

LA COMPAÑÍA DE JESÚS ENTRE LA EMANCIPACIÓN Y LA INDEPENDENCIA

Francisco Javier GÓMEZ DÍEZ

Muchas veces se han relacionado la expulsión de la Compañía de Jesús de la Monarquía hispana, en 1767, y la Independencia de sus dominios americanos, dos hechos de gran importancia separados, además, por escasos cincuenta años. El problema es saber cómo se relacionan. Superados ya los desenfocados esfuerzos patrióticos filojesuíticos, ha quedado claro que la participación directa en la Independencia fue mínima¹. Sabemos también que los independentistas, conociendo el prestigio de los jesuitas, los invocan para legitimar sus proyectos², mucha gente actúa como si su papel pudiera ser decisivo y, a lo largo del siglo XIX, son numerosas las manifestaciones del buen recuerdo dejado por los jesuitas en América. Mientras algunos exageran su inquina, con más o menos sincero deseo de ganar el favor real, se multiplican las reales cédulas proscribiendo *la línea doctrinal jesuita* y, de forma obsesiva, se persigue a todo aquel que trata de retornar y se vigila la correspondencia mantenida por los jesuitas, para evitar cualquier crítica a la expulsión, empujar la extinción de la Compañía, favorecer la secularización de sus miembros y, en palabras de Rodo, extinguir el *jesuitismo*.

Sin otra intención que establecer lo que sabemos y lo mucho que ignoramos, analizo el papel de la Compañía en América, el significado de su expulsión y, por último, su contribución a la emancipación. Distingo la independencia, como ruptura política circunscrita al periodo 1808 – 1826, donde los jesuitas prácticamente no participan, de la emancipación, el proceso de maduración

¹ Está comprobada la hostilidad hacia la corte de Madrid de algunos *españoles americanos*, pero la misma hostilidad se dio en algunos peninsulares; otros admiran, sin colaborar, al independentismo; de los pocos que regresaron a América, sólo Diego León Villafañe se sumó decididamente al proceso; en México los que volvieron se señalaron por sus preferencias monárquicas; en Europa sólo son conocidos dos independentistas activos: Juan José Godoy y Juan Pablo Viscardo; BATLLORI 1995. Con respecto a la influencia de éste último en la independencia discrepan con Batllori, poco dado, además, a considerarlo significativo de la forma de pensar jesuita, GIMÉNEZ FERNÁNDEZ 1947, FURLONG 1960 y, más recientemente, BELAUNDE 2002, a los que probablemente haya que dar la razón tras los estudios de Merle Simmons. La incompatibilidad entre la mentalidad jesuítica y la rebelión abierta contra la corona española la ha planteado GÓMEZ FREGOSO 1972.

² En este sentido es curioso, si no interesante, la actuación de José del Pozo y Sucre, posiblemente un capitán artillero tomado por jesuita, y lo que de él dicen Batllori, Vargas Ugarte y Álvarez Brun.

social que posibilita, cuando las circunstancias lo demandan, la ruptura política; emancipación en la que la Compañía juega un papel capital.

PRESENCIA Y FUNCIÓN DE LA COMPAÑÍA EN AMÉRICA

Entender lo que la sociedad americana pierde con la expulsión y, por lo tanto, establecer algunas vías razonables que conduzcan de la expulsión a la Independencia debe hacerse considerando, en primer término, qué fue la Compañía en la América española, cuando su carisma la empujó a desarrollar actividades muy diversas, que, al mismo tiempo, sólo funcionan con plenitud integradas unas con las otras³.

Nada despreciables eran las propiedades jesuitas. No es sólo el tamaño, es también la efectividad económica y la capacidad de movilización de recursos de todo tipo. Se beneficiaron, frente al comportamiento de otras órdenes, de la gestión directa de sus bienes, aunque sus técnicas empresariales no fueran diferentes ni mejores, en ocasiones, a las practicadas por otros en el siglo XVIII⁴. No siempre fueron administradores consumados, así por ejemplo lo ha señalado Macera para algunos casos en Perú, no para todos. Mientras Chevalier ha tendido a reconocer el éxito empresarial en Nueva España, VELÁSQUEZ (1988: 14) señala las profundas diferencias entre las haciendas del Noroeste y las del centro. La Compañía de Jesús perfeccionó los métodos de administración patrimonial seguidos por los sacerdotes particulares y por otras corporaciones religiosas, desarrollando a una escala desconocida hasta entonces una organización económica de tipo moderno. Siendo esto cierto, también lo es que, en el conjunto del continente, estaba, dadas sus muchas actividades, endeudada, y que, como sabemos más sobre la actividad jesuita que sobre la realidad de las regiones donde actúa, es muy difícil analizar su auténtico poder económico y, por ejemplo, en el caso arequipeño no es cierto que sus actividades dominasen la economía regional⁵. Es posible que el secreto de su mayor eficacia se reduzca a la gran extensión del conjunto, que permitía una mayor especialización, y a la función económica de la obediencia, que inclinaba a los administradores a actuar debidamente.

Sin olvidar la actividad jesuita en la consolidación geoestratégica de áreas y fronteras, mayor importancia tiene la configuración de un conjunto de redes sociales, capitales para la maduración de lo americano, destacando, sobre todo, su actividad educativa, puesta en marcha desde el primer momento, cuando los hijos de los conquistadores les demandan instrucción.

³ En este sentido tiene tanto interés la tesis de Macera en torno al sistema de empresa de la producción económica, como lo dicho por Martín sobre el hundimiento, después de la expulsión, de la farmacia del Colegio de San Pablo.

⁴ Cfr. BRAVO ACEVEDO 2007: 422, MACERA 1966: 7, y BROWN 2007.

⁵ BROWN 2007.

No se trata únicamente de la acción reglada en los colegios, hay que considerar la educación popular, el papel de las congregaciones y la función coordinadora de los colegios, cada uno en su escala de actuación⁶. Es interesante poner las congregaciones en relación con la doctrina probabilista. Si una teología moderada fue acogida con favor por un pueblo más dispuesto que en el pasado a alejarse de la fe cristiana, la religiosidad propuesta por las congregaciones distaba mucho de ser laxista, era más bien intensa y en absoluto exterior. Era, en realidad, un mismo fenómeno: el compromiso y la capacidad de la Compañía para captar los sentimientos en profunda transformación y responder a las exigencias diversas de una sociedad donde, cada categoría mostraba comportamientos diferentes y, exigía, también, ser encauzada de modo diferente⁷.

MARTÍN (2001) describió, en torno a San Pablo de Lima, el carácter integrador del colegio: la máquina que impulsó todo tipo de actividades; de donde brotan las demás instituciones; el lugar de adiestramiento de la mayoría de los jesuitas destinados a trabajar al sur de Panamá; el centro administrativo de la orden en el antiguo virreinato del Perú; una ventana abierta a las corrientes intelectuales de Europa y, a la vez, centro de suministro de ideas, libros y todo tipo de recursos materiales.

Surge aquí un tema central: el *criollismo*. Los conflictos entre europeos y criollos fueron en la Compañía menos violentos que en otras órdenes, pero nada podía evitar que, ante las crecientes demandas, el número de criollos fuera en aumento. Sin ignorar los conflictos, otras cuestiones, que manifiestan el nacimiento de una nueva sociedad, deben ser atendidas. Primero, lo que podría denominarse la *criollización de las preocupaciones*, reflejada en la temática de los sermones, adaptados, más y más, a nuevas características y preocupaciones⁸. En segundo lugar, se multiplican los cargos en manos de criollos. Sin olvidarse que gran parte de la realidad del poder estaba en manos de los visitadores mandados por Roma, aparecerán, pocos, pero significativos, provinciales, y numerosos prefectos y rectores⁹. Por último, será evidente el predominio social y numérico de los criollos. Al mismo tiempo, su labor educativa tuvo un papel central en los procesos intelectuales propios de la Ilustración, sentando las bases de la *esfera pública burguesa*, en la que se formó la generación que realizó la emancipación. Así lo ha estudiado TORALES PACHECO (2007) considerando tres elementos en los que la Compañía se convierte en impulsora de la *Modernidad*: el uso sistemático de la imprenta, la biografía como exaltación de las virtudes humanas y la actividad multiplicadora de sus exalumnos.

⁶ Cfr. GONZALBO AIZPURU 1989.

⁷ PAVONE 2007: 100-1.

⁸ GONZALVO AIZPURU 1989: 20-2 y 891-3.

⁹ LAVALLE 2007: 352.

Tanta fue la influencia jesuita como rivalidades. Es obligado referirse al alto grado de conflictividad con el episcopado; a las tensiones con las órdenes religiosas que competían con ellos en el ámbito educativo; a los que se quejaban de los privilegios económicos jesuitas y, por lo tanto, de su competencia desleal; a los conflictos provocados en las fronteras y, muy especialmente, a los choques con la Corona, donde se manifiesta, a la larga, la incompatibilidad entre la pretensión estatal y la utopía jesuita.

Desde el principio, los conflictos con el episcopado nacen de la pretensión de sujetar a los regulares en lo referente, sobre todo, a las doctrinas y a las funciones parroquiales que tenían asociadas. Con esta tradición no es sorprendente que el episcopado, imbuido en el XVIII de regalismo, no se opusiera a la expulsión. Un claro ejemplo nos lo da, en el Tucumán, Abad Illana, opuesto a las prácticas doctrinales y educativas jesuitas, a su laxismo, a los ejercicios espirituales y al monopolio educativo que habían ejercido¹⁰.

En las fronteras, donde los motivos de tensión resultaban del complicado equilibrio de poderes, el aislamiento de las misiones buscado por los jesuitas era prácticamente imposible: se requería la participación de indios cristianizados en la defensa de la frontera y, por lo tanto, ignorar sus violentos rituales de guerra por mucho que perturbasen la moral en las misiones; los misioneros no podían pasar por alto las pretensiones de los comandantes militares, que les protegían de la hostilidad indígena, y se enfrentaban con la población blanca por la cuestión de la mano de obra indígena. Tampoco podían ignorar el poder y los intereses del Estado y, por lo mismo, no se empeñaron en llevar hasta sus últimas consecuencias la política de segregación, pese a denunciar enérgicamente los abusos¹¹.

