plasmación literaria del sentimiento nacionalista americano.

Consecuencias psicológicas

Sin duda son los efectos en la conciencia colectiva y las reacciones externas de la población ante la salida de los jesuitas las consecuencias más “vistosas” de este suceso y, por tanto, las más fáciles de rastrear en la documentación. Curiosamente, no existe ningún estudio de este tipo para el continente americano, razón por la cual nos decidimos a observar el caso de Nueva España⁷². Las fuentes inquisitoriales consultadas para el período 1767-1773 hablan de la ansiedad experimentada por ciertos sectores de la sociedad novohispana en diversos niveles de la vida cotidiana.

Con la excepción de las poblaciones mineras, el extrañamiento se ejecutó en medio de una calma ejemplar debido al empleo de una gran cantidad de tropas, pero muy pronto se descubrió que este aparente sosiego ocultaba una conmoción y descontento profundos. En los meses siguientes a la expulsión pudo percibirse una notable inquietud, expresada a través de la difusión de escritos clandestinos y proféticos testimonios, así como rumores en calles, plazas, mercados y conventos. Este movimiento estaba además teñido por duras críticas a los que habían tomado parte en la expulsión, principalmente el rey, el virrey, el Visitador General –el jurista malagueño José de Gálvez-, y el arzobispo de México, Francisco Antonio de Lorenzana.

⁷¹ John Lynch, *Latin America between colony and nation : selected essays*. Nueva York, 2001.

⁷² Mis conclusiones se hallan recogidas en *Jesuitismo e Inquisición en Nueva España, 1754-1767* (en prensa).

El 2 de abril de 1767 se prohibía, bajo la amenaza de incurrir en delito de lesa magestad, “*escribir, declamar o conmover*”⁷³ ni a favor ni en contra de la providencia de extrañamiento. No obstante, corrillos se formaron en calles y tiendas, y en muchos domicilios particulares la desgracia de los jesuitas presidía las tertulias. La Inquisición no tardó en toparse con variadas muestras de esta agitación. En algunas ocasiones, los presentes en estos corrillos, amedrentados por la prohibición real, denunciaban conversaciones en las que ellos mismos habían participado. Los implicados solían ser miembros del vulgo, con frecuencia mujeres, si bien también insignes personalidades como el oidor decano de la Real Audiencia⁷⁴.

Uno de los expedientes más interesantes se originó el 25 de septiembre de 1767 cuando los dominicos José Domingo de Sosa y Jerónimo Campos acudieron al santo tribunal en busca de ayuda para atajar la irreverente actitud que habían detectado en algunos fieles⁷⁵. Los religiosos querían saber cómo habían de proceder en el púlpito y en el confesionario, ya que era frecuente oír tanto en confesión como en conversaciones que el rey, virrey, visitador, arzobispo y ministros eran herejes. Por otro lado, les preocupaba el hecho de que amenazaba con extenderse un acusado descreimiento y pesimismo: muchos fieles consideraban a la Compañía el sostén fundamental de la Iglesia, y estaban convencidos de que con la partida de los padres había quedado expedito el camino a la herejía y que los jesuitas padecían martirio. A raíz de la consulta de la pareja de dominicos, la Inquisición interrogó a diversos testigos, principalmente sacerdotes. Éstos confirmaron que los rumores eran frecuentes, lo que a su juicio era señal de la “*general conmoción que han padecido las conciencias*”⁷⁶.

⁷³ “Pragmática Sanción de Su Magestad, en fuerza de ley, para el estrañamiento...”. El rey, El Pardo, 2 de abril de 1767, cap. XVI (*Colección General de las providencias...*, Tomo I, pág. 42).

⁷⁴ En julio de 1767, fray José Pareja escuchó en los claustros del convento una conversación entre su provincial fray Nicolás Troncoso y el oidor decano de la Real Audiencia, Domingo Valcárcel y Formento, en la que éste sostenía que lo ejecutado con los jesuitas había sido “*tropelía y contrajusticia por no haver sido oídos en justicia*” (Archivo General de la Nación de México –en adelante, AGN-, Inquisición 1521: Declaración de fray José Pareja ante el comisario Alonso Velázquez Gastellu, México, 5 de agosto de 1768).

⁷⁵ AGN, Inquisición 1521, exped. 3: Consulta de fray José Domingo de Sosa y fray Jerónimo Campos a la Inquisición, Convento Imperial de Santo Domingo, México, 25 de septiembre de 1767.

⁷⁶ AGN, Inquisición 1521: Declaración del padre Gregorio García Valdemora ante el comisario Alonso Velázquez Gastellu, México, 1 de agosto de 1768.

