

IMPACTO EN AMÉRICA DE LA EXPULSION DE LOS JESUITAS

I

DESCRIPCIÓN

a) Objetivo

1. El objetivo de este Proyecto es el estudio global y en todos y cada uno de sus aspectos de la expulsión de los jesuitas y sus consecuencias para América.

2. Se debe repetir una vez más lo que se dice en los demás Proyectos Históricos acerca de su alcance: no se pretende decir la última palabra sobre el tema elegido -en este caso el impacto en América de la expulsión de los jesuitas en 1767-, sino hacer una contribución que sea sustancial para futuros estudios. Y esto se cumplirá en la medida en que sirva como venero de incógnitas a resolver y por tanto de temas a investigar y como instrumento de trabajo en sí mismo. Para lo último, deberían ser fundamentales las guías bibliográficas y documentales que forman parte del propio Proyecto.

b) Justificación general

1. La expulsión de los jesuitas de América entre 1759 (expulsión de Portugal y por lo tanto del Brasil) y 1767 (expulsión de España y de las Indias españolas) afectó de forma directa a un número importante de personas, instituciones y bienes muebles e inmuebles e, indirectamente, a todas las instancias de la monarquía portuguesa y de la española. El extrañamiento tuvo que ver, por una parte, con la política regalista de Carlos III. Desde su llegada al trono de España, el monarca hizo suyas las propuestas de reforma de la Iglesia por medio de la actuación del poder civil; chocó por tanto con los defensores del poder pontificio y consecuentemente con aquéllos -los jesuitas- que eran considerados máximos portaestandartes del poder papal.

2. En este sentido, la expulsión constituye uno de los hitos principales en una tensión de amplitud mucho mayor, que, en la propia América, enlazaría con la asunción del regalismo por parte de los gobernantes de los Estados nacidos de la independencia. Desde este punto de vista, marca la historia de las relaciones entre la Iglesia y los nuevos Estados desde la propia definición de esas relaciones a comienzos del siglo XIX.

3. Pero no es eso todo. En rigor, esa política regalista y su acentuamiento bajo Carlos III formó parte del giro absolutista que condujo a lo que se ha llamado *despotismo ilustrado*. Ocurrió así, primero, por lo que el hecho fue en sí mismo: un acto de poder absoluto. Pero además sucedió porque, según una interpretación paulatinamente impuesta en las últimas décadas (ya casi medio siglo), los jesuitas eran los educadores por antonomasia de la aristocracia. Educadores y mentores: incluso inspiradores del pensamiento político en que los aristócratas basaban sus aspiraciones políticas. Atacar por tanto a la Compañía implicaba -según esa hipótesis- descabezar

en cierto modo a la aristocracia. Esto, tanto desde el punto de vista simbólico (el de la demostración de poder) como desde el personal (sujeción de la aristocracia en sí) y desde el argumental (eliminación, con los jesuitas, de la enseñanza del pensamiento político pactista).

4. Esto último tuvo una entidad notable en sí mismo. Los jesuitas enseñaban la teología de Suárez, que había terminado de definir el pactismo (y el tiranicidio, que le era anejo) como fórmula clásica e idónea del pensamiento político cristiano. Se sabe que, con la expulsión de 1759-1767, estas doctrinas fueron erradicadas de los centros de enseñanza y de los libros. Pero no se logró acabar con ellas. Los libros de Suárez siguieron presentes en las bibliotecas de las gentes más cultas y cercanas al Derecho y a la política y, en la práctica, las ideas pactistas resurgieron en la Independencia de 1811-1824.

5. Se ha hablado con razón de la influencia de la expulsión de los jesuitas en la independencia de América: influencia, sin embargo, que no se ha atribuido sólo a las corrientes doctrinales, sino también al papel que algunos jesuitas concretos, expulsos, pudieron jugar en determinadas acciones preindependentistas. El caso principal es el del peruano Viscardo.

6. De todo esto hay una muy amplia bibliografía. Pero, aparte de que sea oportuno elaborar el correspondiente estado de la cuestión, es mucho menos lo que se ha escrito acerca de otros aspectos del impacto de la expulsión. El extrañamiento, en efecto, no sólo tuvo consecuencias políticas, sino también pastorales, educativas, culturales en general y misionales. Y de estos cuatro aspectos sólo este último puede considerarse ampliamente examinado, aunque tampoco agotado.

7. Por otra parte, lo que hay -incluso lo político- es muy fragmentario: faltan visiones de conjunto. Y prácticamente nadie ha intentado integrar en un solo relato lo que atañe al Brasil y lo que concierne a la América española.

c) Enfoque

El Proyecto que presentamos pretende examinar *el conjunto* de los efectos de la expulsión de los jesuitas de una manera sistemática: uniendo lo ya conocido con lo apenas estudiado.

ch) Introducción

1. La justificación de la propuesta, debidamente desarrollada, deberá dar lugar a un texto introductorio a redactar por el Director del Proyecto.

2. Este estudio introductorio constituirá un estado de la cuestión y, al tiempo, un planteamiento de los problemas que se pretenden resolver en las investigaciones que den lugar a las monografías que se enumeran a continuación.

3. El cumplimiento de estos objetivos deberá permitir, es obvio, un avance en el conocimiento del asunto y, por tanto, la modificación del estado de la cuestión contenido en el estudio introductorio.

IMPACTO EN AMÉRICA DE LA EXPULSION DE LOS JESUITAS

II

ESTUDIO INTRODUCTORIO (1994)

La expulsión de los jesuitas de América en 1759-1767 afectó de forma directa a un número importante de personas, instituciones y bienes muebles e inmuebles e, indirectamente, a todas las instancias de la monarquía portuguesa y de la española. Son muchos los historiadores que han estudiado este proceso y mucha la bibliografía existente¹. El estado de la cuestión, no obstante, no permite considerar el hecho suficientemente conocido en todos sus pasos. Según cuáles sean los aspectos que se contemplen, el nivel de conocimiento es diverso. En relación con América, lo publicado es mucho pero, en general, sumamente disperso y desigual, y atañe mucho más al hecho físico de la expulsión que a sus consecuencias.

Con la ejecución de este Proyecto se deberá responder principalmente a estas preguntas:

La imagen general de la Compañía en torno a la expulsión

Hay primero que decir cómo era el mundo jesuítico en torno a 1759-1767, especial pero no únicamente en América. Esta parte del estado de la cuestión debe concebirse tanto desde un punto de vista informativo y geográfico como desde punto de vista teórico. Es decir que se tratará por un lado de describir lo que era la Compañía de Jesús en el momento de comenzar el proceso que condujo a la supresión en 1773 y también de explicar cuáles fueron los motivos de la enemiga que condujo a este hecho:

1. Porque existía y esto es lo primero a constatar: "Los superiores de Méjico -escribe el autor de las *litterae* de 1757 sobre las misiones septentrionales de Nueva España- [...] ya han experimentado a menudo la facilidad con que se levantan contra los nuestros las más enormes imposturas" (*apud* Burrus 1963: 23). Los ingleses que ocuparon Manila en 1762 -escribiría en 1770 un fraile agustino²- mataron otros padres

¹ Salvo que se indique algo en contra, para todos los aspectos relacionados con la bibliografía sobre el tema remitimos a POLGÁR (1985 y 1986); en lo que concierne concretamente a las misiones, ved además *Bibliographia missionaria* (1937-), anuario publicado en la Biblioteca Misional Pontificia de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, Ciudad del Vaticano.

Para la elaboración de este proyecto han sido especialmente importantes los comentarios y aportaciones de los doctores Antolín Abad, Paulino Castañeda, Nicholas P. Cushner, Enrique Giménez López, Secundino-José Gutiérrez Alvarez, Manuel Lucena, Eugene Lyon, Ernesto Maeder, Francisco de Borja Medina, Bartomeu Melià, Carlos Newland, Daniel Restrepo, Manuel Revuelta, Angel Santos y Jaime Antunes da Silva.

² *Relación sucinta, clara y verídica de la toma de Manila por la escuadra inglesa, escrita por el P. Fr. Agustín María de Castro y Amuedo...*, *apud* NAVARRO (1908), I, 87. En el mismo sentido, el fiscal Francisco Leandro Viana en su *Diario del Sitio...*, *ibidem*, I, 421 y 487. Otros detalles en diversos documentos, *ibidem*, II, 194 y 409-12 (dictamen del viceprovincial, Bernardo Pazuengos, sobre lo hecho por los jesuitas durante la guerra, 2 de septiembre de 1763).

de otras religiones, a excepción de la Compañía, porque ésta hacía a dos caras, pues por un lado era del inglés y no se metió con ellos, y por otro del Sr. Anda, aunque éste se recelaba mucho de ellos." La desconfianza en su lealtad aún se había agravado en 1766-67, a raíz del motín de Esquilache, cuando se dio en crear los instrumentos argumentales adecuados para convencer al crédulo Carlos III de la maldad de los religiosos. La famosa *consulta* del fiscal Campomanes -verdadero compendio de antijesuitismo, que sobre todo hace pensar en la estulticia que el autor debía de atribuir al destinatario- es el mejor y principal de los ejemplos, como lo es el informe del regalista Roda sobre la ejecución del extrañamiento de los del Paraguay por parte del gobernador de Buenos Aires, don Francisco de Bucareli, en 1768³.

³ En su derrota, cuenta, el gobernador encontró al "famoso Nicolás [Nengurin] de quien tanto han hablado las gacetas", y Nengurin le explicó la desgracia en que se encontraba desde hacía años por no haber ejecutado las órdenes -"por haberle parecido tiranía"- que le había dado en su momento el padre José Cardiel y que consistieron en que pasara a cuchillo el destacamento de milicias del Paraguay; "que vino al monte grande, después del sacrificio tan inhumano que allí mismo ejecutaron con el de los Correntinos, pareciéndole que cumplía con quitarles las armas y caballos, como lo hizo; y que inmediatamente le desposeyeron de cuanto tenía y lo desterraron desde el pueblo de la Concepción, de donde era natural, al de la Trinidad, en que había permanecido hasta ahora, que informado de que el gobernador estaba cerca pudo huirse y venir a encontrarle." No creía tener responsabilidad -sigue Roda- "en atención a que eran esclavos que obedecían ciegamente lo que los padres jesuitas les mandaban."

En el Yapeyú, Bucareli se mantuvo diez días "para disipar las especies con que los de la Compañía tenían engañados a los pobres indios"; consiguió que regresaran los que estaban huidos en chacaras y montes "a influjo de los jesuitas". En uno de los pueblos más distantes, el cura del mismo, Tadeo Enis, indujo a los indígenas a que exigieran al comisionado -en ese caso Riva Herrera, enviado por Bucareli- que mostrara la bula pontificia en virtud de la cual efectuaban el extrañamiento.

"Entre las impiedades que usaban los jesuitas con aquellos miserables -dice en otro lugar- era la de no confesarlos, ni darles el Viático en su casa cuando estaban enfermos, sino que por no incomodarse ellos les hacían llevar para este fin a un cuarto que tenían frente a la iglesia; y los dejaban morir sin más auxilio ni asistencia. [...]"

"[...] Estos hombres incorregibles en sus excesos, administraban los Sacramentos de un modo contrario a la práctica de la Iglesia Católica. El actual obispo de Buenos Aires en la visita que hizo en aquellos pueblos (origen de la cruel y escandalosa persecución que ha padecido) les puso auto en los propios libros, señalándoles el método que debían observar; y no sólo prosiguieron sin enmienda, sino que también estamparon a los márgenes del Auto notas llenas de injurias contra la persona y dignidad del obispo, como se ha evidenciado con los mismos libros.

"En las inmediaciones de aquellos pueblos se observaban infieles sin permitirles la conversión y reducción, que pedían, según ahora se ha visto, pues luego que estos tuvieron noticia de la expulsión de los jesuitas se han presentado entre los principales caciques, instando para que los nuevos curas los instruyan y admitan en pueblo con sus parcialidades ofreciendo que los seguirán otros diez y siete caciques. No han sido ocultos los objetos de aquella depravada norma.

"[...]"

"El país aunque cálido es fértil [... Pero los jesuitas] los mantenían [a los indios] despojados de la libertad y del verdadero conocimiento, reducidos a la mayor miseria, dándoles sólo una escasa ración de carne, un poco de maíz y una onza de yerba limitada al padre de familia. Igual desdicha experimentaban en el vestuario, y las mujeres con un extremo que no puede declararse sin faltar a la modestia; [...]"

"Estas tiranías y la estrechez de las habitaciones ocasionaban muchas ofensas a Dios, y frecuentes enfermedades y epidemias, en que parecía crecido número de aquellos pobres a cuyas expensas engrandecían los jesuitas su poder, disfrutando toda la substancia de este imperio; que así lo titulaban comúnmente.

"[...] La idea de no consentirles aprender el castellano y la de embarazar que entrasen allí españoles, los tiene en estado de necesitar intérprete, pudiéndose hallar más ha de un siglo aptos para girar por sí solos y más habiendo mandado repetidas veces los gloriosos predores de S.M. que se les pusiesen escuelas para enseñárselo, lo que hasta ahora no se había cumplido. Y este es uno de los sentimientos que manifestaron los indios contra los jesuitas, luego que el gobernador se lo dio a entender.

"Más de un siglo han poseído y gozado los de la Compañía este país, y el sudor de estos miserables sin haberlos catequizado ni convertido [...]. Constante ha sido el despotismo con que los han dominado, sin permitirles conocer más Dios, Rey, ni santos, que a los de la Compañía, teniéndoles infundido en el corazón un odio implacable contra los españoles; pero en pocos días se manifestaron los indios del todo contentos y trocados, no obstante sus astutas sugerencias para lo contrario."

En Santo Tomé, el pueblo manifestó el sentimiento de que sus curas hubieran quemado "hasta las raíces de los árboles de la huerta y hecho otras acciones poco cristianas, sirviéndoles de consuelo su expulsión": *apud* FERRER (1990), 49-54.

2. Es mucho ciertamente lo que se ha escrito y aportado acerca de esta motivación: el peso del regalismo contrapuesto a la fidelidad al papado; las riquezas de la Compañía; los privilegios que había recibido tanto de los pontífices como de los monarcas y que los superiores jesuitas procuraban defender y ampliar, frente al criterio de obispos y superiores de otras órdenes y también de gobernantes civiles que veían o creían mermada así su jurisdicción; la enemiga suscitada también entre éstos por la presencia y la actuación de los jesuitas que fueron confesores reales (Daubenton y Rábago; antes, el padre Nithard y los de los validos de los Austrias; incluso los de los hijos de Carlos III, que desde 1748 confió a jesuitas su educación y orientación moral, y los de su madre y su esposa); la propia caída de Rábago unida a la del marqués de la Ensenada, de voluntad filojesuítica y vinculada de otra parte a la leyenda de las ambiciones de constituir un reino jesuita en América; en relación también con esto, el papel atribuido a sus misioneros en la frustración del tratado de límites hispano-portugués de 1750; también el rechazo del laxismo teológico -palmario ya en algunas críticas señeras del siglo XVI-, un asunto relacionado con ello pero menos conocido como es la atribución de una moral de justificación de la mentira a los jesuitas son -entre otras- razones apuntadas en diversa medida. En la enumeración que acabamos de hacer hay en realidad elementos, si no nuevos, sí nuevamente documentados y en grado que aconseja la elaboración del *status quaestionis* actual, en donde se examine la existencia "objetiva" de esos males o de esas meras circunstancias.

Queremos decir que no es desdeñable comprobar que en el arzobispado de Méjico el patrimonio de la Compañía no creció de forma notable en la media centuria que precedió al extrañamiento; pero tampoco lo es el hecho de que, objetivamente, los jesuitas de Quito vivieran en los años sesenta del siglo XVIII días de verdadero crecimiento económico, muy al contrario que en Méjico; ni lo es tampoco el hecho de que eso suscitara poco antes de la expulsión, por los años de 1763, una pesquisa sobre el volumen que había alcanzado su patrimonio en aquellas tierras; ni que esto se hiciera por orden del obispo quiteño a petición de los eclesiásticos del cabildo catedral -cuyas rentas disminuían consiguientemente, al quedar relevadas de su jurisdicción las tierras que pasaban a ser administradas por cuenta de la Compañía-; ni que coincidiera exactamente a escala de la Iglesia universal con el final del pleito que se había suscitado mucho tiempo atrás acerca de si las propiedades jesuitas estaban o no exentas de diezmo⁴.

⁴ Documentación sobre el asunto del diezmo, entre otros lugares, en AGI, Indiferente general, 3.085-A y B; ARSI, *Hist. Soc.*, 201- II, f. 127-136 (memorial del procurador general de los jesuitas a Carlos III sobre diezmos en Indias), y sobre todo ASV, *passim*. En el primero de los lugares mencionados, 3.085-A, *vid.* además la *Copia de lo más substancial del Testimonio dado por el Es[criba]no Joseph Pazmiño, comprobado de otros tres, su f[ec]ha en la Ciudad de S[a]n Fran[cis]co de Quito a 5 días de Abril de 1763...*, acerca de las haciendas jesuitas. Sobre lo reducido del crecimiento en el arzobispado de Méjico, certificación del bachiller don Juan Josef de Mier, 18 de abril de 1761, *ibidem*. *Vid.* también ARSI, *Hist. Soc.*, 207, f. 142-169v, sobre la oposición al tratado de límites, especialmente en 1752-1753; aunque ya se sabe que este asunto ha sido objeto de un muy amplio tratamiento, sobre todo de KRATZ (1954), también de MATEOS (1951-2) y desde el punto de vista brasileño ESCANDÓN (1983). Una breve síntesis del asunto, en SANTOS (1992:284-8).

Realidad e imagen, dos esferas distintas

Está claro que esto nos introduce en un planteamiento distinto del habitual, que ya no se reduce a la objetividad de esas verdades sino a su impacto. Nos referimos a que la documentación de esos hechos no basta para explicar una decisión, la del extrañamiento, que parece radicalmente contraria al propio ideario -cristiano- imperante en aquellos días y entre los mismos promotores. Antes de revisar por tanto el proceso próximo a la expulsión es necesario plantearse otras formas de acercamiento al hecho, como son la psicología colectiva y la formación y comunicación y extensión de mitos -por llamarlos así- eficaces. Concretamente de esta forma se ha de revisar todo lo que concierne al respaldo que, como bien se sabe, dieron a la expulsión no pocos de los principales jerarcas eclesiásticos seculares y regulares del orbe hispano.

Dicho de otra manera: no puede desecharse sin más la vieja acusación de que la envidia desempeñó un papel fundamental en la enemiga que se manifestó en tantas autoridades eclesiásticas en el momento de decidir sobre el extrañamiento; pero hay que sacarla del contexto habitual, que es el de la polémica historiográfica sobre quién tuvo culpa, y entenderla -si es que es posible y si verdaderamente se dio- en el clima argumental en que tuvo asiento. Visto así, asuntos muy anteriores como el veto jesuita a la beatificación del arzobispo Palafox y algunos casi olvidados como el enfrentamiento entre misioneros franciscanos y de la Compañía en China y el siglo XVII adquieren una relevancia mayor en la medida en que se comprueba que seguían pensando -como mito- en los comportamientos de unos y otros.

Y, por lo mismo, tampoco puede rechazarse la idea de la actitud antigubernamental que se atribuía a la Compañía, por más que los documentos puedan demostrar que era falsa. Se les atribuía y por lo tanto -la acusación- influía: "subsistía -escribe Roda en 1769 sobre los indios de las misiones del Paraguay- aquella desconfianza y horror que los jesuitas les infundieron contra los españoles, persuadiéndoles desde el principio que eran sus acérrimos enemigos, que desoyesen a los corregidores y caciques que llevaba consigo el gobernador [Bucareli], que la providencia que iba a poner por obra [el extrañamiento] se dirigía a esclavizarlos y quitarles los bienes con sus mujeres e hijas, reduciéndolos a la mayor miseria; con otras especies que hacían abominable hasta el sagrado nombre del Rey" (*apud* Ferrer 1990: 49).