Un caso distinto es el de Paraguay¹², donde la alianza establecida por los religiosos y los caciques guaraníes se extendió, en 1671, a una con el rey de España, a cambio de la defensa del territorio. Así, las reducciones guaraníes se constituyen en la fuerza militar más importante de la Corona. Este hecho, al favorecer los privilegios jesuitas, agravó las tensiones con la sociedad hispanocolonial, relacionadas con la institución de la encomienda, vigente en el Paraguay en la primera mitad del XVIII; con el tributo adeudado por las reducciones; con el inmenso patrimonio territorial jesuita y con sus ventajas sobre el comercio local y regional. Estas tensiones, el problema del contrabando y el éxito relativo de las milicias guaraníes en su función defensiva, condujeron a la Corona a buscar una salida a sus conflictos fronterizos con Portugal usando las reducciones como objeto de negociación¹³.

¹⁰ QUARLERI 2007.

¹¹ Cfr. KRÍŽOVÁ 2001 y DEL RÍO 2003.

¹² GÓMEZ DÍEZ 2007.

¹³ Cfr. AVELLANEDA 2007, y QUARLERI 2009, especialmente su capítulo tercero.

Si la colonización mediante el sistema de misiones fue, desde muy pronto, motivo de constantes impugnaciones de los colonos españoles, al avanzar el siglo XVIII también fue objeto de una descalificación explícita por parte de funcionarios reformistas. En 1747, por ejemplo, el auditor de Guerra, marqués de Altamira, dictaminaba que no convenía apoyar las misiones sino secularizarlas y poblarlas de españoles, “más aptos para establecer haciendas, labores, ranchos, beneficio de minas y otros tratos y comercio en provecho suyo y de los mismos indios”. De esta forma, por mucho que hasta el último día, los jesuitas siguieron defendiendo su modelo misional, es evidente que iban a contracorriente de los intereses y aspiraciones de los sectores de la sociedad que estaban llamados a ser, con el paso del tiempo, dominantes. Entregar las misiones al episcopado y proseguir la expansión fronteriza chocaba, en esos momentos, con la carencia de posibilidades expansivas y, así, los jesuitas continuaron en defensa de sus posiciones y privilegios. En septiembre de 1766, el papa Clemente XIII les confirmó una serie de exenciones. El gobierno de Madrid se alarmó: Si Carlos III pretendía, entre otras cosas, incorporar a su control las misiones, las sospechas hacia la conducta pontificia crecieron, al igual que todo tipo de rumores.

Las tensiones con el poder real se remontan al enfrentamiento con el Virrey Toledo, hasta el desarrollo de una conflictividad de raíz regalista en el siglo XVIII, pasando por el gravísimo pleito del diezmo, que agitó los fantasmas del egoísmo y la prepotencia jesuitas. La aparente paz entre la Compañía y la Corona no fue tal, señala GÁLVEZ-PEÑA (2006: 206), que estudia la tensión en las oraciones jesuitas por los reyes difuntos. En la pronunciada por el P. José Buendía a la muerte de Carlos II, observa dos temas de gran interés: el concepto de cuerpo político de la monarquía española y el énfasis puesto en la fidelidad política a una Corona lejana. Más adelante, en un progresivo distanciamiento, se van introduciendo veladas semillas de discusión de esa estrecha relación. Cuando Tomás de Torrejón llora la muerte de Luis I, un rey que casi no reinó, pide al pueblo de Lima que recuerde que la obediencia al rey responde al *piadoso y benigno* gobierno, y presenta un programa de buen gobierno, un esbozo de las virtudes políticas del soberano, dejando en el aire una duda: ¿Y si no fuera así? En la misma ocasión, el P. Messía fundó el buen gobierno en el servicio a la Iglesia y la conversión de los infieles. Más directo fue el ataque con ocasión de la muerte de Fernando VI, cuando, cree Gálvez-Peña, estamos ante una reflexión de orden probabilista que siembra la duda sobre la verdadera naturaleza del rey. El P. Juan Bautista Sánchez es aun más temerario al hacer explícita mención a lo que era causa del creciente descontento: la dura política fiscal. La Compañía, desprovista de protección frente a la política regalista, apela al tribunal de la conciencia de la feligresía, forjada durante siglos a través de los *ejercicios espirituales* y verdadero ámbito, en opinión jesuita, de legitimación del orden monárquico. Fracasa en su lucha, pero manifiesta el descontento americano.

La Compañía no es en estos momentos capaz de intuir la brutal decisión que va a tomar Carlos III y, en mi opinión, la razón sólo puede encontrarse en la novedad del hecho y en la misma sólida fortaleza de esta orden religiosa.

LA EXPULSIÓN

En abril de 1767 se expulsaba a los jesuitas de los dominios de la Monarquía, tras afirmar demostrada su culpabilidad en el motín de Esquilache. Diversas razones reales, y no pocas leyendas, contribuyeron a facilitar una medida que responde, por un lado, a un conflicto en torno a la legitimación del Estado y a la fortaleza misma de la Compañía y, por otro, superando las fronteras nacionales, a la confluencia de múltiples intereses. No se trató de un hecho aislado, sino del fruto de un ambiente, aprovechado por doquier para encubrir otros problemas, ni, considerando las similitudes con el caso portugués y el influjo americano¹⁴, de un proceso típicamente español. En este sentido, es evidente, y condiciona el análisis del problema, que, desde el mismo momento de la expulsión, se está pensando en la extinción¹⁵.

Circulaba un amplio conjunto de leyendas, falsas e, incluso, de apariencia increíble, pero no por eso menos creídas y, por lo tanto, influyentes a la hora de tomar la decisión. La Compañía se enfrentó a una poderosa campaña de críticas y no pudiendo defenderse, por diversas razones, entre otras, económicas¹⁶, o no entendiendo lo que estaba en juego no dio la batalla hasta que era demasiado tarde¹⁷.

Seguían pesando cuestiones antiguas, como el pleito con Palafox o los ritos chinos¹⁸, pero la justificación última de la pragmática sanción, fue la responsabilidad de la Compañía en el motín de Esquilache. Desde la ya clásica obra de Constantino Eguía, de 1947, muchos investigadores han concentrado sus esfuerzos en este hecho; el último ANDRÉS-GALLEGO (2003) que, afirmando la falta de evidencias, no descarta la existencia de un complot contra el espíritu reformista, en el que pudo participar algún jesuita, y confirma que los que llevan a cabo la pesquisa no construyen una farsa, están indagando realmente sobre la culpabilidad del motín. El mismo autor, pensando en los motines americanos de 1762-1765, inserta el proceso de expulsión no sólo en la cadena de

¹⁴ La iniciativa de la expulsión vino de Europa, pero las actividades de los misioneros en las regiones periféricas fortalecieron el antijesuitismo; KRÍŽOVÁ 2001: 413.

¹⁵ FERRER BENIMELI 1989.

¹⁶ BURRUS 1963: 65-6.

¹⁷ KURI CAMACHO ha señalado los esfuerzos de los superiores jesuitas por contener los ataques insistiendo en el cuidado que debían tener todos los súbditos en el cumplimiento de las reglas del instituto; 2008: 473-5.

¹⁸ Como estudió ST. CLAIR 2000, sobre esta cuestión se desarrolló el ensayo general del debate dieciochesco en torno a la Compañía.

decisiones que comienzan en Portugal en 1759 y terminan en 1773, sino en la política internacional y, concretamente, en el papel que jugaba América para España.

La segunda gran acusación reside en el carácter pernicioso de las ideas enseñadas por los jesuitas. No se tuvo en consideración que el probabilismo, el regicidio, el tiranicidio y otras muchas tesis, no fueran ni originaria ni exclusivamente jesuitas. Se temía el ejemplo que podía cundir: *el imperio de las conciencias con su laxa moral*, en palabras de Campomanes. Del mismo modo, una y otra vez se acusó a la Compañía de dar rienda suelta a sus ataques contra el gobierno o, cuando menos, a tolerarlos entre sus partidarios. Sí parece cierto, y en esta dirección apunta el estudio de Gálvez-Peña. El interés jesuita por dichas tesis estaba muy vivo y ni ellos ni sus partidarios, disimularon sus críticas.

Más fantásticas son las leyendas sobre los reinos independientes, por muchas conclusiones que quieran sacarse del malestar jesuita conocido por los guaraníes, de la escasa prontitud en el cumplimiento de las órdenes por parte de algunos misioneros o de la sublevación indígena en la alta Pimería de 1751. Lo cierto es que, este ambiente hizo que el extrañamiento fuera vivido en Europa con una gran expectación y que los ministros borbónicos temieron tratos de los jesuitas con los ingleses¹⁹.

La articulación de todo este conjunto de *leyendas* se funda, junto a la insistencia en el desmedido afán de poder, en una afirmación —paralela, pero distinta al sentido de cuerpo que los jesuitas tanto cultivaron y del que tanto se enorgullecieron—: la obediencia practicada en la orden hace imposible distinguir entre el jesuita y el *jesuitismo*, y ello impediría *domesticar* su conciencia en aras del interés estatal, convirtiéndose en la primera razón de desconfianza por parte del Estado. El ensayo de PAVONE (2007: 84) es, en este sentido, preciso e iluminador; afirma: “no se puede hablar de ninguna manera de una *política de los jesuitas* —uno de los estereotipos más afortunados del *antijesuitismo*— ni asumir con actitud acrítica el juicio iluminista según el cual los jesuitas impulsaban siempre y en cualquier caso la posiciones de la Santa Sede”. Las pruebas son numerosas: los distintos grupos nacionales de jesuitas adoptaron, en muchas ocasiones, posiciones enfrentadas; la relación príncipe – confesor no implica siempre dependencia del primero con respecto al segundo, a veces es lo contrario; la elección del general Tirso González (1687 – 1705) despertó oposición en el seno de la Compañía; la falta de comprensión por parte de las autoridades jesuitas de lo que implicaban, en torno al Tratado de Límites, las reducciones paraguayas; el problema de los ritos chinos y malabares generó conflictos graves y conscientes con Roma, etc.

