

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial
Del 3 de abril de 1981



LA VERDAD
NOS HARÁ LIBRES

**UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA**

CIUDAD DE MÉXICO ®

**“HACIA UN NUEVO HORIZONTE EN SU RECONSTRUCCIÓN: UNA
MIRADA A LA POSTURA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS FRENTE A
LOS NUEVOS ESTADOS NACIONALES DEL SIGLO XIX EN EL
MARCO DE SU RESTAURACIÓN A PARTIR DE LA FORMA
DISCURSIVA DEL SERMÓN”**

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTORA EN HISTORIA

P r e s e n t a

XOCHITL MARCELA BECERRIL LIZANA

Directora: Dra. Perla Chinchilla Pawling

Lectores: Dr. Carlos Arturo Dávila

Dr. Pablo Abascal Sherwell

Ciudad de México, 2020

Hacia un nuevo horizonte en su reconstrucción: Una mirada a la postura de la Compañía de Jesús frente a los nuevos Estados nacionales del siglo XIX en el marco de su restauración partir de la forma discursiva del sermón.

Sí, ha muerto la ilustre, la sabia, la inocente Compañía de Jesús. El Papa Clemente XIV la ha abolido, la ha extinguido, la ha echado por tierra en todo el mundo cristiano. ¡Gran mal! ¡Enormísimo escándalo! ¡Injusticia monstruosa! ¡Triunfo gloriosísimo de la Herejía!... ¡Oh pena, oh dolor, oh desconsuelo increíble!

P. Luengo, S. J., Diario, 1773.

Índice

Introducción	6
I.- Capítulo I	
1.1.- Las relaciones entre la Iglesia y los nuevos Estados	13
1.1.1.- Las monarquías que transitaron a repúblicas: gobiernos antirreligiosos	14
1.1.2.- La relación de la Iglesia y el Estado en la España del siglo XIX	14
1.1.3.- La relación Iglesia-Estado en Francia	21
1.1.4.-La relación Iglesia-Estado en México	32
1.1.5.-La relación Iglesia-Estado en el escenario colombiano	42
1.2.- El gobierno no interfirió con la Iglesia	51
1.2.1.- Las relaciones Iglesia-Estado en Chile durante el siglo XIX	51
1.1.3.- Relación entre la Iglesia y los Estados propuestos. Conclusiones	56
1.1.3.1.- Análisis comparativo entre los escenarios propuestos	57
II.- Capítulo II	65
2.1.- La Compañía de Jesús en los distintos escenarios de su restauración	66
2.2.- La Restauración	67
2.2.1.- La Restauración en los lugares donde los jesuitas fueron rechazados: El caso de España, Francia, México y Colombia	68
2.2.2.- La Restauración en un lugar donde los jesuitas no fueron rechazados Chile, una misión austral	97
2.2.3.- Análisis comparativo de los escenarios propuestos	103
III.- Capítulo III	114
3.1.- La prosopografía de los jesuitas del siglo XIX: una mirada metodológica alternativa	115
3.1.1.- La prosopografía de algunos jesuitas del siglo XIX en el marco de la Restauración de la Compañía de Jesús	118

3.1.1.1.- Tabla prosopográfica: Francia	122
3.1.1.2.- Tabla prosopográfica: España	123
3.1.1.3.- Tabla prosopográfica: México	124
3.1.1.4.- Tabla prosopográfica: Colombia	125
3.1.1.5.- Tabla prosopográfica: Chile	126
3.1.2.- Cruces de información	127
IV.- Capítulo IV	135
4.1.- La Compañía de Jesús y la reconstrucción de su identidad a partir de la Forma discursiva del sermón	136
4.1.1.- La relación entre los Estados y los jesuitas restaurados a partir de sus Formas Discursivas	141
4.1.2.- El sermón	142
4.1.3.- Análisis de sermones en cada escenario propuesto	144
V.- Conclusiones	175
Bibliografía	187
Archivos históricos.....	196
Lista de sermones consultados.....	197

Hacia un nuevo horizonte en su reconstrucción: Una mirada a la postura de la Compañía de Jesús frente a los nuevos Estados nacionales del siglo XIX, en el marco de su restauración a partir de la forma discursiva del sermón.

La Compañía nunca quedó del todo aniquilada... Desde 1773 hasta 1814 transcurren cuatro décadas en la que dos grupos (exjesuitas dispersos y jesuitas refugiados), experimentan una evolución histórica muy marcada por los acontecimientos políticos.

Manuel Revuelta González, S.J.

Introducción

Después de un exilio que duraría 41 años desde 1773 (año de la expulsión), esta orden religiosa de grandes obras educativas y de importantes aliados, debió adaptarse a un escenario geopolítico, ideológico y económico muy diferente al que habían dejado atrás casi medio siglo antes.

A propósito del panorama de convulsión política que trajo consigo el siglo XIX, la dificultad de adaptación a un nuevo orden social representó para los jesuitas que sobrevivieron a la expulsión, un esfuerzo que los obligó a acostumbrarse a un mundo regido por el progreso y la modernidad. Los impulsos democráticos, nacionalistas y antirreligiosos habían logrado plantear una nueva forma de articulación social configurada por el Estado nación, encabezada por un nuevo soberano: el pueblo, y amalgamada por un nuevo dios: la razón.¹

En este sentido, a su regreso, la Compañía tuvo que afrontar no sólo muchas dificultades por las profundas transformaciones sociales del entorno, sino la

¹ P. Villada, "El primer centenario del restablecimiento de la Compañía de Jesús en todo el mundo", *Razón y fe*, Madrid, 1914, 14, p. 19-32.

reconstitución de su propia identidad ministerial. Para la historiadora Perla Chinchilla: “La Compañía de Jesús fue suprimida y restaurada, tal como si en una obra teatral se hubiera bajado la cortina en una escena y ese telón se hubiera levantara en otra obra distinta. Los años que transcurrieron entre una acción y otra fueron justamente los del nacionalismo, de la posrevolución francesa y de la lucha entre la autoridad del Estado laico frente a la iglesia.”²

Es precisamente en esta coordenada, en la que se intersectan no sólo el enfrentamiento entre el Estado Laico y la Iglesia, sino que, además converge el lento proceso de restauración de la Compañía en el mundo de la modernidad, que resulta un ejercicio por demás revelador el análisis de las condiciones, continuidades, fragmentaciones y posturas que adoptó la Institución en distintos lugares de Hispanoamérica y Europa ante el panorama de profundas transformaciones.

Durante los años del exilio, aún lejos de América, los jesuitas continuaron escribiendo y refugiando su pensamiento en reflexiones, discursos, trabajos historiográficos sobre la Orden y sermones dedicados a diversos temas. De toda esta producción, la que más llama la atención para efectos del presente trabajo, es la de los sermones.

La idea de indagar en torno a la Compañía a través de la producción de esta forma discursiva³ está relacionada, además del interés de exponer la profunda relación entre el mundo de la cultura política y la ideología religiosa, con la posibilidad de observar cómo el sermón (materialización de la palabra oral),

² Perla Chinchilla P., “1814-2014, construcción de una identidad. La Compañía de Jesús ante su restauración”, *Del Ars Historica a la Monumenta Historica: La historia restaurada*, México, UIA, p. 9.

³ De acuerdo con Chinchilla: “Una forma discursiva sería el artefacto compuesto por una semántica condensada en un discurso verbal y por una materialidad, cuyo conjunto denota una regularidad que permite una distinción específica en el contexto de múltiples campos culturales.” Más adelante, en esta misma investigación, se ampliará la definición de Forma Discursiva. Perla Chinchilla, “Las Formas Discursivas, una propuesta metodológica”, en *Historia y grafía*, año 22, número 43, julio-diciembre 2014, pp. 15-40.

expresaba lo que el sacerdote en el púlpito y hacía entender cuando trataba de política, de moral, de asuntos terrenos y de aspectos divinos.⁴

Durante el siglo XIX, a través de estos textos, los jesuitas se dirigieron a sus compatriotas ya no únicamente para hacerlos comprender a Dios y revelar así los misterios de la fe, sino para convencer y en ocasiones, para cuestionar sobre la viabilidad de un mundo en el que la irrupción de nuevas definiciones políticas e ideológicas (como Estado, Nación), exigían replantear, incluso, los preceptos de la fe.

Es importante subrayar, que el empleo de las formas discursivas como una opción metodológica en este trabajo, responde a que la forma discursiva, por una parte, cumple para la investigación histórica un doble papel: como fuente documental, por un lado, y por el otro, permite hallar indicios, que podrían parecer mínimos, pero significativos en la etapa que se ha identificado como emergencia de la Modernidad o también identificada con la cultura del impreso y el fin de la sociedad del Antiguo Régimen, o lo que se ha asociado con la cultura de la oralidad.

Por ello, la iniciativa de trabajar con formas discursivas pretende relacionar esos textos con la sociedad.⁵

A partir de este horizonte que pone en perspectiva la producción textual y tomando en consideración el discurso retórico contenido en los sermones se pretende la postura que adoptó la Compañía de Jesús en el marco de su Restauración dentro de la construcción de los Estados nacionales en ciertos lugares de Europa y de América latina, tratarlo mismo que el proceso de integración de la compañía restaurada al nuevo planteamiento político y social de la modernidad.

La innegable fractura que representó la disolución de la orden generó después de su restablecimiento una actitud de sus oradores en el púlpito, en

⁴ Eduardo Torres Aranzivia, *La voz de nuestra historia, el poder de la oratoria civil y religiosa en el Perú (siglos XVI-XIX)*, Perú, Universidad Católica del Perú, 2015.

⁵ Perla Chichilla, *Las formas discursivas, Op. Cit., p.*

ocasiones moderada o prudente (incluso de repliegue y distanciamiento) en aspectos políticos; aunque es importante reconocer que no siempre fue el caso.

El restablecimiento de la orden se produjo bajo diversas condiciones en los distintos territorios misionales, por lo que, en contraste con los jesuitas más “moderados”, existieron religiosos que se atrevieron, a partir de sus formas discursivas, a comunicar a su feligresía un nuevo discurso que pretendía no sólo justificar su restauración, sino que intentaba legitimar la labor de su congregación en un contexto laico y de transformaciones políticas. Dicho de otra manera, se arroparon de otro tipo de argumentos de legitimación al interior de un ámbito secularizado en el que las nuevas formas y abstracciones políticas que emergían parecían alejarse cada vez más de la iglesia como un componente legitimador, y de la religión como un instrumento de cohesión.

Frente a este panorama inevitablemente surgen otras muchas interrogantes; cuestionamientos que desde el punto de vista del investigador conducen a plantear como objetivos para intentar entender ¿realmente cambió la Orden sus argumentos?, y de ser así, en concreto, ¿cómo se justificó la recién restaurada Compañía de Jesús?

Cabe destacar, que dentro de este marco referencial se inserta la que se ha planteado como la problemática central, y que está enfocada a demostrar a través de la forma discursiva del sermón, que los miembros de la Orden desarrollaron un lenguaje dirigido al exterior. Mientras que contaban con un lenguaje al interior de la Organización, desarrollaron un segundo lenguaje destinado hacia el exterior, con el que se dirigían a sus fieles y “a los de afuera”; fue a partir de este lenguaje exterior del que se emprendió no sólo una postura apologética en torno a su regreso, sino un esfuerzo en la reconstrucción de su identidad.

En este sentido, así como se mencionó, se reconoce un lenguaje al interior de la orden, el cual funcionaba entre los mismos jesuitas generando afinidades que

hacían las veces de puntos de anclaje o asideros para sus miembros, mientras que, un segundo lenguaje se ponía en práctica para los “otros”, operando como urdimbre desde el que se tejía todo un discurso de unidad.

En cuanto a la estructura de esta investigación, que va desde lo general hasta lo particular, el planteamiento desde los primeros capítulos partió de la idea de que la Orden estableció una relación diferente (y adoptó también una postura distinta), ante cada uno de los gobiernos de los lugares en los que se restableció de acuerdo con los factores que entraron en juego en cada lugar.

Por ello, con el fin de exponer esas diferencias se eligieron cinco escenarios de análisis, de acuerdo al tipo de gobierno que hubo en cada uno de los contextos seleccionados. Los escenarios propuestos son: España, Francia, México, Colombia y Chile. La idea gira en torno a tratar de esclarecer cómo fue la relación de los modernos Estados nacionales del siglo XIX con la Organización jesuita; de la misma manera, ¿cómo fue el regreso o el restablecimiento de la Orden en cada uno de ellos? Esta investigación se desarrolló en cuatro capítulos que apuntan a esclarecer los principales objetivos y la problemática central planteada con anterioridad.

Así como se ha mencionado, a lo largo del primer capítulo se explora la relación de los Estados en formación con la Iglesia católica.⁶ Durante el siglo XIX, la secularización de la sociedad, así como la emergencia del liberalismo⁷ y su influencia en la configuración de gobiernos laicos representaron un duro golpe para la Iglesia que, como una organización vinculada al Antiguo Régimen, tuvo que adaptarse a

⁶ Es importante hacer notar, que la Iglesia en México estaba constituida por un conjunto diferenciado de personas que no formaban parte de una institución homogénea, sino que constituían múltiples voces, posturas, opiniones, sin embargo, como suele utilizarse y para efectos de esta investigación, se hablará del término Iglesia como si se tratara de una unidad.