Pero, por la misma razón, tampoco puede desdeñarse el examen franco de las actitudes que dominaban entre los jesuitas en aquellos aspectos en que se les culpó de alguna de las diversas formas posibles de doblez moral. Más sutiles y menos perceptibles documentalmente que los hechos "objetivos", tangibles, las actitudes y criterios de comportamiento desempeñan en la generación de respuestas individuales y sociales un papel frecuentemente más eficaz; máxime si se tiene en cuenta que, en el caso de los jesuitas, el talante que se les atribuía enlazaba acusaciones tan aparentemente inconexas como la de laxismo y la de la acumulación de riquezas. Al acordar el extrañamiento -explica Aranda unos días después de la decisión refiriéndose a las misiones- "se tuvieron presentes los vicios espirituales como los temporales de que adolecen y

las maniobras con que d[ic]hos P[adr]es, afectando en lo exterior dimitirlas, han ganado varios obispos y aun tribunales para acreditarse de necesarios y parecer tales"⁵.

Esta forma de ver las cosas plantea desde luego un nuevo problema. La enemiga culta a los jesuitas se puede reconstruir -está reconstruida- con cierta facilidad. Desde el siglo XVI, mucho más en el XVIII, los testimonios de personalidades señeras abundan por doquier y en torno a 1759-1773 se produjo una literatura abundantísima en pro y en contra, no pocas veces en relación expresa con América⁶. La revisión de los argumentos presentes en esta abundantísima literatura no es desdeñable y debe formar parte del estado de la cuestión de que hablamos. Pero -partiendo del conocimiento puntual de esos textos- hace falta comprobar si las acusaciones influían realmente y, esto supuesto, cómo influían. Se trata de algo difícil pero necesario: recoger las huellas documentales que nos permitan recrear el itinerario de una idea desde su expresión culta -si la tuvo- hasta su encarnación en un comportamiento moral. Una recreación, insisto, difícil. Pero posible. (Lo hemos probado ya reconstruyendo el itinerario geográfico de una noticia desde América a Europa y viceversa en 1765-1766, por un lado [1992: 307-346], y por otro la difusión de la moral laxista desde los tratados teológicos hasta el uso que una persona concreta hizo de esos principios en una circunstancia muy precisa, ordinaria, en cierto modo cotidiana, de 1766 [1990].)

No se trata -no se puede tratar- de buscar esto por sí solo en la documentación. Trazos que sirvan para formar la idea de los itinerarios del pensamiento pueden aparecer en cualquier parte y, a la vez, no aparecerán -sin duda- en la gran mayoría de los testimonios que se consulten. Las roturaciones metodológicas como ésta sólo pueden abordarse en investigaciones que, al revés, apuren la documentación al máximo, haciéndole un sinfín de preguntas: en este caso ésta y todas las demás que se enumeren implícita o explícitamente de aquí en adelante y aun muchas más que se le ocurran a cada historiador. En este tipo de estudios, más que en cualquier otro, es decisiva la riqueza y la amplitud del elenco de dudas con que cada estudioso se aproxima a los textos y demás huellas del pasado.

Por lo demás, los dos ejemplos a los que remitimos -aquellos de 1765-1766 que ya hemos publicado- darán una idea más clara del tipo de investigación a que nos referimos.

Prestigio y desprestigio, rumores y calumnias

Pero tampoco hay que olvidar el prestigio. Varios de los efectos de la expulsión, especialmente los pastorales y culturales, así como las reacciones violentas, las sublevaciones que hubo, no se comprenden sin un grado muy alto de adhesión a la Compañía de Jesús, tanto en las poblaciones urbanas como entre los indios de misión. Más adelante, al hablar de los efectos educativos, veremos un ejemplo concreto, el de Tucumán. Dicho de otra manera, las imágenes de la Compañía eran al menos dos y no una sólo: había una enemiga y había también un fervor, que se manifiesta con fre-

⁵ Al marqués de San Juan, 13 de abril de 1767, AGI, Indiferente general, 3.085-A.

⁶ Vid. por ejemplo ARSI, *Hist. Soc.*, 202, f. 93-116: *Julii Cordarae De suppressione Societatis Jesu Commentarii*, libro V.

cuencia en las fuentes. Basta releer el relato de la expulsión de los misioneros de las Filipinas por el jesuita Francisco Puig (Cushner 1964) o el de los religiosos de la Baja California, narración que trazó el jesuita Ducrue; avisados tardíamente de la decisión de Carlos III, los religiosos tuvieron que abandonar primero las misiones y atravesar después parte de la Nueva España, antes de embarcarse hacia España; con lo cual pudieron percibir las actitudes de gentes muy distintas, incluso con matices que explican actitudes que luego llamarían la atención por otras razones. Así, para quien sabe que los franciscanos que sustituyeron a los jesuitas en aquellas misiones llegaron sólo unas pocas semanas más tarde y sin embargo las encontraron ya semiabandonadas, es ilustradora la imagen de la desolación que pinta Ducrue en los indios que asistieron a la última misa, la de la despedida. Más adelante, en el puerto de San Blas, en aquellos días en construcción, los exiliados vieron a un grupo de indios condenados a trabajos forzados por haber tomado parte en el levantamiento de San Luis Potosí, provocado precisamente por la noticia de la expulsión; los trataban a latigazos y se hallaban en condiciones misérrimas; por ellos supieron que en efecto se habían sublevado por defender a los religiosos y que por ellos sufrían con paciencia las penas. Al cruzar Jerez e Irapuato, verdaderas manifestaciones populares los acompañaron (Burrus 1967: 50-6, 79, 82-5)...

Claro está que el testimonio de Ducrue ha de someterse a crítica igual que todos los demás. Es el relato de un hombre afectado, dañado en su intimidad. Además, se publicó en Nürenberg en 1784, en vida de Carlos III; de manera que, si no lo escribió con intención política, de hecho fue un arma política. En 1784 el asunto no sólo estaba vivo, sino que muchos pensaban que había que recrear la Compañía. Es preciso, por tanto, como en todos los demás casos, completar esta fuente con otras de otro tipo. Más fiables. Que no faltan.

Así, en el caso de las misiones septentrionales de Nueva España, es sin duda digno de consideración el hecho de que, diez años antes, en las *litterae annuae* de 1757, el redactor jesuita se preguntase exactamente lo contrario: por qué no habían protestado los indios afectados por la conversión de las misiones de la alta Pimería en curatos diocesanos. Y la respuesta que se da es ésta (*apud* Burrus 1963: 47-8):

“Podrá alguno extrañar que los indios de las misiones cedidas no hayan hecho más demostración de sentimiento por verse separados de los padres que redujeron a cristiandad a sus antecesores. Pero esto no lo extraña quien conoce y penetra el natural de los indios, que fácilmente se olvida de los beneficios pasados y sólo tiene la mira a los que espera del presente; y, entre éstos, a los más sensibles, o de temporalidades, o de mayor libertad, o de menor sujeción; y como estos convenientes se los prometían, o iguales, o mayores, en la mudanza de la administración; por esto no se apuraron, ni mostraron especial sentimiento en su ejecución; [...].”

¿Habían cambiado las tornas en diez años? Ciertamente -más adelante lo veremos- varios de 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. Por otra parte, es cierto por lo menos que la idea de la adhesión de los indios a los padres expulsos, fuera verdad o mito, se formó de inmediato. Llovía ciertamente sobre mojado: se recordaba la resistencia armada que habían hecho los

guaraníes en 1752 al tratado de límites de 1750 -decisión regia, como la del extrañamiento en 1767- y se temía una cosa igual.

Sólo así se comprende el énfasis que el gobernador de Buenos Aires, don Francisco de Bucareli, ponía en 1768 en señalar "que ha[bía] sido recibido en todas partes [del interior de las misiones del Paraguay -comunicaba a su corte el embajador de Francia en España-] con las demostraciones de sumisión y alegría más perfecta" (*cit.* Ferrer 1990: 46). Tan convencido estaba del apoyo de los indígenas a los jesuitas, que, a fin de ejecutar el extrañamiento, el gobernador había ido a las reducciones con 1.500 soldados, artillería, una veintena larga de embarcaciones y víveres para tres meses, y había dispuesto que, en tanto, y como rehenes (Brunet 1976: 372), los treinta caciques y corregidores de las treinta poblaciones guaraníes fueron a Buenos Aires.

Insistamos en todo caso en que los relatos de la expulsión, como el de Ducrue, tienen un gran valor: por lo que decimos y porque narran una parte del acontecimiento que, no por ser la más efímera, fue menos importante: la ejecución del extrañamiento. Si añadimos noticias como las que ha recogido Enrique Giménez de documentos nada discutibles como los de la Marina que sirvió de vehículo, y que nos dejan ver a jesuitas mantenidos más de 160 días en las bodegas de un buque sólo para pasar de España a Cerdeña, en condiciones infrahumanas, comprenderemos el interés de conocer también la historia de la expulsión desde el punto de vista de los expulsos.

La expulsión, acontecimiento internacional y coyuntura agrícola

La segunda pregunta a la que hemos de responder con este proyecto es el proceso mismo de la expulsión de España y América, enmarcándola en el largo conjunto formado por las diversas expulsiones, desde la de Portugal hasta la supresión de 1773. Se trata de un proceso bien conocido, sobre el que existe una bibliografía muy amplia, si bien persisten algunas incógnitas importantes, de las cuales una principal -la relación con el motín contra Esquilache habido en Madrid en 1766- afecta especialmente a América y España. En los últimos años, desde 1982, hemos publicado una ya larga serie de estudios sobre este asunto, primero en la península (1983-1991), luego en el nuevo mundo (1992); estudios que, unidos a los de otros investigadores, permiten entender tal vez mejor la decisión de 1759-1767 y el empeño en conseguir la disolución de la Compañía en 1773. El propósito de esos escritos nuestros no es el de mediar en el debate político que perdura en torno a los sucesos de 1766 desde los mismos días del motín, sino ahondar en ello desde un punto de vista antropológico, más próximo a la historiografía sobre *popular political attitudes* desarrollada en el mundo anglosajón desde los años setenta.

Dar idea cabal de esa naturaleza de reacción en cadena que tuvo la expulsión, desde la de Portugal en 1759 a la disolución de 1773, es importante si se incorporan al estado de la cuestión, como es de rigor, los resultados de la bibliografía de los últimos años. Pero no sólo es importante sino imprescindible: en un lugar al que se acaba de aludir -*Quince revoluciones y algunas cosas más*- se ha puesto de relieve que el motín de Madrid contra Esquilache no fue un acontecimiento aislado en la monarquía española, sino eco -en parte- de los motines americanos de 1762-1765 y sobre todo del de Quito, ocurrido en esta última fecha.

Lo cual obliga a situar el proceso expulsorio no sólo en la cadena de 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. Ya se ha evocado la importancia del tratado de límites de 1750 y de la consiguiente inculpación de los jesuitas como presuntos instigadores de la rebelión de los guaraníes. En virtud del tratado se cambiaba la colonia de Sacramento, con sus solas 2.600 almas y en territorio inequívocamente español -en cuanto a la jurisdicción se refería-, por las siete reducciones que había en el extenso rincón de Ibicuy (que hoy efectivamente es brasileño), poblado por unos 30.000 indios. A éstos se les daba la opción, sencillamente, de irse o permanecer. Se negaron. Pero consiguieron tan sólo que en 1754-1756 los derrotara y diezmara un ejército hispanoluso. La mayoría de los supervivientes fue trasladada por la fuerza a la ribera occidental del río Uruguay. La razón de que el tratado se revocara en 1760 no estribó por lo tanto en la resistencia guaraní, sino en que los portugueses invasores no encontraron las minas de oro que esperaban y el principal instigador -el gobernador de Río de Janeiro, Gómez Freire de Andrade- fue el primero en volverse atrás y pedir la revocación. Por la otra parte, Carlos III fue convencido de que los negociadores representantes de su hermano -Fernando VI- no sabían qué era lo que cambiaban (Ferrer 1990: 40-1).

Vale la pena ahora insistir en que no se trató de un hecho aislado, sino del fruto de un clima antijesuita que fue además aprovechado por doquier para encubrir otros problemas. En 1751, al otro extremo de la América hispana, en la alta Pimería, se sublevaron asimismo los indios y también se acusó a los misioneros de la Compañía de ser los culpables, en este caso porque contra sus usos habría ido el levantamiento. Según los informes internos de los propios jesuitas, no era esto cierto; la revolución estalló por la perfidia de uno de los jefes indígenas -un Luis de Oacpicagigua u Opi-guachi- en quien el gobernador había confiado excesivamente, contra la opinión de los padres. Dos de éstos, de hecho, fueron martirizados por los rebeldes, y no más porque no lograron cazarlos. El gobernador, sin embargo, un don Diego Ortiz de Padilla, acaso para ocultar su responsabilidad o medrar a costa de los jesuitas -para que le acallaran con dinero-, abrió expediente, hizo autos y el virrey Revillagigedo no tuvo inconveniente en darles curso. Al final, los religiosos quedaron exculpados pero el infundio ya había contribuido a reavivar un rescoldo que se renovarían nuevamente con ocasión de los motines de 1762-1765. El elenco de acusaciones que se hacía en los autos en cuestión, tal como los recuerdan esos informes jesuitas, evocan claramente una imagen común de lo que se decía era la Compañía: "Por dichos autos se achacaban a los padres más de 16 muertes violentas, se ponderaba su crueldad, su tiranía con los indios en obligarlos a exorbitante continuo trabajo, su codicia en quitar tierras, aguas y bienes a los indios, sus ilícitas negociaciones, su altivez en despreciar a toda justicia, su ambición en querer mandar todo, su dureza en socorrer a los indios, y otras cosas tales que sólo la cabeza del gobernador podía creer y permitir que se fingiesen; pues los demás que sin preocupación lo leían, todo lo tuvieron por sueño"⁷.

Si ésta era la imagen -o una de las imágenes- corriente, comienza a comprenderse el extrañamiento. Y lo era: en 1734 se les habían achacado en Sinaloa parecidos com-

⁷ Apud BURRUS 1963: 56. Cfr. *ibidem*, 48-55.

portamientos "porque saben -recordaban los propios jesuitas- que ésta es acusación muy odiosa y que mucho la sienten los padres por mirar y haber siempre mirado por los indios; y aunque luego se desvanece esta calumnia y los padres practican con los indios lo mismo que hicieron para convertirlos, con todo esto vuelven al mismo antiguo cantar, o sea para desacreditarnos, o sea para causarnos pesar, verificándose siempre que somos la señal a que se han de contradecir, y en aquellas tierras el blanco de la rabia de los émulos y de malos cristianos y de finos apóstatas y de tercios gentiles"⁸.

A los religiosos, además, no les era fácil batallar contra tal imagen, primero porque costaba dinero hacerlo -había que dar lugar a otro proceso o a un alargamiento del mismo- "y por respectos superiores del todo dañosas e inútiles [*sic*] además de mezclarse la refleja que los nuestros como eclesiásticos no debían sujetarse a un tribunal laico"⁹. De facto, los religiosos quedaron exculpados de la sublevación de los pimas altos en 1751, ya lo dijimos, pero no sin más ni más ni porque nadie los creyera; el asunto llegó al Consejo de Indias, desde él se recabaron más informes a diversas autoridades civiles y eclesiásticas y sólo al cabo de esto se resolvió de forma favorable, y eso pasados varios años. "Por ahora acá [en Méjico] no se insiste sobre ulterior decisión -se lee en las *litterae annuae* de 1757, siendo ya virrey el marqués de las Amarillas- porque habiéndose el presente virrey mostrado de genio no sólo tibio, más también ajeno a la Compañía, y renitente de apartarse de las huellas de su antecesor promovido en la Corte, no podemos prometernos ventaja en el negocio, y sólo pudiera recelarse más cruda decisión además de ser cierto el gasto de muchos miles de pesos en el traslado de los autos, y hallándose en Madrid de mal aspecto las cosas de la Compañía en las Indias por las actuales turbaciones del Paraguay, tampoco es razón oportuna querer por allá finalizar este pleito"¹⁰.

El temor a una medida todavía más grave era premonitorio. Simultáneamente, se estaban enconando las relaciones entre los propios jesuitas y el rey de Portugal. En septiembre de 1755 José I había promulgado tres medidas fundamentales para la integración de los indígenas del Grão Pará y el Marañón en la monarquía: se otorgaban determinados privilegios a los portugueses que casasen con indias, se devolvía la libertad a todos los indios que la hubieran perdido, con sus bienes, reconociéndoles al tiempo la libertad para comerciar, y se prohibía a los religiosos ejercer la jurisdicción temporal, para lo cual se formarían gobiernos seculares en todos los niveles, incluido

⁸ *Apud* BURRUS 1963: 65-6.

⁹ *Apud* BURRUS 1963: 59.

¹⁰ *Apud* BURRUS 1963: 64-5. Me parece importante -por más que parezca cosa sabida a muchos- la precisión geográfica que recuerda FERRER (1990: 39-40) sobre lo que se entendía por *misiones del Paraguay* y lo que hay que entender cuando se emplea esa denominación: hasta 1625, dice, la provincia del Paraguay comprendía los actuales estados de Argentina, Uruguay, Paraguay, casi todo Chile y parte de Bolivia y Brasil. La parte de Chile fue erigida en viceprovincia en 1625. La razón de haberle dado ese nombre estriba en que, en 1607, cuando los jesuitas se establecieron en el Río de la Plata, los territorios pertenecientes a esta región recibían el nombre civil de provincia del Paraguay, cuyo centro administrativo era Asunción. Por tanto, las misiones del Paraguay no eran sólo las de los guaraníes, sino también las del Chaco y, respecto a las de guaraníes, que eran treinta, sólo ocho se hallaban en el actual estado del Paraguay. Las otras veintidós se encontraban en la Argentina (quince) y el Brasil (siete). Estas últimas son los *sete povos* de la historiografía posterior al tratado de 1750 (por ejemplo Escandón 1983), pueblos que fueron ocupados definitivamente por los portugueses durante la invasión napoleónica de la península ibérica.

el local. La aplicación y aun la mera publicación fue resistida en el Brasil, sobre todo por lo que concernía a la abolición de la esclavitud de los indios, pero también por lo que concernía a los misioneros, que en aquellos parajes eran jesuitas, carmelitas y franciscanos. Se impuso de otra parte una redistribución de las misiones: las situadas al norte del Amazonas quedarían a cargo de los franciscanos, las del sur al de los jesuitas, quienes serían preferidos en caso de duda.

La preferencia respondía a la convicción, patente aún en la corona, de que los ignacianos trataban mejor a los indios y sabían formar mejor las aldeas en que debían quedar como sedentarios. Pero no satisfizo a los jesuitas, que consideraron el nuevo cuerpo legislativo, y concretamente la separación de poderes en la administración local, como un atentado contra sus libertades.

Ello se sumaría a los conflictos que suscitaba ya la aplicación del tratado de límites de 1750 en las fronteras septentrionales del Brasil. La comisión correspondiente hispanolusitana había comenzado a trabajar en 1752 y, dos años después, comenzó a tropezar con aldeas deshabitadas, de las que se supuso que habían salido los indios a incitación de los jesuitas, de manera que los demarcadores no pudieran contar con su ayuda en el trabajo y el aprovisionamiento. En 1755 se adoptaron en Portugal las primeras medidas de castigo: por real orden, fueron sustituidos por carmelitas en la aldea del río Javarí, y expulsados cuatro jesuitas. Otros decidirían abandonarlas por propia iniciativa, en desacuerdo con la nueva legislación, ya en 1757; fueron desterrados otros veintiún religiosos y cesados cinco confesores jesuitas de la familia real y en la Secretaría de Estado se elaboró la primera de la serie de obras oficiosas de carácter antijesuítico que aparecerían en los años siguientes y se traducirían a varios idiomas, la *Relação abbreviada da Republica, que os Religiosos Jesuitas das provincias de Portugal e Espanha, estabelecerão nos Domínios Ultramarinos das duas Monarchias*: primera pieza, también, del enlace con el antijesuitismo español.