La tesis más tradicional en torno a la política reformista de Carlos III pretende que, mientras en el XVII el gobierno *imperial* y las relaciones económicas funcionaron mediante el compromiso,

¹⁹ DÁNVILA 1981; cfr. ST. CLAIR 2005: 25-6.

los borbones planificaron una política *colonialista*. Frente a esta tesis, tanto HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA (2009) como PIETSCHMANN (2006), han intentado una interpretación menos simplista. El primero insiste en que la política carolina, generando una reacción de larga onda y múltiples consecuencias, que fue la independencia, se caracteriza en dos direcciones: una afirmación continuada del Estado, libre de la impregnación de cualquier interés de casta o de cualquier índole de privilegios, que, en América, busca la integración de la sociedad criolla con la Corona y, al mismo tiempo, el reforzamiento de la estructura de vinculación entre España y la América española por medio de la defensa del comercio, el fomento de la producción y una coordinación defensiva. Pietschmann, por su parte, insiste en cómo el discurso metropolitano se torna a favor del individuo a quien —dado que se espera de él la recuperación económica— se coloca en condiciones de buscar de modo individual su lucro económico, a la vez que se cortan y suprimen los monopolios corporativos. Al mismo tiempo, se empieza a sustituir el discurso *colonialista* por el concepto de formar un *cuerpo unido de nación* que debe aunar a España y a América y que está basado en una colectividad de individuos liberados de los frenos del corporativismo tradicional. Así, la meta de la política era la formación de una nueva élite, fuera criolla o peninsular. Paradójicamente la metrópoli no percibió que su política iba a relajar la lealtad de los americanos hacia la Corona y, sobre todo, hacer olvidar a las élites su origen hispano, sin lograr una mayor adhesión por parte de las capas sociales beneficiadas por las reformas: los grupos medios y bajos de la sociedad americana y, sobre todo, las zonas marginales del imperio. Muchos se sintieron políticamente marginados, idealizando los tiempos pasados. El gobierno creía que la sociedad americana podía resistir la presión si se animaba la economía. Sin embargo, los americanos eran probablemente más conscientes de las decisiones políticas que de las tendencias económicas a largo plazo y en muchas partes de América, el crecimiento económico generó inflación, subida de impuestos y un mayor número de funcionarios y emigrantes; nuevos peninsulares que invadían el espacio político de los criollos, así como su posición económica. Y, así, la resistencia a los impuestos fue constante y a veces violenta.

Si es evidente que la expulsión de los jesuitas no es un hecho aislado ni una decisión caprichosa, sino que debe insertarse en el conjunto de la política carolina, también lo es que en la medida en la que esta política, por sentirse contraria a los intereses americanos, contribuya a alentar los movimientos independentistas, la expulsión de los jesuitas será leída como una arbitrariedad atentatoria contra la legitimidad.

Mientras la Casa de Austria había utilizado a la iglesia como motor de la expansión y colonización americanas, los borbones, en cambio, quisieron servirse de ella para reforzar el dominio político efectivo sobre sus posesiones. Convencida la Corona de que ciertos grupos del clero eran un peligro para la seguridad del Estado, rompe con la política tradicional. Los reformadores intentaron poner al clero bajo la jurisdicción de los tribunales seculares y desviar sus

recursos hacia las manos del estado. Las medidas se multiplicaron²⁰ y, entre ellas, la expulsión de los jesuitas es sólo la central; como explica KURI CAMACHO (2008: 517-23) el IV Concilio de México, de 1771, prolonga la política.

Valeria Coronel, en la línea de análisis como el de RIVERA GARCÍA (1999) ha estudiado la doctrina jesuita como un discurso de resistencia frente al Estado. La Iglesia desarrolló en España una filosofía política autónoma, ocupando los filósofos *contractualistas* de la escuela de Salamanca un lugar central en la definición de un príncipe cristiano. “El fortalecimiento de la autoridad de la Iglesia en estas regiones no tiene que ver solamente con la conocida tesis de la potestad de la Iglesia sobre la exégesis de la Biblia y la obediencia al Papa, sino sobre todo con la formulación de una filosofía política y una estrategia de gobierno asentada sobre la interpelación moral. En esta doctrina, la Iglesia aparecía como un modelo de comunidad construida sobre el concilio de voluntades entre sus miembros, este concilio era una instancia superior a la comunidad doméstica, superior a la sociedad civil pautada por la ley, y superior al Estado mismo”.

Las tensiones se mantenían en pie en torno a si era la comunidad moral representada por la Iglesia, o la nación representada por el Estado el fundamento de la república. Los asesores del rey español ponían a servicio del Estado la utilidad de la Religión, mientras *la tesis contractualista sostenía la idea de la superioridad de la Iglesia sobre el Estado*, que aparecía como un delegatario, siendo la iglesia el espacio *natural* de articulación de la sociedad. La balanza en el siglo XVII se inclinó del lado de la Iglesia.

Uno de los aspectos más influyentes de la teoría contractualista en Indias fue el de la definición de justicia como sinónimo de valor que se deriva de la noción de *vínculo social*. La sociedad definida como un cuerpo político místico estaba gobernado por un derecho que no era el mismo que la ley del Estado, se trataba de un cuerpo jurídico de matriz moral que regía sobre la sociedad civil unos lazos jurídico-sociales fundados en una especie de parentesco social (deuda de unos con otros) por la consciente y libre cooperación del los miembros al mismo fin. En este sentido promovieron los jesuitas una serie de formas asociativas definiéndolas como instituciones orientadas a suplir la falta de leyes civiles y como mecanismo para movilizar a la gente y, en el mismo sentido, la confrontación entre la dinastía borbónica y la Compañía de Jesús expresaba la voluntad de la primera por disolver la cultura política de los fueros generalizada entre los criollos y fortalecer el papel del Estado y esto explicaría, dice Coronel, que las elites criollas aún en el siglo XIX recordasen amargamente la expulsión y el tiempo, anterior a los borbones, en el cual el rey representaba la soberanía popular, pero su burocracia aparecía como un aparato secundario en

²⁰ Cfr. FARRISS 1995.

múltiples discursos religiosos y seculares que subrayaban la existencia de un gobierno interno paralelo con sus propias instituciones formales e informales²¹.

Si esta tesis es cierta, y todo apunta en su favor, dos nuevas razones vienen a contribuir a dotar de sentido la decisión de 1767: por un lado, el gobierno buscaba, entre otras cosas, detener el avance y poder de las congregaciones de laicos e intervenir en los escenarios de poder de la oligarquía criolla y, por otro, refleja el distanciamiento entre la Iglesia y el Estado y, fortaleciendo a éste, cuestiona la afirmación del valor del juicio interno del individuo, pues la prédica jesuita le pedía al individuo mayor análisis de su realidad con unas implicaciones sociales de capital importancia.

El regalismo tenía sus razones (los jesuitas encarnaban la oposición al absolutismo y lo manifestaron de mil formas) y, de este modo, se concentró en la oposición contra los jesuitas, mucho antes de que éstos pudieran articular una resistencia contra Carlos III²². Tanto el trabajo de ANDRÉS-GALLEGO (2005a), que argumenta la eclesiología regalista a partir de la correspondencia de Tanucci, como el de BARRIO GOZALO (1989), que demuestra la amistad y confianza entre Tanucci y Carlos III, manifiestan toda la densidad de la incompatibilidad entre ambos poderes: monarquía regalista y *jesuitismo*, introduciendo una idea de capital interés para el desarrollo político del siglo XIX: en palabras de Tanucci, y en opinión de tanto reformistas, si los jesuitas “querían vivir unidos en un convento, cantando laudes y vísperas, diciendo la misa y disciplinándose, hiciéranlo en buena hora en vez de insistir en su estilo *secolaresco e mondano*”²³.

Pero la decisión, una medida radical, única en el reinado, tiene también razones prácticas y políticas: la Compañía, por su estructura, era un enemigo singular. Para el régimen no era difícil anular la acción de individuos aislados, “pero toda una poderosa organización internacional, económicamente independiente, intelectualmente selecta y socialmente influyente, podía verse tentada a adquirir compromisos políticos que desestabilizasen el sistema y significasen una virtual amenaza”²⁴, no obstante habían alzado la voz contra la corrupción de los funcionarios o había

²¹ CORONEL 2007. KURI CAMACHO 2008: 486s ha desarrollado estas ideas en torno, especialmente, al P. Ignacio Ronderos, concluyendo: “De un lugar a otro, iba difundiéndose la onda expansiva de que el poder político descansaba en la comunidad universal ... onda cargada de discusiones sobre problemas capaces de turbar la tranquilidad social de la Nueva España”; p. 498.

²² Carlos III llegó al trono en 1759 y hasta el desencadenamiento de los motines de 1766 son pocos los años que median para que aparezca, se desarrolle y se manifieste con violencia una oposición consolidada frente a su política, pero, al mismo tiempo, él manifiesta una preocupación muy viva ante la selección de personas para la provisión de plazas en la administración, pidiéndose informes sobre las personas y si son *jesuitas* con carta de hermandad, de tercer grado y hasta si, casados, ellos o sus mujeres se confiesan o no con jesuitas; CORONA 1975: 98 y 100.

²³ ANDRÉS-GALLEGO 2005a: 68.

²⁴ GONZALBO AIZPURU 1989: 224.

defendido el aislamiento de los indios en zonas de misión. En la década de 1760, sujetos no afines a la Compañía ocuparon lugares centrales en la administración, mostrándose abiertamente disconformes con el actuar jesuita. El papel central que había ocupado la Compañía en todas las esferas de la vida social y su capacidad para llenar el vacío que había dejado la ausencia de un poder institucional, centralizado y autoritativo en las jurisdicciones coloniales, se constituyó en el principal factor que configuró la idea de la expulsión. Esta institución, enraizada en la cotidianidad política, era referente inmediato de aquello que obstaculizaba el plan de reformas de los últimos borbones²⁵.