⁷ De la misma manera que en el caso de la Iglesia se hará referencia al grupo de liberales, quienes formaban un conjunto de posturas, tendencias y opiniones heterogéneas; incluso podemos pensar en diferencias importantes entre los liberales de un lugar y los de otro. Sin embargo, a pesar de la diversidad, para considerar dentro de la presente investigación será necesario contemplarlos como un grupo unitario con ciertas características en común como el hecho de estar a favor de la ideología liberal, impulsar el desarrollo y progreso como antítesis de los valores del Antiguo Régimen y de los gobiernos absolutistas monárquicos. Promover la separación entre la Iglesia y el Estado y luchar por la emergencia del Estado laico.

pérdida de poder, de protagonismo y del dominio ideológico que la había caracterizado.

De acuerdo con los objetivos de esta investigación, se ha trabajado en torno a la relación de la Orden recién restaurada con cinco Estados nacionales: España, Francia, México, Colombia y Chile. La propuesta se deriva de la idea de que la Orden estableció una relación diferente, y adoptó una postura distinta, con cada uno de los gobiernos de los lugares en los que se restauró.

Es importante subrayar, que se buscó comparar los escenarios propuestos con el objetivo de hallar similitudes y diferencias significativas, de acuerdo a los factores que entraron en juego en cada lugar.

El criterio de selección de los cinco universos de estudio está relacionado, tanto por gobiernos antierreligiosos (España, Francia, Colombia y México), donde la Iglesia sufrió la hostilidad de los grupos liberales que se empeñaron en separar a la Institución eclesial del Estado, como por un gobierno (Chile) en el que el Estado permaneció unido a la Iglesia hasta el siglo XX, y no interfirió con la Iglesia.

A lo largo del segundo capítulo se intentó explorar la relación de la Compañía de Jesús con los nuevos Estados emergentes, y su situación en cada uno de los lugares en los que la Orden se restauró.

El objetivo principal de este capítulo se enfocó, tanto en observar la forma como se dio la relación de la Compañía recién restaurada con los Estados laicos en un momento de reconfiguración política y de cruces ideológicos, como en la comparación de la situación que vivió la Orden jesuita en cada uno de los lugares en los que se restablecieron.

De la misma manera que en el capítulo anterior, se agruparon los escenarios bajo dos criterios: por un lado, los cuatro lugares donde el gobierno fue antierreligioso y no toleró a la Compañía (Francia, España, México y Colombia) y por otro, un gobierno que no interfirió con la Organización.

Como parte de los objetivos se buscó obtener indicios que permitieran conocer el papel que ocupó la Orden en la construcción de los espacios civiles.

Por su parte, el tercer capítulo pretende, a través de una estrategia metodológica prosopográfica, ciertos cruces de información extraídos de una muestra significativa de jesuitas que habitaron en los escenarios propuestos.

El objetivo no sólo se limita a llevar a cabo una descripción del universo de la muestra seleccionada, sino distinguir algunas características biográficas de cada jesuita de la muestra, lo que nos permitirá concluir sobre la textualidad que produjeron durante el siglo XIX. Así, desde el tipo de formas discursivas que cultivaron en cada lugar, la frecuencia de su publicación y el perfil de algunos textos (apologéticas, científicas, educativas, devocionales, por citar algunos).

Nuevamente, uno de los objetivos principales de este capítulo es el de mostrar las diferencias al comparar los resultados en torno al tipo de textos que se desarrollaron en cada escenario.

Finalmente, a lo largo del cuarto capítulo se desarrolló la problemática central que ocupa la presente investigación.

Si atendemos a los textos de los jesuitas en cualquiera de los lugares propuestos podremos observar, que la textualidad que produjeron se encontró en diálogo directo con el contexto político, social y religioso en el que se fraguaron.

Así, se pretende demostrar, que en la forma discursiva del sermón que cultivaron los miembros de la Orden, se observó el desarrollo de un lenguaje dirigido hacia el exterior para comunicar a los otros, a los de afuera. Es en el espacio de ese lenguaje en el que se observó también la construcción de ciertos “lugares comunes” que por su frecuente aparición se convirtieron en símbolo de la identidad de la Orden.

De esta manera, la aproximación a los textos estuvo encaminada principalmente a advertir sobre la forma como desde la retórica los jesuitas fueron reconstruyendo la identidad de la Compañía.

Capítulo 1

1.1.-Las relaciones entre la Iglesia y los nuevos Estados

El mundo se transformó y también la mentalidad de la gente. La Iglesia sufrió el ataque más directo de su historia. Por primera vez se pensó que el hombre podría progresar si acababa con la Iglesia y con el Dios del que ella es testigo y da testimonio.

La Iglesia, la guerra y los Estados.

1.1- Las monarquías que transitaron a repúblicas: gobiernos antirreligiosos

1.1.2.- La relación de la Iglesia y el Estado en la España del siglo XIX

En España durante el siglo XIX se continuó con la política regalista que había implementado la dinastía Borbón durante el siglo XVIII. A pesar de las innegables continuidades en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, definidas fundamentalmente por el regalismo y por los dos Concordatos del siglo XVIII⁸, se puede concluir, que en el siglo XIX en esta relación efectivamente hubo cambios.

Si bien es cierto que en España el siglo XVIII se caracterizó por las polémicas medidas regias de la casa Borbón, para la historiadora María del Carmen Rodríguez González: “Durante el reinado de Carlos III las relaciones Iglesia-Estado..., estuvieron salpicadas de forcejeos;” frente a las disputas en pro y en contra del regalismo, [...] “el rey pretendió frenar y controlar aquéllas instituciones eclesiásticas españolas que pudieran sostener una acción antiregalista”.⁹ Cabe aclarar, que una parte del éxito del absolutismo se concentraba en una política religiosa de regalismo excesivo. Esta política se refiere a las relaciones entre la Santa Sede y el Estado que intenta limitar la posición de privilegio de la Iglesia.

En este contexto, para Manuel Revuelta, S.J.:

Los monarcas absolutistas se sentían competentes para intervenir en la llamada disciplina externa de la Iglesia. Las intromisiones estatales se traducían en prácticas que lesionaban la independencia económica y jurisdiccional de la Iglesia: Incautación de bienes eclesiásticos, reforma de las instituciones religiosas, intromisión del poder civil en el gobierno espiritual y control de las doctrinas teológicas y morales que influían en los comportamientos de la sociedad.¹⁰

⁸ María del Carmen Rodríguez González. *Las relaciones Iglesia-Estado en España durante los siglos XVIII-XIX*. España, Comillas, p. 203.

⁹ *Ibid*, p. 205.

¹⁰ Manuel Revuelta González, S.J., *El restablecimiento de la Compañía de Jesús. Celebración del bicentenario*, España, ediciones el mensajero, 2013, p. 23.

En el caso de la administración borbónica, se reclamaban dos regalías principalmente: el Pase regio, mismo en el que el monarca se reserva la potestad de conceder, retener o denegar cualquier documento pontificio en los territorios de la monarquía; lo mismo que, el Patronato regio, que se refiere al derecho de presentación universal para todos los obispados. Esta facultad otorgaba al monarca la posibilidad de presentar varios candidatos afines a los Borbón para que el Papa eligiera alguno. Con esto, el rey buscaba rodearse de gente de su entera confianza para eliminar los posibles espías o aliados de Roma en sus dominios.

Como parte de las decisiones para contrarrestar el antiregalismo, la corona adoptó ciertas medidas entre las que se encontraban: La creación del tribunal de la Rota¹¹, el empleo nuevamente del Pase Regio y la expulsión de los jesuitas, a quienes por su cercanía con el papado convenía anular para evitar que se convirtieran precisamente en esos aliados en territorio español de los intereses de Roma.¹²

Es importante destacar, que las relaciones entre la Santa Sede y el Estado estuvieron reguladas mediante negociaciones y acuerdos, los cuales dieron lugar a varios concordatos, tales como el de 1709 y el de 1753. En el primero de ellos, durante el reinado de Felipe V, al no conseguirse el patronato regio se produce una ruptura con la Santa Sede.¹³

No fue sino hasta el Concordato de 1753, durante el reinado de Fernando VI, en el que finalmente se concedía el patronato regio; este acuerdo fue el más duradero de todos (hasta 1851). De acuerdo con el historiador José Manuel Cuenca Toribio: “A consecuencia de este patronato regio surgieron obispos “funcionarios”, muy útiles al monarca, especialmente cuando se produjo la expulsión de los jesuitas en

¹¹ Este tribunal, inspirado en el de la Rota Romana, fue restituido a petición de Carlos III, quien en un Breve Apostólico solicitó al pontífice despojara al Auditor de su potestad para conocer y decidir en primera instancia las causas de los regulares, y en apelación a las que habían sido falladas por obispos y arzobispos, deseaba implementar un sistema más adecuado a las nuevas circunstancias. Para ello sugería la instauración de un nuevo tribunal colegiado, que constaría de seis jueces y auditores divididos en turnos de tres votantes.

¹² María del Carmen Rodríguez González, *Op. Cit.*, p. 205.

¹³ *Ibidem*.

1767. Los jesuitas representaban el pensamiento ultramontano, que rechazaba totalmente el regalismo.”¹⁴

Es importante resaltar, que la defensa de las regalías que se consideraban inherentes a la corona se convirtió en un desafío para Roma; provocación que persiguió no únicamente la independencia del poder real, sino una amplia gama de intereses económicos.

Durante el reinado de Carlos IV, una parte importante de las consecuencias de la reciente Revolución francesa se concretaron en lo que se conoce como la unión del trono y del altar.¹⁵ De esta manera, los problemas que existieron entre las dos instituciones tuvieron un carácter político.

Como consecuencia de las constantes crisis que atravesó el Estado, el rey decidió aumentar la carga tributaria del clero, además de enajenar una buena parte de los bienes materiales de la Iglesia. La necesidad de aliviar los problemas económicos provocó, además del aumento fiscal, entre 1798 y 1808 la desamortizaron de prácticamente la sexta parte de las propiedades de la Iglesia adscritas a Cofradías y Obras pías. El objetivo era el de invertir los fondos resultantes de esa venta en la Caja de Amortización de vales reales.¹⁶

Es importante subrayar, que como consecuencia de las reformas ilustradas (durante el reinado tanto de Carlos III como de Carlos IV), hubo una disminución importante en los miembros del clero regular, incrementándose en contraste el grueso del clero secular.¹⁷ Para algunos especialistas del período entre los que destaca José Manuel Cuenca Toribio: “[...] predominó el clero secular sobre el clero

¹⁴ J.M., Cuenca Toribio, *Relaciones Iglesia-estado en la España contemporánea (1833-1985)*, Madrid, Editorial Rial, 1998, p. 32.

¹⁵ M. del C. Rodríguez González, *Op. Cit.*, p. 205.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Se considera seculares a los tonsurados excluyendo a los no ordenados insertos en el clero secular de modo temporal y voluntario (sacristanes, acólitos, sirvientes, ermitaños y santeros). En el clero regular se incluye a los individuos pertenecientes a distintas congregaciones con votos y vida en común: ordenes monásticas, mendicantes, canonicas y regulares (entre ellos se diferencian los profesores ordenados *in sacris*, legos y novicios), *Ibidem*.

regular, perdiendo presencia varias de las órdenes incluso, en lugares donde mayor influencia habían tenido.”¹⁸ El mismo autor hace una importante precisión: “El clero secular era heterogéneo, con marcadas desigualdades entre el alto clero (obispos, prebendados de Catedrales y Colegiatas) y el bajo (curas, párrocos, beneficiados y capellanes).¹⁹

Mientras que en el siglo XVIII las reformas regias, lo mismo que las pugnas de poder entre la Iglesia y el Estado trajeron cambios importantes en el panorama político de España, en el siglo XIX la influencia de la ilustración entre los sectores de la sociedad con mayor preparación, lo mismo que las críticas que surgieron al interior de la propia Iglesia y el impacto de los sucesos revolucionarios de Francia, establecieron un escenario diferente.