En el mismo año 1755, de otra parte, se había creado la Compañía General del Gran Pará y Marañón y, en virtud de sus propios privilegios, todos los agentes económicos del territorio quedaban obligados a remitir sus mercaderías con destino a Portugal por medio de los delegados de aquella. Hasta entonces, los jesuitas lo hacían directamente a sus procuradores en Lisboa. Los religiosos, pues, se aprestaron a defenderse influyendo en José I para que derogase la medida; llegaron a predicar desde los púlpitos contra la nueva Compañía; consiguieron poner de acuerdo a los laicos igualmente afectados por el nuevo monopolio... Dos jesuitas fueron desterrados por ello de la corte lisboeta, el provincial fue amonestado y, ya en 1758, se consiguió por vía diplomática que el papa Benedicto XIV nombrase al cardenal Saldanha visitador y reformador general de la Compañía de Jesús en los reinos de Portugal, Algarves y sus dominios ultramarinos. Un mes después, Saldanha prohibía cualquier género de actividad comercial a los ignacianos.

El 3 de septiembre por la noche, y por fin, sobrevendría el fallido atentado contra José I. Por sentencia de 12 de enero, los jesuitas fueron inculpados como instigadores; por carta regia del día 19 siguiente, fueron expulsados de Portugal y de sus dominios. Saldrían del Brasil ya en 1760 (cfr. Couto 1993a: 117-21).

No se ha parado mientes como es debido en la similitud que hubo entre el proceso portugués que condujo a la expulsión en 1759 y el proceso español que acabó diez años después. Una similitud que a duras penas puede considerarse casual, ni derivada del hecho de que unas circunstancias parecidas suelen producir parecidos efectos.

Dicho de otra manera, nos hallamos ante el problema de quién instigó el motín de Madrid de 1766. Y aquí, no cabe duda, hay que repasar otra vez la nómina de sospechosos principales: los jesuitas sin duda -unos pocos padres concretos¹¹-, gobernantes y representantes de Francia, Portugal e Inglaterra, algunas personalidades de la aristocracia española... Estos viejos protagonistas de la sospecha, digámoslo por adelantado, se presentan con nueva luz en la documentación que hoy conocemos; aunque -adelantémoslo también- sigue sin tenerse evidencia de que hubiera conspiración. Más bien, en este caso como en tantos, quien mató al comendador -Esquilache- fue Fuenteovejuna. Todos estaban contra él. No hizo falta conspiración, la hubiera o no.

Ni que decir tiene que, tras las aportaciones de la historiografía economicista de los años setenta, hay que averiguar cómo se concilió este Fuenteovejuna político con la -indudable- coyuntura agrícola que creó el clima económico y social apropiado para que se extendiera el malestar. No es, entendámonos, algo independiente de lo anterior. El ciclo agrícola en el que se enmarcaron los sucesos de 1765-66 en España implican un clima desfavorable, unas malas expectativas de cosecha y un comportamiento inflacionario del mercado. Pero -en estos mismos hechos- hubo un sinnúmero de comportamientos y de opciones estrictamente humanas, racionales, que fueron como fueron pero que pudieron ser de otro modo (recuérdese el papel de la especulación, que es un hecho económico pero al tiempo moral, como pusimos de manifiesto en 1987c), y, además, hubo también una política. Adelantémoslo también: la desfavorable coyuntura agrícola de 1765-1766 indujo al marqués de Esquilache a desarrollar una política que creyó adecuada al caso y que no obstante suscitó un cúmulo de resquemores y a la postre el motín de Madrid y la extensión de los tumultos al resto de España y las Indias. (Dicho sea de paso, hay que continuar rastreando el eco de estos hechos en todos los territorios de la monarquía; fue bastante mayor de lo que se ha supuesto y tanto los archivos municipales -de toda América- como el Archivo de Indias están prestos a recordárnoslo; no son otra cosa las *Quince revoluciones* que dan título a nuestro libro de 1992¹².)

Los jesuitas expulsos

¿Y los jesuitas, en todo esto? Claro que muchas de estas cosas, la mayoría, sirvieron para expulsarlos; no fueron asunto de jesuitas. Por eso, una vez revisada la expulsión como hecho político, la tercera cuestión a abordar con este proyecto es la del

¹¹ En ARSI, *Hist. Soc.*, 230, f. 46-65: miscelánea, 1767-1840, hay un cúmulo de documentos importante en el que llama la atención la *Relación que hizo el P. Bernardo Recio último Procurador de Quito acerca [de] lo acaecido al tiempo de la expulsión en su aprehensión a Figueras*, f. 53-55. Aclara un episodio que aparece en la documentación diplomática europea y pudo tener una trascendencia mayor de la supuesta.

¹² En adición a ello vid. por cierto ARSI, *Hist. Soc.*, 207, f. 60-64: *Relación sucinta de los levantamientos de la Ciudad de Quito*, 1765.

impacto que el acontecimiento hizo sobre la Compañía misma o, mejor, sobre unos miles de hombres que, paradójicamente, tenían poco que ver con lo que acabamos de decir. Nos referimos a los jesuitas expulsos¹³.

1. Según los cálculos conocidos, la expulsión removió de América a más de dos mil personas y a 2.746 de España. Para empezar hay un problema de contabilidad casi elemental. No faltan las fuentes sobre los religiosos existentes en vísperas de la expulsión, ni sobre los embarcados en cada provincia, ni acerca de los que fallecieron o se perdieron en el camino. Pero las cifras son excesivamente dispares como para conformarnos con decir que fueron muchos los que murieron, sin acudir a las técnicas de la demografía histórica propiamente dicha. Juan Antonio Archimbaud, el contador general de Temporalidades de España, elaboró en 1775 un recuento exhaustivo, según el cual los jesuitas habidos en España en el momento de la expulsión eran 2.727 y los que llegaron al Puerto de Santa María procedentes de Indias, 2.267¹⁴. Los habidos en Indias en vísperas de la expulsión eran sin embargo 2.630 (incluidos 152 en Filipinas) según un recuento que hizo el padre Luengo y publicó Gómez Rodeles en 1882 y -por sorprendente que parezca- eran más, 2.641, los contados en 1770 por los administradores de las temporalidades jesuitas a que remite Teófanos Egido (1979: 756-8). Lo mejor que puede decirse, por tanto, es que no está claro.

La razón, sin duda, radica en los recuentos parciales, que no coinciden. El propio Luengo atribuía a la provincia jesuita de Méjico 778 religiosos en octubre de 1766; pero, en 1767, el virrey Bucareli los cifraba en 500¹⁵ y, en el *Estado y liquidación* que se elaboró en la Contaduría general de Temporalidades fecha 19 de julio de 1785¹⁶, se dice expresamente que se embarcaron para España 516, y en el catálogo compilado en 1767 y puesto al día hasta 1820 que se conserva en el Archivo de la Nación de Méjico, se cifran en 678 en 25 de junio del año de la expulsión¹⁷. El conocedor del tema se apresurará a suponer que la diferencia deriva de la secularización de muchos, que ciertamente se constata por doquier. Pero el caso es que en otras latitudes la respuesta no parece tan clara por la sencilla razón de que las cifras más abultadas no son las

¹³ No hay que obviar, entre ambos hitos lógicos, el hecho mismo de la ejecución del extrañamiento, que han estudiado en América varios autores (FERRER 1991; REY 1990; PACHECO 1968).

¹⁴ Cfr. *Estado general en que se demuestra el número y clase de regulares de la Compañía que existían en España cuando se les intimó el Decreto de expulsión; los que han llegado de América al Puerto de Santa María; los que han fallecido desde aquella época hasta 31 de abril de 1775*, BN/Ms, 9.136. Las mismas cifras, en la *Consulta del Consejo sobre concesiones de caudales de las temporalidades de jesuitas expulsos...*, *ibidem*, 19.704/22; si bien, según Gutiérrez Alvarez; añade un número impreciso de religiosos que quedaron en Indias "por decrepitos, ancianos e impedidos". SANTOS (1992: 198 y 360) habla de 2.276 en un lugar y de 2.171 en otro. En cambio, en la *Relación de 30 de junio de 1769* que mandó elaborar el conde de Aranda (BN/Ms, 12.870), cuyo contenido nos comunica el profesor Gutiérrez Alvarez, se cifran sólo en 2.116 los arribados al Puerto de Santa María procedentes de Indias, a los que había que añadir 38 que murieron durante la travesía y un número indeterminado de enfermos que permanecieron en América. Archimbaud había antes elaborado un *Catálogo de los regulares que fueron de la extinguida orden de la C. de J...*, 1 de enero de 1774, que menciona M. BATLLORI (1953: 27) como *ms. de Monumenta hist. S.I.*, en Roma.

¹⁵ A Aranda, 6 de septiembre de 1767, BN/Ms, 14.497/22.

¹⁶ AGI, Indiferente, 3.085-A. El que citamos a continuación es el *Catalogus las. 2as. prov. Peruviae 1758*: ARSI, Peru, 10. SANTOS (1992: 63) da una tercera cifra: dice que en el momento de la expulsión eran allí 678. ¿Por 778?

¹⁷ Ms. Gesuitico 1363/6 (3492). Lo menciona LODOLINI (1976: 362).

primeras sino las segundas. Respecto al Perú, concretamente, la cifra de Luengo (octubre de 1766) es más baja y está comprendida además entre otras fuentes que hablan de un número mayor de jesuitas tanto antes como después de 1766: Luengo los cifra en 400 en octubre de 1766, siendo así que en el catálogo "oficial" de 1758 se enumeraban 520 jesuitas, y 452 en el de 1767¹⁸. Es inverosímil que en ocho años se hubieran perdido veinte de cada cien. Y, si ocurrió realmente así, es algo suficientemente importante como para que la demografía tenga que explicárnoslo.

2. En todo caso, parece obvio que, si en la provincia peruana de la Compañía de Jesús había en torno al medio millar en 1767, no tendremos una idea cabal de su presencia histórica si nos fijamos únicamente en cuatro o cinco. O en dos: Viscardo y Godoy. Hay que rehacer también la trayectoria posterior de todos: no con mera demografía, sino con prosopografía propiamente dicha. Dicho de otra manera: para este tercer punto habrá que reunir los datos cuantitativos ya conocidos y referirse a las personas concretas cuya trayectoria anterior y posterior a 1759-1767 se ha examinado especialmente por uno u otro motivo (Hanisch 1972; Furlong 1984). El caso del abate Viscardo es el mejor ejemplo (Batllori: 1953), como lo son todos los relacionados, por una parte, con la posible implicación de la Compañía en la independencia de América y, por otra, en el desarrollo cultural eclesiástico de finales del XVIII. Pero queda una gran mayoría de gentes de las que apenas se sabe nada, mucho menos las tareas que abandonaron y las que comenzaron a raíz de los sucesos de 1767-1773. El asunto tiene que ver con los efectos de la expulsión en los diversos campos de la vida social, efectos sobre los que ahora hablaremos. Esos efectos, ciertamente, no fueron sino el fruto de la acción o falta de acción de las personas implicadas y por lo tanto es necesario conocer quiénes eran éstas. En definitiva, y tanto por su interés en sí -demográfico y prosopográfico, decimos- como por su carácter auxiliar -en función del conocimiento de las consecuencias- hace falta acercarse al elenco de los expulsos rehaciendo su nómina y la biografía de cada cual, sin ceñirse a los que consideremos a priori más importantes.

Los efectos de la expulsión: la propiedad

Entramos ahora en los efectos de la expulsión que, aun siendo personales en primero y último término, se refieren más en concreto a alguna de las grandes esferas de la vida:

Uno de esos aspectos principales -y de los menos conocidos- es el de los efectos sobre el sistema de producción. Los jesuitas poseían muy importantes extensiones de tierra cultivable y un número muy importante también de otros bienes muebles e inmuebles, incluida la ganadería. A ellos estaban adscritos además varios miles de esclavos (5.224 tan sólo en el Perú y 1767 [Macera 1966: 38], 1.190 en Chile [Bravo 1986: 43]). El monto de todo esto se desconoce y constituye una de las incógnitas más destacables. Hay que saber que algunos espectadores diplomáticos de lo sucedido en 1767 consideraron que, si no una de las causas, uno de los efectos más graves de la ex-

¹⁸ Este último, en SANTOS (1992: 92), que lo toma de VARGAS (1934). Los desglosa en padres (245), estudiantes (82) y hermanos (125).

pulsión iba a ser el cambio económico que implicaba, hasta el punto de juzgar el hecho como una verdadera revolución. Probablemente, por la mente del diplomático circulaban los mitos sobre el oro y la plata que se escondían tras las misiones fronterizas con el Brasil -y por tanto el famoso "reino jesuítico", que los padres incluso habrían intentado convertir en Estado propiamente dicho, jurídicamente reconocido como tal (y por eso los expulsaron)-; mitos que (esto es lo más importante) estaban en plena ebullición por los años de 1766-1767¹⁹.

Pero, mitos aparte, ¿qué era concretamente lo que poseían? La expulsión, como luego diremos, generó un volumen de documentación *ad hoc* enormemente importante y hay ya estudios sobre áreas geográficas que hoy son estatales (así los de Cushner sobre el Perú -estudiado también por Macera (1966)-, la audiencia de Quito y la actual Argentina: 1982-1983), sobre ciudades (como el de Brown acerca de Arequipa [1992]) o haciendas concretas. Llamo la atención sobre la cita que hago de la obra de Brown, además, porque el suyo no es un libro acerca de la economía jesuita, sino acerca de todo lo concerniente a la economía en la jurisdicción de la ciudad peruana, en la cual, como un elemento entre tantos, el autor sitúa la formación del patrimonio de la Compañía de Jesús y su administración y enajenación posterior. Esto es importante porque constituye un ejemplo idóneo de un tipo de bibliografía que puede escapar con más facilidad al estudioso del tema al que nos referimos aquí.

En todo caso, todavía no contamos con suficientes elementos de juicio para elaborar una síntesis. Sí se puede adelantar una conclusión clara, en la que ya insistían los propios jesuitas expulsos: por ninguna parte aparece el "tesoro" que algunos esperaban hallar. En esto coinciden los historiadores más predispuestos a defender la Compañía de Jesús con los que han intentado rehacer su patrimonio. En el Perú se ha podido ya concluir (Macera 1966: 7), que no acumularon numerario ni joyas, sino que fueron eminentemente inversores en nuevos medios de producción y en bienes necesarios para desempeñar su tarea evangelizadora (desde templos a bibliotecas). Y las joyas que había, claro está, eran las dedicadas al culto. "[...] no usarán los padres y hermanos en nuestras haciendas -leemos de 1764 en el *Libro de Ordenes* del ingenio peruano de Huaura (*apud* Macera 1966: 69)- fuentes, platos, vasos, cucharas, tenedores ni otra cosa de plata en la mesa sino tomo como se usa en los refectorios de los Colegios. Pues lo contrario desdice mucho como ajeno de la Santa Pobreza. Ni se tendrán estas cosas con el pretexto [*sic*] de obsequiar a los seculares".

¿Era, a pesar de todo, mucho lo poseído? En el Méjico central, sí: suyas eran algunas de las mayores propiedades agrarias (Chevalier 1962); también en el actual Perú, el valor de cuyas propiedades rústicas, en manos jesuitas en 1767, lo ha estimado Macera en 5.729.790 pesos, si bien la más valiosa de ellas, la finca denominada Villa, que estaba en Lima mismo y dedicada a producir azúcar, valía algo más de la mitad (392.624) que la más valiosa de las de Méjico. A ellas, en el Perú, aún se sumaban inmuebles urbanos por un valor cercano a otro millón de pesos (Macera 1966: 10).

¹⁹ Sobre la presencia del mito inmediatamente antes de la expulsión, concretamente en tierras peruanas y en relación con las misiones de mojos, ARSI, Peru., 18: *Littere Annue... ab anno 1761 in annum 1765* [1766], f. 279. Ved la visión de conjunto de ARMANI (1982). Sobre la acusación de haber formado un reino independiente, KRATZ (1954), 195-6.

En rigor, sólo un estudio individual de esos bienes (es decir: trazar su historia entre 1759-1767 y 1815), uno por uno, de todos o de una muestra suficiente, permitirá responder de manera satisfactoria a las preguntas que nos hemos formulado. Como nos hace observar el profesor Maeder, hará falta en primer lugar inventariar los inmuebles, semovientes y esclavos, ordenados por lugares y, en lo posible, situados sobre el correspondiente mapa, y hacerlo con un esquema básico común para cada tipo de bien, a fin de que pueda cotejarse la información de las diversas áreas.

El problema de la eficacia de la administración jesuita: el antes y el después

Se trata por lo tanto de saber *qué, dónde y cuánto poseían*; pero también *cómo se administró*. No se olvide que, al constituir en buena medida un patrimonio agrario, los efectos sobre la agricultura y la propiedad tuvieron que ser muy notables, para bien o para mal. ¿Qué supuso para los cultivos? ¿Era modélica, como se cree, la administración jesuita? ¿Cómo fue, en comparación con ella, la que siguió?

Respecto a lo primero -la administración jesuita- y en cierto modo también en cuanto a lo segundo, sería importante no sólo hallar la respuesta directa a esa pregunta sino conocer sus *fundamentos teóricos*, avanzando por el camino desbrozado entre otros por Chevalier (1950), Macera (1966, 1968, 1969) y Riley (1976), en cierto modo Velázquez (1983): concretamente, las *nociones de economía* -en el sentido de administración y asimismo en el sentido más amplio, de sistema- que regían en los medios afectos a la Compañía antes y después de 1759-1767: desde el concepto de *propiedad* hasta la mediación del *probabilismo*, a la que se ha referido Macera (1963). En este punto, el estudio de lo económico ha de enlazar con el de lo cultural, concretamente con el de la literatura teológica y la enseñanza universitaria principalmente.

Adelantemos que, a tenor de los resultados, el panorama era diverso (aunque habría que precisar: cómo, dónde, cuánto); en Guatemala no parece que fueran administradores consumados, sino medianos; en el Perú había donde sí y donde no: en unos puntos actuaron con "política de heredero", nos dice Macera (1966: 17), de suerte que se limitaron a mantener lo que se les había donado sin mejorarlo sustancialmente, y en otros se esforzaron en cambio por introducir mejoras que hicieron más rentable la explotación. En Méjico compraban haciendas *a medio hacer*, baratas por lo tanto, y las mejoraban al máximo, revaluándolas por lo tanto (Chevalier 1962: 315). En algún caso -excepcional a lo que parece- llevaron a cabo una verdadera colonización con fines comerciales: Macera (1966: 21) lo ha encontrado en Ninabamba -en las yungas andinas, en el territorio oriental del Perú-, aquí, aún en el siglo XVII, compraron un ingenio con doscientas fanegas de tierra, de allí se trasladaron a parajes deshabitados y vírgenes de cultivo, los dedicaron a la producción de coca y, cuando estaban en funcionamiento, se *compusieron* con los delegados de la corona para que se les reconociera la propiedad. Velázquez asegura por otra parte (1988: 14) que las haciendas del noroeste de Méjico las crearon los jesuitas precisamente para ganar, a diferencia de las del centro, que no eran sino un medio de vida, sin mayor interés. ¿Fue así?

Quedan aparte y además las tierras que arrendaban de otros propietarios, por un lado, y por otro las colonizaciones agrarias anejas al establecimiento de misiones en las zonas selváticas, a las que después nos referiremos.

Como consecuencia de ello, ¿cuáles fueron los sistemas de producción anterior y posterior a 1759-1767, en relación siempre con las posesiones que eran o habían sido jesuitas? ¿Cambiaron sólo los criterios prácticos o también los teóricos? En último término, ¿cómo se administraron esos bienes? En el Perú, el virrey Amat ordenó que los *hermanos chacareros* fueran interrogados antes de exiliarse a fin de que quedara exacta constancia de la forma de administrar el predio respectivo, para que el sucesor laico siguiera haciéndolo igual: "sin otra mudanza que la de manos por donde hayan de correr" (*cit.* Macera 1966: 27). Y así se hizo. Pero ¿fue norma general? En Nueva España la administración regia mejoró los resultados de la administración jesuita, al menos en el primer quinquenio que siguió a la expulsión (Tovar 1975). Pero la impresión más frecuente es la de que la producción se arruinó y se arruinaron las haciendas. Los testimonios de ello aparecen por doquier, incluso en documentos escritos con un fin muy distinto. ¿Fue esto así y, si lo fue, a qué se debió? Es muy posible que el secreto de la mayor eficacia jesuita se redujera a cosa tan sencilla como la gran extensión del conjunto, que permitía una mayor especialización, y a la función económica de la virtud de la obediencia, que inclinaba por principio a todos los administradores - los religiosos- a actuar debidamente, también a los laicos, incluidos los esclavos, que eran aleccionados por aquéllos en ese sentido con propósitos propiamente espirituales que sin embargo revertían en su comportamiento laboral.