Resulta conmovedor constatar la alteración sufrida por algunas conciencias. En la ciudad de México, las ambiguas palabras pronunciadas en confesión por un dominico tres o cuatro días después de practicado el arresto, desencadenaron una sucesión de rumores y comentarios acerca de la validez de las confesiones jesuitas que llenaron de desaliento a diversas personas, sobre todo mujeres, y que mantuvieron ocupado al tribunal durante casi tres meses. El 5 de agosto de 1767, el escribano Francisco Javier de la Cerda Morán denunció ante la Inquisición que un confesor había aconsejado a una de sus feligresas repetir todas las confesiones que hubiese hecho con los jesuitas⁷⁷. El tribunal sospechó entonces que el confesor podría estar divulgando la idea de que los jesuitas habían sido expulsados por herejes, cuando de momento no existía condena formal alguna de las doctrinas de la Compañía. El comisario sólo consiguió averiguar que eran tres los padres dominicos involucrados y que el rumor se había propagado entre varios grupos de amigos y conocidos –escribanos, abogados de la Real Audiencia- relacionados entre sí por razones de parentesco o común lugar de trabajo. Puesto que, además, todos los testigos coincidieron en que los confesores no habían expresado los motivos para considerar nulas las confesiones, la denuncia quedó archivada.

Tres dominicos habían provocado un importante desasosiego en algunos fieles, quienes llegaron a temer por la salvación de sus almas. Este episodio evidenció asimismo la envidia y resentimiento de los dominicos, quienes siempre habían estado celosos del ascendiente espiritual de la Compañía en los medios urbanos y a quienes ahora les irritaba comprobar que los fieles, faltando los jesuitas, se hundían en el desconsuelo como si no hubiese más médicos de almas en México. Por otro lado, la Orden dominica nunca habían visto con buenos ojos la flexible doctrina moral de los jesuitas ni las desahogadas rentas de que disfrutaban.

Literatura panfletaria

En contra de lo dispuesto en la Real Pragmática del 2 de abril, el debate propagandístico en torno a la Compañía se prolongó después de la expulsión. Libelos, papeles volantes, poemas, estampas, y pasquines ridiculizaban a la Orden y ponían en duda su religiosidad al tiempo que denostaban el extrañamiento, la ocupación de las temporalidades, y las Pastorales que los obispos habían promulgado en apoyo de la decisión real. La capital del virreinato, y poco después muchas otras poblaciones de Nueva España, fueron durante meses un hervidero de sátiras y críticas a la Corona y sus representantes. La jerarquía eclesiástica resultó especialmente perjudicada. El arzobispo de México y el obispo de

⁷⁷ *Ibidem*, exped. 6: Denuncia de Francisco Javier de la Cerda Morán ante el comisario Francisco Larrea, Convento Imperial de Santo Domingo, México, 5 de agosto de 1767.

Puebla, Francisco Fabián y Fuero, fueron el blanco de muchas burlas. Especialmente popular se hizo un libelo que en forma de sátira criticaba mordazmente la Pastoral promulgada por Lorenzana en el otoño de 1767. En él se estimulaba la resistencia a los decretos del rey, cuestionando su legitimidad, y socavando las recomendaciones de los obispos. Éstos eran acusados de jansenistas, enemigos de la Santa Sede, e infieles al rey⁷⁸.

Fray Francisco Antonio de la Roja Figueroa, revisor de libros del Santo Oficio y bibliotecario del Convento Imperial de Santo Domingo, recriminaba a los libelistas su oportunismo y defendía la necesidad de un “*prompto, ejecutivo y eficaz remedio*”, pues los efectos se dejaban notar desde hacía meses en el confesionario:

*“... pues no trabajamos en otro assumpto los confesores, y esto en todos los confessionarios de México (según he oído varias vezes), que en desvanecer a los fieles los desatinos que conciben de las noticias que oyen, ya funestas de que se acaba la fee y entra la heregía en estos reinos y en España por la expulsión de los padres jesuitas, ya injuriosas de lo sagrado, ya denigrativas de la religión jesuítica [...]; ¿puede aver mayor dolor?”*⁷⁹

Revelaciones y profecías

A raíz de la expulsión de los jesuitas se dieron a conocer en Europa y en la América española abundantes fenómenos proféticos y de carácter milagroso en los que se expresaba dolor, confusión, ansia por el regreso de los religiosos, y una dura crítica a la Corona y sus representantes. Profecías, revelaciones y visiones han aparecido siempre en momentos sociales complejos y de crisis, normalmente a consecuencia de un acontecimiento especialmente turbador. Sumidos en el aislamiento y en el temor y desconfianza hacia lo ajeno, la difusión de estos relatos mitigaba el desconcierto, nostalgia y congoja de los jesuitas, al tiempo que proporcionaba ánimo a los fieles y mantenía vivo el espíritu de la Compañía.

La divulgación de estos sucesos en Nueva España fue objeto de represión inquisitorial por considerarse violaciones de la Real Pragmática. El tribunal recopiló una gran variedad de testimonios, pero eran cuatro las revelaciones más populares: el hijo de Miguel Pérez de León y San Miguel, de poco más de cuatro años de edad y con una deformación en los pies que le impedía andar con normalidad, caminó correctamente en presencia de sus familiares; una mano negra apagaba todas las

⁷⁸ Archivo General de Indias, México 2778, ff. 9-20.