En este mismo escenario, la llamada “Guerra de Independencia” (1803-1813), en opinión de especialistas, como Alonso Longares, tuvo implicaciones de Guerra Santa por diversas razones, entre las más importantes se destacan: La defensa y protección tanto de la patria como de la soberanía nacional frente al invasor extranjero, lo mismo que el fortalecimiento de la unidad nacional. Esta lucha se emprendió contra las medidas reformistas de José Bonaparte, las cuales molestaron a los sectores más conservadores, entre las más importantes destacan: Abolición de la Inquisición, reducción del número de religiosos; desamortización de bienes del clero regular, saqueo y destrucción del patrimonio eclesiástico, transformación de edificios religiosos en civiles, supresión de la jurisdicción de los prelados en casos civiles y criminales; destitución de obispos para nombrar otros, a los que se les permitió conceder licencias matrimoniales, antes reservadas al papa.²⁰

Por otro lado, a su regreso al trono en el siglo XIX, Fernando VII restauró el absolutismo y en 1814 intentó restablecer la alianza entre el altar y el trono. De

¹⁸ J. M. Cuenca Toribio, *Op., Cit.*, p. 33.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ Alonso Longares, *Ideología religiosa del liberalismo*, Córdoba, España, 1979, cit. por Ma. Del Carmen Rodríguez González, *Op. Cit.*, p.207.

acuerdo con Ma. Del Carmen Rodríguez González, en esta época: “La soberanía nacional se entendió como un atentado grave contra la autonomía del monarca y como una ofensa al orden divino.”²¹ Esto favoreció el restablecimiento de instituciones eclesiásticas y cercanas a la Iglesia, a cambio de su colaboración y servicio.

Es este el horizonte en el que se produce la restauración de la Compañía de Jesús, la cual contó incondicionalmente con el apoyo real para su regreso. Como parte de las medidas del monarca, se dio impulso importante a la Inquisición al facultarla para perseguir y desarticular sociedades secretas y sectas masónicas.

Cabe destacar, que la maquinaria regia, como principal promotora de la restauración de la Orden, trató de vincular de manera directa las reformas de la Revolución francesa y la supresión de la Compañía de Jesús.

Desde este horizonte, parece innegable que el rey utilizó a los jesuitas como aliados de sus planes. Fernando VII confiaba en la eficacia de la educación jesuítica al verla como instrumento para la restauración política y religiosa de la España conservadora que pretendía construir.

Así, la restauración del absolutismo adquirió los tintes de una lucha política, en la que, el restablecimiento de la Compañía fue considerado como parte del poder absoluto del monarca, esto fue suficiente para que los liberales vieran en la Orden una institución vinculada al papado y a los conservadores.²²

Mientras en algunos sectores intelectuales y políticos se veía con recelo el regreso de la Compañía de Jesús, el pueblo reclamaba a los educadores desaparecidos, por lo que, en las numerosas demandas a Fernando VII aparecen las súplicas a la restauración de la Orden.

²¹ *Ibidem*.

²² Manuel Revuelta, S.J., “Historia de la Educación en España y América”, en *La educación en la España contemporánea (1789-1975)*, Ediciones Morata, Vol. 3., Madrid, 1995, p. 232.

Por toda España se esperaba el regreso de los jesuitas, ya que se pensaba, su llegada traería una regeneración moral y cultural para el país. Así, los decretos de restablecimiento se apresuraron. De acuerdo con el historiador Manuel Revuelta: “Fernando VII decretó el restablecimiento primero en los lugares que lo habían solicitado (1815), posteriormente en los dominios de América y Filipinas (1815), para extenderse finalmente a todos sus territorios (1816).”²³

En contraste con las Bulas fundacionales de la Orden, tanto la de Paulo III como la de Julio III en la que no se hace una mención expresa a la enseñanza, la bula restauradora hacía énfasis en que la restauración tiene como principal objetivo la educación de la juventud y la promoción nuevamente de los valores del humanismo.

De esta manera, en el primer decreto se hacía un elogio importante sobre su labor como educadores de la juventud, lo que de acuerdo con Manuel Revuelta: “[...] ha producido ventajas importantes para la buena educación de la juventud puesta a su cuidado.”²⁴ En ese documento se declara que pueden los jesuitas libremente enseñar a los jóvenes las herramientas de la fe (religión católica) y buenas costumbres, y dirigir los colegios.

En América el regreso de la Orden se justificaba con la certeza de que los jesuitas serían el remedio más pronto y poderoso en el intento de pacificación, a través de la predicación y enseñanza, y de recuperación de bienes espirituales que habían disminuido por su ausencia.

Así, la primera restauración de la Compañía (1815-1820), se produjo amparados por los decretos restauradores. De esta manera, regresaron a España cerca de cien ancianos jesuitas supervivientes de la expulsión de Carlos III. En esta época, recuperaron en España y en México varias casas. Fue una etapa de florecimiento de la Orden en la que, se manifestaron numerosas vocaciones.

²³ *Ibid*, p. 233.

²⁴ *Ibidem*.

Sin embargo, el restablecimiento monárquico no duró mucho tiempo, por lo que, a la llegada de los liberales al poder se produjo la Primera supresión (1820-1823). Con la muerte de Fernando VII se instaura un régimen liberal lo que lleva a las persecuciones religiosas.

Como parte de sus políticas, los liberales pretendían imponer sus medidas reformistas que incluían disminuir o suprimir a las órdenes religiosas, centralizar y estatalizar la enseñanza, desamortizar los bienes eclesiásticos, y acrecentar las tendencias regalistas en el gobierno de la iglesia.²⁵

Un mes antes de la excomunión general de las órdenes religiosas (1836), en España durante la primera mitad del siglo XIX se había decretado nuevamente la supresión de la Compañía de Jesús. Después de esta disposición los jesuitas se dispersaron, por lo que algunos se marcharon a otros países como México, Argentina, Chile y Colombia.

Desde este punto de observación, parece innegable, que las restauraciones y supresiones que vivió la orden coinciden con el triunfo de los liberales o conservadores respectivamente.

²⁵ *Ibidem.*

1.1.3.- La relación Iglesia- Estado en Francia

Desde hace más de dos siglos la relación del Estado francés con la Iglesia católica ha sido compleja. En opinión de algunos especialistas jurídicos del período como Jean Morange: “La afirmación constitucional de la laicidad de la República es el signo tangible de ello.”²⁶ Sin embargo, es necesario distinguir según se pretenda desde una lectura histórica, ideológica o jurídica de esta relación.

Desde la óptica de cualquier disciplina no se puede perder de vista el convulsionado proceso político del siglo XIX francés, que no sólo influyó en la postura del Estado frente a la Iglesia, sino que determinó su condición. En este difícil desarrollo político y social se alternaron, por un lado, la Restauración monárquica, la monarquía orleanista del rey ciudadano Louis-Philippe y tres revoluciones: en julio de 1830, en febrero de 1848 y la Comuna en 1871. De la misma manera, un golpe de estado al que luego siguió la coronación de Napoleón III como emperador y dos repúblicas; es decir, la Segunda y Tercera Repúblicas francesas respectivamente.

En este escenario es importante destacar, que la Iglesia como organización temporal, hasta el siglo XIX había vivido aliada a las monarquías absolutas europeas. Tal como lo explica el teólogo contemporáneo, Martin Rhonheimer: “A partir de la Revolución francesa, y desde su visión de la cultura política moderna de impronta liberal-constitucionalista y democrática, a la Iglesia le costaba distinguir (y es comprensible que así ocurriese) entre lo irrenunciable de la fe y lo históricamente contingente”.²⁷

²⁶ Jean Morange, “Las relaciones entre la Iglesia y el estado en Francia”, en *Revista Catalana de repúblic*, num. 33, 2006, Cataluña, p. 3.

²⁷ Martin Rhonheimer, *cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Ed. Rialp, Madrid, 2009, p.80.

Esa incomprensión fue ocasionada no sólo porque la Iglesia católica, sobre todo en algunos países como Francia, estaba ligada a ideas y a intereses como el estado confesional²⁸, sino también porque su contrapeso (el laicismo) identificaba la actitud política a favor de la libertad, la democracia y el constitucionalismo con una posición anti-dogmática y anti-clerical.²⁹

Hasta inicios de la Revolución Francesa en 1789, el rey debía ser un monarca católico por derecho divino; como también tenían que serlo todos sus súbditos. Por otro lado, el *galicanismo*³⁰ oficialmente establecido desde tiempo atrás suponía que el rey se beneficiaba de una cierta autonomía respecto a Roma.

En este contexto cabe destacar un factor que fue importante en el rumbo que tomó la relación entre la Iglesia y el Estado, se trata de la noción de tolerancia. Sin duda que paulatinamente la tolerancia fue ganando terreno y peso como una parte cada vez más significativa de la opinión pública. En palabras de Jean Morange, este entorno más tolerante reflejaba:

[...] el deseo de conseguir más libertad individual en materia religiosa y filosófica. En 1598, el Edicto de Nantes ya había otorgado a los protestantes una libertad religiosa más amplia antes de ser revocado en 1685. En 1787, un edicto de tolerancia, que debemos a Luis XVI, reconoció a los protestantes los derechos civiles y políticos (excepto el derecho de ejercer algunas profesiones) y creó para ellos un estado civil laicizado. Eso les permitió participar en las elecciones de los representantes en los Estados Generales.³¹

Este principio de tolerancia fue decretado posteriormente en el artículo 10 de la Declaración de los Derechos Humanos del 26 de agosto de 1789: “Nadie debe ser

²⁸ Se entiende por Estado confesional aquél que se adhiere a una religión específica llamada religión oficial.

²⁹ Jean Morange, *Las relaciones entre.., Op., Cit.*, p. 4.

³⁰ En términos generales, el galicanismo se refiere a una teoría teológica o tendencia autonomista de la iglesia católica de Francia con respecto a la jurisdicción de Roma y del Papa.

³¹ Jean Morange, *Op., Cit.*, p. 5. Cabe subrayar cómo desde el mismo siglo XVI, después del episodio de “La noche de San Bartolomé” en 1572, en el que murieron miles de protestantes (Hugonotes) a manos de los católicos opositores de la Reforma bajo el reinado de Carlos IX hijo de Catalina de Medici, la Iglesia católica buscó (primero en el Edicto de Nantes) mediar y compensar la ofensa a la comunidad protestante.

incomodado por sus opiniones, inclusive religiosas, a condición de que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley”³². Esta disposición tenía como objeto otorgar al individuo una cierta libertad en materia religiosa.

Una vez concluida la Revolución, la Asamblea como una institución emergida de ella, tuvo la tarea no sólo de facilitar la transición de los Estados Generales a la Asamblea Nacional Constituyente, sino que elaboró la llamada “Constitución civil del clero” (promulgada en 1790), en la que se proponía reorganizar a la Iglesia católica y garantizaba un control del poder político sobre ella. Este texto no sólo iba a dividir al país, sino que fue condenado por el Papa y repudiado por la Iglesia en 1791.³³

Durante los años siguientes las detenciones, deportaciones y ejecuciones de religiosos y civiles se multiplicaron en un contexto cada vez más violento, lo que marcó, por mucho tiempo y profundamente la relación entre la Iglesia y el Estado.

La paz civil llegó, y sin duda fue uno de los primeros objetivos perseguidos por Napoleón Bonaparte. El emperador negoció un concordato con Pío XVII, elaborado en 1801 y promulgado en 1802. En este acuerdo se impusieron a los cristianos algunas disposiciones comparables a los de los protestantes y judíos, a los que el emperador exigió una organización centralizada a cambio de una libertad religiosa efectiva. Todos estos principios se conocen como *régimen concordatario*, el cual constituyó el marco jurídico en materia religiosa durante más de un siglo, concretamente hasta 1905.³⁴

³² Citado por Jean Merange, *Op. Cit.*, p. 6.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibid*, p. 7.

Las actitudes políticas cambiaron en el siglo XIX, desde el arribo de Napoleón al poder en 1799 se buscó un terreno en común con el papa para aliviar las tensiones que pesaban en Francia. Por ello, un concordato³⁵ fue firmado entre el papa (Pío VII) y el nuevo gobernante; este acuerdo fue un reconocimiento mutuo entre los dos soberanos. Así, Pío VII reconoció a Napoleón como soberano francés y la venta de activos nacionales, mientras Napoleón garantizó el pago del clero secular. Este acuerdo fue más político que religioso. ³⁶ Napoleón exigió lealtad hacia su persona a todas las órdenes religiosas así como a las logias masónicas.

Era urgente crear acuerdos, mientras Pío VII sabía que necesitaba a Francia por los 26 millones de fieles católicos en ese momento, Napoleón quería paz al interior de su territorio para preparar sus futuras conquistas externas. Por ello, el concordato fue firmado en 1801 y fue promulgado en abril de 1802.

Para el historiador Juan María Laboa: “La Restauración volvió a hacer del catolicismo una religión de Estado (1814-1830). El Concordato estableció las bases de lo que parecía una reconciliación, después de la convulsión de la época revolucionaria.”³⁷ Aun así, Roma continuó resistiéndose a los cambios que había traído consigo la Revolución: el triunfo del liberalismo, la libertad de pensamiento y la separación entre el Estado y la Iglesia. ³⁸

Si bien es cierto que en algunos escenarios como Estados Unidos y Bélgica, la Iglesia católica apoyó la difusión de las ideas liberales, en Francia ciertos sectores de la Iglesia rechazaron enérgicamente las libertades llamadas “modernas” (como la libertad de culto y de conciencia, la libertad de cátedra y enseñanza, la libertad de prensa, entre otras), lo mismo que hacia el “liberalismo político” (participación de

³⁵ El concordato es un acuerdo entre la Iglesia católica y un Estado para reanudar relaciones, en caso de que se hubieran roto, o de regular las áreas de interés entre ellos.