Esto último lo hemos podido deducir del análisis lógico de ciertas expresiones encontradas en correspondencia jesuita de mediados del XVIII (1992). Aquello se deduce con claridad de la explicación que da Cushner (1975) de la administración de los esclavos en las haciendas peruanas: por economía, durante el siglo XVII, también en el XVIII, se incrementó el número de esclavos en la medida en que se renunciaba a contar con los indios, y, como eso exigía vestir a porción importante de gente, se tendió a dedicar un obraje (así, el de Córdoba de Tucumán) precisamente a fabricar la tela necesaria para los esclavos de todos los demás establecimientos de la región. En cuanto a las funciones a efectuar, la mera existencia de aquellos cuadernos de instrucciones para los hermanos chacareros y el hecho de que se transmitieran de unos a otros en el tiempo y en el espacio -como se transmitían en efecto- apunta en el mismo sentido: que la extensión y la obediencia daban unas posibilidades de eficacia en las que nadie como ellos podía pensar.

El destino de los bienes jesuitas después de la expulsión

En relación con los resultados, habría que partir probablemente de la hipótesis de que fue una operación frustrada desde el punto de vista de la monarquía, siquiera sea como remedio de las necesidades de la real hacienda (Zahino: 1992). Se supone que muchos de los bienes que habían sido de los jesuitas y que fueron enajenados no se pagaron en efectivo sino por medio de censos y que las inversiones en mejoras fueron muy pocas, todo ello porque los nuevos propietarios temieron durante mucho tiempo

que los jesuitas volvieran y que tuviesen ellos que tornar lo adquirido, sin plena seguridad de que se les devolviesen los pagos que hubieran hecho. ¿Fue así?

(Para responder a lo cual, por cierto, no estaría nada de más rehacer la historia de esa *esperanza de retorno*, que virtualmente enlaza la expulsión y disolución de 1759-1773 con la restauración de 1815, si bien este capítulo sería más propio del primer punto de este proyecto, el de la reconstrucción del mundo jesuita, siempre que se prolongue más acá de la disolución de la orden²⁰.)

Por ahora diremos que, según estimaciones generales y según los casos particulares que se conocen, los bienes ciertamente se vendieron por debajo del precio en que, cumpliendo órdenes de la corona, los tasaron los administradores de las Temporalidades. Algo hubo que se vendió por más, pero en conjunto, en el Perú, Macera estima que se enajenaron con un treinta por ciento de rebaja sobre la tasa (1966: 11) y, sin que pueda precisarse la cifra, lo mismo se constata en Mendoza (Fontana 1961-7). En 1808-1809 -nos recuerda Mörner (258)-, siendo aún 532.524 pesos el valor de las temporalidades jesuitas sin alienar, era diez veces más lo que adeudaban los compradores habidos hasta entonces: habían pagado con censos o con préstamos.

¿Por desidia? No siempre. Macera mismo (1966: 11), y sobre el caso peruano, cree que los administradores de aquellas “temporalidades” requisadas a los jesuitas lo hicieron así para lograr enseguida dinero, que era lo que necesitaba el rey, y también para impulsar la agricultura de iniciativa privada. La manera de conseguir lo uno y lo otro fue hacerlo en condiciones muy generosas: los bienes se subastaban pero los compradores sólo tenían que hacer efectiva inmediatamente una pequeña cantidad, el principal quedaba convertido en censos redimibles al tres por ciento anual.

Esto respecto de los bienes que se enajenaron. Respecto de los que fueron administrados por cuenta de la corona, sabemos que sus rentas disminuyeron de tal modo que llegó un momento en que el monto no bastaba para pagar las pensiones que recibían los jesuitas expulsos en los lugares donde se hallaban exiliados²¹. Seguramente fue esto fruto de un *gigantesco proceso de malversación y descuido*. Pero es preciso aclararlo y, en el primer caso, averiguar el *destino que se dio a esos bienes*, sin olvidar las diferencias de lugar y de tiempo que sin duda existieron. Al acabar 1777, concretamente, los de la Junta de Temporalidades de la Gobernación de Quito no sólo no daban esa imagen de fracaso en sus informes, sino que taxativamente afirmaban que la producción total de las haciendas jesuitas de su jurisdicción no había disminuido y que, si el monto dinerario era menor, sucedía así porque se había registrado una deflación que calculaban en un 7'8 por ciento y porque los jesuitas solamente pagaban la tercera parte del diezmo y ellos el total; esto aparte de la incidencia que habían tenido las erupciones de los volcanes de Cotopaxi y Tunguragua, que habían destruido o dañado varias haciendas, y del alto precio a que se había mantenido el

²⁰ Nos referimos a los empeños restauracionistas como los desarrollados precisamente en Indias en torno a María Antonia de San José, sobre todo en 1785-1792: documentación, en ARSI, *Hist. Soc.*, 186, f. 163-183.

²¹ Esta afirmación, explícita, del obispo de Salamanca a Llaguno, 28 de agosto de 1795, AGI, Indiferente general, 3.083. Una descripción de los avatares por que pasó la administración de las temporalidades jesuitas, ibidem, 3.084, 155-4-3 (2 de noviembre de 1814).

añil que se empleaba en la fabricación de paños²². Ya sabemos que Amat ordenó en el Perú que nada se cambiara respecto a lo que los jesuitas hacían y que al parecer se cumplió. "La hacienda [de la Guaca, sita en el valle de Chancay -informa el visitador don Agustín de Landaburu en 1770]- se halla en el mismo pie en que la dejaron los regulares de la Compañía". Sólo que, en su opinión, eso no es bueno porque quiere decir que va mal. "Los regulares de la Compañía -explica- tenían un falso crédito, que les daba la aprehensión del vulgo, de manejar con acierto todas sus haciendas, lo contrario sabían los que entendían de campo: en sus haciendas, no había más regla que la voluntad del coadjutor que las manejaba, el cual a su arbitrio disponía de toda la hacienda, y como el producto actual fuere crecido, no cuidaban de lo venidero y ésta es la razón del atraso que tienen muchas de sus haciendas, y es la misma del desorden de la hacienda de Guaura" (*apud* Macera 1966: 118s).

¿Prestamistas?, ¿negreros?

En todo este monto económico, finalmente, hay dos problemas que merecen especial atención: uno el de *las finanzas*. En todo lo dicho late la cuestión de los medios de pago. Pero, además, lo hace con fuerza si se tiene en cuenta lo observado por Lucena en tierras de Quito, que es la actividad de algunos procuradores jesuitas como prestamistas (por cierto, contra lo estipulado en sus propias reglas). Maeder nos habla de prácticas de ese mismo tipo en Buenos Aires y Santa Fe aunque en el siglo XVII; usos por otra parte reconvenidos por los superiores correspondientes. En la peruana Arequipa, en cambio, los censos a favor de los jesuitas se reducían en 1767 a 5.740 de principal, es decir una renta anual de 285. Los de Moquegua ascendían a más: a 22.300 y 831. Pero aun así. Decididamente, por lo menos en el Perú, los jesuitas habían preferido invertir en inmuebles, tierras incluidas (Brown 1992: 166-8). ¿Fue ésa, por lo tanto, una actividad excepcional? Si no, ¿cómo influyó su desaparición? Esto, unido al destino de los censos y demás fórmulas financieras, requiere atender especialmente este aspecto.

Que es más interesante e incluso paradójico si se tiene en cuenta que, si unos jesuitas actuaban como prestamistas, otros lo hacían como prestatarios dotados de un espíritu emprendedor. En efecto, las propiedades que perdieron en 1759-1767 las habían adquirido por donación pero también por compra. Y esto, por los tres medios que detalla Macera (1966: 15): reinvertiendo las ganancias, prestando a otros colegios o pidiendo dinero a préstamo, generalmente a censo, y casi siempre redimible, de otras personas físicas o jurídicas.

¿En todos los casos? Lo dicho vale para algunas haciendas peruanas. Para las ajenas en cambio al colegio de Guatemala, no. Aquí, para empezar, los ingresos por todos los conceptos llegaban con dificultad a cubrir los gastos. En los años inmediatamente anteriores a la expulsión, las finanzas de los jesuitas fueron allí deficitarias o se saldaron gracias a una cuantiosa ayuda del obispo.

²² Todo esto, en el *Estado de las Temporalidades de la Gobernación de Quito a fin de el año pasado de 1777...*, AGI, Indiferente general, 3.085-A.

El otro aspecto a resaltar es el de la *esclavitud*. Interesa rehacer la vida de estos principales protagonistas de todo este proceso: sabemos que en el Perú pasaban en total de 5.000 en 1767 y Cushner (1975) ha rehecho los rasgos principales de su forma de vida en las haciendas. Nos dice de otra parte -y esto es fundamental por diversas razones- que su número creció notablemente del siglo XVII al XVIII: sobre las ocho haciendas principales del Perú, puede decirse que se elevó de base 100 en 1665-1680 a más de 250 en 1755-1767. La razón, muy sencilla y lógica (pero no indiferente): los indios, protegidos por la corona, resultaban más caros. En la serie elaborada por Cushner (1975: 180) se percibe no obstante un fuerte retroceso entre 1710 y 1740, para dar un nuevo salto adelante desde esta última fecha; retroceso que, de confirmarse en otros ámbitos, sería importante explicar.

Pero sabemos poco, muy poco, de la historia posterior a 1759-1767, sus rebeliones contra los nuevos dueños -en contraste con la sumisión a los anteriores, si se verifica lo que se presume ocurría-, su empleo como moneda para salvar la supervivencia de las haciendas...

Dos efectos finales de la desamortización jesuita: independencia y propiedad

¿Contribuyó todo esto a formar esa clase terrateniente de la que han hablado algunos historiadores, situándola en la base del respaldo social que encontró la sublevación primero autonomista y enseguida separatista? Recuérdese -se ha recordado (Mörner: 257)- el caso del marqués de Selva Alegre, que compró una hacienda de la Compañía en Chillón y años después, en 1808, en ella convocó a un grupo de criollos conjurados contra el poder español.

Ni que decir tiene que, no obstante, y como todas las explicaciones sencillas, requiere ésta una verificación especialmente atenta para averiguar no sólo si sucedió así, sino en qué medida y dónde. El propio concepto de clase terrateniente es ya dudosamente útil si no se traza una definición adecuada. En algunos territorios, donde sobraba espacio para cultivar ni siquiera es verosímil la hipótesis. Así nos lo hace notar el profesor Maeder, por ejemplo, hablando del Río de la Plata, donde sobraba la tierra baldía y de hecho se registraba en aquella época un continuo desplazamiento de la frontera occidental ganadera de Corrientes, Entre Ríos y la Banda Oriental. En general, las propiedades mayores valían mucho y por lo tanto sólo pudieron comprarlas los ya ricos. En algún caso hay constancia de que varios labradores se pusieron de acuerdo para adquirirlas y explotarlas (así en el centro de la Nueva España). Pero no sabemos si esto ocurrió con poca o mucha frecuencia, ni hay que olvidar el importante volumen que en conjunto tenían las propiedades pequeñas, cuyos destinatarios *pudieron* ser económicamente más pobres. ¿Lo fueron? Por otra parte estaban los arriendos; concretamente, el caso de la finca mejicana de Señor San José Deminyo (Velázquez 1988) no es para echar en saco roto: los administradores del Fondo Piadoso la arrendaron en lotes y eso hizo que, de hecho, no sólo beneficiara a muchos (130 en 1780; 89 en 1783), sino que los beneficiados fueran gentes de un arco social muy amplio: desde ricachones terratenientes o ganaderos mayores y menores a pobres indígenas (en número de 21 en 1783). Ciertamente, la hacienda dicha no era de origen jesuita, pero se incorporó al patrimonio del Fondo Piadoso y, en principio, hay que

pensar que se administró como se administraron las que sí eran de ese origen. De hecho, en otras que sí pertenecieron a la Compañía, la parcelación se efectuaba incluso para que las labraran los esclavos como verdaderos propietarios (usufructuarios en rigor) a fin de abastecerse a sí mismos (Cushner 1975: 182-3).

En último término es una investigación individual -y no presunciones de comportamientos grupales- la única que puede dar una respuesta. Hace falta llevar la *historia de la propiedad sobre las fincas* -por medio de un muestreo- hasta la consumación de la independencia en 1811-1824 y averiguar qué partido tomaron los propietarios.

En otro plano, pero en relación con lo mismo, ¿cuál fue la estructura de la propiedad resultante de este primer proceso desamortizador? ¿Hay estadísticas para comparar la estructura antes y después de 1759-1767 o, mejor quizás, antes y después de 1759-1815?

Por fin, tampoco cabe olvidar que en 1815 Fernando VII restauró la Compañía otra vez en todas sus posesiones, también por lo tanto en América, ordenando que se les devolvieran los bienes que no estuvieran enajenados o adscritos a un nuevo fin cuyo abandono fuera mayormente lesivo para el bien común. Pero en 1816, medio siglo después de la expulsión y supresión, los expulsos tenían que haber muerto en su gran mayoría y, además, no pocos territorios americanos estaban en manos de insurgentes que no acataban los mandatos del rey de España. ¿Cómo, pues, se cumplió esa orden y, sobre todo, cuándo volvieron de hecho los jesuitas y qué bienes se les tornaron? Este último es un proceso conocido a escala local pero acerca del cual no hay una visión de conjunto. Podemos, sí, adelantar que algunos trabajos, como los de Santos y Revuelta, permiten suponer, primero, que los aún vivos en 1815 eran ciertamente muy pocos -sabemos solamente de 125 entre españoles y americanos-; segundo, que de hecho no volvieron acaso sino a Méjico y que posiblemente no se les devolvió casi nada. Parece necesario no obstante ratificar esta hipótesis y sobre todo detallar lo ocurrido en estos y los demás estados nacientes.

Más efectos: la cura de almas diocesana

En segundo lugar -tras la economía- es obvio que la acción principal de los jesuitas tenía que ver con la cura de almas: administración de los sacramentos, predicación y catequesis, dirección espiritual, ejercicios espirituales (que se supone florecieron precisamente en el siglo XVIII), misiones populares de Adviento y de Cuaresma... Otra vez, ¿qué hacían de todo esto en 1759-1767 en América y qué ocurrió con ello? Estamos ante el asunto sin duda menos atendido pero no menos importante. En último caso, esos temas de cura de almas constituían el fin principal de la Compañía por su mera naturaleza de institución religiosa. Bastante se dirá en la historiografía localista. Pero es con todo el ámbito en que, siendo imprescindible, el estado de la cuestión será sin duda más laborioso y seguramente requerirá llevar a cabo un muestreo amplio en las fuentes.

Que no faltan. Sin duda, pueden aparecer por doquier los datos de este género. Pero hay algunos tipos de documentos que se elaboraron precisamente para informar de lo que se hacía y que deben ser por lo tanto el punto de partida.

Es el caso -y no un ejemplo de tantos, sino muestra señera- de las *Litterae annuae* que enviaban los provinciales al general de la Compañía, y sobre las que luego hablaremos.

En las *litterae annuae* y demás documentos, se refleja también, no lo olvidemos, la pastoral misionera. Que, no por su simplicidad, es menos importante. Se nos detallan, en efecto, los sorprendentes viajes y aventuras que llevaban a cabo los misioneros a fin de conseguir que los indios se bautizaran y, por el carácter epopéyico de esas andanzas, es lo que sobre todo retenemos. Pero había algo por lo menos tan importante, acaso más, siendo menos brillante, que era la atención cotidiana de los ya bautizados. ¿En qué consistía? y, planteado a la inversa, ¿en qué la vida cotidiana de cualquier misionero? Las cartas anuas nos responden con creces por el buen número de necrologías que contienen: del padre Tomás Tello, por ejemplo, uno de los martirizados en Sonora, en la Alta Pimería y 1751, se nos dice que se dedicaba a leer libros "y algunas particulares obras manuscritas que, llenas de erudición y de provechosos asuntos, en bastante cantidad conservó hasta su muerte, empleando en esta religiosa tarea el tiempo que sobraba al estudio de la propia y ajena perfección". Porque claro es que la tarea principal era esta otra: procurar de los indios "que asistan en los pueblos, que no vaguen, que recen las devociones y asistan a la doctrina, que oigan misa y cumplan con la iglesia, que con moderado trabajo mantengan su familia y no vivan ociosos." Por lo demás hay que añadir que a la asistencia cotidiana no eran ajenas las andanzas que llamaban más la atención. Por lo menos si el misionero tenía que atender varias comunidades y se encontraban éstas en tierras alejadas entre sí y fragosas. "Baste decir de todos [los misioneros -se nos dice en la carta de 1757 sobre las misiones de la provincia de Sonora y las inmediatas-], y difuntos y vivos, que sus vidas son llenas de amarguras y de continuada mortificación; pues, además de las espinas que la administración y cuidado de las almas producen, además del pesado estudio de un idioma bárbaro, sin maestros, sin libros, además de los trabajos personales que la situación y clima de la misión ofrece en asperezas y precipicios, en el vado de gruesos ríos sin puentes, sin barcas, en los bochornos y excesivos calores, en las sabbandijas y animales ponzoñosos, en la rudeza y dureza de los genios, en las penurias de lo preciso y necesario, tienen otras circunstancias que ofrecen abundante cosecha de sufrimiento, de la cual carecen muchas otras de nuestras misiones de Indias y son particulares y privativas de estas misiones de Nueva España" (*apud* Burrus 1963: 78, 82 y 81).

Dentro de este capítulo -y del de las misiones entre indígenas- no debe descuidarse el asunto del enfrentamiento al clero nativo, del que se acusaría a los jesuitas (en realidad, igual que a los demás misioneros y aún durante siglos²³). No deja de ser significativo que, en el arzobispado de Manila, todos los sucesores de los padres de la Compañía fueran clérigos indios o mestizos -por no haberlos españoles, nos explica el expulso Francisco Puig- (Cushner 1963: 60). Tenemos además una pequeña multitud de testimonios de enfrentamientos anteriores, explícitos, personales y genéricos: frecuentemente acontecimientos menores, incluso nimios, que sin embargo -también consta- habían llegado a suscitar un clima adverso. Así en el obispado de Durango, en

²³ Recuérdese el caso de las Filipinas hasta finales del siglo XIX.

Nueva España, cuyo titular por los años cincuenta del siglo XVIII, Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, cuidó de conseguir que las misiones jesuitas de la alta Pimería se mudasen en curatos, al frente de los cuales puso clérigos seculares. En estas tierras septentrionales de Méjico, las rencillas eran aún más frecuentes porque los poblados indígenas se encontraban situados junto a poblados españoles -de minas, haciendas, estancias, ranchos y demás- y eso hacía que las misiones se entreveraran geográficamente con los curatos seculares; "no son pocas las discordias y molestias que de esto se originan -se lee en la carta anua jesuita de 1757-, porque los curas clérigos poco escrupulizan [*sic*] en meterse en las jurisdicciones de las misiones; y, por otra parte, son muy celosos a la vista del uso de nuestros privilegios, de lo cual brotan reclamos al Diocesano, del cual ordinariamente dimanaban sentencias que poco acreditan la conducta aunque sencilla de los nuestros" (Burrus 1963: 81-2. También, 22, 45).

Por lo demás, en el propio obispado de Durango había resucitado por esos mismos años el asunto -más grave desde el punto de vista político y económico, no desde el pastoral- de los dichos diezmos. Los del cabildo catedral pretendieron que se pagasen sobre algunas tierras de las misiones que por lo visto habían sido objeto de cesión y cambiado por eso de situación jurídica. El padre provincial justificó la exención y los del cabildo catedralicio desistieron²⁴. Pero el asunto seguía ahí y, como se ve, no poco candente.