⁷⁹ AGN, Inquisición 1521: Denuncia de fray Francisco Antonio de la Roja Figueroa a la Inquisición, México, sin fecha. Recibida en el Santo Oficio en 6 de octubre de 1767.

lámparas de una iglesia excepto la del altar mayor; una religiosa moribunda había realizado curas milagrosas y anunciado que los jesuitas regresarían; y una imagen de San Antonio de Padua había renovado misteriosamente su aspecto en respuesta a los ruegos de una monja adolescente por el retorno de los expulsos⁸⁰.

La Inquisición se enfrentó a graves dificultades al intentar hallar el origen de estos fenómenos, pues al pasar de boca en boca se habían ido modificando sensiblemente. Muchos surgieron en los claustros, principalmente en conventos de la ciudad de México y Puebla que habían estado a cargo de la Compañía. Estas especies circularon activamente mientras aún se pensaba que la expulsión no era definitiva, pero se irían desvaneciendo conforme parecía más improbable el regreso de los expatriados.

Una Inquisición díscola

La emotiva reacción de los novohispanos era previsible, pero no lo era la resistencia con que la Inquisición recibió las órdenes reales. Con esta actitud el Santo Oficio no sólo hacía evidentes sus simpatías projesuitas, sino también un viejo problema de delimitación de competencias. Con motivo de la expulsión la Inquisición fue utilizada nuevamente como instrumento de Estado. El malestar social producido por el extrañamiento puso al soberano en la necesidad de pedir al tribunal que protegiese e hiciese respetar las providencias reales sofocando los brotes de disidencia.

El asunto del libelo antipastoral puso a la Inquisición en el punto de mira. Intimidado por Croix y Lorenzana para detener la difusión del libelo y hallar a sus autores, el tribunal intentó inhibirse, escudándose en el argumento de que el virrey no podía inmiscuirse en la jurisdicción espiritual⁸¹. Entre las razones de la Inquisición se hallaba un problema de viejos rencores y celosa delimitación de competencias. La reluctancia del Santo Oficio para complacer el requerimiento de Croix dice mucho del pobre concepto que los inquisidores tenían de la autoridad virreinal, y revela las poco fluidas relaciones que existían entre el tribunal, de una parte, y el virrey y el Visitador, de la otra. No obstante, las ansias de independencia del tribunal, un problema que solía resurgir periódicamente y que siempre se resolvía a favor del monarca, no era lo que más preocupaba al gabinete de Carlos III. El jesuitismo, empero, era un enemigo a combatir mucho más complejo y difuso.

⁸⁰ Expedientes 1521, 1522, 1002, 1057, 1063 del ramo Inquisición del AGN.

⁸¹ AGN, Inquisición 1521, exped. 2: Informe de Fierro, González de Andía y Amestoy en audiencia de la mañana, México, 25 de noviembre de 1767.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Ciertos aspectos de la expulsión de los jesuitas de América han recibido notable atención, como los motivos de Carlos III para firmar el real decreto, la descripción del proceso de expulsión, y el exilio y actividad literaria de los jesuitas expulsos. No obstante, otras cuestiones no han sido suficientemente exploradas. Mientras que la reacción de la población mestiza, criolla y española ante la partida de los ignacianos nos es bastante conocida sobre todo a través de fuentes inquisitoriales, no sucede lo mismo con las comunidades indígenas, exentas de la jurisdicción del Santo Oficio. El sentido común, sin embargo, nos dice que las reacciones habrían sido variadas: no puede descartarse que algunos se habrían sentido liberados de la rigidez de las reducciones, mientras que los testimonios de los expulsos subrayan el desconsuelo de los indios al perder a sus padrecitos⁸².

Considerar la especificidad de las razones de la expulsión en cada región americana sin duda arrojará resultados sugerentes. En Nueva España, el análisis tanto del contexto económico y social, como de la producción y difusión de literatura panfletaria en las décadas anteriores a 1767 revela que una explicación eurocéntrica sobre las razones para expulsar a los jesuitas distorsiona el complejo lugar que la Compañía ocupaba en el entramado económico, social y cultural de la colonia. De aquí se deduce que los jesuitas ocuparon un importante lugar en la sociedad novohispana: por un lado cubrieron buena parte de sus necesidades sociales, culturales y religiosas; por otro lado, sin embargo, representaron un poderoso competidor económico y social del que muchos no lamentaron deshacerse. Los discípulos de San Ignacio, pues, se hallaban profundamente asentados en el imaginario colectivo, ya fuese para resentir y despotricar contra su presencia económica, ya para adorarlos como pilar básico del Cristianismo.

⁸² El jesuita alemán Benno Ducrue, misionero en California en 1767, escribió que cuando él y sus compañeros se hallaban a punto de zarpar, algunos indígenas se arrodillaron en la arena para besar sus manos y pies; otros, también de rodillas y con los brazos en cruz, pidieron perdón; y finalmente otros se despidieron de los misioneros abrazándolos en medio de grandes sollozos (B. Ducrue, *Ducrue's account of the expulsion of the jesuits from Lower California (1767-1769)*). Traducción y edición de Ernest J. Burrus. Roma, 1967, págs. 66-68).