³⁶ Juan María Laboa, *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución*, Madrid, Universidad de Comillas, p. 52.

³⁷ *Ibid*, p. 53.

³⁸ *Ibidem*.

los ciudadanos en el gobierno, régimen parlamentario, sufragio, limitaciones al poder).

No es difícil comprender esta postura conservadora, las congregaciones religiosas, vieron como los nuevos Estados liberales debilitaron su poder económico (desamortizaciones de sus propiedades) y sus privilegios.

No sólo eso, el Estado liberal se atribuyó funciones que durante el Antiguo Régimen desempeñaba únicamente la Iglesia, como la educación y la asistencia social. Este proceso supuso una evidente secularización de la vida política y social en Europa, a pesar del creciente poder de los monarcas.

De la misma manera, otro de los factores que agudizó la situación fue sin duda el crecimiento del anticlericalismo, es decir, el pensamiento completamente contrario al que promovía la Iglesia Católica y que, en algunos momentos, derivó en acciones violentas.³⁹ Uno de los factores fundamentales del anticlericalismo fue la amenaza del liberalismo “laicista”; se trataba de aquel grupo influyente de liberales que querían eliminar totalmente la presencia e influjo de la Iglesia católica en lo social a través de diversas medidas como la confiscación de bienes eclesiásticos, la expulsión de los religiosos y la prohibición de las órdenes religiosas, el monopolio de la enseñanza escolar y universitaria así como de la actividad asistencial.⁴⁰

Durante todo el siglo XIX, se prolongó la cambiante relación entre la Iglesia y el Estado. Así, en el período de la Monarquía de Julio se agudizó una actitud anticlerical, mientras que en la Segunda República mejoraron un poco las relaciones entre la Iglesia y el Estado, sin embargo, este vínculo se volvió a debilitar por los constantes disturbios sociales.

En 1846 fue elegido papa Pío IX, los católicos más “abiertos” aplaudieron esta elección; el nuevo pontífice parecía reformista y no se había pronunciado contra el

³⁹ Jean-Marie, Mayeur, *La séparation des Églises et de l'Etat*, París, Ed. de l'Atelier, 2005, p. 55. La traducción es mía.

⁴⁰ *Ibidem*.

liberalismo. Aun así, defendió la soberanía de los Estados Pontificios frente al proceso de unificación italiana. Como resultado de esta política, los nacionalistas italianos se inconformaron y en adelante lo consideraron un enemigo.

Durante esta época, el papado condenó los progresos científicos del siglo; fue el caso del darwinismo. Frente al desarrollo tecnológico, el Papa planteó la necesidad de insistir en los milagros como amparo a los problemas humanos, la presencia de lo divino en todas las esferas de la vida del hombre, y la necesidad de volver a los valores espirituales. Para ello comenzó una campaña de promoción de las devociones a los santos y de las apariciones de la Virgen, como fue el caso de la de Lourdes. De la misma manera, promovió la obligación del peregrinaje a los santuarios importantes para los cristianos. En la *Encíclica Syllabus Errorum* de 1864, Pío IX declaraba que era un grave error que el pontífice pudiera estar de acuerdo con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna.⁴¹

Por otro lado, durante el Segundo Imperio, las relaciones mejoraron nuevamente en parte por la actitud de Napoleón III hacia Roma (1852-1870). En febrero de 1848 estalló la revolución, impulsada por vez primera por la población obrera. Francia se convirtió en República con Luis Napoleón como presidente, así, en 1851 Luis Napoleón es nombrado presidente vitalicio y en 1852 emperador.

Se puede hablar de las Revoluciones de 1848 en varios países de Europa. A pesar de los cambios que habían traído consigo los movimientos de sociales desde 1830 y la promesa restauracionista, la negativa de los gobiernos de conceder alguna de las reformas pactadas no sólo alimentaron, sino que aseguraron el triunfo de las revoluciones de 1848 en varios lugares europeos.

En cada lugar los movimientos adquirieron matices e inclinaciones diversas en función de los intereses de sus dirigentes, sin embargo, de acuerdo con el historiador Laboada: “En París los republicanos, que constituían una minoría, no

⁴¹ Juan Maria Laboa, *La historia de la Iglesia*, Madrid, Editorial San Pablo, p. 35.
Jean-Marie, Mayeur, *La séparation des Églises et de l'Etat*, Op., Cit., p. 56. La traducción es mía.

sólo proclamaron la República, sino que manifestaron también la voluntad de dar la palabra al país, es decir, de conceder el sufragio universal".⁴² La lucha en Francia adquirió tintes políticos y sociales, en contraste con Alemania donde la revolución fue de corte patriótico y en pro de la unidad, o en España donde fue de naturaleza progresista.

Es importante hacer hincapié en las diferencias entre la Revolución de 1830 y de 1840 en cuanto a la relación entre la Iglesia y el Estado. Mientras que durante la etapa posterior a 1830 hubo una persecución violenta contra el clero, que era inevitablemente asociado a la dinastía regia recién depuesta, en 1848 no se produjo ninguna persecución ni ultraje clerical. De esta manera, después de la convulsión de 1848 los sacerdotes vivieron en paz y con cierta libertad, incluso las iglesias siempre estuvieron abiertas y se celebraban misas en horarios habituales. Al respecto, H. Lacordaire el político y religioso francés escribió en ese momento: "París está tranquilo. Ni una iglesia, ni un convento, ni un sacerdote ha sido insultado o amenazado. Todo lo que vemos resulta milagroso".⁴³

A partir de esta perspectiva, para algunos historiadores como Roger Aubert, la revolución de febrero (1848) representó para los católicos la oportunidad para construir una nueva sociedad en un terreno donde no había prosperado la restauración monárquica y había caído la dinastía de Orleans. Se trataba de la posibilidad, así como él mismo lo señala: "[...] los católicos iban a cambiar la alianza tradicional con el antiguo régimen por una alianza con el nuevo orden de cosas, realizando así una auténtica transformación cultural del mundo católico, y participando en la refundación del Estado y de la sociedad sobre bases democráticas."⁴⁴

En contraste con lo que había sido el Segundo Imperio en términos de la relación entre la Iglesia y el Estado, la Tercera República se orientó hacia una política

⁴² Juan María Laboa, *La Iglesia del siglo XIX Op., Cit.*, p. 123.

⁴³ H. Lacordaire citado por J. M. Laboa en *Ibid*, p. 124.

⁴⁴ *Ibidem*.

anticlerical que acabó en 1905 con la separación de la Iglesia y el Estado y, por lo tanto, con el final del régimen que había funcionado bajo el concordato.⁴⁵

En 1870 se inauguró en Roma el Concilio Vaticano I, convocado por Pío IX. El transcurso del Concilio fue agitado porque el estallido de la guerra franco-prusiana⁴⁶ afectó a las sesiones y, por fin, la ocupación de Roma por las tropas del Piamonte obligó a suspenderlo definitivamente.

Las expectativas creadas en torno al Concilio en relación a que podría adecuar la Iglesia a los cambios políticos, ideológicos y sociales producidos en el siglo XIX se frustraron. La razón estaba relacionada con que en el Concilio se aprobó el dogma de la infalibilidad del Papa o la imposibilidad de que el pontífice cometiera errores. Así, su sabiduría infinita provenía del Espíritu Santo, quien iluminaba al pontífice cuando se pronunciaba sobre las verdades fundamentales de la religión católica.⁴⁷ No obstante, cabe destacar, que algunos teólogos e intelectuales de la época como Lacordaire, Maret o George Sand (Aurora Poudin, pareja sentimental del compositor Frederich Chopin), consideraron que la infalibilidad era contraproducente en las relaciones entre la Iglesia y los Estados, es decir, cuando se negociaban asuntos terrenos, alejados de lo divino.

A partir de 1871 Francia vuelve a ser República como consecuencia del final del Segundo Imperio de Napoleón III. Durante este período, en un primer momento dominan las fuerzas conservadoras, no obstante, paulatinamente ocupan su puesto los liberales y anticlericales. En este contexto, en 1880 tuvo lugar el debate contra la

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ La Guerra Franco-prusiana hace referencia al conflicto armado que comenzó el 19 de julio de 1870 y concluyó el 10 de mayo de 1871. Esta batalla se libró entre el Segundo Imperio francés y después de la caída del régimen por la tercera República francesa y el Reino de Prusia. El conflicto comenzó entre las dos potencias debido al fracaso del proyecto de Napoleón III de anexionar a territorio francés el principado de Luxemburgo. Ver Stephen Badsey, *The Franco-Prussian War 1870-1871*, Osprey Publishing, 2003.

⁴⁷ Martin Rhonheimer, *Cristianismo y laicidad...*, Cit., p. 87.

Compañía de Jesús. La controversia comenzó como consecuencia de las discusiones en torno a una nueva expulsión de la orden durante la Tercera República.

En 1878 fue electo Papa León XIII, quien en materia política se negó a aceptar la nueva situación italiana, es decir, un país constituido que había vivido un proceso de unificación previo, y exigió el reconocimiento de su soberanía sobre Roma.

En lo que se refiere a Francia, León XIII aconsejó a los católicos que colaboraran y aceptaran la Tercera República, aunque es importante subrayar, que esto no hizo cambiar la política laica de los republicanos. En 1885 publicó la encíclica en la que afirmaba que la Iglesia no se podía ligar a ninguna forma de gobierno, lo que suponía un cambio en la posición tradicional de la Iglesia.

Como parte de su pontificado, León XIII intentó establecer vínculos con otras religiones, como la anglicana y la ortodoxa. Para ello promovió encuentros con algunos líderes y patriarcas de otras iglesias. Por otro lado, se preocupó de mejorar la formación del clero, la investigación científica de los católicos y promover la actividad de los misioneros.

Si bien es cierto que el pontificado de León XIII es recordado por su postura reformadora, su gran aportación tiene que ver con la cuestión social generada por las revoluciones, lo que había sido desatendido por la Iglesia. En otras palabras, la institución eclesiástica había respondido con argumentos propios de la época del Antiguo Régimen frente al escenario de cambios y transformaciones revolucionarias. Algunos eclesiásticos comenzaron, en la segunda mitad del siglo XIX, a interesarse por los asuntos sociales y allanaron el camino para que cambiara la política de la Iglesia en esta materia.

En 1891 León XIII publicó la encíclica *Rerum Novarum*. En este texto se trazaron las líneas fundamentales de la doctrina social de la Iglesia, condenando los excesos del capitalismo, pero también la lucha de clases. El Papa defendía la

existencia de la propiedad privada y rechazaba el socialismo porque lo consideraba erróneo y materialista.⁴⁸

La encíclica pretendía que se alcanzara la convivencia social a través de la justicia y la caridad como medios para solucionar los conflictos. De acuerdo con la visión de León XIII, el Estado debía garantizar los derechos de los más desfavorecidos, proteger el trabajo y promover una legislación social. Esta idea estaría en el origen del surgimiento de la democracia cristiana. Como parte de estas medidas, la Iglesia promovió la creación de asociaciones y sindicatos católicos.⁴⁹

No obstante los esfuerzos del pontífice, el movimiento obrero no reaccionó de manera positiva, ya que consideró que la encíclica había llegado tarde y acusó a la Iglesia de oportunista, además de manifestar su desaprobación a los sindicatos católicos.

En 1901 se promulgó la Ley de Asociación, de marcada tendencia anticlesiástica, de la cual se derivó algunos años después la separación de la Iglesia y del Estado que se consumó en 1905.

Entre 1903 y el estallido de la Primera Guerra Mundial, la Iglesia Católica estuvo dirigida por Pío X, que planteó importantes cambios internos, especialmente, en lo relacionado con el derecho canónico. En materia política, se produjo un grave enfrentamiento con la República francesa, rompiéndose relaciones diplomáticas y provocando una ley de separación entre la Iglesia y el Estado en Francia.

Durante esta época, un sector de importantes intelectuales y teólogos demandó que la Iglesia se adaptara más a los nuevos tiempos, pero el Papa condenó en 1907 estas opiniones al acusarlas de modernistas.

A pesar del retroceso que sufrió la iglesia como institución en el siglo XIX y el progresivo crecimiento del pensamiento laico sobre la creencia en la fe cristiana,

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ibidem.*

la Iglesia Católica terminó el siglo encontrando nuevos caminos y adaptándose a los cambios socioeconómicos y políticos, para afrontar retos en el futuro y seguir ejerciendo una indudable influencia en el mundo.