Los efectos de la expulsión en la enseñanza

Un aspecto específico de actuación de los jesuitas en 1759-1767, aspecto que requiere un trato también específico, es el de la enseñanza. Los padres de la Compañía regían en 1759-1767 un número importante de universidades y colegios, como se ve en la lista que circuló profusamente por las juntas de Temporalidades²⁵. Y aparte hay que contar con otros muchos centros menores y escuelas de primeras letras frecuentemente gratuitas. ¿Qué ocurrió con todo ello? Lo que concierne a los centros de enseñanza superior puede considerarse bien conocido. Al menos lo propiamente institucional. Agueda Rodríguez (1992), que lo ha estudiado bien, ha hecho además un primer esfuerzo para asomarse a los planos que podemos llamar sociológicos, en tanto que Batia Siebzeher (1994) lo ha hecho sobre los axiológicos. El camino, pues, queda abierto. Y resta mucho por hacer.

1. En la historia de la enseñanza universitaria y sobre todo en historias locales puede encontrarse mucho de lo que había y de su evolución desde 1759-1767, que se conoce mucho peor que lo anterior a esta fecha y acerca de lo cual, por lo mismo, se necesita un primer estado de la cuestión.

2. Previsiblemente, se comprobará que la creación de seminarios y otros tipos de centros educativos -seculares, pero no laicos- dio un gran paso adelante tras la expulsión, a costa de los edificios de origen jesuita. Pero falta con todo una valoración social de su impacto y es posible que esa sustitución de autoridades y aun fines académi-

²⁴Cfr. BURRUS 1963: 85-6. Antes, por tanto, de 1757.

²⁵ Un ejemplar, en AGI, Indiferente, 3.085-A. También, en la relación de casas expropiadas a los jesuitas en 1767 que incluye SANTOS (1992), 363-6.

cos supusiera algo más que un mero relevo. El estudio de algunas ciencias -ciertamente humanísticas en su mayoría- de las últimas décadas del siglo XVIII ha inducido ya a suponer que la expulsión implicó cierto freno cuando no un verdadero colapso (como sucedió probablemente con el caso de la teología, en vías de recuperación en 1767 según Melquiades Andrés [1987]).

3. Subrayemos que se trata de aclarar lo que concierne al avance o al retroceso de los conocimientos en sí: sin subordinación a otra atención alguna. Pero no cabe duda de que, además, ese estudio debe arrojar luz sobre otros aspectos. Se recordará concretamente (nos lo recuerda el profesor Lucena) la hipótesis según la cual la teología populista jesuita fue desbancada desde 1767, en las aulas, por un escolasticismo conservador defendido por dominicos frente a la supervivencia -por necesidad, clandestina- de aquel populismo y frente a la entrada de los idearios de corte rousseauiano, volteriano y demás. ¿Fue así?, ¿en qué medida?, ¿qué implicó realmente?, ¿cómo tuvo que ver con la Emancipación?

4. Carlos Newland opina que -tal vez- el panorama fue mejor en el caso de la enseñanza que hoy diríamos primaria (que es también más difícil de conocer) porque en ella sí pudo haber sustitutos relativamente asequibles cuando abandonaron los padres el territorio de Indias. Pero no deja de ser, como lo anterior, una buena hipótesis. Algo hay de bibliografía para comenzar a estudiarlo (Polgár: 1886). Muy poco sin embargo.

5. Por fin, no se debe olvidar el impacto psicológico de la expulsión. En la famosa pastoral que publicó el obispo de Tucumán en 1767, a raíz del extrañamiento, para calmar los ánimos de la gente, llama la atención el énfasis que pone en los aspectos educativos: "[...] a todos les parecerá q[ue] ida la Comp[añ]a de estas partes se fue con ella la erudición y la doctrina; [...] España tiene muchos Colegios de niños en cuya instrucción nunca tuvo parte la Comp[añ]a, y no por eso dejaron de salir los coleg[ia]les muy aprovechados en letras y virtudes. Quíteseos de la cabeza esa tan vergonzosa y torpe alucinación"²⁶. La pregunta inmediata nos remite de nuevo a las consecuencias políticas: ¿fue éste uno de los elementos que pesó en la gestación del espíritu independentista? Sin duda; se ha dicho muchas veces. Pero es preciso dar un paso adelante: ¿cómo pesó?, quiero decir: ¿qué consecuencias tuvo el abandono de la enseñanza por los jesuitas y cómo se resolvió?, ¿fueron o no satisfactorias las soluciones arbitradas?

Las misiones

Muy próximo a esto, pero mucho mejor conocido, es lo que atañe a las misiones: ¿qué ocurrió con los indios y los pueblos en que los propios indios se habían asentado a instancias de los misioneros?, ¿qué sucedió en definitiva con la evangelización de aquellas gentes?

1. Estudios como los de Ernesto Maeder (1992) acerca de las famosas reducciones guaraníes después de 1767 o Brunet (1976), Borges (1992) y Abad (1992) sobre la

²⁶ *Litterae pastorales Episcopi Tucumanensis in Paraquaria, 15 aug. 1767, De Suppressione Societatis (in Hispania et) Coloniis: quam justam et aequam esse contendit*, f. 61v: ARSI, *Hist. Soc.*, 230. Sobre lo mismo, ACEVEDO (1967).

sustitución de los jesuitas por frailes de otras familias religiosas han descubierto mucho de lo que sucedió. Pero lo que se conoce aceptablemente -y podría constituir un objeto de síntesis relativamente asequible, incluso fácil- es lo estrictamente institucional, no siempre -y a veces casi nada- la historia "interna" de aquellas comunidades humanas. Que no deja de presentar problemas.

Lo es la misma idea de decadencia que se nos aparece por doquier. De las misiones de la península californiana los jesuitas salieron en febrero de 1768; en abril entraban los franciscanos para sustituirlos. Pues bien, con sólo dos meses de unos a otros, el informe que dieron éstos últimos sobre la situación en que las encontraron fue ya desolador: como era habitual, los misioneros jesuitas habían organizado a los indios para que cultivaran tierras en los alrededores a fin de cosechar los alimentos indispensables; los gobernaban ellos mismos o mayordomos designados por ellos; pues bien, cuando llegaron los franciscanos -a las pocas semanas de que allí se cumpliera la expulsión- se encontraron los ranchos y las misiones abandonadas; muchos indios se habían ido; los más habían dejado de trabajar; los soldados enviados para cumplir con el extrañamiento y tomar posesión de aquellos predios se habían aprovechado de cuanto hallaron. En 1769 el visitador Gálvez creyó necesario obligar a que cien familias indígenas repoblaran el real de Loreto, que era la fundación californiana más antigua. Pero sólo días tardó en presentarse el fantasma del hambre. Hasta fines de siglo seguiría insistiéndose en que la mortandad era muy alta... En 1772, como es sabido, de las antiguas misiones jesuitas de California la Baja se hicieron cargo los dominicos, y los franciscanos se centraron en la expansión por la Alta (Velázquez 1984: 16-23).

¿Había sido todo esto mejor hasta 1767? No está claro; la tasa de mortalidad ya había llamado la atención de Gálvez en 1769 en Loreto. Y las causas que aducía para explicarlo el gobernador de las Californias, don Diego de Borica, por los años de 1797 eran intemporales: primero, la mera pérdida de la libertad; segundo, el trabajo unido a la mala alimentación, porque los cultivos no daban de sí lo suficiente; tercero, la suciedad; cuarto, "la costumbre de encerrar de noche para dormir a las muchachas, viudas y madres de indios ausentes en piezas reducidas y poco ventiladas y tan pestíferas que habiendo querido yo reconocer alguna en tiempos que estaban barridas sin gente, no me fue posible aguantar en ninguna de ellas ni un minuto" (*apud* Velázquez 1984: 31).

Hubo sin duda diferencias entre antes y después de 1759-68 (que todo esto tardó en llevarse a cabo el extrañamiento, desde el Brasil al Paraguay y California), pero no pocas de ellas debieron derivarse de las meras dificultades del relevo. Para empezar, se quería aprovechar la ocasión para sustituir a los religiosos por clérigos seculares, a fin de que, dando entrada a otra orden, no se generase una situación semejante a aquella con la que se había terminado. Era un criterio de la época, y no sólo antijesuita²⁷. Y resultó que no había forma de encontrar suficientes eclesiásticos aptos para ello -teniendo en cuenta que un requisito principal era que supieran hablar la lengua

²⁷ Por ejemplo, en 1768 y por real cédula se obligó a los mercedarios de la provincia de Guatemala a entregar todas sus doctrinas (nueve, que comprendían cuarenta y cinco pueblos y 32.831 indios de la sierra) al clero secular: *cfr.* BRUNET 1976: 376.

indígena correspondiente-. En las misiones guaraníes, por ejemplo -nos explica Roda en 1769-, hacían falta al menos sesenta y se llegó a considerar casi imposible el hallarlos; "pues los que desde luego se juzgaron a propósito residían a cuatrocientas o quinientas leguas de distancia y todos miraban con horror este destino y presentaban imposibles para quedar excusados" (*apud* Ferrer 1990: 48). De manera que, al fin, hubo que reemplazarlos con franciscanos, dominicos y mercedarios. Eso sí: cuidando mucho de que no pudieran constituirse en territorios autónomos: para lo cual se rechazó la idea -que tuvieron y propusieron los respectivos provinciales- de dividir el de las misiones en tres partes, que se someterían a las correspondientes tres jurisdicciones. Al contrario, se procuró instalar a cada uno de los religiosos de cada orden de manera que no pudiera entenderse fácilmente con sus hermanos de instituto.

Aparte, hubo que nombrar treinta administradores y lo fueron otros tantos correntinos, de quienes comentaba un testigo del hecho que en su mayoría "ignoraban las primeras letras y que, no habiendo sido dueños en su vida de cien pesos, no podían ser a propósito para manejar gruesos intereses". Relevados por su inoperancia, serían sustituidos por treinta jóvenes bonaerenses "cuya colección se hizo en esta ciudad a red barredera" (*cit.* Brunet 1976: 374); carecían de experiencia, ignoraban el idioma y todo lo atinente a la cría de ganados, cultivo y demás cosas necesarias precisamente para mantener el buen nivel económico de los pueblos y secundaron además el mayor celo por relegar a los clérigos a las cosas de iglesia. A todo esto se atribuía expresamente la ruina de no pocas reducciones aún en la década de los setenta del siglo XVIII.

2. Por otra parte (y desearía subrayar lo que sigue) también lo misional requiere un replanteamiento como el que proponíamos en puntos anteriores: las misiones no dejaron de ser, en efecto, razones primordiales de la enemiga contra los jesuitas; no se limitaron -en otras palabras- a sufrir la expulsión. El mito del *reino* misionero jesuita les afectaba por entero (Armani 1982; Becker 1980; Saignès 1975). Pero ¿era sólo un mito o tenía que ver con preocupaciones -otra vez- "objetivas" de las autoridades?

“Preví -advertía el conde de Aranda en aquella explicación del extrañamiento, precisamente en relación con la evangelización de los indios- el peligro de fiar Provincias enteras a un Cuerpo de regulares con superior fuera del Reino; la exorbitancia de Privilegios para hacerse independientes y temibles a los ordinarios y finalmente hallarse estas Provincias o Misiones separadas en sustancia de la Monarquía; porque ni se enseñaba en ellas la Lengua española al Indio, como las Leyes lo ordenan, ni se permitía a los españoles la contratac[i]ón, ni las Audiencias R[eale]s ejercían allí su plena autori[da]d, ni la numeración de Indios para los tributos se hacía con imparcialidad.

“Estos hechos -insiste- [...] no se fundan en reflexiones ideales, sino en pruebas invencibles, [...].”

Y de hecho dan lugar a una normativa que evite un mal futuro: en adelante las Misiones serían Provincias estrictas; tendrían por lo tanto gobernadores y todos los aditamentos de la jurisdicción civil ordinaria; los nombramientos eclesiásticos (concretamente los de misioneros y doctrineros) se someterían al regio patronato como los de los demás territorios, dando preferencia a los clérigos seculares.

De la importancia de estos hechos basta a darnos idea el cálculo que se ha efectuado de que las almas atendidas en las misiones de las Indias occidentales y orientales ascendían a 478.000 y tendían a aglutinarse en tres núcleos fundamentales: Filipinas (35 de cada cien), Nueva España (24) y la provincia paraguaya (24) (Mörner: 255), cuyo ámbito geográfico no se reducía sin embargo a lo que hoy entendemos por Paraguay, sino que agrupaba tres grandes centros misionales: los del Chaco, Paraguay propiamente dicho y Chiquitos.

Ahora bien, en la época jesuita -la inmediatamente anterior a 1767- las misiones ¿se gobernaban realmente como denunciaba el conde de Aranda (en realidad, con la mezcla de criterios legítimos y de criterios erróneos -como la marginación de los seculares- o sencillamente distintos, divergentes -como la preferencia de las lenguas nativas-)?; esto es: ¿constituían realmente un "reino" cuasi independiente de facto? (¿Hará falta insistir en que no nos referimos a que el historiador tenga que concluir si por ello actuaban justa o injustamente y si lo fue por tanto el extrañamiento, sino que debe conocer aquello para entender esto o precisamente para mostrar que no se entiende sólo por aquellas acusaciones?)

La hipótesis es que no eran ciertas tales acusaciones, si es que cabe estimar como fiable el carácter privado que tenían las *litterae annuae* e informes internos de una naturaleza semejante. Al revés, en ellos se constata con frecuencia que los religiosos eran conscientes de las acusaciones pero hacían serios esfuerzos por evitar los roces, incluso cediendo en el ejercicio de sus privilegios. Sobre las misiones jesuitas de la provincia novohispana de Sinaloa, su alcalde de la Santa Hermandad, don Fernando Sánchez Salvador, había representado al rey en 1751 que, estando exentos hasta entonces, podía conseguirse que los indios tributaran a la Real Hacienda, convirtiéndolos en sirvientes de los ranchos y estancias de la región, y el virrey, que era el primer conde de Revillagigedo, debió de insinuar en más de una ocasión que lo impedían los jesuitas. Quienes ciertamente insinuaban -siquiera para alegar que no entraban en ello- que había *verdaderas y legítimas razones de la exención*, pero que

“En este punto de los tributos, si llegare el caso de imponerlos, o los padres no se opondrán por justificado, o cuando mucho alegarán en nombre de los indios las razones que favorecieren su exención; pero si insistiere la autoridad real en la ejecución, callarán y la apoyarán como lo hacen en Filipinas y el Paraguay” (*apud* Burrus 1963: 25-6).

Es interesante anotar que, por idéntica razón, nadie se preocupó de acusar a los misioneros por lo que realmente hacía daño a los indios, que era la imposición del sedentarismo. Por la sencilla razón de que en la conveniencia de esto convergían los misionólogos -así el jesuita Acosta- y los gobernantes civiles. Para aquéllos, nomadismo era sinónimo de barbarie e imposibilidad de evangelización. Para éstos, de descontrol.

En el fondo, ambas cosas tienen que ver con el hecho, más delicado pero no menos importante, de que, incluso inconscientemente, la cristianización pudiera trocarse en instrumento de subordinación política. En 1745 los jesuitas habían conseguido que se ordenara al gobernador de la provincia de Sonora que *obligase* a los indios seris a agregarse a los pueblos ya establecidos en misión, "para que los cristianos viviesen debidamente y los otros estuviesen en parajes en que no causasen recelos de ser perju-

diciales al bien público". La lucha consiguiente subsistía en 1757, cuando se escribían estas palabras, y los superiores jesuitas no tenían inconveniente en comentar que habían llegado a la conclusión de que, "mientras toda su generación [la de los seris] no quede destruida, jamás se podrá esperar quietud y sosiego sólido" en aquellos parajes²⁸.

El desacuerdo comenzaba, precisamente, a partir de aquí: ninguno los quería nómadas, sí unos y otros sedentarios: pero los religiosos en los pueblos de misión y los gobernantes civiles -frecuentemente, que no siempre- allí donde rindieran más y mejor: como sirvientes de españoles o como obreros en las minas, o de cualquier manera que los hiciera tributarios. "Comienzan con esto los indios a salir de los pueblos [de misión -aducían los religiosos-] y a gustar de la vida, sin sujeción a sus justicias y a sus padres; pasan adelante en olvidar la doctrina, en carecer de sacramentos; se propasan a hurtos, a juegos, a vida licenciosa sin cuidar, sin mirar por sus familias; ven en los otros también cristianos, malas costumbres y desórdenes criminosos, y fácilmente se inclinan a la imitación. Si los padres, al mirar estos daños, callan y se encogen mucho, lo padece su conciencia; si hablan y reclaman sobre el servicio, no el lícito y arreglado, sino sobre el excesivo, continuo y lleno de abusos, estará bien continuo el sinsabor, el pleito y la discordia con aquellos a quienes se oponen" (*apud* Burrus 1963: 82-3).

Efectos políticos: regalismo y luchas locales

Por fin, tendríamos que salirnos, en cierto sentido, del tema jesuítico y preguntarnos por la *contribución* del extrañamiento de los jesuitas de América a la historia general: no sólo a la política pero especialmente a la política.

Como hemos dicho antes, el extrañamiento se enmarca en una honda de regalismo que trasciende lo jesuítico y que por otra parte no se agota en 1767, ni tampoco en 1773, cuando se logró suprimir la Compañía. En esa honda que nace antes y que muere mucho después de 1759-1767 resaltan varios hechos generales -queremos decir más generales que el del extrañamiento, porque lo engloban- que valdrá la pena recordar y poner al día:

Primero, el propio regalismo, que implica una concepción de la Iglesia y de la actitud de los príncipes en relación con ella. Las expulsiones de 1759-1767 formaron parte de esa política y respondieron a esa concepción y, al tiempo, la reforzaron. Recuérdese el importante *Tomo Regio* español de 1769 y los sínodos americanos subsiguientes (García Añoveros, 1990:125-6), así como la división de los historiadores que ha expuesto La Hera (1992:479-92) en torno a si ese *Tomo Regio* fue sobre todo una pieza más de la enemiga a los jesuitas o expresión de un proyecto eclesiológico de más amplitud. En último término, la política regalista de Portugal y España enlazó con la política, también regalista, de los Gobiernos liberales, tanto de Portugal y España mismo como de los nacientes Estados iberoamericanos, ya principios del siglo XIX.

²⁸ *Apud* BURRUS 1963: 27, 35. Otro caso de sedentarización forzada, *ibidem*, 67: "Reconociendo que aquel terreno era incapaz para poderse fundar misión, ordenó [el gobernador] que todos esos Pápagos se agregasen a los pueblos de la Pimería".

Valdría la pena, pues, saber cómo se interpretó en éstos, y desde el punto de vista liberal, el extrañamiento de los jesuitas que había tenido lugar unas pocas décadas antes y, en general, examinar en qué medida hubo continuidad en sus actitudes respecto a la Iglesia.

Segundo: en realidad el regalismo de 1759-1773 es una pieza del absolutismo, mejor, del despotismo ilustrado. Las expulsiones fueron por lo tanto no sólo una demostración de poder, sino una forma de reforzar el poder: *ad extra* y principalmente, en relación con el papado; *ad intra*, en relación con los grupos privilegiados que, en unos casos, tenían vínculos directos, personales, con los religiosos y, en todos, pertenecían a la esfera de los sectores autónomos incluso jurídicamente -de ahí la calificación de *privilegiados* que entonces se les daba sin sentido peyorativo- de la que formaban parte asimismo los jesuitas. No hablamos sólo de que con ello la expulsión influyera de una forma simbólica, o como advertencia, sino también de que *pudo* implicar cambios en las relaciones personales. Concretamente, habrá que preguntarse hasta qué punto fue en efecto -como desde antiguo se ha escrito- una decisión que en realidad apuntaba contra los *colegiales* y al cabo contra la aristocracia, cuya formación estaba en manos de los padres de la Compañía en buena medida; hasta qué punto supuso por tanto una reducción del papel de estos grupos; si esa reducción, de darse, se dio en el sentido de que disminuyó su presencia o en el de que actuaron en adelante con un mayor grado de sumisión; al cabo, si todo esto sucedió -si es que ocurrió- sólo en Portugal y en España o si tuvo que ver con la vida política de los virreinos, audiencias y simples ciudades de América.