En este esquema, junto a la política regalista, no cabe tampoco ignorar otras tres dimensiones, que, gozando de una cierta autonomía, no niegan la prioridad de la política hasta aquí señalada. Me refiero, en primer lugar, a los esfuerzos por rentabilizar el aparato fiscal, rescatando para el Estado la riqueza acumulada por la Compañía; el fracaso final del proyecto no demuestra la inexistencia de la intención, sobre todo si alguien creyó en las *riquezas jesuitas*. En un segundo lugar, a la necesidad de impulsar una reforma del sistema educativo. Por último, hay que tener en cuenta el conflicto con la aristocracia y las oligarquías locales.

Considerando que, si en América probablemente sí, en España la Compañía estuvo muy lejos de hegemonizar el sistema educativo, parece desproporcionado enumerar entre las trascendentales razones de Estado considerar inconveniente la educación impartida por ésta, y, sin embargo, fue una de las acusaciones más repetidas. En este sentido, casi nada está claro. No pueden ignorarse los esfuerzos reformadores impulsados, desde mediados del XVIII, por las órdenes religiosas. Además, SCHMIDT (2006: 243) ha señalado como una abrumadora mayoría de historiadores considera al clero simpatizante e, incluso, portavoz de la nueva filosofía ilustrada; algunos citan a los jesuitas como portadores de la modernidad, mientras otros, ven —más tarde y durante la Independencia— a los miembros de la Iglesia como representantes de una orientación *liberal*²⁶. Por su parte, las obras de Gonzalbo Aizpuru —las mejores sobre la educación jesuita en América— llevan a considerar la contradicción entre el éxito reconocido de una actividad de persuasión y control y la crítica sistemática contra su modelo educativo.

Puede ser cierta la opinión de Pavone (2007: 126) —refrendada por ÁLVAREZ BRUN (1961: 76)— de que la Compañía permaneció en esencia anti-cartesiana, y los intentos de apertura a las novedades científico – filosóficas chocaron casi de inmediato con las posiciones inconciliables que iban a separar a jesuitas e iluministas, pero también lo es que hacia 1750 varios jesuitas jóvenes,

²⁵ QUARLERI 2007.

²⁶ BRADING 1994: 228s.

influidos por las corrientes europeas, comenzaron a introducir reformas²⁷; que otros se habían alejado del aristotelismo acercándose a la filosofía moderna; que las bibliotecas de los jesuitas no ignoraron las novedades intelectuales europeas y, mucho menos, los desarrollos científicos y técnicos²⁸, que, de algún modo, les habrían empujado hacia la reforma. En definitiva, parecen coexistir dos corrientes educativas en el interior de la Compañía, una de corte tradicionalista y otra renovadora que iba ganando fuerza²⁹. No obstante considera ROMANO (2007: 67), con acierto, que la figura del *misionero ilustrado* constituye no tanto el resultado de una política de formación científica, cuanto el producto circunstancial de un equilibrio en permanente negociación entre competencias individuales (los “talentos” tan importantes en la categorías de análisis del personal jesuita), recursos disponibles de la Compañía y necesidades de la época, que se pueden analizar a través de la doble formulación de una demanda política de los estados y de una demanda social de las sociedades en las que se despliega la misión.

Las razones por las que la expulsión podía ayudar a la reforma educativa no procedían de los contenidos de la enseñanza jesuita, sino del poder que supondría eliminar su capacidad de influencia. En lo referente al conflicto con la aristocracia y las oligarquías locales no hay que descartar, como señala Quarleri (2007) que la expulsión se proyectase, aparte de como un medio para reafirmar el control sobre la sociedad colonial a través de una *Iglesia nueva*, como una forma radical de aleccionar a los grupos locales, que habían alcanzado altos niveles de autonomía. El objetivo no serían, únicamente, los jesuitas, sino los sectores privilegiados, educados en gran medida por ellos. Era necesario romper una alianza, la estudiada por GARCÍA RODRÍGUEZ (2000) para el caso cubano, la apuntada por VILLALBA PÉREZ, al considerar el interés de la Corona en controlar la instrucción de quienes debían ocupar cargos en la Administración, y, muy especialmente, el interés por el Seminario de Nobles de Madrid, sobre el que escribe O'PHELAN GODOY (2007: 320): “la idea de los borbones y, concretamente, de Carlos III, no fue la de eliminar los seminarios de nobles luego de la expulsión sino, en todo caso, buscar cambiarle de orientación”

²⁷ Un intento de reforma y modernización de los estudios, centrado básicamente en limitar los excesos del escolasticismo en la filosofía y teología, al tiempo que alentaban el método experimental en las ciencias. Destaca, como iniciador, José Rafael Campoy y, en un segundo momento, Francisco Javier Alegre, José Diego Abad, Francisco Javier Clavijero, que trabajaron sobre las obras de Descartes, Newton, Leibniz, Bacon y Franklin. En su momento Clavijero sería nombrado profesor de filosofía en Valladolid, más tarde en Guadalajara; Abad en Querétaro, Alegre en Mérida y después en México; y Campoy en Veracruz. (TANK DE ESTRADA 1981: 42-3; VILLALBA PÉREZ 2005: 15-6). En otros lugares encontramos procesos semejantes, como el protagonizado por el P. Domingo Muriel en la Universidad Córdoba (FURLONG 1955: 14), o los varios casos reseñados por HANISCH 1972.

²⁸ MARTÍN 2001: 117-20.

²⁹ En esta dirección se han manifestado diversos autores e, incluso, OCHOA GRANADOS 1972 ha considerado que es la expulsión la que frustra estas reformas.

y, en este sentido, con respecto al de Madrid puede decirse que, a finales de siglo, había tenido éxito.

Ese enfrentamiento descubre una más de las contradicciones del proyecto carolino: para proceder a la expulsión de la Compañía contó con el apoyo de otras órdenes religiosas y sectores eclesiásticos, y, posteriormente, no tuvo capacidad o voluntad de prolongar la lógica de su actuación en un enfrentamiento general con los intereses de éstos, como manifiesta el caso estudiado por VILLALBA PÉREZ (2005: 37ss) en torno a los empeños de Francisco Antonio Moreno y Escandón, fiscal en la junta de aplicación de las temporalidades de los jesuitas en la audiencia en Santafé de Bogotá. Pero esto no niega los objetivos carolinos, sino, si acaso, la posibilidad de llevarlos a cabo, sobre todo a medida que la situación internacional se va complicando con los procesos revolucionarios burgueses.

Hace cincuenta años muchos autores afirmaban, sin atisbo de duda, el carácter trágico de las consecuencias desatadas en América por la expulsión de los jesuitas. Así lo hacían Alberto Escalona Ramos, Julio Irazusta, el P. Mateo o Miguel Víctor Martínez con motivo de un congreso sobre las causas de la Independencia³⁰. NAVARRO GARCÍA (1967) no era mucho más comedido, considerando que la expulsión fue una verdadera acción traumática, más cuando no es posible encontrar en América sus causas. ¿Podemos seguir siendo tan tajantes?

Junto a otras consecuencias que, ahora, interesan menos, como el abandono, más o menos prolongado, de diversas actividades en ciudades o, incluso, el impacto en la desestructuración regional y en las fronteras³¹, es necesario concentrarse en los efectos económicos, educativos y políticos de la expulsión.

Andrés-Gallego ha buscado sintetizar las posibles consecuencias económicas de la expulsión y, tras señalar algunas conclusiones, se hace una pregunta interesante, que estamos lejos de poder responder en el estado actual de las investigaciones: ¿los compradores de tierra, tras formar una clase terrateniente, apoyaron luego la emancipación? En esta dirección hay algunos ejemplos, como el del marqués de Selva Alegre, pero en otros lugares es impensable y, en definitiva, haría falta llevar la *historia de la propiedad sobre las fincas* hasta la consumación de la Independencia y averiguar qué partido tomaron los propietarios³². Por su parte, BRAVO ACEVEDO (2007) ha

³⁰ CAUSAS 1953.

³¹ Con independencia de la decadencia de las misiones, lo interesante es considerar cómo el Estado ilustrado rompe la inercia tradicional que había dejado en manos de los misioneros la ocupación y defensa de los espacios fronterizos (LUCENA GIRALDO 1992 – 1993) y, como consecuencia, la alteración de la estabilidad fronteriza y la ruptura de algunas áreas. Si el papel de los jesuitas en la definición de los límites entre las coronas ibéricas fue muy importante (ROSAS MOSCOSO 2007: 383), la alteración *geoestratégica del Orinoco histórico* ha sido estudiada por REY FAJARDO 2007: 122.

³² ANDRÉS-GALLEGO 2005: 174.

considerado las consecuencias económicas estudiando tres dimensiones: al quebrarse la estructura continental de la empresa jesuita, un grupo relativamente reducido de comerciantes y hacendados se benefició ampliando sus operaciones mercantiles o adquiriendo nuevas propiedades; siendo administradas las temporalidades de forma muy diversas en unos lugares o en otros, la expulsión constituyó una triple carga financiera para el fisco español por los gastos generados por la expatriación de los expulsos, por las pensiones que recibían y por la creación de nuevas dependencias administrativas, y, en tercer lugar, ha constatado que, vendiéndose la mayor parte de las temporalidades secuestradas a crédito, un número importante de compradores dejaron de pagar sus deudas relativamente pronto. Quizás esto se debió a haber evaluado la rentabilidad de su adquisición a partir de lo que les proporcionaba a los jesuitas, cuando ninguno de los nuevos compradores podía reproducir su modo de administración, próximo a una empresa precapitalista. Lo que queda por establecer es cómo pudo comportarse este grupo de cara a los procesos independentistas.