1.1.4.- La relación Iglesia-Estado en México

Al imponer la religión y cultura a los pueblos americanos, la Conquista española estableció también la intolerancia religiosa en los lugares conquistados. España había cohesionado a su Estado en torno a la religión católica, sin tolerancia de ninguna otra, expulsando a musulmanes y judíos. El Tribunal de la Santa Inquisición se encargó de perseguir cualquier idea heterodoxa. En la España cristiana de principios del siglo XVI, la libertad de conciencia se entendía como "inaceptable permisividad frente al mal." Patricia Galeana, **La construcción del Estado laico mexicano.**

A mediados del siglo XVIII, la Iglesia católica era, con gran ventaja, la institución más poderosa en la Nueva España, rival incluso del gobierno de la Corona. El poder de la Iglesia político, espiritual y económico, llegaría a significar una amenaza importante para el gobierno central de México durante todo el siglo XIX, y ya bien entrado el XX. **John Frederick Schwallwer, Los orígenes de la riqueza de la Iglesia en México, 1990.**

En México la religión católica y la Iglesia como institución ocuparon un lugar primordial en la vida social y política por ser un país de creencias católicas. La iglesia desempeñó un papel decisivo desde el inicio del movimiento de Independencia durante los primeros años del siglo XIX. En esa época, a falta de una identidad patriótica definida lo mismo que de un sentimiento nacional, la religión fue el primer vínculo importante entre los novohispanos que transitaban a ser mexicanos. Así, el catolicismo había funcionado como un elemento de cohesión para un pueblo heterogéneo.

A todo lo largo del siglo XIX se puede observar cómo la Iglesia mexicana no supo adaptarse a las exigencias de su época ni a los problemas que tuvo que enfrentar. No sólo se negó a perder su poder político, sino que nunca aceptó el predominio del Estado y mucho menos cobró conciencia de los problemas sociales.

En contraste con la Iglesia en otros lugares (como el caso de Estado Unidos), la Iglesia y el clero mexicano se caracterizaron por su conservadurismo, así como los españoles que encabezaron la iglesia en la Nueva España en un primer momento.⁵⁰ En palabras de Gómez Peralta: “La Iglesia católica en México [...], por una parte, ha tratado de reinstaurar el orden socialcristiano, los valores tradicionales de la sociedad del *Ancient Regime*; por la otra se ha opuesto sistemáticamente a lo largo de la historia nacional a una serie de reformas que han tenido por objetivo la modernización tanto del Estado mexicano como de la sociedad.”⁵¹

Una vez consumada la independencia, los líderes del movimiento utilizaron a la religión católica como sustento ideológico, y como herramienta de unidad étnica e identidad histórica.⁵² A pesar de esto, la relación Iglesia-Estado durante la primera etapa de la vida independiente no fue sencilla. La independencia de México había significado de alguna manera, también la independencia de la Iglesia del Patronato Regio.⁵³ Roma había sellado la alianza y el acuerdo con la corona española, de ninguna manera reconocería ni otorgaría facultades a algún gobierno mexicano. Como consecuencia, la Iglesia cobró mayor fuerza y obstaculizó la formación del Estado mexicano como estado soberano.

Vale decir, que fue así como la institución eclesial transitó entre la aceptación social y el apoyo oficial (aprobación del Estado durante los primeros años de Independencia), al repudio y condena de los grupos liberales durante el resto del siglo XIX.

Entre 1833 y 1834, un nuevo movimiento liberal intentó convertir a la Iglesia en un órgano del Estado. José María Luis Mora planeó secularizar las propiedades

⁵⁰ Patricia Galeana, *Las relaciones iglesia-estado durante el Segundo Imperio*, México, UNAM, 1991, p. 180.

⁵¹ Héctor Gómez Peralta, “La Iglesia católica en México como institución de derecha”, en *Revista Mexicana de Ciencias Política y Sociales*, México, Instituto de investigaciones jurídicas, UNAM, 2010.

⁵² *Ibid*, p. 64

⁵³ Este patronato había sido otorgado por los reyes de España a la Iglesia para llevar a cabo la conquista militar y espiritual de las tierras americanas. Patricia Galeana, “Clericalismos y soberanía”, en *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México, 1999, p.102.

de la iglesia para reactivar la economía, misma que se encontraba en ruinas y paralizada después de once años de lucha insurgente. En ese momento parecía urgente sacar al erario de la quiebra y construir un Estado fuerte apuntalado por una Iglesia mexicana. La idea de José María Luis Mora era la de convertir a los sacerdotes en funcionarios públicos.

Para Gómez Peralta: “En alianza con el primer Imperio mexicano, la Iglesia se convertirá en acérrima enemiga del primer gobierno reformista del país encabezado por la mancuerna Valentín Gómez Farias-José María Luis Mora.”⁵⁴ La reforma propuesta por este primer gobierno que pretendía la separación de la Iglesia del poder civil, la nacionalización de los bienes eclesiásticos y la imposición de la educación laica (entre otras), aunque fracasó, reflejaba un primer escenario en el que se anunciaba una difícil relación entre el poder temporal y el poder divino.⁵⁵

Al mismo tiempo, en México ya había comenzado el proceso a partir del que se modificaron las relaciones entre el Estado y la Iglesia, el cual se realizó de manera unilateral partiendo de la base de la supremacía del poder civil sobre el poder eclesiástico, pero reconociéndole personalidad jurídica a la institución eclesiástica.⁵⁶

El plan reformista no prosperó, para Patricia Galeana: “[...] aunque Valentín Gómez Farías puso en vigor la legislación reformista...El clero se sublevó en el nombre de la fe, la religión y los fueros.”⁵⁷ Es importante subrayar, que en la mente de los liberales de ese momento no se encontraba la idea del Estado laico o la tolerancia religiosa; la aceptación de otras religiones no era visto como una necesidad en una sociedad en la que todos eran católicos.⁵⁸

⁵⁴ *Ibidem.*

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ María del Refugio González, Las relaciones de la Iglesia y del Estado en México, www.rua.unam.mx, instituto de investigaciones jurídicas de la UNAM.

⁵⁷ Patricia Galeana, La construcción del Estado laico mexicano, en Acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de investigaciones jurídicas de la UNAM, www.juridicas.unam.mx, marzo 2017, p. 4.

⁵⁸ *Ibidem.*

Por otro lado, la existencia de Antonio López de Santa Anna como caudillo militar fue otro de los factores que impidieron que progresara esta primera ola de reformas. Durante los once gobiernos que encabezó, el general López de Santa Anna no sólo le otorgó su apoyo incondicional a la Iglesia católica, sino que derogó la legislatura reformista. Durante su gobierno, la orientación conservadora favoreció a determinados grupos tanto de la aristocracia como de las esferas de poder del país.

De acuerdo con Gómez Peralta: “No es de extrañar, pues, que desde 1848, año de finalización de la guerra con Estados Unidos, el clero mexicano trabajaría sin descanso por el regreso de Santa Anna, exiliado entonces, al poder.”⁵⁹

Con el objeto de corresponder al apoyo que el clero le había brindado, entre otras cosas, Santa Anna restableció la Compañía de Jesús que había sido expulsada en 1767. Como parte de las disposiciones oficiales, la orden restaurada podía establecer misiones, hospicios, colegios y recuperar casi todos los espacios con los que contaban antes del destierro.

Un nuevo movimiento liberal que se desarrolló entre 1855 y 1863, y que surgió de la Revolución de Ayutla⁶⁰, trajo como resultado la constitución de 1857. Esta legislación sancionaba la libertad de enseñanza, de imprenta, de industria, de comercio, de trabajo y de asociación, entre otros derechos.

Dos años después, las llamadas Leyes de Reforma, mismas que declaraban la independencia del Estado respecto de la Iglesia, la ley de registro y matrimonio civil; la secularización de panteones y cementerios; la de libertad de cultos, la extinción de las comunidades religiosas y la nacionalización de los bienes eclesiásticos.⁶¹

⁵⁹ Héctor Gómez Peralta, “La Iglesia católica en México...” *Op., Cit.*, p.68.

⁶⁰ Santa Anna no sólo era repudiado por el pueblo, sino también por la burguesía liberal, por lo que la Revolución de Ayutla que se originó en 1854 y que tuvo como principal detonador el descontento con su actuación, pretendía exponer la gran corrupción de su gobierno, la falta de claridad en el manejo de los fondos, la carencia de garantías individuales y la violenta represión contra los detractores e inconformes.

⁶¹ *Ibidem.*

De esta manera, la ley Juárez, Lerdo e Iglesias dieron inicio al proceso de reforma del Estado para acabar con fueros y privilegios que habían sobrevivido del antiguo régimen colonial. La ley redactada por Benito Juárez fue la primera reforma de la administración del México independiente.⁶² Así, con la intención de establecer la igualdad jurídica frente a la ley, se condicionaron los fueros del clero y del ejército en materia civil; es decir, los tribunales eclesiástico y militar no podrían exponer delitos del orden común, sin embargo, conservaban el fuero en materia penal.⁶³ El mismo Juárez consideró que se trataba de una ley insuficiente porque no se había acabado con dichos tribunales ni se habían eliminado todos los fueros.

Frente a todo este escenario, el cual que parecía incierto para la iglesia en México, el Papa Pío IX se hizo escuchar al condenar la nueva ley. Como consecuencia de este llamado de Roma, el clero mexicano se reveló contra las nuevas disposiciones exigiendo fueros y privilegios en nombre de Dios.

A pesar de que Ignacio Comonfort siempre guardó una postura moderada e insistió hasta el final en otorgar al clero un lugar dentro del gobierno que había surgido de la Revolución de Ayutla, fue él quien hizo la primera nacionalización de los bienes de la Iglesia.⁶⁴

Asimismo, la ley Lerdo secularizó las propiedades de todas las corporaciones, sin embargo, condonaba las tierras ejidales. Por su parte, la ley Iglesias eliminó la intimidación o amenaza civil por las utilidades parroquiales. De esta manera, una vez decretadas las nuevas disposiciones legales, en palabras de la historiadora Patricia Galeana: “Reunido el congreso constituyente, de acuerdo al Plan de Ayutla las leyes reformistas se incorporaron con algunas reformas. A la ley Lerdo se le quitó

⁶² *Ibidem.*

⁶³ Patricia Galeana, “La construcción del Estado laico...” *Op., Cit.*, p. 5.

⁶⁴ *Ibidem.*

el artículo VIII. Aunque los moderados y conservadores hacían mayoría, lo liberales puros ocuparon posiciones claves en el Congreso.”⁶⁵

Sin embargo, no todo tuvo como objeto la transformación, uno de los debates en el Congreso estaba relacionado con el artículo XV de la constitución en el que se establecía la libertad de cultos. Es importante subrayar, que nadie estaba de acuerdo con el artículo y todos los participantes votaron en contra de que existiera libre albedrío en cuanto a las creencias religiosas.⁶⁶

El clero mexicano no únicamente se opuso a estas leyes y reformas, sino que excomulgó a los que juraron la Constitución. No cabe duda, que la Iglesia contribuyó al estallido de una cruenta guerra civil en el México independiente: la Guerra de los Tres Años o de Reforma (1858-1861) entre liberales y conservadores.⁶⁷

De esta manera, la Iglesia se convirtió en el enemigo a vencer por aquéllos que querían ver materializado en México un modelo económico inspirado en el capitalismo de los Estados Unidos.

Finalmente, con base en el artículo 123 de la Constitución, el gobierno liberal dictó las leyes de Reforma. Aunque la lucha parecía no terminar y los cruentos combates cobraban cientos de vidas que se abonaban a los triunfos de los conservadores, los liberales promovieron el inicio de la reforma en México. Así, en palabras de Galeana:

Se estableció la independencia del Estado de la Iglesia, con la separación de los asuntos políticos de los religiosos y los eclesiásticos de los civiles. Se suprimió el Estado confesional⁶⁸ y se sentaron las bases del Estado laico. Se crearon el matrimonio y el registro civil y se secularizaron los cementerios. Se nacionalizaron los bienes del clero, que eran el sustento del ejército conservador,

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Patricia Galeana, *Las relaciones Iglesia-Estado...*, Op., Cit., p. 20.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ En México, el Estado se había definido así mismo como confesional desde la promulgación de las primeras constituciones políticas a principios del siglo XIX. El Estado confesional es aquel en el que adopta oficialmente una religión, por ejemplo, en el caso mexicano, a través de su Constitución Política.

y se suprimieron las órdenes religiosas, de acuerdo al principio de que la libertad es irrenunciable.⁶⁹

Frente a este panorama de conflictos, la Iglesia y los conservadores nunca se rindieron, continuaron con su lucha por restaurar los privilegios y poderes con que contaba la Iglesia.

Desde 1859 el clero y los conservadores laicos habían pactado con el gobierno de Francia para apoyar una intervención en territorio nacional. El objetivo era el de establecer una monarquía (al estilo Antiguo Régimen), que protegiera sus intereses y restituyera sus privilegios. Aunque en opinión de algunos especialistas como Josefina Zoraida Vázquez o Antonia Pi-Suñer⁷⁰, la idea de traer a un príncipe extranjero en realidad obedecía a la necesidad de garantizar seguridad a nuestro territorio frente a la amenaza en la que se había convertido Estado Unidos. Después de despojarnos de las tres cuartas partes de nuestro territorio, era importante contar con la protección de un monarca europeo y el respaldo que su dinastía representaba para México en Europa.