Por lo menos sí puede asegurarse -tercero- que la actitud ante los jesuitas, convertida en fundamental por el extrañamiento de 1759-1767, pasó a actuar por ese mismo como elemento principal de las luchas políticas locales. Luchas -cuidemos de advertirlo- que existían y existirían siempre y que vestían un ropaje heterogéneo de razones, necesariamente de actualidad, fueran ciertas o no. En esto, la cuestión de los jesuitas sirvió para inclinar la balanza a favor de uno de los bandos contendientes. En Nueva España, y por lo tanto, a la expulsión siguió una verdadera eliminación política de la oposición, como nos ha hecho ver Luis Navarro García, extremo que en el Tucumán, sin embargo, llegó a tomar la forma de tumulto. Aquí -concretamente en Salta y en Jujuy-, como es sabido (Acevedo 1967, 1969), el motín estalló en diciembre de 1767; el gobernador de la provincia, don Juan Manuel Campero, fue apresado a instancias de los levantiscos y llevado a la Audiencia, que parecía protegerlos. Pero tras ello había fuerzas no muy lejanas de las que actuaban en Nueva España. Para empezar, los jesuitas sólo fueron una de las excusas que a un tiempo habían esgrimido -el uno contra el otro y recíprocamente- Campero y el alférez real y regidor decano propietario del cabildo de Córdoba, don Juan Antonio de la Bárcena, respaldado éste por los demás capitulares en cuanto defensores de los privilegios y por tanto la autonomía del cabildo. Campero, comerciante converso en gobernante, había sido el ejecutor del extrañamiento en Tucumán y, por lo mismo, el primer administrador de los bienes de los expulsos. De irregularidades en cuya administración era acusado por Bárcena y los suyos, a quienes él culpaba exactamente de lo propio. Campero, de otro lado, había sido nombrado por influencia del anterior gobernador de Buenos Aires, don Pedro Cevallos, que era afecto a los jesuitas y tuvo aquel gobierno hasta poco antes de la

expulsión; de manera que tropezaba con la enemiga del sucesor de Cevallos en la gobernación del Río de la Plata, el dicho Bucareli.

Lo cual quiere decir que, a la hora de la verdad, la afinidad "ideológica" tampoco se cuidaba demasiado: Campero *debía ser* propicio a los jesuitas por su ascendencia administrativa, como hombre de Cevallos, pero defensor de la real autoridad -y absoluta- frente a la independencia de los capitulares de Córdoba y Jujuy; en tanto que éstos se entendían con el absolutista Bucareli justo para defender la autonomía local. Los del cabildo de la capital tucumana, Salta, respaldaban en cambio a Campero, y no es extraño que influyera en esta actuación el hecho de que Salta fuera la capital, y la dependencia por ello respecto del gobernador, sentida más de cerca.

Pese a lo cual, y en realidad, nada de esto había aparecido en el comienzo del conflicto, sino que Campero intentó que el viejo impuesto *de mojonería* pasara del cabildo al ramo de guerra, que administraba él mismo, y los de aquél no consintieron²⁹. Es decir: un tópico detalle de atribuciones y celo en el gobierno. Al cabo: un enfrentamiento más de *partidos*, definidos por las afinidades personales más que por las ideas políticas, aunque éstas no faltaran.

Cuarto: ese carácter paradójica y relativamente marginal -mejor: instrumental- de la Compañía en todo el proceso a que nos referimos explicaría incluso el hecho de que también entre los jesuitas había regalistas, que sin embargo no bastaron para salvar la orden de la enemiga de los absolutistas.

El asunto del populismo escolástico anidado en la Compañía

Quinto: ya dijimos que otra de las razones del extrañamiento, muy vinculada a lo anterior pero distinta, fue la adhesión de los padres a las doctrinas políticas populistas desarrolladas por Francisco Suárez a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Esto se puede discutir. Que los jesuitas encarnaban -sin duda, entre otros muchos- la enemiga al absolutismo no es cosa que se diga tan sólo en las estimaciones generales de los acusadores o de los defensores, sino que se deduce de giros y actuaciones concretas. "Con esto se conoce -leemos en las *litterae annuae* de 1757 sobre las misiones septentrionales de Nueva España- el absoluto poder con que los virreyes proceden en sus operaciones en las Indias". Y más adelante, otra vez: "refléjese cuán absoluto en las Indias es el mando que se usurpan los ministros reales" (*apud* Burrus 1963: 45, 65). Muy pocos años antes, cuando se conoció el contenido del tratado hispanoluso de límites de 1750 y que no había forma de evitar que se perdieran los *sete povos* guaraníes, los religiosos que se encargaban de ellos no habían dudado en alegar el derecho natural. Iba contra él la decisión de sacar de sus hogares y desposeer de sus tierras a aquellos treinta mil indios, a cambio de menos de un peso por habitante como indemnización y dejándolos a merced de los *bandeirantes*. Y contra eso no valían -alegaron- ni órdenes regias, ni las propias disposiciones de los superiores de la Compañía (que les insistían para que depusieran esa actitud y aceptasen lo que se les mandaba), ni aun las excomuniones pontificias que pudieran lloverles. Pedirían

²⁹ Todo esto, en ACEVEDO (1969), *passim*.

incluso dictamen a los jesuitas de la universidad de Córdoba de Tucumán, quienes ratificaron que en efecto, en un caso así, no estaban obligados por la obediencia debida a sus superiores (cfr. Couto 1993b: 177-8).

Pero no es menos cierto que algunos de los más importantes se habían alejado del aristotelismo y preconizaban la filosofía *moderna* (Mörner: 255-6; Chiaramonte) en términos que, aunque se referían más bien a la física y en cierto modo a la metafísica, bien podían tener consecuencias en el pensamiento político.

Por otra parte, ¿qué ocurrió con esas doctrinas tras las expulsiones? Fueron, ya lo sabemos, erradicadas de las universidades hispanas. Pero ¿desaparecieron de hecho? Parece que no. Se ha apuntado la hipótesis de que, por una parte, continuaran difundiendo los escritos populistas de una manera clandestina, al tiempo en que, por otra, en las universidades hispanas y concretamente en las americanas el proceso de erradicación de esa filosofía se confundía con el de introducción del pensamiento prerrevolucionario francés. Así, desde 1759-1767, pero sobre todo desde los años setenta del siglo XVIII, y más aún en los ochenta, el populismo escolástico habría sobrevivido en la clandestinidad -una clandestinidad más próxima en rigor a la tolerancia- al tiempo en que se pretendía imponer en los centros de enseñanza un escolasticismo plenamente acomodaticio (que se ha atribuido a inspiración dominica primordialmente) y se abría camino el pensamiento prerrevolucionario de raíz protestante. ¿Fue esto así? La hipótesis ¿no implica cierta simplificación?

En todo caso su importancia no permite obviarla porque -sexto- remite al papel de los jesuitas en la independencia de América. En dos planos principalmente: uno, al que acabamos de referirnos, el de la influencia doctrinal; el otro, el de la intervención de determinados jesuitas expulsos y de personas de formación jesuita o inspiradas por jesuitas. Esto último ha sido desorbitado en una parte de la bibliografía (Furlong: 1984) y desmitificado (Batllori: 1953). Convendrá por lo tanto llegar a precisar dónde estamos para ver si cabe avanzar. Respecto a lo primero, el campo del estudio es muy amplio. Por lo pronto valdría la pena averiguar qué supuso en la época constituyente de cada uno de los nuevos Estados americanos el argumento de la expulsión. Y esto, sólo como uno de los caminos para penetrar en la cuestión, sumamente importante, de la diversidad de referencias conceptuales en las que se basó y se justificó la independencia.

En cuanto a la presencia de los expulsos en concretas maquinaciones proindependentistas, no basta demostrar si las hubo o no, sino que además es preciso entender por qué surgió la especie. En último caso, la verosimilitud no deja de ser un elemento histórico eficaz. Recuérdese al respecto que las gestiones principales fueron las que efectuaron Viscardo y Godoy ante las autoridades inglesas ya en los años ochenta y que esto se comprende mejor -e, insistamos, se comprende que se desorbitara enseguida- si se tiene en cuenta que, desde 1762 en que lograron los británicos ocupar Manila y La Habana, plazas de primer orden que la mayoría de los hispanos consideraba inexpugnables, los ingleses se perfilaron como el único enemigo capaz de medirse con los españoles y, por lo tanto, también como el único aliado eficaz frente a éstos. Lo hemos documentado ya en los mismos años sesenta entre los indios de las punas altoperananas, que hablaban de entenderse con ellos para liberarse del yugo de los reyes de España (1992), y sabemos por otra parte que, inmediatamente después, en

1767, de seguida de la expulsión, se hablaba insistentemente de que algo parecido habían comenzado a pensar y gestionar los expulsos. Lo hacían incluso en términos visiblemente semejantes a los del criollo peruano que hallábamos en Chucuito en 1764-66 cavilando sobre la forma de llevar a los invasores británicos hasta la ciudad: también de una hipotética invasión inglesa del Paraguay, en auxilio y de acuerdo con los jesuitas, se cavilaba en agosto de 1767, por lo menos en medios cortesanos, por dónde podía efectuarse, y el propio rey Carlos III manifestaba al francés Ossun la opinión -sorprendente- de que podían hacerlo por el Río de la Plata, el Orinoco o la Patagonia, aunque se inclinaba por la primera opción. Ya en julio de 1767, un oficial británico habría sido enviado a Córcega, secretamente, para convencer de pasar a Londres a los jesuitas que mejor conociesen América (Ferrer 1990: 43).

Resta, en fin, el tema -más general- del disgusto que la expulsión suscitó y que en algunos pagos llevó a ver incluso a Carlos III y sus ministros como enemigos del catolicismo (Cushner 1964). En este sentido valdrá especialmente la pena todo lo que se pueda añadir al conocimiento del eco de la expulsión y a la creación de mitos consiguientes. Pienso entre otras cosas en la literatura del tipo del opúsculo de Emanuel Gil, *Lágrimas i recuerdos, o justificación del dolor de las bogotanas por la expulsión de los religiosos de la Compañía de Jesús* (1850)³⁰.

Es importante subrayar que estas fuerzas, por llamarlas así, profundas aparecen explícitas en las fuentes con mucha frecuencia pero interesa más deducirlas de los comportamientos menudos, porque es en ellos donde se encuentra la dimensión final y eficaz de las cosas. Generalmente, los enfrentamientos se encuadraban en una fraseología reiterada y concreta, simple y un tanto maniquea pero probablemente veraz, que colocaba a cada individuo entre los *afectos* o *desafectos* a la Compañía de Jesús. En las misiones norteñas de Nueva España, y en los años inmediatamente anteriores a la expulsión, el fenómeno se repite con el gobernador de Nueva Vizcaya, hombre "con poco afecto y aun con algún desafecto con los nuestros" (*apud* Burrus 1963: 23).

El caso de Maryland

Fuera de los tres grandes ámbitos católicos (la América española, la portuguesa y la francesa), ya desiguales entre ellos, el continente americano albergaba una cuarta comunidad católica en la colonia británica de Maryland, fundada en 1634 por lord Baltimore con la idea de constituir un reducto donde pudiera ponerse en práctica un régimen de libertad religiosa. A la colonia acudieron jesuitas, que, entre Maryland y Pennsylvania, eran veinticinco en 1773, cuando fue disuelta la Compañía de Jesús. Allí no había habido expulsión. En cuanto a la disolución de 1773, los veinticinco jesuitas quedaron simplemente reducidos a sacerdotes seculares, quienes, sin embargo, mantuvieron como propiedad colectiva suya (del grupo que formaban los veinticinco sacerdotes) los bienes jesuíticos. El papa -explicaba uno de ellos, John Carroll, en 1782- tenía poder espiritual y jurídico para disolver la orden, pero carecía de atribuciones sobre el derecho de propiedad.

³⁰ Bogotá, 58 págs. Un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Colombia, Fondo Vergara y Vergara, núm. 450.

En cuanto a la jurisdicción, los veinticinco quedaron sujetos en adelante –más teórica que prácticamente- al vicario apostólico de Londres: muy poco tiempo, porque, meses después de la disolución, las Trece Colonias se separaron de Inglaterra, pidieron al papa que les proveyera de obispo y fue designado obispo de Baltimore precisamente Carroll. Fue entonces cuando Carroll, en previsión de que la Santa Sede quisiera intervenir en las antiguas propiedades jesuíticas, dejó claro el asunto del límite de la jurisdicción pontificia y solicitó la opinión escrita de sus curas sobre el destino que había de darse a esos bienes³¹.

Sobre las fuentes

a) Autos de expulsión y documentación aneja

1. El principal problema, paradójico problema, estriba en la enorme abundancia de documentación. Para comprender la magnitud del conjunto documental hay que tener en cuenta que la expulsión se llevó a cabo por medio de una actuación policial y notarial que permitió la ocupación de todo lo que existía a la sazón en el seno de cada comunidad y generó por sí misma un elenco documental de gran envergadura. Éste -el elenco formado por esos autos de expulsión- es de hecho uno de los bloques fundamentales para nuestro estudio. Se trata de una serie sumamente extensa de actas notariales levantadas en el momento de confiscar los bienes de la Compañía. Como tales, se caracterizan por su pormenor. Los autos de expulsión contienen frecuentemente inventarios y una recopilación de antecedentes documentales que permiten responder por sí solos a casi todas las preguntas que hemos hecho acerca de la situación en 1759-1767: guardan frecuentemente los documentos constitutivos de la respectiva propiedad y los atinentes a su administración hasta esa fecha, aparte los generados por la expropiación misma a que fueron sometidos con el extrañamiento de los religiosos.

Entre los documentos a que nos referimos se puede hallar también la respuesta al asunto de los modos de administrar, a que antes aludíamos. De hecho, fue en el fondo de Temporalidades del Archivo de la Nación, en Lima, donde Macera encontró las *Instrucciones para el manejo de las haciendas* que dieron título a su libro de 1966. Responden a tres tipos principalmente: autos de *visitas* de superiores jesuitas, que ponían por escrito las órdenes que consideraban pertinentes para la mejora de la administración de la propiedad; memorias elaboradas por los administradores religiosos inmediatamente antes de abandonar América, y que se elaboraron al menos en el Perú por orden del virrey Amat, que quiso evitar así el descontrol, e informes posteriores de los administradores de Temporalidades.

El segundo y el tercer tipo suele responder a un criterio más excluyentemente económico; el primero no. En las mandas de las visitas se pone de relieve justamente lo contrario: la íntima relación que había entre economía y ascesis. Como ha escrito

³¹ Cfr. Carol P. FOGARTY: "Property and religious liberty in colonial Maryland Catholic thought": *The Catholic historical review*, 573-600. Que eran veinticinco, me lo comunica el prof. R. Emmet Curran, que me remite, de otra parte, a la *History of the Society of Jesus in North America: Colonial and Federal*, Londres 1908, 4 vol., de Thomas Hughes.

Macera (1966: 28), no se trataba de *empresas comerciales*, sino de bienes supeditados a un fin religioso que se consideraba y respetaba como superior.

2. Respecto a lo sucedido desde 1759-1767, la administración de los propios bienes -también su enajenación- pasó a manos de unas juntas locales de temporalidades que produjeron por sí mismas un nuevo conjunto documental de envergadura todavía mayor. Por una parte había que administrarlos y esto conllevaba la elaboración de cuentas y la adopción de medidas diversas, de las que había de dejarse constancia; por otro lado, a cada junta solieron llegar peticiones privadas y de autoridades civiles y eclesiásticas para obtener la cesión o la venta de bienes concretos; por fin, estas peticiones habían de ser dictaminadas por las instancias superiores, que eran por otra parte receptoras de las rentas de lo que no se enajenaba. Todo esto supone cinco esferas principales de producción de documentos:

- a) administración propiamente dicha en las juntas locales de temporalidades,
- b) relaciones con las autoridades civiles,
- c) relaciones con las autoridades eclesiásticas,
- ch) actuaciones notariales sobre actos concretos,
- d) relaciones con las juntas superiores de temporalidades.

A estas cinco esferas corresponden otros tantos centros de documentación:

- a) fondos de las juntas locales de temporalidades, repartidos en muy diversos archivos y bibliotecas nacionales, provinciales y municipales de América y España³²,
- b) fondos diversos en los archivos municipales (por lo pronto, en las actas de cada cabildo),
- c) fondos asimismo muy diversos en los archivos eclesiásticos, principalmente diocesanos,
- ch) fondos de la Junta de Temporalidades con sede en la corte, que se conservan en los Archivos General de Indias, Histórico Nacional de Madrid, de la Academia española de la Historia y, paradójicamente, Biblioteca Nacional de Santiago de Chile. Una gran parte -tal vez la mayoría- de la documentación central, en efecto, fue adquirida en 1876 por un diplomático chileno y trasladada a este país.

3. Por último, el proceso abierto por el restablecimiento de la Compañía en 1815, hasta el retorno fáctico de los jesuitas, produjo su propio elenco, que, además de referirse a las cinco esferas que acaban de apuntarse, tuvo un sexto centro en las propias comunidades jesuitas restauradas. Los archivos de éstas constituyen, por tanto, el punto final de referencia del estudio, si bien la poca monta que, como vimos, tuvo esta restauración -en el primer momento, el del reinado de Fernando VII- no hace el estudio excesivamente complejo.

b) El problema demográfico: los catálogos y sus posibilidades

Todo esto respecto a las cosas. Respecto a las personas -los jesuitas expulsos- fueron principalmente un conjunto de deportados, que, como tales, tuvieron que efectuar

³² Ejemplo, en Lima, el fondo Temporalidades del Archivo General de la Nación, que completaba lo conservado en la Biblioteca Nacional, desaparecido con el incendio de 1943.

un largo recorrido desde los diversos puntos de América a España (el Puerto de Santa María) y de aquí -éstos y los procedentes de la propia metrópolis- al destino definitivo, ordinariamente italiano. Estos desplazamientos y los efectuados o intentados en adelante fueron lógicamente objeto de una acción policial y diplomática específica, puesto que fueron varios los países que se vieron afectados por el trasiego. Existen por lo tanto importantes fondos españoles de tipo policial y tantos fondos diplomáticos como soberanías se vieron implicadas en ello (los principales, el Archivo Secreto Vaticano; seguidamente, los de los Estados italianos a los que arribaron los religiosos).

El problema radica, como hemos dicho, en que ni siquiera está claro el punto de partida: cuántos salieron de América. Decíamos por ello que es necesario proceder a un estudio propiamente demográfico, que hoy puede llevarse a cabo de manera impensable hasta hace muy poco, gracias a los medios informáticos.

Adelantemos por lo tanto que, en parte, esa reconstrucción ha de consistir en "procesar" los estudios llevados a efecto por otros historiadores, incluso muy recientemente, y desde luego en incorporar los datos de las fuentes.

Muchos, quizá la mayoría de los rasgos y acciones de estos hombres, no pueden reducirse a variables definibles matemáticamente; pero muchos otros de ellos sí. Sin olvidar los aspectos cualitativos, por tanto, estamos ante un trabajo típico de uniformación de las respuestas en campos comunes que permitan -por medio de una típica base de datos- tratarlos luego estadísticamente y, en todo caso, recuperar con facilidad la información, individual o colectiva.

Instrumentos no faltan. Antes de la expulsión y después de ella, en la Compañía se elaboraba una verdadera estadística, frecuentemente enriquecida con datos sobre el carácter de cada religioso. Nos referimos principalmente -en lo que atañe a lo anterior a 1773, a 1767 en el caso de España y América y a 1759 en el de Portugal y el Brasil- a los llamados catálogos breves y trienales, verdaderos estadillos éstos últimos en los que, junto al nombre, naturaleza, edad, *vires* -entendido como fuerzas-, fecha de ingreso en la Compañía, estudios, ministerios desempeñados, *gradus in litteris* y fecha de llegada al *status* que tenía a la sazón en la orden, se encuentran apreciaciones -desde luego abreviadas, habitualmente reducidas a poco más de una palabra- sobre sus *ingenius, judicius, prudentia, experientia rerum, profectus in litteris, naturalis complexio* (esto es: carácter) y *talentus* (o para qué servía)³³.