Los efectos de la expulsión sobre el sistema y las condiciones de la enseñanza en América sería tan importante conocerlos como escasamente estudiados están. En la síntesis que ha dedicado a este tema, escribe VILLALBA PÉREZ (2005: 108): “el tema está muy escasamente historiado de un modo directo y, a la vez, es profusamente tratado de soslayo al paso de historias nacionales, en historias generales de la educación, historias de la Compañía de Jesús, historias de la Ilustración, etc. Así pues, la producción bibliográfica que puede citarse es amplísima, pero su utilidad es muy desigual tanto por su dedicación específica al tema cuanto por su calidad científica. De hecho son muy pocas las obras de investigación que, utilizando documentación directa, variada y contrastada, buscan responder a nuestra cuestión”. De esta forma unos autores han insistido en el carácter de catástrofe que, para la educación, representó la expulsión³³ y otros, han apuntado elementos que, por lo menos, nos llevarían a matizar esta afirmación; estando la mayoría convencidos de que la enseñanza secundaria fue la peor parada. En la otra dirección, se ha insistido en los esfuerzos reformistas, en la apertura en numerosas villas de aulas de latinidad o, por ejemplo, en la importancia renovadora del Convictorio Carolino de Lima³⁴.

Naturalmente, la expulsión de la Compañía supuso adoptar medidas importantes. Si por una parte, se trató de eliminar la influencia de la Compañía, por otra, la Monarquía promovió la

³³ DECORME 1941, RESTREPO 1940, GROOT 1889, ORREGO 1990 e, incluso, con mayor moderación, YAVAR 2005.

³⁴ TEN 1987, ÁLVAREZ BRUN 1961. Éste, incluso, ha afirmado que aquí “se propagaron y difundieron los nuevos métodos de enseñanza, con marcada tendencia al libre enjuiciamiento de las ideas y de los hechos por parte del educando, lo que, justamente, permitió el brote y cultivo de las ideas revolucionarias en pro de la independencia”; pp. 67-8. Hay que tener presente que uno de los objetivos de Álvarez Brun, en una línea *nacionalista*, es analizar los beneficios reportados al Perú por la expulsión.

creación de instituciones educativas alternativas, pero la aplicación de los bienes jesuitas a la educación no fue satisfactoria³⁵. Muchos alumnos quedaron sin posibilidad de instrucción³⁶, en parte por la firme voluntad pública de incrementar su tutela sobre la educación, en parte por la imposibilidad, nacida de la resistencia del poderoso estamento clerical, y, en mayor parte, por un problema económico. Al hundirse en conjunto el sistema jesuita, se hace inviable mantener muchas de sus instituciones. La esperanza de contar, en la nueva etapa, con los recursos provenientes de las propiedades jesuitas se probó, muy pronto, vana³⁷. Por lo tanto, y con independencia de cuáles sean las causas, puede afirmarse, con una relativa prudencia, que a un medio plazo las consecuencias educativas fueron muy graves³⁸ y, de este modo el impacto psicológico debió ser importante³⁹, aproximándonos ya al campo de los efectos políticos. Antes es obligado hacer, como mínimo, una referencia al interesantísimo libro de KURI CAMACHO (2008), hasta donde yo conozco, de los autores recientes el que más ha cargado las tintas en los efectos negativos de la expulsión, por lo menos para el caso mexicano. Afirma, entre otras cosas, que genera la problemática indígena que hoy vive México; que impide a la Independencia contar con la riqueza que le habría proporcionado la rica tradición intelectual jesuita, y que la cultura católica, por mucho que siempre estuviera presente en la idea misma de nación, se derrumbó, transformada, por lo menos hasta 1867, en un pensamiento *vacio, estéril, resentido, reaccionario, retrógrado, quejumbroso, confundido e incapaz de entender y superar su pasado inmediato*.

Conocemos perfectamente la forma, y la eficacia en la que se realizó la expulsión, mezcla de cautela, sorpresa y veladas amenazas; una operación militar, ha apuntado CAVIERES (2005: 23), para evitar que se pusieran en práctica maniobras para favorecer a determinados individuos según las capacidad de alterar las voluntades del gobernador u otras autoridades de la más alta burocracia local. Si hubo muy pocas rebeliones populares contra su extrañamiento (ninguna en la España europea y sólo una verdaderamente importante en Indias, concretamente en Nueva España), no pudieron evitarse numerosas revueltas y protestas, más o menos, conectadas con la expulsión. Se ha aludido no pocas veces a las rebeliones de Tucumán y Nueva España como ejemplos de respuesta social al extrañamiento. Aparte, hubo algunas rebeliones de indios reducidos en pueblos gobernados

³⁵ TANK DE ESTRADA 1981: 54.

³⁶ VILLALBA PÉREZ 2005: 24.

³⁷ YAVAR 2005: 180.

³⁸ Esto por lo menos concluye VILLALBA PÉREZ 2005: 124.

³⁹ ANDRÉS-GALLEGO 2005: 177, nos trasmite un ejemplo muy ilustrativo: El obispo de Tucumán, en 1767, a raíz del extrañamiento, para calmar los ánimos de la gente, insiste en su pastoral en el error de imaginar que sin jesuitas nos quedamos *sin erudición y doctrina*. Del mismo modo, los ejemplos que proporciona FURLONG 1944: 370s, sin ser sistemáticos, no pueden tampoco echarse en saco roto.

hasta ese momento por jesuitas, protestas políticas importantes y una notable producción de anónimos y rumores sobre levantamientos⁴⁰. Pero la expulsión de los jesuitas fue uno más de los variados motivos de descontento y los movimientos de defensa de la Compañía se confundieron en realidad con las luchas de partido de cada lugar, en las cuales la actitud respecto a la expulsión fue un elemento más; así, por ejemplo, se observa, en opinión de Andrés-Gallego, en el caso de Tucumán⁴¹, más que en los novohispanos⁴².

La represión fue violentísima y, a la larga, quizás más influyente que la propia expulsión, pues generó sentimientos de odio hacia el gobierno español e, indirectamente, hacia los *gachupines*. Se había roto la tradición de paz y benevolencia gubernativa que se había procurado inculcar en la vida americana una vez acabada la conquista. Se ha recordado lo que ocurrió en las inmediaciones de Guanajuato, 43 años más tarde, cuando Miguel Hidalgo se levantó al frente de miles de indígenas, que pasaron a cuchillo a muchos españoles⁴³.

Quizás sea sólo la más violenta manifestación de cómo afectó la expulsión al pueblo. No obstante, los jesuitas, durante décadas respetados, fueron tratados como delincuentes. Frente a las órdenes del monarca, no hubo manifestaciones públicas de pesar o de solidaridad, si, en ocasiones, una actitud de tolerancia y aún de simpatía hacia los revoltosos. Es lógico, ni aun los más prestigiados y afortunados miembros de la sociedad novohispana —ha escrito GONZALBO AIZPURU (1898: 40-1)— veían claramente que los jesuitas constituyesen una amenaza para el Estado, ni que su doctrina fuese corruptora de la moral; lo evidente era que se trataba de sus maestros, sus parientes, sus intercesores, sus predicadores. Durante doscientos años se habían acostumbrado a considerarlos, de mil formas, servidores de la sociedad. No parece exagerado afirmar que centenares de familias se sintieron agraviadas ante la expulsión de personas a las que no se acusó de delito específico alguno, y relajaron sus lazos de fidelidad. Es más, la resistencia debió ser grande, de lo contrario (solo por un miedo de origen fabuloso) no se entiende el secreto, la represión, la vigilancia por parte de la Corona sobre los expulsos.

Para calibrar con exactitud este impacto psicológico, deberían estudiarse infinidad de aspectos. BATLLORI (1979) señala que los jesuitas europeos, españoles o no, preferían ser enviados a las misiones vivas y, por eso, la mayoría de los puestos en los colegios los ocupaban los nacidos en América; en la medida en que esto sea cierto, la expulsión debió afectar más a la sociedad

⁴⁰ vid NAVARRO GARCÍA 1964.

⁴¹ Se trató sobre todo de una protesta contra el gobernador Campero por la manera de regir la provincia. Los que le enfrentaron no sólo fueron contrarios al extrañamiento de los jesuitas, sino que lo emplearon como arma en la lucha. Otra cosa es también que la virtualidad de la acusación de jesuitismo pusiera al descubierto que parte del Tucumán seguía ganado por los padres meses después de su destierro; ANDRÉS-GALLEGO 2005b.

⁴² BRADING 1994: 4s.

⁴³ BRADING 1994: 6-7; PÉREZ ALONSO 1972: 443-4; KURI CAMACHO 2008: 513-6.

americana y, en la misma medida, las *teorías políticas jesuitas* tendrían un tono distinto en voz de español que en voz de americano. Cavieres, por su parte, ha apuntado el comportamiento de la autoridad con los novicios, para evitar malestar social innecesario, y el peso social de los padres, jesuitas como Juan Crisóstomo Aguirre; los hermanos Francisco Javier y Manuel José Irarrazabal Saravia, hijos del Marqués de La Pica; José Regis Marín de Poveda y Azúa, hijo del Marqués de Cañada Hermosa; Pedro Nolasco Mesía, hijo del Conde de Sierra Bella; Nicolás Toro Escobar, de la familia del futuro Conde la Conquista y si agregamos, además, a un buen número de otros jesuitas salidos de hogares de los más influyentes comerciantes y aristócratas locales. Concluyendo que, “no en vano, muchas de estas familias, tan realistas durante el siglo XVIII, abren el siglo siguiente en una posición todavía inimaginable hacia 1767”⁴⁴.