Así, después de la Revolución de Ayutla ocurrió la ocupación francesa, la cual duró cinco años y trajo la restauración monárquica al país. Este episodio histórico, también conocido como el Segundo Imperio (encabezado por el príncipe Fernando Maximiliano de Habsburgo), rápidamente decepcionó a los grupos conservadores que lo apoyaron. Esto debido a que el emperador que habían propuesto resultó ser un liberal. De igual modo, para la Doctora Galeana, parte de los factores que contribuyeron al fracaso del proyecto monárquico: “No tuvieron en cuenta que se pusieron en manos de un Bonaparte orgulloso de su estirpe revolucionaria. Napoleón III no sólo había sometido a la Iglesia francesa, sino que tenía en sus manos al Papa. Como árbitro de la política de su tiempo, lo mismo apoyó a los

⁶⁹ Patricia Galeana, *La Construcción del Estado laico, Op., Cit.*, p. 6.

⁷⁰ Para profundizar sobre este tema se debe consultar las obras “México frente a Estados Unidos” o “En busca de un discurso integrador de la nación” de Zoraida Vázquez y Pi-Suñer respectivamente.

italianos en contra de los austriacos para lograr su unificación, que puso al Papa bajo su protección.”⁷¹

En el momento de la llegada de las tropas francesas a la Ciudad de México, una de las primeras acciones del comandante en jefe fue la de manifestar en nombre de Napoleón III, la necesidad de que en México existiera libertad de creencias y de fe (parte de los principios fundamentales de cualquier estado moderno). ⁷²

Asimismo, desde su llegada, Maximiliano dejó en claro, en palabras de Francisco de Paula y Arrangoiz: “Anunció además, que no molestaría a los adjudicatarios de los bienes nacionalizados de la Iglesia.” ⁷³ Vale decir, que entre los anuncios sobre la libertad de cultos y sobre el hecho de que no se tomarían represalias contra aquéllos que se hubieran apropiado de los bienes incautados a la iglesia, las acciones del nuevo gobierno liberal constituyeron un choque para la gente que apoyaba al proyecto monárquico, quienes habían respaldado a Maximiliano con la idea equivocada de que el príncipe austríaco restituiría los bienes y los privilegios del clero. ⁷⁴

Cabe subrayar que una vez que Maximiliano rompió con el primer nuncio que el pontificado había enviado a México desde la independencia (Francisco Meglia), de acuerdo con la especialista Patricia Galeana: “[...] el nuevo emperador ratificó las leyes de Reforma, que conjuntaba parte de las reformas de 22 y 59. No regresó sus bienes al clero, ratificando la nacionalización de Juárez. Y quiso ejercer el patronato, como lo había intentado la reforma de 1833. No estableció la intolerancia religiosa, sino la libertad de cultos, y declaró el catolicismo como la religión del Estado.” ⁷⁵

⁷¹ Patricia Galeana, *La relaciones Iglesia-Estado durante el segundo imperio*, México, UNAM, 1991, p. 39.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Francisco de Paula y Arrangoiz, *México desde 1808 hasta 1867*, México, Porrúa, 1998, p. 22.

⁷⁴ Patricia Galeana, *Las relaciones...*, *Op., Cit.*, p. 40.

⁷⁵ *Ibidem*.

Hacia 1874 durante la época de la República restaurada, Juárez intentó incorporar a la Constitución las nuevas leyes de Reforma, sin embargo, el Congreso lo impidió por considerar que no contaba con facultades para hacerlo.

A pesar de que la Iglesia había sufrido importantes golpes que la mantenían como una institución política disminuida, Juárez fue cuidadoso y se propuso respetar las tradiciones religiosas, por lo que no se empeñó en eliminar las actividades de culto externas, como las peregrinaciones. En contraste con Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada fue riguroso en la aplicación de las leyes de Reforma, quizá porque fue él quien consiguió elevarlas a rango constitucional.

Por otro lado, la relación entre la Iglesia y el Estado vivió de nuevo tiempos de concordia durante la prologada dictadura del Porfirio Díaz (1877-1880; 1884-1911). El general tuvo una relación estrecha con los altos jerarcas católicos (como Pelagio Antonio Labastida)⁷⁶,

La dictadura porfiriana tuvo como uno de sus principales objetivos la modernización económica del país, por lo que parecía necesaria la cancelación de las libertades políticas.

Por ello, con la intención de implantar el proyecto modernizador, fue necesario utilizar algunos elementos del *Ancient Régime* como las corporaciones clientelares y a la Iglesia. Lo anterior obligó a ponerle fin a la persecución anticlerical que se vivió durante la Reforma. En este sentido, a pesar de que nunca se anularon las leyes de Reforma, se aplicaron de manera relajada.

⁷⁶ Pelagio Antonio Labastida fue arzobispo de México. El religioso fue expulsado del país por sus diferencias con los franceses durante la época de la intervención francesa y por manifestarse públicamente en contra de las reformas. Con el triunfo de la República Restaurada, Juárez le permitió volver al país en 1871. Después de la Revolución de Tuxtepec, el general Porfirio Díaz asumió la presidencia, lo que permitió que las relaciones Iglesia-Estado fueron más cordiales, ya que Labastida y Díaz llevaron una buena relación.

Sin embargo, lo más polémico fue el hecho de delegarle de nuevo a la Iglesia la función educadora (aunque siempre se procuró mantenerla subordinada al poder del Estado).

De esta manera, Iglesia y Estado volvieron a estrechar relaciones y cooperar el uno con el otro hasta la caída de Díaz.

1.1.5.- La relación Iglesia-Estado en el escenario colombiano

Durante el período colonial, la iglesia colombiana sirvió como un mecanismo de dominación ideológica, la cual permitía reproducir y conservar estructuras jerárquicas que hacían posible el control de la monarquía española. Como resultado, no sólo tenía una importante participación en las labores educativas y morales de la sociedad neogranadina, sino que también contaba con una gran influencia en asuntos políticos. De acuerdo con las palabras del académico Carlos Valderrama:

En esta forma, colegios, universidades y órdenes religiosas se encargaban de difundir la ideología de la dominación que compendia tanto la ciencia escolástica como el arte, las normas de la moral y gran parte de la jurisprudencia; ésta última, cuando no conseguía resultados eficaces por medio de la coerción civil, acudía a la religiosa, mucho más eficaz en aquella época, como lo comprueba la existencia del propio Tribunal de la Inquisición, establecido para salvaguardar no sólo la vida espiritual de los súbditos, sino - lo que era más importante - la tranquilidad política de las colonias.⁷⁷

De este modo, la presencia de la Iglesia Católica fue una pieza fundamental en la preservación de un modelo de organización política que contribuyó a la difusión de ideas conservadoras y tradicionalistas.⁷⁸

La estrecha relación entre el Estado colombiano y la Iglesia Católica durante la mayor parte del siglo XIX, o mejor dicho, entre el proceso de independencia y la promulgación de la Constitución de 1886 (la cual estuvo vigente aproximadamente ciento cinco años), otorgó amplios privilegios al clero y al catolicismo.⁷⁹

⁷⁷ Carlos, Valderrama, "Un Capítulo de las Relaciones Entre el Estado y la Iglesia en Colombia", en *Colombia: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo*, Bogotá, 2006, p. 21.

⁷⁸ Luis Javier Ortíz Mena, La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América latina en el siglo XIX. El caso colombiano. (EN LINEA). http://www.almacenack.unifesp.br/public/journals/2/texto_forum_Luis_Javier_Mesa.pdf.

⁷⁹Jorge, Melo, (1989). *La constitución de 1886*. (EN LINEA) <http://www.jorgeorlandomelo.org/bajar/constitucion1886.pdf>

Desde fines del siglo XVIII, la sociedad neogranadina inició un proceso de cambio que le permitiría perfilarse como una sociedad moderna. Así, entre 1760 y 1850, los grupos dirigentes adoptaron la ideología liberal y establecieron un Estado independiente. Es precisamente desde 1850 que el Estado se fortaleció y estableció un mercado nacional, lo que permitió el surgimiento de una burguesía fuerte con poder económico y político. Esto sin duda integró al país al escenario internacional.⁸⁰

En este escenario, el lento proceso de cambio que emprendieron con la intención de modernizar a la nación empezó una vez concluida la lucha por la independencia. Sin embargo, una vez consolidada esa autonomía, la Iglesia católica y el Estado colombiano tuvieron conflictos en una batalla por el predominio, como lo anota el historiador Jorge Villegas:

Al término de la independencia (1819) se disputan la hegemonía tres poderes: Por un lado, la Iglesia católica, poderosa, rica, organizada y con fuerte prestigio popular; el ejército, triunfador de la contienda contra España y con la autorización para emplear la fuerza; mientras que por otro, el naciente Estado, heredero del aparato colonial español, el cual nace débil y arruinado por las deudas de guerra.⁸¹

Desde el comienzo las élites independentistas percibieron que era necesario entenderse con la Iglesia mediante acuerdos entre las partes. En palabras de Rafael Gómez Hoyos, en esos momentos: “El pueblo de Colombia no se halla preparado para ningún cambio en materia de religión. Los sacerdotes tienen grande influencia en la gente ignorantes. La libertad religiosa debe ser consecuencia de las instituciones liberales y de un sistema de educación general”⁸²

⁸⁰ Jorge Orlando Melo, “Proceso de modernización en Colombia 1850-1930”, en *Predecir el pasado: ensayos de historia de Colombia*, Fundación Simón y Lola Guberek, Colección Historia, Vol. 4, Santa Fe de Bogotá, 1992, p. 32.

⁸¹ Jorge Villegas, *Colombia: Enfrentamiento Iglesia-Estado, 1819-1887*, Medellín, Centro de Investigaciones Económicas C.I.E., Universidad de Antioquia, 1977, pág. 1A.

⁸² Rafael Gómez Hoyos, “La Iglesia y el Estado en el Congreso de Cúcuta”, en Congreso Grancolombiano de Historia, Bogotá, Kelly, 1972, p. 516, Cit. por Luis Javier Mesa (2010). *La Iglesia*

En la Nueva Granada la fuerza del Estado estuvo distribuida en provincias y localidades. Para 1850 el Estado en formación logró, lenta y parcialmente captar la lealtad de los dirigentes regionales y locales, por lo que las tensiones entre el centro y la periferia se agudizaron, a tal punto que algunos territorios no pudieron ser sometidos a las autoridades civiles o militares. Estos territorios fueron proclives a las guerrillas liberales, mientras las conservadoras se localizaron en las tierras altas del país. En contraste, la Iglesia católica tuvo una presencia eficaz a lo largo de una amplia geografía, sobre todo en las tierras altas de la cordillera oriental (Bogotá, Tunja, Pamplona), en la meseta del sur (Popayán y Pasto).⁸³

Muy al estilo de otros contextos latinoamericanos (como México, Chile o Perú), la existencia durante el siglo XIX de dos fuerzas políticas principales dominó el panorama político de la Nueva Granada. De esta manera, tanto el partido liberal, como el conservador, cristalizados entre 1840 y 1860, fueron junto con la Iglesia, los dos principales pilares de la formación nacional colombiano. Lo anterior se comprende únicamente en un país predominantemente mestizo y caracterizado por una modernización tradicionalista.

Cabe subrayar, que la Iglesia se erigió como eje central de las diferenciaciones partidistas; los liberales vieron en su autoridad y en sus arcaicas actitudes, un obstáculo para establecer una sociedad moderna. Los conservadores, en cambio, la percibían como un elemento fundamental para darle continuidad a una sociedad regida por la moral católica y un orden de cristiandad.

Las diferencias y tensiones surgidas en la lucha por disponer de la Iglesia o someterla, a la que se asociaron contiendas electorales, disputas en torno a la organización estatal y territorial, rivalidades interregionales y locales, dieron lugar a nueve guerras civiles. No fue posible establecer un régimen que fundara la paz

católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX, el caso colombiano, (EN LINEA) http://www.almanack.unifesp.br/public/journals/2/Texto_Forum_Luis_Javier_Ortiz_Mesa.pdf.

⁸³ *Ibid*, p. 2.

para consolidar un equilibrado desarrollo económico y social, y hubo que esperar a las primeras décadas del siglo XX para lograrlo.⁸⁴

Colombia, al igual que los demás países de América Latina durante el siglo XIX, tuvo que atravesar un lento proceso de construcción de su Estado-Nación, a partir de modificar patrones de la sociedad colonial. No obstante, la aproximación al escenario Neogranadino de la época nos permite pensar en las complejas relaciones y en los constantes conflictos entre la Iglesia y el Estado.