Luego, en la expulsión y después de ella se siguieron haciendo elencos, aunque de manera menos sistemática y de hallazgo por tanto más aleatorio. Pero el *Catálogo de la [que] fue Prov[inci]a del Paraguay desde la intim[aci]ón del arresto en el [mes de] Julio de 1767*, firmado en Faenza por Diego González, es un ejemplo idóneo de la gran calidad que alcanza lo que hay³⁴.

³³ Seguimos el esquema de los estadillos correspondientes a los profesos de cuatro votos tal como aparecen en el *Catalogus Ias. 2as. prov. Peruviae 1758* mencionado antes. En el estadillos correspondiente a otros grados, en el mismo catálogo, se aprecian algunas variantes. Otro ejemplo de esquema, muy parecido pero con otras diferencias, que dan idea de la diversidad tipológica -dentro de la gran uniformidad de esta fuente-, en el *Catalogus de 1705 correspondiente a la provincia japonesa: ARSI, Japon. Sin., 25*.

³⁴ En ARSI, Paraq, 23. Sigue el título: "Contiene los muertos, y vivos, los expulsos, secularizados, y casados, con el Lugar, en q[u]e les cogió el Arresto. Van también los Sugetos de la última Misión, au[n]q[u]e no se

Por fin, muchos de estos jesuitas mantuvieron correspondencia con las autoridades españolas, sobre todo cuando pretendieron volver, y eso los obligó a redactar escritos en los que era frecuente que consignaran datos biográficos³⁵.

Y aparte está el sinfín de documentos donde de forma inopinada pueden hallarse datos del mismo género, entre ellos los de las juntas de temporalidades³⁶.

Hay que advertir que, aparte la rica bibliografía local y regional que se ha publicado (Pacheco 1953; Menacho 1983 sobre Charcas; Rey 1990; Ferrer 1990-1...), esta investigación prosopográfica ha sido comenzada ya bajo la dirección del profesor Paulino Castañeda y que no tendría sentido empezarla sin aunar los esfuerzos, si es posible en torno a ese tronco inicial. Ésa es la ficha biográfica que sirve de patrón a quienes trabajan con el profesor Castañeda y que a nuestro entender debería tomarse como base común -claro es que enriqueciéndola todo lo que la documentación permita- a fin de hacer posible el intercambio de información y, al cabo, la creación de una base única:

1. *Nombre.*
2. *Lugar de nacimiento.*
3. *Provincia.*
4. *Edad.*
5. *Fecha de ingreso en la Compañía.*
6. *Fecha de llegada a América (sólo en el caso de los no americanos).*
7. *Formación (si es sacerdote; votos emitidos; estudiante, coadjutor etcétera).*
8. *Empleo que desempeñaba en el momento de la expulsión.*
9. *Centro de pertenencia (casa, colegio, seminario, residencia, doctrina...).*
10. *Provincia jesuita de pertenencia.*
11. *Fecha de salida.*
12. *Fecha de llegada a El Puerto de Santa María.*
13. *Fecha de llegada a Italia.*
14. *Lugar de destino.*

c) La situación y los efectos: las *litterae annuae*

Un tercer problema documental que nos planteábamos es el de la dispersión atinente a la situación de la Compañía en América en 1759-1767 desde varios de los puntos de vista antes señalados (eclesiásticos, misionales, educativos, culturales), que son, por su naturaleza, más difícilmente aprehensibles. Y proponíamos -sólo como punto de partida- el recurso a las *Litterae annuae* que cada provincial de la Compañía

hubiesen aún embarcado algunos; pues ya estaban asignados a aquella Prov[inci]a. = En Faenza, Julio de 1780. = Diego González" (f. 1).

Sobre Chile, la lista de jesuitas existentes en el momento de la expulsión que hay en la Biblioteca Nacional, sección Archivo, *Jesuitas*, vol. 62, núm. 5, f. 24-31.

³⁵ Varios documentos personales de este tipo, en AGI, Indiferente general, 3.083-3.085 (a título de ejemplo, la representación de Diego León de Villafañe, 30 de abril de 1796, ibidem, 3.085-A). También, y en cuanto a la ida, debe verse el Archivo di Stato di Genova, por citar sólo los fondos que hemos consultado personalmente. Abundan sobremanera en Simancas.

³⁶ Por ejemplo, ved la relación nominal de jesuitas mejicanos expulsos que habían fallecido hasta 1784 y que se traza en el *Estado y Liquidación...*, cit. *supra*, AGI, Indiferente, 3.085-A.

tenía que enviar a sus superiores como compendio informativo de la respectiva situación³⁷.

Muchas han sido publicadas y otras más, estudiadas. Pero las series que se han editado no han llegado aún en caso alguno -que sepamos- a mediados del siglo XVIII, cuando se produjo la expulsión, y las analizadas en relación con ésta no abundan tampoco. Un modo sistemático de comenzar consistiría en estudiar, de cada provincia, la última *littera annua* inmediatamente anterior a la expulsión; porque en ella se nos debería dar la visión de lo que, según los superiores, se hacía en cada zona y lugar. Es sin duda un problema el hecho de que, justo por la expulsión, pocas veces se conserva -si es que se elaboró- la carta correspondiente a esos años inmediatamente anteriores. Pero las que hay -cotejándolas con las últimas de las provincias donde no se conservan sino de los años cincuenta del siglo XVIII- bastan para juzgar acerca de la licitud de proyectar sobre 1759-1767 también la visión que se da en éstas últimas.

Examinemos una de ellas para hacernos una idea más clara no sólo de su interés y riqueza, sino del elenco de asuntos que en esas mismas cartas se nos propone -involuntariamente- como índice de temas a estudiar para conocer los efectos de la expulsión sobre la cura de almas: la *Littera annua* de la provincia jesuita del Perú correspondiente a 1761-1765 y redactada en 1766³⁸.

El esquema implícito es sencillo; primero se nos habla en general de lo que se hace. Es ésta una exposición de menor valor. En el fondo lo que se dice es lo que se debería hacer. Pero no es inútil. Ese mero *deber ser* nos sirve como elenco de las preguntas que seguidamente haremos al documento. No olvidemos que, a nuestro juicio³⁹, una acción humana no se debe juzgar, por lo menos inicialmente, por los desiderata de aquel que la estudia, sino por la coherencia entre acción e intención del propio agente. De lo contrario no saldremos de una historia en parte esquizofrénica, en parte maniquea.

Seguidamente se nos habla de lo que se había efectuado durante el quinquenio anterior en cada colegio y en los templos, centros y otras instituciones dependientes de cada uno de ellos. Aquí, las dudas sobre la veracidad permanecen. Pero no son las mismas que en la parte anterior. La información es más completa y concreta. En cierta medida, es el resultado de proyectar aquel esquema inicial del *deber ser* sobre el *es y*, sobre todo, el redactor no escatima ejemplos precisos, en unos casos para ilustrar lo que dice, en otros porque en sí mismo tienen interés. Las dudas sobre el hecho de que el informe sea completo subsisten desde luego -subsistirán hasta el final-, pero disminuye la probabilidad de que además no sea cierto. No es lo mismo decir que las misiones populares predicadas en Cuzco mediado el siglo XVIII removieron muchas conciencias, que poner el ejemplo de una prostituta concreta -claro que innominada-

³⁷ Por tanto se conservan -las que se conservan- en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús. Las de la provincia mejicana de 1763, sin embargo, en el Archivo General de la Nación (Méjico), Ramo Jesuítico, II, 21 y III, 16 y 21, según CHIABÒ (1987: 74s).

³⁸ En ARSI, Peru., 18, f. 263-287v.

³⁹ Que expusimos arguyéndolo en la introducción a *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.

que decidió cambiar de vida. Si acaso, podremos -deberemos- preguntarnos si el caso que se nos describe fue algo más que una reacción aislada. Si en el informe se nos citan más casos como éste -y esto es lo que sucede en la carta peruana de 1766-, en la misma proporción crecerá el valor de esos ejemplos concretos como expresión de tendencias generales.

Claro que siempre es más fiable el testimonio involuntario. Los voluntarios -justamente por ser intencionados, directamente encaminados a decir lo que pretendemos averiguar- son por principio menos fiables. Insistamos no obstante en que éste es un criterio metodológico principal, no una razón para desechar sin más los documentos que tienen esas características. Lo que hay que hacer es someterlos a crítica según las viejas normas del oficio (es verdad que olvidadas con mucha frecuencia y precisamente a favor de este tipo de documentos que contienen estimaciones generales y que ahorran al estudioso la laboriosa tarea de formarse un juicio propio y original a partir del conocimiento de hechos concretos).

Pero además lo cierto es que los testimonios involuntarios tampoco faltan en las *litterae annuae*. La explicación de lo ocurrido en cada colegio suele abrirse con un informe sobre las obras materiales llevadas a cabo. Y, donde nada se había construido, nada se podía decir. Ahora bien, y aunque no quepa simplificar, el impulso constructor suele estar vinculado a la expansión, sea porque cambia la concepción pastoral y eso hace necesario el cambio arquitectónico, sea porque crece la asistencia de fieles, sea porque aumenta el estricto fervor y con él la limosna o el deseo de contribuir a ensalzar una devoción determinada. Y a la inversa: la residencia jesuita de la mejicana Chihuahua se había comenzado a construir hacia 1720; el descubrimiento y explotación de las minas cercanas provocó por su parte un fuerte crecimiento de la población que aconsejó contar con un templo más espacioso; así que se abordó su construcción, efectuada "con alguna lentitud, a proporción de las limosnas que se van recogiendo" - leemos de 1757- (*apud* Burrus 1963: 24). No estaba terminada de hecho en el momento de la expulsión, diez años después.

Las misiones entre los indios ocupan los párrafos siguientes. (Aparte, hay *annuae* referidas expresamente a la actividad de los misioneros: recuérdense los informes publicados o estudiados por Bastos [1974], Burrus [1982-84], Boglar [1973-81], Hoffmann [1979], Riester [1970], además de los de Eder [1985] y otros).

Al final de las *litterae* peruanas a que nos referimos, las escritas en 1766, se dedica bastante espacio a jesuitas fallecidos. El resultado no son biografías; los datos de este género se reducen a lo elemental. Por el contrario, el redactor ponía más énfasis en los méritos espirituales. Y aquí, triunfalismos incluidos, todavía se distanciaba más de la mera retórica y del afán por demostrar que todo iba bien. Los detalles son a veces de una viveza muy notable, incluso estremecedores en lo que concierne a aspectos como la mortificación. No son biografías para salir del paso.

Esta insistencia nuestra en la defensa de documentos como las *Litterae annuae* ¿quiere decir que son suficientes, por lo menos para tener una primera visión de conjunto? No. Advertíamos antes que son un punto de partida: no el punto de partida y además el de arriba. Intentemos sistematizar ahora las deficiencias:

La primera estriba en que exponen lo que hacían los jesuitas. Lo que concierne a los demás, sea bueno o malo, sólo aparece en función lo que efectuaban aquéllos.

Pero además se ciñen a lo que efectuaban bien -segunda deficiencia y no menos importante-: no hablan de los errores propios.

En último término porque como hemos dicho -tercero- son informes intencionados.

No hace falta insistir en ello. Sí que, por tanto, lo que debemos encontrar como complemento son documentos que precisamente carezcan de esa intención directamente encaminada a decirnos lo que les preguntamos: donde, por eso, no hallemos sólo el bien, pero tampoco el bien y el mal; queremos decir: donde podamos superar el planteamiento maniqueo al que, de un lado, propende la lectura sólo de documentos intencionados y que, de otro lado, subyace en buena parte de la historiografía publicada hasta hoy: en parte porque sus autores confiaron demasiado en documentación de ese tipo, sin parar mientes en sus problemas hermenéuticos, y en parte porque el mismo objeto de la investigación era definirse en pro o en contra de la gestión jesuita.

Ya hemos puesto un ejemplo, referido precisamente a jesuitas, en otro lugar [1990 y 1992]: la correspondencia mantenida al empezar la década de los sesenta entre el padre Lizoáin, desde Jujuy, y el visitador de la provincia, correspondencia que se guarda en el Archivo General de la Nación, en Buenos Aires, y que expone las quejas que el primero tenía acerca del comportamiento del rector del colegio de Salta por los años inmediatamente anteriores a la expulsión. Nos sirve como muestra de lo que nos permite una reflexión que consista en una progresiva desvinculación de la letra del documento: primero, nos sirve simplemente para certificar que existían unos problemas concretos entre jesuitas de Salta y jesuitas de Jujuy. Lo cual supone -segundo- que existían problemas. Que por otra parte atañían a terceros: a esclavos. Se nos da testimonio, sin quererlo, de su vida y su sitio.

Esto último no es baladí, porque lo que se nos presenta son esclavos -de alguna forma- libres. (Léase lo ya escrito en el lugar citado y se entenderá en qué medida y cómo lo eran.)

Pero -cuarto- en último término la defensa que Lizoáin hizo de ellos nos permite ahondar no sólo en la manera de concebir -y permitir- la esclavitud que tenía un valor de los esclavos como él, sino incluso en su idea de la virtud, por lo menos de la virtud en los esclavos, una forma especial de ser virtuoso; algo que, desde luego, nunca estuvo entre las intenciones del religioso cuando redactó aquellos textos.

Por lo demás, y volviendo al estudio de la cura de almas, que es el mejor atendido en las *litterae annuae*, lo deseable ha de ir desde luego a más. Como nos dice el padre Borja de Medina, la mayoría de las iglesias pertenecían a los colegios. Una aproximación rigurosa requiere por lo tanto distinguir y estudiar, en primer lugar, la actuación de los jesuitas que estaban destinados al servicio de la iglesia y no a la enseñanza y, después, ver quiénes se encargaron del servicio en esos templos y de las diversas actividades y grupos de fieles que eran atendidos hasta entonces por jesuitas. A este respecto sería interesante ver qué da de sí el fondo de *relationes ad limina* del Archivo Vaticano. Aunque posiblemente el régimen de patronato regio redujo la importancia de estos documentos, y a pesar del laconismo y la irregularidad que los ca-

racteriza, no dejaban de contener unos cuantos datos esenciales, incluso elementales, que permitirían una comparación entre el antes y el después. Recuérdese la *relatio bonaerense* de 1804 publicada por Valencia (1961). Claro está que con esto intentamos proponer un camino para trazar una hipótesis de trabajo que pueda referirse a todo el continente sin esperar a que exista la multitud de estudios locales que en todo caso es necesaria.

Guía de fuentes

4041 4344

⁴⁰ Para elaborar esta nota hemos empleado el catálogo de PAZ (1992) y el informe elaborado para este estudio por el prof. Gutiérrez Alvarez, que ha examinado los ficheros.

⁴¹ En *Hist. Soc.*, 182-238, hay una rica colección de documentos sobre la supresión de la Compañía con abundantes referencias a América. En cuanto a los fondos provinciales, reúnen documentos diversos, pero tipológicamente afines y ordenados según este principio. En general, esos tipos o series de documentos -como informes que eran- fueron producidos casi ininterrumpidamente hasta inmediatamente antes de la expulsión y, de muchos de ellos se conservan por tanto documentos hasta algo antes -según el país y la serie- de 1759-1767. Con todo, no son pocas las lagunas ni las series que, en tal o cual provincia, terminan mucho antes de la expulsión. Al contrario, y por excepción, hay alguna serie (sobre todo *Epistolae Generalis*: en el inventario Epp. Gen.) que sobrepasa la fecha de 1767 para llegar a 1773 (supresión de la Compañía). La razón estriba en que la jurisdicción se mantuvo en el exilio y la correspondencia se ordenó, por lo menos en parte, de acuerdo con las antiguas demarcaciones. Podría pensarse que, para el estudio de los efectos de la expulsión, sólo interesan estos últimos documentos, los posteriores a 1759-1767. No es así. El estudio de los efectos requiere, sobre todo en algunos campos, como el pastoral, saber lo que se abandonó y por lo tanto qué hacían hasta el momento en que se fueron. Ya lo hemos visto.

Y a la inversa: por la otra razón -la de la expulsión física en 1759-1767-, la relación de provincias cuya documentación interesa no se limita a las de América, que son las enumeradas arriba. Los expulsos se repartieron principalmente por Italia y mantuvieron estrecha relación con jesuitas de otros países. Con otro alcance, también en los fondos de estas -muy diversas- provincias hay documentación de interés.

Como la hay en la de las provincias españolas, ya que las americanas se desgajaron de las de España y la dependencia jurisdiccional se mantuvo hasta la misma expulsión.

⁴² *Vid.* CASADO (1993, 1995).

⁴³ La información sobre los archivos brasileños procede de los doctores Da Silva y Neto. La existencia de fondos jesuítos importantes en los archivos de los estados de Maranhão, Bahia y Pernambuco no se ha comprobado aunque parece más que verosímil.

⁴⁴ Información y relación de fondos facilitada por el Dr. Eugene Lyon.

Bibliografía de referencia

ABAD (1992) PÉREZ, Antolín: *Los franciscanos en América*, Madrid, Mapfre.

ACEVEDO (1967), Edberto Oscar: "Noticia sobre la expulsión de los jesuitas de Tucumán y su trascendencia": *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, IV, 521-542.

- (1969): *La rebelión de 1767 en el Tucumán*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 223 págs.

ANDRÉS (1987), Melquiades: *Historia de la teología española*, t. II, Madrid, 986 págs.

("EL) ARCHIVO (1976) de jesuitas de México en el Archivo Nacional de Chile": *Historia*, núm. 13, 353-381.

ARMANI (1982), Alberto: *Ciudad de Dios y ciudad del sol: el "Estado" jesuita de los guaraníes (1608-1768)*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 232 págs.

BASTOS (1974), U.R. de A.: *Os jesuitas e seus sucessores (moxos e chiquitos, 1767-1820)*, São Paulo, Universidade, 72 págs.

BATLLORI (1953), M.: *El abate Viscardo: Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de Hispanoamérica*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Caracas, 334 págs. Reedición revisada en prensa, Madrid, Mapfre.

BAUER (1971), A.J.: "The Church and Spanish America agrarian structures, 1765-1865": *The Americas*, XXVIII, núm. 1, 78-98.

- (1983): "Jesuit Enterprise in colonial Latin America: A Review Essay": *Agricultural History*, LVII, núm. 1, 90-104.

- (1989): *El agro y la Iglesia colonial americana*, Santiago de Chile, Universidad ("Cuadernos de Humanidades", núm. 4), 59 págs.

- (1990): "Christian servitude: Slave management in colonial Spanish America": *Agrarian society in history. Essays in honour of Magnus Mörner*, edited by Mats LUNDAHL and Thommy SVENSSON, Londres y Nueva York, Routledge, pág. 89-107.

BECKER (1980), F.: *Die politische Machtstellung der Jesuiten in Südamerika im 18. Jahrhundert. Zur Kontroverse um den "Jesuiten König" Nicolaus von Paraguay*, Colonia y Viena, Böhlau Verlag.

- (1983): "La guerra guaraní desde una nueva perspectiva: historia, ficción e historiografía", *Boletín americanista*, XXXII, 7-37.

BOGLAR (1973-81), L., y Bognar, A.: "Ferenc X. Eder's description of the Peruvian missions from the 18th century": *Acta ethnographica* (Budapest), XXII, núm. 1-2 (1973), 1-49; XXX, (1981) núm. 1-2, 111-141, y núm. 3-4, 379-406.

BORGES (1992), Pedro: *Religiosos en Hispanoamérica*, Madrid, Mapfre.

BRAVO (1986) ACEVEDO, C.: "Los bienes temporales jesuitas en el Reino de Chile (1593-1820). Cuantificación y administración por la Monarquía": *Siglo XIX* (Monterrey), I, 19-66.

BROWN (1987), Kendall W.: "Jesuit Wealth and economic Activity within the Peruvian Economy. The Case of colonial Southern Perú": *The Americas*, XLIV, 23-43.

- (1992): *The economic and fiscal structure of eighteenth-century Arequipa*, Londres, University Microfilm International, 325 h.