Considerando todo esto, podemos atender la intuición de Carlos Cortes Vargas: El choque espiritual que produjo la expulsión fue la *comidilla* obligada durante mucho tiempo, y tan lamentable medida fue sembrando el descontento en los más. “Allí estaba en abierta contraposición, la justicia del Rey, con las virtudes, sapiencia, talento y obra de la Compañía de Jesús. Sus hijos, que tanta influencia habían ejercido ... eran lanzados a las tinieblas extensivas por el mismo monarca a quienes ellos presentaban como ungido de Dios, como depositario de su poder y de su autoridad. La duda no podía por menos de existir: ¿Quién está en lo cierto? Si el monarca, los padres eran indignos y por tanto sus enseñanzas indeseables; si los padres, el príncipe se ha equivocado, va contra los ministros de Dios y sus enseñanzas y no puede tener una autoridad que de Él emane; luego no merece obediencia ni respeto. Ambas autoridades, la divina y la humana, sufrieron mengua, surgió el descontento con el desencanto, se quebrantó la fe y comenzaron varias ideas a martirizar a los que hasta lo visto fueron sumisos y valientes colonos. Luego la necesidad de llenar con nuevas ideas el vacío de la fe que se había creado, y este fermento fue, sin lugar a dudas, precursor de la posterior transformación política. Sin ese quebranto espiritual, la independencia de Hispanoamérica se hubiera demorado un siglo”⁴⁵.

En definitiva, la expulsión de los jesuitas ahonda el abismo que separaba a la sociedad criolla de la burocracia colonial española e, indirectamente, contribuye a cuestionar la legitimidad del actuar monárquico. En este sentido es muy interesante el caso del P. Isla, estudiado por GIMÉNEZ LÓPEZ (1999). Señala Isla que reconocer el derecho de Carlos III a actuar, sin encomendarse a nadie como hizo, es “el camino más derecho que conduce al despotismo y a la tiranía; y es también el atajo más breve para que todo el mundo se amotine contra semejante gobierno”.

⁴⁴ CAVIERES 2005: 22-4.

⁴⁵ CAUSAS 1953: 364-5.

EL JESUITISMO FACTOR EMANCIPADOR

Lo más discutido, desde hace ya tiempo, es la relación entre la doctrina de Suárez y los procesos independentistas, es decir, las raíces ideológicas de la emancipación. Fue Giménez Fernández el principal defensor de que la base doctrinal general y común de la insurgencia americana “la suministró, no el concepto rousseauiano de Pacto social perennemente constituyente, sino la doctrina suareciana de la soberanía popular, tendencia —perfectamente ortodoxa dentro de su inflexión voluntarista— de la teoría aquiniana del Poder Civil, que exige (al contrario de la heterodoxia pactista) una coyuntura existencial, para que revierta al común del pueblo la soberanía constitucionalmente entregada a sus órganos legítimos”, afirmando que a los *patriotas* les bastó aplicar, ante el desplome de la monarquía borbónica, esta doctrina, que había sobrevivido pese a los esfuerzos de Campomanes, descuidados por Floridablanca y Godoy. Cree, además, que las tesis carolinas, alentadas por infinidad de aduladores, no fueron generalmente aceptadas, argumentándolo con varias pruebas: la dura actitud represiva contra el *jesuitismo*; el hecho de que los jesuitas fueron sustituidos en sus cátedras por sus propios discípulos; el miedo que a las teorías sobre la soberanía popular y sus consecuencias expresan, en su correspondencia, hombres como los arzobispos Lorenzana o Fabián, y las polémicas surgidas y duramente acalladas en los concilios celebrados, entre 1770 y 1778, en México, Lima, Santa fe y Charcas⁴⁶.

FURLONG (1960) y FIGUERA (1960) insisten en esta tesis. El primero, a partir, fundamentalmente, del análisis de la presencia e influencias de la doctrina de Francisco Suárez en el Río de la Plata. El segundo, invocando la escasa influencia en América del absolutismo real, el galicanismo o el jansenismo (algo discutible); que el mayor número de citas a la doctrina suareciana como fundamento de las declaraciones de independencia lo encontramos donde mayor influjo ejercieron los jesuitas y la represión sufrida por todos los que pretendieron mantener vivas las sus doctrinas.

Todo esto es cierto y la argumentación perfectamente lógica, pero no carece de complicaciones. En primer lugar es necesario afirmar —como hace Furlong y, como ya he visto, no es evidente— que las doctrinas *jesuíticas* fueron la causa de la expulsión. Además, LYNCH (2001), uno de los más reticentes ante estas posturas, afirma que en muchos lugares las pruebas sobre la influencia suareciana son contradictorias, pudiendo la misma invocación hacer referencia a unas u otras corrientes de pensamiento, cuando no, como en el caso de Morelos, citar a Suárez pero ir mucho más allá en sus objetivos. Con todo, parece un error despreciar el desarrollo de una corriente pre-independentista entre los criollos, exagerando la influencia exterior y, en especial, de las ideas ilustradas francesas. Por otra parte, merecen atención las reflexiones de CHIARAMONTE (2007: 46-

⁴⁶ GIMÉNEZ FERNÁNDEZ 1947.

8), que considera falsa la cuestión de si los movimientos de la independencia fueron resultado de las corrientes intelectuales de la Ilustración o de la Escolástica española del XVI. Aunque la influencia de Suárez, dice, no ha sido comprobada en ningún momento de manera inequívoca, el error reside en concebir la Independencia como fruto de una deliberada preparación doctrinal, de una maduración social e intelectual inexistente a fines del período colonial, cuando es resultado de la crisis de la monarquía española, la presión británica y la tendencia de los criollos a mayor participación política. En conclusión, escribe, si admitimos que la Independencia fue para la mayoría de los criollos una abrupta derivación del colapso ibérico, la cuestión de la *fuentes* pierde su sentido y, en su lugar, merece ser reemplazada por la de cómo, con apoyo en los elementos doctrinarios existentes al tiempo de la Independencia, y en los que se desarrollan a partir de ella, los españoles americanos afrontaron el problema de organizar nuevos países. En mi opinión el problema consiste en establecer qué entendemos por madurez social y en qué medida se había dado en América. Con independencia de que el derrumbe ibérico sea el detonante y pueda acelerar el proceso, no creo que pueda descartarse, sin más, un grado considerable de madurez social en América. Existiendo ésta⁴⁷, con los límites que queramos, parece evidente, a partir de las disputas en torno a cuáles fueron las influencias ideológicas más influyentes, que, una vez puesto en marcha el proceso de ruptura, unas y otras habrían servido para legitimarlo, como demuestra la obra de STOETZER (1966). Es probable, así lo cree este autor, que la influencia anglosajona y francesa se incrementara desde 1810, pero, en el seno de una ilustración de fuerte color hispano, a ambos lados del Atlántico, lo fundamental es el desarrollo de un nacionalismo criollo, un creciente sentimiento de identidad, en cuya maduración y cristalización los jesuitas, antes y después de 1767, jugaron un papel decisivo. Así, lo realmente importante es preguntarse por la creación secular del *criollismo*, la defensa en el exilio de lo americano y la afirmación de la nacionalidad, durante —a través de los contactos, muy necesitados de estudio, entre los exiliados y sus comunidades de origen⁴⁸— y, sobre todo, después de los procesos de independencia.

Sin desdeñar las repercusiones de las obras de los expulsos, el efecto más profundo de la Compañía en este sentido fue cronológicamente anterior y se produjo desde la docencia. Fue así

⁴⁷ Cfr. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA 2009 y, muy especialmente, KURI CAMACHO 2008. Igualmente, KÖNIG 2006 ha establecido la existencia de una conciencia neogranadina entre los comuneros de 1780. Pero, claro está, una cosa es la conciencia peculiar, otra la madurez social y otra la capacidad para la vida independiente.

⁴⁸ Sabemos, por ejemplo, de los contactos mantenidos entre Juan Benito Díaz de Gamarra, alumno de los jesuitas en San Ildefonso, y sus maestros desterrados en Italia (TANK DE ESTRADA 1981: 58-60, KURI CAMACHO 2008: 511s), de cómo los antiguos alumnos jesuitas, en estrecho contacto con sus viejos profesores, difunden sus ideas, mantienen correspondencia e, incluso, les ayudan económicamente (TORALES PACHECO 2001) y, por supuesto, de la inmensa preocupación del gobierno español por la correspondencia de los jesuitas.

como modelaron una conciencia política y contribuyeron, de forma decisiva, al desarrollo de la identidad americana, siendo el culto a la Virgen de Guadalupe quizás su máxima, que no única manifestación⁴⁹. No es desdeñable el efecto que pudo tener el propio ejemplo de los jesuitas que, si bien inculcaron sumisión, respeto y obediencia, fueron también capaces, cuando la ocasión lo requirió, de alzar la voz contra la corrupción de los funcionarios o contra los responsables del gobierno, es decir, alimentaron una cierta tradición de resistencia frente a la autoridad.

No pretendo, en modo alguno, afirmar que el *jesuitismo* sea el factor de la nacionalización. Bernabé Navarro estableció los factores que podían tener una lectura independentista (afirmación de la libertad y abolición de la esclavitud; el mestizaje como función formadora del pueblo; afirmación de los valores y la cultura de los antiguos mexicanos; plasmación de una cultura mexicana autóctona e independiente; conciencia y afirmación de la mexicanidad; negación del “derecho divino” de los reyes y afirmación de la soberanía popular), pero ninguno de ellos era exclusivo de los jesuitas⁵⁰ y, además, podían remontarse antes del XVIII. La expulsión aceleró el proceso.

Si la expulsión significó la desaparición del principal soporte de la cultura y educación criolla, entre los desterrados un grupo de humanistas reanudó sus labores intelectuales en Italia, madurando un movimiento intelectual iniciado en América. Se habían difundido por Europa las obras de George-Louis Leclerc, conde de Buffon, Guillaume-Thomas Raynal, William Robertson y, sobre todo, Cornelio de Paw, que exponían totalmente deformada la realidad americana y la tarea misionera católica. Sus tesis enardecieron a los jesuitas criollos, y a otros, interesados en legitimar la obra colonial de España. Su patriotismo nacía como una legítima reacción, como orgullo, sintiéndose en la necesidad de defender la obra jesuita en América, con biografías de sus hombres (Juan Luis Maneiro, Manuel Fabri Domínguez o Félix Sebastián) e historias de sus provincias y misiones (Francisco Javier Alegre), de estudiar y exaltar el paisaje americano (obras científicas y poéticas, como la de Landívar) y de enaltecer al hombre por medio de la historia, la antropología y la lingüística (Clavigero, Pedro José Márquez)⁵¹.