Para el historiador Luis Javier Mesa, por periodización es posible pensar en tres momentos importantes de esa relación: Para Mesa, la primera etapa (de 1810 a 1853) se caracterizó por la diversidad y el contraste entre las posiciones de los distintos actores dentro de la Iglesia. Al parecer, cada grupo compuesto por la feligresía, los clérigos y las órdenes religiosas tenían puntos de vista distintos, lo que contribuía a dividir a los sectores que componían a la institución, de acuerdo con sus propios intereses. Sin embargo, dentro de esa etapa, Mesa distingue otro momento (1824-1853) en el que las diferencias se concentran en torno al Patrona Regio.⁸⁵

El siguiente período (1859-1863) se identifica con la etapa en la que se impusieron a la Iglesia medidas liberales radicales avaladas por la Constitución de Ríonegro⁸⁶ (1863). Esto ocurrió en seguida de la Guerra Civil Federal (1859-1862), después de la cual sería derrotado el conservadurismo y la Iglesia recibiría un duro revés a sus privilegios e intereses. Entre las principales reformas impuestas a la Iglesia se encontraban, por un lado, la desamortización de los bienes en manos muertas, la segunda expulsión de los jesuitas (1861), y finalmente el establecimiento de la educación laica (1870).⁸⁷

⁸⁴ *Ibidem.*

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ La Constitución Política de Colombia de 1863, mejor conocida como Constitución de Ríonegro (por ser en donde se reunió el Congreso que la promulgó), fue la Carta Magna que rigió la vida constitucional de Colombia desde 1863 hasta 1886 cuando fue sustituida por la Constitución de 1886. Esta constitución marcó el nacimiento tanto de los Estados Unidos de Colombia, como del liberalismo radical en el país.

⁸⁷ Luis Javier Mesa, *La Iglesia católica y la formación...*, *Op., Cit.*, p. 6.

Es importante mencionar, que asociada a la reforma educativa, la llegada de los jesuitas en 1844 introdujo un nuevo elemento de polémica entre los grupos de poder, ya que los miembros de la Orden habían sido invitados inicialmente para los colegios de misiones, sin embargo, rápidamente les fue encargada la educación de los jóvenes de clases altas de las principales ciudades.⁸⁸

Esto convirtió a los miembros de la Orden en bandera política y centro de controversia: los calificativos de antijesuita y projesuita diferenciaban más las filiaciones políticas que los de progresista y reaccionario.

La confusión entre política y religión hizo que los partidos políticos tomaran cada vez más el aspecto de grupos enemigos, lo que fue dañino tanto para el discurso sobre la libertad republicana como para la causa del catolicismo. Algunos masones importantes (como José María Samper), abiertos detractores de estos religiosos añadieron el juramento de “guerra contra los jesuitas” a su programa político.⁸⁹

Los liberales estuvieron de acuerdo en que la privilegiada situación de la iglesia constituía un gran obstáculo en la búsqueda del progreso bajo los ideales burgueses. Por lo tanto, entre las diferentes medidas que se toman en materia económica y política (entre las cuales resaltan el libre cambio y el federalismo), se da una “reforma religiosa” que transforma de manera sustancial las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado colombiano.⁹⁰

En materia religiosa, fue López quien, en búsqueda de un Estado democrático fundamentado en la libertad, emprendió una fuerte campaña anticlerical que empezó con la expulsión de los jesuitas y la libertad de enseñanza. Lo que buscaba era terminar con las formas de dominio tradicional, y por ello fue el primero en hablar de una separación entre el Estado y la Iglesia. López también logró la abolición de los diezmos y la supresión de fuero eclesiástico, entre otras medidas.⁹¹

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ *Ibidem.*

⁹⁰ *Ibid.*, p. 3.

⁹¹ Fernán González, González, *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*, Bogotá, Cinep, 1997, p., 167.

Así, el siglo XIX colombiano fue conflictivo por las luchas entre los dos proyectos de Estado, uno liberal y laico impulsado por grupos de letrados liberales, algunos de ellos también militares y unos pocos eclesiásticos, cuyas bases sociales fueron menores que las de sus contrincantes; otro, sustentado y defendido mediante la alianza de gran parte de la Iglesia católica con el partido conservador. En este sentido, de acuerdo con el historiador Fernán González:

Para algunos dirigentes liberales, la Iglesia se constituyó en un obstáculo para la búsqueda del progreso material e intelectual, por lo que buscaron sujetarla a su proyecto secularizador entre 1824 y 1885. El resultado de este esfuerzo, que obtuvo respaldos limitados entre la población, fue la identificación estrecha de la Iglesia con el partido conservador y la construcción de un Estado-nación fundado en el catolicismo y la herencia hispánica a partir de 1886.⁹²

Los gobiernos liberales de Tomás Cipriano de Mosquera y José Hilario López empezaron a tomar medidas de corte liberal con mayor fuerza. Fue durante estos gobiernos que varios impuestos desaparecieron y se incentivó el intercambio comercial.⁹³

De esta manera y de acuerdo con los intereses que defendían los gobiernos liberales parece evidente que el objetivo era despojar a la Iglesia de sus propiedades para utilizarlas y así activar la economía de mercado. Por ello, la desamortización resultó ser un doble logro: constituyó un fuerte ataque al poder eclesiástico en materia económica y logró darle dinamismo a la economía según los preceptos liberales.⁹⁴

Otro de los aspectos que menciona Fernán González y que evidencia el anticlericalismo del gobierno liberal de Mosquera es la aprobación, también en 1861, de la ley de “tuición de cultos”, la cual pretendía someter la iglesia al estricto control

⁹² *Ibid*, p. 168.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibid*, p. 169.

del Estado y evitar su injerencia en la política, poniendo así fin a la separación de poderes. Lo que hacía el Estado en su facultad de practicar “tuición” era precisamente supervisar, que a partir de ese momento solo se permitiera el ejercicio de ministerios eclesiásticos con previa autorización y obligaba que los obispos fuesen colombianos, entre otras medidas.⁹⁵

Como parte de esa supervisión, el gobierno comenzó a imponer una estricta reglamentación sobre las actividades religiosas, lo que desencadenó una fuerte oposición de parte del clero. Mosquera respondió con destierros y encarcelamientos para aquellos miembros del clero que protestaran.

Por otro lado, los liberales se enfocaron en eliminar el Patronato Regio. Este patronazgo establecido bajo gobierno español determinaba una fuerte relación entre la Iglesia de Nueva Granada y el Vaticano. Cabe destacar, que además sometía al clero al poder del gobierno colonial, lo que ocasionaba una importante intervención del episcopado en asuntos políticos.

Como resultado de la intención por debilitar a la Iglesia, los gobiernos liberales dieron fin a dicho pacto, lo cual significaba una delimitación de fronteras entre las actividades de la iglesia y las del estado. Desde ese momento, la iglesia adquiriría un carácter netamente privado, y como resultado quedaron bajo la dirección de las instituciones públicas actividades como la enseñanza, la salud y el registro civil, que antes eran responsabilidad y competencia de la iglesia.⁹⁶

Sin embargo, el ataque a la institución eclesiástica no terminó ahí, tras el inicio de las reformas liberales, los lugares de culto (los templos), pasaron a ser propiedad del Estado. Esto, sumado a todo lo anterior, implicó un fuerte disgusto en las esferas religiosas, quienes pretendían organizar una verdadera lucha contra los avances del liberalismo en todo el mundo, es decir, comenzar una “cruzada antiliberal.”⁹⁷

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ Luis Javier Mesa, *La Iglesia católica y la formación...*, *Op., Cit.*, p. 15.

⁹⁷ *Ibidem.*

A pesar de la oposición del clero, cada vez hubo más reformas de corte anticlerical en el país. Así, se decretó que Colombia no tenía una religión oficial, golpe que se sumaba a la llamada “tuición de cultos” y la desamortización de bienes de manos muertas.⁹⁸

Finalmente, en 1853, cuando el General José María Obando llega a la presidencia, se decretó la anulación del patronato y la separación entre la Iglesia y el Estado.

En materia formal la Iglesia y el Estado se habían separado ya de manera decisiva. El gobierno liberal determinó por medio de la legislación la clara división entre las labores de la institución eclesiástica y las instituciones públicas. La anhelada separación entre la Iglesia y el Estado había sido plasmada en papel. Vale decir, que la sociedad era muy conservadora, (por lo menos en los asuntos religiosos), y por ello fiel al catolicismo, por lo que, cuando en el clero se difundió esa sensación de desagrado, la gente empezó a manifestar su rechazo hacia algunas de las medidas más radicales del gobierno: La obligación del matrimonio civil y la aceptación del divorcio generaron grandes polémicas. La gente se negaba a aceptar ese tipo de comportamientos en sus semejantes. De esta manera, el problema religioso se desbordaba hacia otras esferas de la vida cotidiana.⁹⁹

Una de las etapas que más llama la atención de los especialistas del siglo XIX en Colombia, es sin duda la llamada época de “regeneración” (1886). Durante este período de la historia neogranadina, varios liberales importantes se separaron de sus grupos políticos y se arrepintieron de sus ideas.

Tal es el caso de Rafael Núñez, que siendo miembro del partido liberal, y más específicamente Secretario del Tesoro y Crédito Nacional del gobierno de Mosquera, dirigió la aplicación de la ley de Desamortización de manos muertas, fue paulatinamente abandonando las filas liberales para encasillarse en los sectores más tradicionalistas. Hacia finales de la década de los setentas y comienzos de la

⁹⁸ *Ibidem.*

⁹⁹ Fernán González, González, *Poderes enfrentados...Op., Cit.,* p.169.

siguiente década se fue convenciendo de que “el respeto a la religión es la mayor garantía de la paz del Estado y de la seguridad de los particulares”. Debido a ello, junto a Miguel Antonio Caro se convertiría en el emblema de un proceso de recuperación de valores tradicionales y de moral religiosa conocido como “regeneración”.¹⁰⁰

Al parecer estaba arrepentido de su pasado liberal, pues dejó de promover la laicidad en educación, el desarrollo de la economía liberal y la libertad de prensa para velar por la difusión de una moral católica en la que, el parecer, siempre había creído. De esta manera, el “regenerador” sería uno de los encargados de volver a un Estado de tipo confesional.¹⁰¹

Miguel Antonio Caro fue el otro emblema de la regeneración. El dirigente conservador consideraba que como la población colombiana era en su mayoría católica, el Estado también debía serlo. Para él, la constitución debía estar en nombre de Dios, y el Estado debía tener una función moral; debía cultivar la espiritualidad, pues para este personaje la riqueza espiritual era más importante que la material.

¹⁰⁰ Luis Javier Mesa, *La Iglesia católica y la formación...*, Op., Cit., p. 17

¹⁰¹ *Ibidem*.

1.2.- El gobierno no interfirió con la Iglesia

1.2.1.- Las relaciones Iglesia-Estado en Chile durante el siglo XIX

En el extremo meridional de América Latina, durante el siglo XIX, la iglesia fue sometida y expulsada del poder como había sucedido en otras naciones de Hispanoamérica (México, Colombia). Sin embargo, en Argentina y Chile, naciones periféricas, esta exclusión se produjo derivado de un proceso mucho más lento y pacífico que en el resto de la América hispana.¹⁰²

Cabe destacar, que dentro de los países latinoamericanos Chile representó un caso ejemplar, ya que constituyó durante el siglo XIX un modelo de estabilidad y prosperidad en la región sudamericana.¹⁰³

De la misma manera, en el aspecto religioso Chile representó una excepción latinoamericana. Así como en otros países después de la independencia no se cuestionó el catolicismo como religión, sino que se trató de dar continuidad a las relaciones con Roma.¹⁰⁴ En concreto, la Iglesia chilena continuaba gozando de un lugar especial, aun los grupos liberales respetaron a la Institución religiosa.

En este sentido, durante los primeros años del siglo XIX, las relaciones Iglesia-Estado, en Chile contaron con el apoyo del Gobierno chileno para lograr que la Santa

¹⁰² Pike, Frederick B., "La Iglesia en Latinoamérica de la Independencia a nuestros días", *Nueva Historia de la Iglesia*, Tomo V, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, p. 324. Estudio sobre la Iglesia de Chile desde la Independencia, Santiago de Chile, 1887.

¹⁰³ Klaiber, Jeffrey, S.J., *Los jesuitas en América Latina 1549-2000*, Lima, Universidad Ruíz de Montoya, p. 256.

¹⁰⁴ Dussel, Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina*, Madrid, Mundo Negro- Esquila Misional, 1983, p. 152.

Sede reconociese a sus gobernantes el Derecho de Patronato. Después de tres misiones ante Roma, la nación andina consiguió el anhelado reconocimiento.¹⁰⁵

La primera de estas misiones fue encabezada por el canónigo José Ignacio Cienfuegos, quien se constituyó en Roma, en 1821, como Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario del gobierno de O'Higgins, con la finalidad de obtener el Derecho de Patronato: derecho a percibir una cuota del Diezmo, la erección de nuevas diócesis, la elevación de la sede obispal de Santiago a Metropolitana, la reforma al voto de los regulares y el nombramiento de un Nuncio para Chile.¹⁰⁶

Cabe subrayar, que los movimientos sociales y políticos de la independencia chilena (1810), ejercieron un impacto importante en la vida y organización eclesial, pero no la desarticularon ni la dañaron lo suficiente como para producirle una crisis importante a nivel estructural, y mucho menos de carácter cismático. En este sentido, las diócesis de Santiago y Concepción habían logrado una organización sólida, por lo que los acontecimientos independentistas provocaron un poco de inestabilidad, mas no una crisis profunda.¹⁰⁷

Al constituirse la primera Junta Nacional de gobierno se produjo dentro del clero una división: un grupo cuyos intereses apuntaban en torno a los ideales de la patria vieja, y otro cuyos objetivos estaban puestos en la construcción de una patria nueva, aunque ambas trataron de instrumentar la religión en favor de la causa de la Corona de España y también en pro de la Independencia.¹⁰⁸

Durante el gobierno de Ramón Freire (liberal) se inició una etapa complicada para la Iglesia en la que hubo constantes intromisiones en los asuntos eclesiásticos y cuestionamientos en torno al patrimonio y posesiones del clero.¹⁰⁹

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ Dussel, Enrique, *Para una Historia de la Iglesia en la América Latina*, Barcelona, Editorial Nova Terra, p. 194.