BRUNET (1976), José: "Los mercedarios en los pueblos de misiones guaraníes después de la expulsión de los jesuitas (1768-1816)": *Estudios*, xxxii, 369-390.

BURRUS (1963), Ernest J.: *Misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús, 1751-1757*, Méjico, Porrúa, 132 págs.

- (1967): *Ducrue's account of the expulsion of the Jesuits from Lower California (1767-1769)*, Roma, Istituto Storico della Compagnia di Gesù, 212 págs.

- (1982): *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús, 1618-1745*; Madrid, Ed. José Porrúa, 349 págs.

- (1984): *Jesuit relations: Baja California: 1716-1762*, Los Angeles, Dawson's Book, 284 págs.

CASADO (1993) ARBONIÉS, Manuel, *et al.*: "Índice de documentos para la historia de Hispanoamérica existentes en el Archivo Histórico de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús (AHPTSJ) de Alcalá de Henares, siglos XVI-XX (Primera parte)": *Estudios de historia social y económica de América*, núm. 10, 285-454.

CATÁLOGO (1891) *de los manuscritos relativos a los antiguos jesuitas de Chile que se custodian en la Biblioteca Nacional*, Santiago, Imp. Ercilla, 543 págs.

CATÁLOGO (1954) *de la Colección de don Juan Bautista Muñoz*, Madrid, Real Academia de la Historia, 3 volúmenes.

COLMENARES (1969), G.: *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada. Siglo XVIII*, Bogotá.

CONTRERAS (1977), Remedios: *Catálogo de la Colección Mata Linares*, Madrid, Academia de la Historia, 5 volúmenes.

COUTO (1993a), Jorge: "O Brasil pombalino": in João MEDINA (dir.): *História de Portugal, dos tempos pré-históricos aos nossos dias*, vol. V: *Os descobrimentos*, t. II: *Os impérios*, Lisboa, Ediclube, pág. 113-131.

- (1993b): "Os conflitos com as reduções jesuíticas da província do Paraguai: a guerra guaraníca": *ibidem*, pág. 173-183.

CUSHNER (1964), Nicholas P.: *Philippine Jesuits in exile: the journals of Francisco Puig, S.J., 1768-1770*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 202 págs.

- (1969): "Merchants and missionaries: a theologian's view of clerical involvement in the Galleon trade": *The Hispanic American historical review*, XLVII, 360-369.

- (1975): "Slave mortality and reproduction on Jesuit hacienda in colonial Peru", *The Hispanic American historical review*, LV, núm. 2, 177-199.

- (1980): *Lords of Land. Sugar, Wine and Jesuit Estates of Coastal Perú, 1600-1767*, Albany, State University of New York, 225 págs.

- (1982): *Farm and factory: the Jesuits and the development of agrarian capitalism in colonial Quito, 1600-1767*, Albany, State University of New York Press, 231 págs.

- (1983): *Jesuit Ranches and the agrarian development of colonial Argentina, 1650-1767*, Albany, State University of New York Press, 206 págs.

CHEVALIER (1950), François (ed.): *Instrucciones de a los hermanos jesuitas administradores de haciendas*, Méjico, Fondo de Cultura Económica.

- (1962): *La formation des grandes domaines au Méjico*, París.

CHIABÒ (1987), María, con la colaboración de Silvia VARGAS ALQUICIRA: *Catálogo de los documentos latinos del Fondo Jesuítico del Archivo General de la Nación de la ciudad de Méjico*, Méjico, Universidad Nacional Autónoma de Méjico, 143 págs.

DALY (1980), Lowrie J.: "Latin American manuscript materials available at Saint Louis University": *A quarterly review of Inter-American cultural history*, XXXVI, núm. 3, 385-391.

DE LA HERA (1992), Alberto: *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid, Mapfre.

EDER (1985): *Breve descripción de las misiones de mojos (ca. 1771)*, La Paz.

EGIDO (1979), Teófanos: "La expulsión de los jesuitas": *Historia de la Iglesia en España* dirigida por Ricardo García-Villoslada, t. IV, *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, Editorial Católica, pág. 746-792.

ESCANDÓN (1983), J. de: "Historia da transmigração dos Sete Povos Orientais", *Pesquisas*, XXIII, 423.

EWALD (1976), Ursula: *Estudios sobre la hacienda colonial en México*, Wiesbaden.

FERRER (1990) BENIMELI, J. A.: "La expulsión de los jesuitas del Paraguay (según fuentes diplomáticas francesas)": in *Estudios sobre la expulsión y extinción de los jesuitas*, San Cristóbal, Universidad católica del Táchira, pág. 39-55.

- (1991): "La expulsión de los jesuitas del Paraguay (según fuentes diplomáticas francesas)": in *Ignacio de Loyola, Magister Artium en París*, San Sebastián, Caja de Guipúzcoa, pág. 265-286.

FLORESCANO (1975), Enrique (comp.): *Haciendas, latifundios y plantaciones en América latina*, Méjico, Siglo XXI, 667 págs.

FONTANA (1961), Esteban: *La expulsión de los jesuitas y sus repercusiones en la comunidad mendocina de la época*, Mendoza.

- (1962): "La expulsión de los jesuitas de Mendoza y repercusiones económicas": *Revista chilena de Historia y Geografía*, núm. 130, 47-115.

- (1967): "La expulsión de los jesuitas de Mendoza y la liquidación de sus temporalidades": *Archivum* (Buenos Aires), IX, 57-79.

FURLONG (1952), Guillermo: *José María Peram y su Diario del destierro*, Buenos Aires, Universidad del Salvador.

- (1984): *Los Jesuitas y la cultura rioplatense*, Buenos Aires, Universidad del Salvador, 237 págs.

GARCÍA-AÑOVEROS (1990), Jesús María: *La Monarquía y la Iglesia en América*, Madrid, Asociación López de Gómara, 301 págs.

GUIGLIERI (1967) Navarro, Araceli: *Documentos de la Compañía de Jesús en el Archivo Histórico Nacional*, Madrid, AHN.

GUÍA (1981) *general de los fondos que contiene el Archivo General de la Nación*, Méjico, Archivo General de la Nación, 194 págs.

GUÍA (1986) *del Archivo Histórico*, Lima, Archivo General de la Nación, 44 págs.

GUIDE (1984) *des sources de l'histoire de l'Amérique latine et des Antilles dans les archives françaises*, París, Archives Nationales, 711 págs.

GUTIÉRREZ (1984), Ramón, et al.: *Notas sobre las haciendas del Cusco*, Buenos Aires, FECIC, 143 págs.

HANISCH (1972), Walter: *Itinerario y pensamiento de los jesuitas expulsos de Chile (1767-1815)*, Santiago de Chile.

HERNÁNDEZ (1967) ANDRÉS, J.M.: *Archivo documental español*, t. XXIII, *Catálogo de una serie miscelánea procedente del Convento de San Antonio del Prado y de Casas y Colegios Jesuticos*, Madrid, Real Academia de la Historia, 2 volúmenes.

HOFFMANN (1979), W.: *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos*, Buenos Aires, Fundación para la educación, la ciencia y la cultura, 202 págs.

INDICE (1978) *temático general de unidades archivónicas del Período Colonial - Gobierno*, Buenos Aires, Archivo General de la Nación, 206 págs.

KONRAD (1980), Herman K.: *A Jesuit hacienda in colonial Mexico: Santa Lucía, 1576-1767*, Stanford, Stanford University Press, 455 págs. Versión castellana, *Una hacienda de los jesuitas en el México colonial: Santa Lucía, 1576-1767*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1989, 434 págs.

KOWALSKY (1988), N., y Metzler, Josef: *Inventory of the historical Archives of the Congregation for the evangelization of peoples or "de Propaganda Fide"*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 170 págs.

KRATZ (1954), G: *El tratado hispano-portugués de límites de 1750 y sus consecuencias*, Roma, Istituto Storico della Compagnia de Gesù.

LODOLINI (1976), Elio: *Guida delle fonti per la storia dell'America latina*, Roma, Direzione generale degli Archivi di Stato, 403 págs.

LÓPEZ (1991) GÓMEZ, Pedro: *El Archivo General de Centro América (ciudad de Guatemala): Informe*, Madrid, Anabad, 224 págs.

MACERA (1962), Pablo: *Iglesia y economía en el Perú durante el siglo XVIII*, Lima.

- (1963): *Probabilismo peruano del siglo XVIII*, Lima.

- (1966): *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII-XVIII)*, Lima, Universidad Nacional de San Marcos, 127 págs.

- (1968): *Mapas coloniales de haciendas cuzqueñas*, Lima, Seminario de Historia rural andina.

- (1969): "Tratado de utilidad, consultas y pareceres económicos jesuitas": "Historia y cultura", XIII, 77-93.

MAEDER (1992), Ernesto: *Misiones del Paraguay: conflicto y disolución de la sociedad guaraní*, Madrid, Mapfre.

MATEOS (1947), F.: La colección Pastells de documentos sobre América y Filipinas": *Revista de Indias*, núm. 27, 5-52.

- (1951-2): "El Tratado de Límites...", *Missionalia Hispanica*, VIII (1951), 241-316, y IX (1952), 75-121.

MENACHO (1983), A.: *La expulsión de los jesuitas*, Charcas 88 págs.

MÖRNER (1960), M.: "Los motivos de la expulsión de los jesuitas del imperio español": *Historia Mexicana*, XII, 1-14.

- (1965), editor: *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*, Nueva York, A. Knopf.

- (1968): *Actividades políticas y económicas de los jesuitas en el Río de la Plata*, Buenos Aires.

- : "La expulsión de la Compañía de Jesús": in Pedro BORGES (dir): *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica*, Madrid, Editorial Católica, pág. 245-260.

NAVARRO (1908), Eduardo: *Documentos indispensables para la verdadera historia de Filipinas*, con prólogo y anotaciones de..., Madrid, Imp. Asilo de Huérfanos, 2 tomos.

NAVARRO () GARCÍA, Luis:

PACHECO (1953), Juan Manuel: "Los jesuitas de la provincia del Nuevo Reino de Granada expulsados en 1767": *Eclesiástica Xaveriana* (Bogotá), núm. 3, 22-78.

- (1968): "La expulsión de los jesuitas del Nuevo Reino de Granada", *Revista de Indias*, núm. 113-114, 351-381.

PALOMINO (1990) URBANO, Delia: *Catálogos de la Biblioteca Nacional de Colombia*, t. I y II, *Manuscritos*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 2 volúmenes.

PÁSZTOR (1970), Lajos: *Guida delle fonti per la storia dell'America Latina negli archivi della Santa Sede e negli archivi ecclesiastici d'Italia*, Archivio Vaticano, Ciudad del Vaticano, 665 págs.

PAZ (1992), Julián: *Catálogo de manuscritos de América existentes en la Biblioteca Nacional*, 2ª ed. rev. y aum. por Clotilde Olarán y Mercedes Jalón, Madrid, Ministerio de Cultura, 527 págs.

POLGÁR (1985), László: "Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus", *Archivum historicum Societatis Iesu*, LIV, núm. 108, 377-468.

- (1986): *Bibliographie sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, 1901-1980*, t. II, *Les pays: Amérique, Asie, Afrique, Océanie*, Roma, Istituto Storico della Compagnia de Gesù, 537 págs.

REVUELTA (1988), Manuel: "Las misiones de los jesuitas españoles en América y Filipinas durante el siglo XIX": *Miscelanea Comillas*, XLVI, 339-390.

REY (1974) FAJARDO, José del: *Documentos jesuíticos relativos a la historia de la Compañía de Jesús en Venezuela*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, t. III.

- (1990): *La expulsión de los jesuitas de Venezuela (1767-1768)*, San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira, 398 págs.

RICO (1949) GONZÁLEZ, V.: *Documentos sobre la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades en Nueva España, 1772- 1783*, Méjico.

RIESTER (1970), J.: "Julian Knogler S.J. und die Reduktionen der Chiquitano in Ostbolivien": *Archivum historicum Societatis Iesu*, XXXIX, 268-347.

RILEY (1976a), J.D.: "The Wealth of the Jesuits in Mexico, 1670-1767": *The Americas*, XXXIII .

- (1976b): *Hacendados jesuitas en México*, Méjico.

RODRÍGUEZ (1992) CRUZ, Agueda: *La universidad en la América hispánica*, Madrid, Mapfre.

RODRÍGUEZ MOÑINO (1949), A.: *Catálogo de documentos de América existentes en la colección Jesuitas de la Academia de la Historia*, Madrid.

SAIGNÈS (1975), T.: "L'indien, le portugais et le jésuite: alliances et rivalités aux confins du Chaco", *Cahiers des Amériques latines*, núm. 9-10, 213-245.

SANTOS (1989a), Angel: "Acción misionera de los jesuitas en la América septentrional": *Miscelánea Comillas*, LXVII, 131-156.

- (1989b): "Acción misionera de los jesuitas en la América meridional española": *Miscelanea Comillas*, LXVII, 43-106.

- (1992): *Los jesuitas en América*, Madrid, Mapfre.

SIEBZEHNER, Batia (1994): *La universidad americana y la Ilustración: Autoridad y conocimiento en Nueva España y el Río de la Plata*, Madrid, Mapfre, 268 págs.

TOVAR (1975) PINZÓN, Hermes: "Elementos constitutivos de la empresa agraria jesuita en la segunda mitad del siglo XVIII": in Enrique FLORESCANO, *Haciendas, latifundios y plantaciones en América latina*, Méjico, pág. 132-222.

VALDÉS (1980) BUNSTER, G.: *El poder económico de los jesuitas en Chile (1593-1767)*, Santiago 141 págs.

VALENCIA (1961), R.: "La diócesis de Buenos Aires y la Santa Sede en los últimos años del Patronato Español": *Anthologica annua*, IX, 817-833.

VELÁZQUEZ (1983), María del Carmen: *Cuentas de sirvientes de tres haciendas y sus anexas del Fondo Piadoso de las misiones de las Californias*, Méjico, El Colegio de México, 340 págs.

- (1984): *Notas sobre sirvientes de las Californias y proyecto de obraje en Nuevo México*, México, El Colegio de México, 246 págs.

- (1985): *El Fondo Piadoso de las misiones de Californias*, Méjico, Secretaría de Relaciones Exteriores.

- (1988): *La hacienda de Señor San José Deminyo (1780-1784)*, Méjico, El Colegio de México, 142 págs.

VERGARA (1990) y Vergara: *Fondo Especial*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura (Catálogos de la Biblioteca Nacional de Colombia, t. 5), 221 págs.

VILLALBA (1983), Jorge: "Las haciendas de los jesuitas en Pimampiro en el siglo XVIII: Demografía y tenencia de tierras": *Revista del Instituto de Historia Eclesiástica Ecuatoriana*, VII, 15-61.

ZAHINO (1992) PEÑAFORT, Luisa: "Administración de las temporalidades jesuíticas tras su expulsión: notas sobre su aplicación en el arzobispado de México", *IX Congreso Internacional de Historia de América: Europa e Iberoamérica: Cinco siglos de intercambios*, t. II, Sevilla, pág. 263-275.

Del autor de estas páginas, sobre el entorno de 1767:

(1983) "La protesta social y la mentalidad": *La España de las reformas*, t. X, vol. 1 de la *Historia General de España y América*, Madrid, Rialp, p. 451-544.

(1985) "La protesta popular en la Andalucía del siglo XVIII": *Cádiz en su historia*, Cádiz, Ateneo Gaditano, p. 69-89.

(1986) "Antecedentes del movimiento obrero en España: la protesta social en el siglo XVIII": *Anales de historia contemporánea*, V, 49-57.

(1987a) "El concepto popular de libertad política en la España del XVIII": *De la Ilustración al romanticismo: II Encuentro: Servidumbre y Libertad. Cádiz 3-5 abril, 1986*, Cádiz, Universidad, p. 63-92.

(1987b) "Las actitudes populares ante el poder y la religión": *Hispania Sacra*, XXXIX, 139-146.

(1987c) "Economía, psicología y ética de un motín: Salamanca, 1764": *Hispania Sacra*, XXXIX, 675-712.

(1988a) "La demanda de representación en el siglo XVIII: el pleito de los barrios de Pamplona (1766)": *Príncipe de Viana*, XLIX, 113-126.

(1988b) "La protesta social en la Andalucía del siglo XVIII": *El movimiento obrero en la historia de Cádiz*, Cádiz, Diputación, p. 17-38.

(1988c) "Soria, 1766: El problema de la representatividad y de la participación en la vida pública": *Investigaciones históricas*, VIII, 109-120.

(1989a) "La evolución de los conceptos de propiedad y bien común en la España del siglo XVIII": *Haciendo historia: Homenaje al profesor Carlos Seco*, Madrid, Universidad Complutense, p. 227- 234.

(1989b) "Sobre otro origen de la democracia": *Cuenta y razón*, núm. 46, 101-105.

(1989c) "Partidos y elecciones en la ciudad hispánica del siglo XVIII (ca. 1766)": *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica*, coordinado por José Luis Peset, t.2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 525-542.

(1990) "Sobre la historia, la teoría y la práctica del cambio social": *Estudios sobre la encíclica 'Sollicitudo rei socialis'*, coordinados por Fernando Fernández Rodríguez, Madrid, Unión Editorial y Aedos, pág. 173-216.

(1990-1991) "El miedo al pueblo, como criterio de gobierno: Andalucía, 1766": *Anales de la Universidad de Cádiz (Homenaje póstumo a Antonio Holgado Redondo)*, VII-VIII, 59-68.

(1991) *Historia general de la gente poco importante: América y Europa hacia 1789*, Madrid, Gredos, 459 págs. Hay traducción portuguesa (1993) e italiana (1994).

(1992) *Quince revoluciones y algunas cosas más*, Madrid, Mapfre, 350 págs.

(1993) "Los motines y sus causas": *Actas del Congreso Internacional "El Dos de Mayo y sus Precedentes"*, Madrid, 20, 21 y 22 de Mayo de 1992, Madrid, Consorcio Capital Europea de la Cultura, pág. 91-97.

ÍNDICE

I.....	1
DESCRIPCIÓN	1
A) OBJETIVO	1
B) JUSTIFICACIÓN GENERAL	1
C) ENFOQUE.....	2
CH) INTRODUCCIÓN	2
II.....	3
ESTUDIO INTRODUCTORIO (1994).....	3
LA IMAGEN GENERAL DE LA COMPAÑÍA EN TORNO A LA EXPULSIÓN	3
REALIDAD E IMAGEN, DOS ESFERAS DISTINTAS.....	6
PRESTIGIO Y DESPRESTIGIO, RUMORES Y CALUMNIAS.....	7
LA EXPULSIÓN, ACONTECIMIENTO INTERNACIONAL Y COYUNTURA AGRÍCOLA	9
LOS JESUITAS EXPULSOS	13
LOS EFECTOS DE LA EXPULSIÓN: LA PROPIEDAD	15
EL PROBLEMA DE LA EFICACIA DE LA ADMINISTRACIÓN JESUITA: EL ANTES Y EL DESPUÉS.....	17
EL DESTINO DE LOS BIENES JESUITAS DESPUÉS DE LA EXPULSIÓN	18
¿PRESTAMISTAS?, ¿NEGREROS?.....	20
DOS EFECTOS FINALES DE LA DESAMORTIZACIÓN JESUITA: INDEPENDENCIA Y PROPIEDAD	21
MÁS EFECTOS: LA CURA DE ALMAS DIOCESANA	22
LOS EFECTOS DE LA EXPULSIÓN EN LA ENSEÑANZA	24
LAS MISIONES	25
EFECTOS POLÍTICOS: REGALISMO Y LUCHAS LOCALES	29
EL ASUNTO DEL POPULISMO ESCOLÁSTICO ANIDADO EN LA COMPAÑÍA	31
EL CASO DE MARYLAND.....	33
SOBRE LAS FUENTES	34
a) <i>Autos de expulsión y documentación aneja.....</i>	<i>34</i>
b) <i>El problema demográfico: los catálogos y sus posibilidades</i>	<i>35</i>
c) <i>La situación y los efectos: las litterae annuae</i>	<i>37</i>
<i>Guía de fuentes.....</i>	<i>41</i>
BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA	42
ÍNDICE.....	49