Muy pocos de estos autores son independentistas, pero un número importante contribuyen decididamente a la emancipación. La expulsión y las dificultades del exilio forzaron a buscar en la reelaboración del recuerdo el remedio contra el trauma⁵². Sin olvidar el surgimiento en América de

⁴⁹ El alcance de esta devoción puede ser medido con un sermón predicado por el jesuita Francisco Javier Lazcano, en 1746. Expresando anhelos patrióticos, señala: “recibió México de Roma la Fe de Jesucristo. Ya le pago México a Roma con el apostolado de los amores más tiernos de María. Doblo la rodilla la Soberana Tiara a la milagrosa mexicana”; Brading 2007: 146–7.

⁵⁰ VARGAS ALQUICIRA 1989: 49.

⁵¹ GERBI 1993 y BATLLORI 1966.

⁵² Cfr. GÁLVEZ PEÑA 2006: 222-3.

intelectuales comprometidos con la defensa de su realidad, cabe preguntar, considerando los efectos del trauma y el interés de la corona española que, por defender su imagen internacional, impulsa los escritos jesuitas⁵³, si un proceso semejante se habría dado sin el exilio, por mucho que las condiciones no fueran en éste las más adecuadas para el estudio.

Para establecer quiénes son y qué dicen sobre América, afortunadamente contamos —junto a un número importante de trabajos recientes⁵⁴— con las obras de Batllori, Hanisch y Furlong.

Insertos en la tradición historiográfica que se inicia con el P. Acosta y, en muchas ocasiones, considerando las obras de los cronistas e historiadores jesuitas de los siglos XVI al XVIII, contribuyen al desarrollo del nacionalismo americano. Lo hacen inconscientemente, en ocasiones, e indirectamente, siempre, pues sólo en el XIX se desarrollaran muchas de sus intuiciones, y lo hacen a través de una afirmación patriótica sostenida en cuatro pilares: el orgullo de lo americano (lo más evidente, pues sus obras nacen para responder a las críticas de la Ilustración europea), la identidad de sus respectivas patrias, la viabilidad económica y social de éstas y la ruptura con el pasado hispánico.

La identidad de la patria se rastrea, en primer lugar, a través de la imagen del indígena prehispánico⁵⁵. Clavigero busca demostrar la existencia de fuentes indígenas para el estudio de la historia mexicana e insiste en el esplendor de la civilización náhuatl. De forma semejante, Andrés Cavo canta el heroísmo de Cuahémoc. El mundo prehispánico pasa a formar parte de las raíces culturales criollas y, para hacerlo, la civilización de los antiguos mexicanos es comparada, positivamente, con griegos y romanos, al igual que hacen Juan de Velasco, con la civilización inca, y Juan Ignacio Molina, con los araucanos. En segundo lugar, la identidad se fundamenta en el criollo: en el derecho adquirido en la conquista, por mucho que les cueste integrarlo, como a toda la tradición nacionalista decimonónica, en el conjunto de sus tesis; en el conflicto con el poder español que, salvo excepciones⁵⁶, se critica sólo indirectamente, para eludir censuras y salvar las pensiones del gobierno español. Felipe Gómez de Vidaurre hablará de los errores cometidos con los indígenas, de las deficiencias del sistema educativo y, sobre todo, de la dependencia de su patria con respecto a España; Juan de Velasco explica como la religión puede ser desvirtuada por un gobierno tiránico como el Inca (¿piensa en el regalismo dieciochesco, como puede suponerse por otros rasgos?). La

⁵³ RODRÍGUEZ Y VELASCO 2001.

⁵⁴ ALEJOS GRAU 2007, BRADING 1999, CASANUEVA 2001, GÁLVEZ PEÑA 2006, GÓMEZ FREGOSO 1972, MEIER 2001, MÉNDEZ-BONITO 2005 y VARGAS ALQUICIRA 1989.

⁵⁵ Al contemporáneo no lo consideran, hablan de un indígena que ya no existe; se trata de una instrumentalización, en México o en Nueva Granada; KÖNIG, 2006: 262.

⁵⁶ Viscardo o Febres representan el resentimiento más radical, denunciando la marginación criolla del poder y el despotismo reflejado en la expulsión.

crítica directa puede ser innecesaria: la tristeza que reflejan, nacida de un obligado exilio, no tiene, acaso, el mismo efecto. La tierra es el último factor de identidad, así Felipe Gómez de Vidaurre, que prefiere hablar de Chile y no de Nueva Extremadura, presenta su tierra como una nación dotada de propia y original fisonomía considerando su unidad geográfica.

La ruptura con el pasado hispánico es igualmente fácil de rastrear: Clavigero sólo llama mexicanos a los aztecas y a los criollos y no identifica México con la Nueva España, dejando, por ejemplo, al margen a los californios; la posibilidad de aprehender, en la obra de Juan de Velasco, el reino de Quito al margen de lo peruano y, sobre todo, en tantos autores, el pasado prehispánico — único no común con España— se convierte en parte de su continuidad histórica, es instructivo y políticamente legítimo.

En conclusión podríamos afirmar que los jesuitas poseen una conciencia nacional confusa fortalecida en el exilio y, desde ésta, contribuyen indirectamente, junto con otros, a desarrollarla. Construyen, por lo tanto, la primera literatura patriótica que impulsó una conciencia nacional. ¿Mueven, además, el sentimiento en contra de los borbones, preparando el ánimo a favor de la Independencia?

BIBLIOGRAFÍA

- ALEJOS GRAU, Carmen-José (2007), “El método histórico en Juan de Velasco”, en MARZAL y BACIGALUPO (2007), pp. 33-47.
- ÁLVAREZ BRUN, Félix (1961), *La Ilustración, los jesuitas y la independencia americana*, Ministerio de Educación Pública, Lima.
- ANDRÉS-GALLEGO, José (2003), *El motín de Esquilache. América y Europa*, Madrid.
- (2005) (dir.), *Tres grandes cuestiones de la historia de América*, Fundación Mapfre / Fundación Ignacio de Larramendi, Madrid.
- (2005a), *Por qué los jesuitas. Razón y sinrazón de una decisión capital*, en ANDRÉS-GALLEGO (2005).
- (2005b), *Gobierno, desgobierno, rebelión en el Tucumán (1767)*, en ANDRÉS-GALLEGO (2005).
- AVELLANEDA, Mercedes (2007), “La alianza defensiva jesuita-guaraní y su consolidación en la Revolución de los Comuneros”, en MARZAL y BACIGALUPO (2007), pp. 169 – 92.
- BARRIO GOZALO, Maximiliano (1989), “Carlos III y su actividad política a través de su correspondencia con Tanucci (1759-1783)”, en *Actas del Congreso Internacional sobre Carlos III y la Ilustración*, Ministerio de Cultura, Madrid, vol. I, pp. 275-98.

- BATLLORI, Miquel (1966) *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos; españoles-hispanoamericanos-filipinos (1767-1814)*, Gredos, Madrid.
- (1979), “El mito de la intervención de los jesuitas en la independencia hispanoamericana”, en *Del Descubrimiento a la Independencia. Estudios sobre Iberoamérica y Filipinas*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, pp. 119-295.
- (1995), *El abate Viscardo Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica*, Mapfre, Madrid.
- BELAUNDE RUIZ DE SOMOCURCIO, Javier de (2002), “La Compañía de Jesús y la independencia de América Latina”, en Margarita GUERRA, César GUTIÉRREZ, y Oswaldo HOLGUÍN (eds.). *Sobre el Perú. Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, vol. I, pp. 277-91.
- BRADING, David A. (1994), *Church and State in Bourbon Mexico*, New York, Cambridge University Press.
- (2007), “Entre el renacimiento y la Ilustración: la Compañía de Jesús y la patria criolla”, en MARZAL y BACIGALUPO (2007), pp. 131 – 157.
- BRADING, David A., Gustavo Gutiérrez, Manuel Marzal y otros (1999), *Juan Pablo Viscardo y Guzmán. El hombre y su tiempo*. 3 vols., Congreso del Perú, Lima.
- BRAVO ACEVEDO, Guillermo (2007), “Las consecuencias económicas de la expulsión de los jesuitas de las provincias de Chile y Perú”, en MARZAL y BACIGALUPO (2007), pp. 421-49.
- BROWN, Kendall W. (2007), “El poder económico de los jesuitas en el Perú colonial: los colegios de Arequipa y Moquegua”, en MARZAL y BACIGALUPO (2007), pp. 203-15.
- BURRUS, Ernest J. (1963), *Misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús 1751 – 1757*, Porrúa, México.
- CASANUEVA, Fernando (2001), “Felipe Gómez de Vidaurre: un jesuita expulsado, chileno y patriota”, en TIETZ (2001), pp. 77-102.
- CAUSAS y caracteres de la independencia americana* (1953), Congreso Hispanoamericano de Historia, Cultura Hispánica, Madrid.
- CAVIERES F., Eduardo (2005), “Los jesuitas expulsos: la comunidad y los individuos”, en ANDRÉS-GALLEGO (2005b).
- CHIARAMONTE, José Carlos (2007), *La Ilustración en el Río de la Plata. Cultura eclesiástica y cultura laica en el Virreinato*, Sudamericana, Buenos Aires.
- CORONEL, Valeria (2007), “Santuarios y mercados coloniales: lecciones jesuíticas del contrato u subordinación para el colonialismo interno criollo”, en MARZAL y BACIGALUPO (2007), pp. 187-225.

- DECORME, Gerardo, S.J. (1941), *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial, 1572-1767*, Antigua Librería Robledo de José Porrúa e Hijos, México.
- FARRISS, Nancy M. (1995), *La Corona y el clero en el México colonial, 1579 – 1821*, FCE, México.
- FERRER BENIMELI, José A. (1989), “Carlos III y la extinción de los jesuitas”, en *Actas del Congreso internacional sobre Carlos III y la Ilustración*, Ministerio de Cultura, Madrid, vol. I, pp. 239-59.
- FIGUERA, Guillermo (1960), *La Iglesia y su doctrina en la independencia de América. Contribución al estudio de las causas de la Independencia*, Academia Nacional de la Historia, Caracas.
- FURLONG, Guillermo (1944), *Historia del colegio de El Salvador y su irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires, 1617-1943*, Buenos Aires.
- (1955), *Domingo Murriel SJ y su Relación de las Misiones (1766)*, Librería del Plata, Buenos Aires.
- (1960), *Los jesuitas y la escisión del Reino de Indias*, Amorrortu, Buenos Aires.
- GÁLVEZ-PEÑA, Carlos M. (2006), “¿Dios y el Rey? La prédica jesuita y la Corona en el Perú del siglo XVIII”, en KOHUT y ROSE (2006), pp. 205-30.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Mercedes (2000), *Misticismo y capitales. La Compañía de Jesús en la economía habanera del siglo XVIII*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
- GERBI, Antonello (1993), *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica 1750-1900*, FCE, México.
- GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Manuel (1947), *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispanoamérica*, CSIC / EEHA, Sevilla.
- GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (1999), “La apología del jesuitismo en el exilio: el P. Isla en Italia”, en A. MESTRE SANCHÍS (coord.), *Disidencias y exilios en la España Moderna, Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Universidad de Alicante, Alicante, pp. 573-607.
- GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier (2007), “Unidad y variedad en la misión jesuita del siglo XVI: del Japón a las fronteras de la Monarquía Hispánica”, *Estudios eclesiásticos* 82:321 (2007) 359-87.
- GÓMEZ FREGOSO, Jesús (1972), “Francisco Javier Clavijero: grandeza y miserias del nacionalismo”, en *La Compañía de Jesús en México. Cuatro siglos de labor cultural (1572 – 1972)*, Jus, México.
- GONZALBO AIZPURU, Pilar (1989), *La educación popular de los jesuitas*, Universidad Iberoamericana, México.
- GROOT, José Manuel (1889 – 1893), *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, Editorial M. Rivas, Bogotá.

- HANISCH, Walter, S.J. (1972), *Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsos de Chile (1767-1815)*, Andrés Bello, Santiago de Chile.
- HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA, Mario (2009), *Las independencias americanas (1767-1878). Génesis de la descolonización*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid.
- KOHUT, Karl y Sonia V. ROSE (2006) (ed.), *La formación de la cultura virreinal. III. El siglo XVIII, Iberoamericana*, Madrid.
- KÖNIG, Hans-Joachim (2006), “La rebelión de los comuneros de Nueva Granada en 1780/81 y la formación de un orgullo propio neogranadino”, en KOHUT y ROSE (2006), pp. 255-72
- KŘÍŽOVÁ, Markéta (2001), “*En tiempos tan tempestuosos y turbulento para nosotros. Los misioneros jesuitas en la frontera septentrional de Nueva España antes de la expulsión*”, en TIETZ (2001), pp. 413-21.
- KURI CAMACHO, Ramón (2008), *El barroco jesuita novohispano: la forja de un México posible*, Universidad veracruzana, Xalapa.
- LAVALLE, Bernard (2007), “Españoles y criollos en la provincia peruana de la Compañía durante el siglo XVII”, en MARZAL y BACIGALUPO (2007), pp. 339-55.
- LUCENA GIRALDO, Manuel (1992-1993), “Los jesuitas y la expedición de límites al Orinoco, 1750 – 1767”, *Paramillo*, 11-12, pp. 243-58.
- LYNCH, JOHN (2001), *América Latina, entre colonia y nación*, Crítica, Barcelona.
- MACERA, Pablo (1966), *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII)*, Universidad Nacional de San Marcos, Lima.
- MARTÍN, Luis (2001) *La conquista intelectual del Perú. El colegio jesuita de San Pablo, 1568 – 1767*, Casiopea, Barcelona.
- MARZAL, Manuel y Luis BACIGALUPO (2007) (eds.), *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773*, Pontificia Universidad católica del Perú / Instituto Francés de Estudios Andinos / Universidad del Pacífico, Lima.
- MEIER, Johannes (2001), “Los jesuitas expulsados de Chile (1767-1839), sus itinerarios y sus pensamientos”, en TIETZ (2001) (ed.), pp. 423-41.
- MÉNDEZ-BONITO, Silvia Navia (2005), “Las historias naturales de Francisco Javier Clavijero, Juan Ignacio de Molina y Juan de Velasco”, en Luis Millones Figueroa y Dominfo Ledezma, *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid / Frankfurt, pp. 225-50.
- NAVARRO GARCÍA, Luis (1964), “Destrucción de la oposición política en México por Carlos III”, *Anales de la Universidad Hispalense* XXIV, pp. 13-46.

- OCHOA GRANADOS, Humberto (1972), "Los jesuitas y la filosofía en la época colonial", en *La Compañía de Jesús en México, cuatro siglos de labor cultural (1572-1972)*, Jus, México, pp. 351-78.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett (2007), "El Seminario de Nobles de Madrid y la élite criolla hispanoamericana", en MARZAL y BACIGALUPO (2007), pp. 309-22.
- ORREGO, Lionel Edwards (1990), "La expulsión de los jesuitas", *Revista chilena de historia y geografía* 158 (1990) 227-31.
- PAVONE, Sabina (2007), *Los jesuitas desde los orígenes hasta la supresión*, Libros de la Araucaria, Buenos Aires.
- PÉREZ ALONSO, Manuel Ignacio (1972), "El destierro de los jesuitas mexicanos y la formación de la conciencia de nacionalidad", en *La Compañía de Jesús en México: cuatro siglos de labor cultural (1572-1972)*, Jus, México, pp. 441-62.
- PIETSCHMANN, Horst (2006), "Discursos y reformas dieciochescas en el mundo ibérico", en KOHUT y ROSE (2006), pp. 17-41.
- QUARLERI, Lía (2007), "Misiones de frontera, privilegios y divergencias doctrinales. Antecedentes de la expulsión de los jesuitas del Tucumán colonial", en MARZAL y BACIGALUPO (2007), pp. 299-318.
- (2009), *Rebelión y guerra en las fronteras del Plata. Guaraníes, jesuitas e imperios coloniales*, FCE, Buenos Aires.
- RESTREPO, Daniel (1940), *La Compañía de Jesús en Colombia. Compendio historial y galería de ilustres varones*, Imprenta del Corazón de Jesús, Bogotá.
- REY FAJARDO, José (2007), "Misiones jesuíticas de la Orinoquia: entre la Ilustración y Modernidad", en MARZAL y BACIGALUPO (2007), pp. 105-28.
- RIO, Ignacio del (2003), *El régimen jesuítico de la antigua California*, UNAM, México.
- RIVERA GARCÍA, ANTONIO (1999), *La política del cielo. Clericalismo jesuita y estado moderno*, G. Olms Verlag, Hildesheim.
- RODRÍGUEZ, Mariano y Cristian VELASCO (2001), "Los caminos del Señor son senderos de misterio (o cómo y por qué cierta prensa ilustrada recupero a los jesuitas en la polémica europea del aporte cultural español)" en TIETZ (2001), pp. 527-56.
- ROMANO, Antonella (2007), "Actividad científica y Nuevo Mundo: el papel de los jesuitas en el desarrollo de la modernidad en el Nuevo Mundo", MARZAL y BACIGALUPO (2007), pp. 56-71.
- ROSAS MOSCOSO, Fernando (2007), "Las fronteras de la fe y de las Coronas: jesuitas españoles y portugueses en el Amazonas (siglos XVII – XVIII)", en MARZAL y BACIGALUPO (2007), pp. 368-86.

- ST. CLAIR SEGURADO, Eva María (2000), *Dios y Belial en un mismo altar. Los ritos chinos y malabares en la extinción de la Compañía de Jesús*, Universidad de Alicante, Alicante.
- (2005), *Expulsión y exilio de la Provincia Jesuita mexicana (1767-1820)*, Alicante, Universidad de Alicante.
- SCHMIDT, Peer (2006), “Contra la falsa filosofía: la Contra – Ilustración y la crítica al reformismo borbónico en la Nueva España”, en KOHUT y ROSE (2006), pp. 231-53.
- STOETZER, O. Carlos (1966), *El pensamiento en la América española durante el periodo de la emancipación (1789-1825)*, IEP, Madrid.
- TANK DE ESTRADA, Dorothy (1981), “Tensión en la torre de marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII en México”, en *Ensayos sobre historia de la educación en México*, El Colegio de México, México, pp. 25-113.
- TEN, Antonio E. (1987), “El Convictorio carolino de Lima y la introducción de la ciencia moderna en el Perú virreinal”, en *Universidades españolas y americanas: época colonial*, Generalitat de Valencia, Valencia.
- TIETZ, Manfred (2001) (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, Iberoamericana / Vervuert, Madrid / Frankfurt.
- TORALES PACHECO, María Cristina (2001), *Ilustrados en la Nueva España. Los socios de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*”, RSBAP / Universidad Iberoamericana, México.
- (2007), “Los jesuitas novohispanos, la modernidad y el espacio público ilustrado”, en MARZAL y BACIGALUPO (2007), pp. 158-71.
- VARGAS ALQUICIRA, Silvia (1989) *La singularidad novohispana en los jesuitas del siglo XVIII*, UNAM, México.
- VILLALBA PÉREZ (2005), Enrique, “Consecuencias educativas de la expulsión de los jesuitas de América”, en ANDRÉS-GALLEGO (2005).
- YAVAR M., Aldo (2005), “La ausencia de los jesuitas: los límites de la ilustración local”, en ANDRÉS-GALLEGO (2005)