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ *Ibidem.*

De acuerdo con el historiador Enrique Dussel: “A partir de la crisis de la Independencia se originaron dos problemas que tendrán pésimas consecuencias: la fuerte y acentuada disminución del clero, y la casi paralización de la actividad misional.”¹¹⁰

Desde 1831 los conservadores dominarán el panorama político hasta 1861 (los pelucones), mientras que Freire y otros liberales (los pipiolos) perdieron protagonismo político.

La designación en 1832 de parte de Roma, del Obispo de Santiago Manuel Vicuña, sin tener en cuenta el Patronato español, abrió una nueva etapa.¹¹¹

Aunado a lo anterior, la influencia de Diego Portales en lo político logra de establecer la Constitución de 1833¹¹², que será la que regirá las pretensiones del gobierno de ser el heredero del Patronato.¹¹³Es importante destacar, que el régimen conservador inaugurado por Portales garantizó estabilidad social durante tres décadas, sin embargo, se marginó a la mayoría de la población de la participación social y política.¹¹⁴

Durante esta época se fundaron las Diócesis de la Serena en Coquimbo y de Ancud. Al mismo tiempo, en este período llegaron al país nuevas órdenes religiosas y los católicos comenzaron a organizar importantes sociedades de beneficencia.

En 1861 la oligarquía terrateniente perdió el control político momentáneamente cuando los liberales, que representaban a los comerciantes, a los profesionales de clase media y a los oligarcas moderados, tomaron el poder y pusieron en marcha una serie de medidas modernizantes, las cuales incluían la eliminación de los privilegios de la Iglesia. En palabras del historiador Jeffrey

¹¹⁰ *Ibid*, p. 195.

¹¹¹ Jeffrey, Kaliber, S., J., *Los jesuitas...*, *Op. Cit.*, p. 256.

¹¹²¹¹² La Constitución de 1833 establecía a la religión católica como la religión oficial del Estado, y en ella se excluía la existencia de cualquier otra Iglesia o religión.

¹¹³ Enrique, Dussel, *Para una historia de la Iglesia...*, *Op., Cit.*, p. 197.

¹¹⁴ Jeffrey Klaiber, S.J., *Op., Cit.*, p. 257.

Klaiber, S.J.: “Dos partidos representaban a los liberales: El partido Radical (1863), de tendencia anticlerical, y el Partido Demócrata (1887), que fue el primero que hablaba en nombre de los obreros.”¹¹⁵

La economía chilena, que dependía tradicionalmente de la exportación de trigo y cereales, se enriqueció notablemente con la adquisición de las minas de salitre en el norte tras la victoria de Chile sobre Bolivia y Perú en la Guerra del Pacífico (1879-1884). Lo mismo sucedió en el norte, donde algunas compañías norteamericanas se dedicaron a explotar las grandes minas de cobre en las primeras décadas del siglo XX.¹¹⁶

Durante este período liberal, la Iglesia perdió muchos de sus privilegios y su monopolio sobre diversos aspectos de la sociedad. Cabe destacar, que la Iglesia chilena supo adaptarse a los cambios y a las nuevas condiciones que le planteó tanto el gobierno conservador como el gobierno liberal. En este sentido, la Iglesia mantuvo una actitud pragmática y de prudencia hacia los grupos de poder.

El dominio liberal llegó a su fin en 1891, tras una guerra civil que terminó con el suicidio del presidente José Balmaceda, y los conservadores tomaron el poder de nuevo.

Algunos dirigentes eclesiásticos buscaron acercamientos con la facción liberal. Entre las autoridades que buscaron acuerdos con los liberales se encuentran: Rafael Valentín Valdivieso (1845-1875), Mariano casanova (1878-1908) y Crescente Errázuriz (1918-1931), quien va a ser de uno de los principales miembros de la Iglesia que va a aceptar la propuesta del presidente Alessandri de separar la Iglesia y el Estado.¹¹⁷

Una de las respuestas de la Iglesia a la influencia liberal en aumento fue fundar escuelas católicas y traer a religiosos extranjeros para mantenerlas. En este

¹¹⁵ *Ibidem.*

¹¹⁶ *Ibidem.*

¹¹⁷ *Ibid*, p. 259.

contexto, los colegios jesuitas desempeñaron un papel fundamental en la formación de los estudiantes. De la misma manera, la Universidad católica de Chile fue fundada en 1888, en gran medida con la intención de frenar a los grupos antirreligiosos de la sociedad. Que cabe subrayar, nunca fueron tan radicales como las facciones liberales que hubo en escenarios como México o Perú.

1.1.3.- Relación entre la Iglesia y los Estados propuestos.

La observación en torno a la relación que existió entre la Iglesia y el Estado durante el siglo XIX en cada uno de los escenarios propuestos en este apartado nos muestra similitudes y diferencias significativas que vale la pena apuntar. Así, se plantea un análisis comparativo como uno de los criterios de la interpretación valorativa entre estos cinco casos, el objetivo es el de hallar indicios que ayuden a comprender la problemática que enfrentó la Iglesia católica tanto en Europa como en América ante los Estados en formación de la época.

La situación de cada lugar se encuentra determinada por múltiples factores que son propios de cada caso, por lo que, desde esta perspectiva se comparan países e instituciones, en un tiempo, que comprende todo el siglo XIX. Para ello se plantea un esquema en el que se cuenta con tres incisos comparativos: 1) Por una parte, se contrastan los escenarios de las naciones que transitaron a repúblicas y aunque vivieron restauraciones monárquicas alternadas, se les considera como lugares con gobiernos antirreligiosos.

2) En un segundo conjunto se consideró el escenario en el Estado y la Iglesia permanecieron juntos durante el siglo XIX lo que originó que el gobierno no interfiriera con la Iglesia, es decir, un gobierno no irreligioso.

1.1.3.1.- Esquema comparativo entre los escenarios propuestos

En este escenario monárquico es importante establecer como una “variable de comparabilidad” el hecho de que tanto Francia como España fueron naciones de Estados confesionales católicos, es decir, en los que la mayoría de su población profesaba el catolicismo. En esta época, en el caso de ambas naciones, no existía un régimen de libertad religiosa.

En este contexto se puede afirmar, que la monarquía española mucho más conservadora, desde su regreso mantuvo vigente la relación entre el trono y el altar con el propósito de utilizar a la Iglesia como institución aliada.

Una de las diferencias fundamentales entre el escenario francés y el español fue la existencia para los franceses de una constitución promulgada en 1791. En ella, apenas dos años después del estallido de la Revolución, Francia abandonó su carácter de Estado confesional al declarar oficial la libertad religiosa. Mientras tanto, España no sólo tardaría veinte años más en promulgar la Constitución de Cádiz, sino que, a partir de ella reafirmó legalmente su naturaleza católica sin opción a la libertad religiosa. Esto en sí se traducía en una diferencia importante, sin embargo, lo que hace pensar en las circunstancias diferentes que se vivieron entre un escenario y otro, fue la revocación de la Constitución de Cádiz a manos de Fernando VII.

Así, mientras que en Francia la restauración de 1830, sucedió en el marco de una monarquía constitucional moderada, España vivió una restauración inclinándose hacia una monarquía absolutista conservadora. Lo anterior se tradujo en una consolidación del Patronato regio español acompañado del regalismo característico de la figura regia española. En contraste, la Iglesia en Francia mantuvo una cierta autonomía, ya que el Patronato regio francés no tuvo el peso ni el control sobre la Iglesia que guardó la monarquía española.

Esto permite distinguir y apuntar la diferencia en el perfil de ambas monarquías, ya que manejaron de una forma distinta sus relaciones con la Iglesia católica. En España, la postura de la corona fue la de mantener un vínculo estrecho con la Iglesia, sin dejar de someterla; la monarquía llegó a ser tan radical, que identificaba la actitud política a favor de la libertad y el constitucionalismo con una posición religiosa antidogmática y anticlerical.

Tanto en España como en Francia durante todo el siglo XIX se prolongaron los conflictos en la relación entre la Iglesia y el Estado.

De esta manera, la intolerancia y, en ocasiones, la benevolencia que vivió la Iglesia en cuanto a sus relaciones con el Estado coincidió con el triunfo de los liberales o los conservadores promonárquicos respectivamente.

Uno de los aspectos determinantes en el momento de tratar de comparar los contextos entre estas dos naciones es sin duda, la relación que tuvo cada Estado con su constitución y la forma como se configuró legal y jurídicamente. Se trata de una de las variables de diferenciación importantes, ya que mientras que en España, a su regreso, Fernando VII derogó la constitución de 1812, lo que los dejó nuevamente en manos del monarca, en Francia, los gobiernos de Luis XVIII y de Carlos X¹¹⁸ tuvieron que adaptarse a las nuevas circunstancias (que limitaban las decisiones regias), como la monarquía constitucional y el parlamentarismo (producto de la Revolución francesa).

Por otro lado, es precisamente en este punto en el que se presenta la oportunidad de comparar estos contextos europeos con las repúblicas americanas. Durante este período, México y Colombia enfrentaron situaciones parecidas en las que hubo gobiernos liberales que dominaron el panorama político tratando de perfilar la naturaleza laica de sus Estados. Sin embargo, a diferencia de Colombia, en México, así como en Europa, hubo dos restauraciones monárquicas (El imperio de Iturbide y el Segundo Imperio de Maximiliano), que quedaron en intentos

¹¹⁸ Luis XVIII (entre 1814 y 1824) y Carlos X (entre 1824 y 1830).

desafortunados. Por su parte, en Colombia el partido conservador nunca cayó en la tentación de regresar a un régimen monárquico, a pesar de que, fue este grupo el que estuvo en el poder varios años y se consolidó como el grupo ganador después de la Guerra Civil de finales del siglo XIX.

El triunfo de los conservadores colombianos perfiló una relación diferente entre el gobierno y la Iglesia. En este sentido, a pesar de que la Iglesia padeció la confiscación de sus propiedades, y la pérdida de algunos privilegios, la institución católica no sufrió el rechazo o persecución de ninguno de los gobiernos que hubo en el poder, ni de parte del ala conservadora, ni de parte del ala liberal. Es importante puntualizar, que los liberales colombianos no fueron tan radicales, se limitaron a controlar a la Iglesia y mantenerla fuera de la esfera política, mientras que los liberales mexicanos desde el principio se manifestaron en favor de someterla y eclipsar su influencia educativa y social.

Así como sucedió en Francia y en España, México se caracterizó por los constantes episodios de convulsión política y de luchas civiles.

Después de independizarse, las primeras constituciones mexicanas y colombianas configuraron Estados confesionales en los que no había siquiera la necesidad de pensar en la tolerancia hacia otras religiones.

No obstante, la definición constitucional de ambas naciones cambió durante el siglo XIX hasta llegar a perfilar Estados laicos en las que no sólo había una clara separación entre la Iglesia y el Estado, sino un mecanismo de control que excluía a la Iglesia del ámbito político.

El caso de las repúblicas merece especial atención, México y Colombia son dos de los escenarios en los que se propuso analizar la relación entre la Iglesia y el Estado. De la misma forma que en el contexto monárquico, se pretende observar las particularidades de esa relación en cada país y poderlas contrastar entre sí.

Desde el surgimiento de México como nación independiente en el siglo XIX, se definió como un estado confesional, donde la Iglesia y la religión católica ocuparon un lugar primordial, por lo que, el naciente Estado se definió católico y se prohibió cualquier otra religión. De esta manera, el cristianismo jugó un papel muy importante como elemento de cohesión en una sociedad multicultural y diversa cuyas afinidades prácticamente dependían de sus creencias religiosas.

A diferencia de otros lugares (clero norteamericano y belga) donde existió el catolicismo liberal, la Iglesia en México se caracterizó por su extremo conservadurismo. En México la Iglesia apoyó siempre los valores del Antiguo régimen, por ello se opuso siempre a las reformas que pretendían modernizar al país durante el siglo XIX.

De una manera muy similar a la atmósfera que se vivió en México durante el siglo XIX, la relación que mantuvo la Iglesia católica colombiana con el naciente Estado fue complicada y de constantes enfrentamientos.

En el caso de estas repúblicas son varias las variables similares, entre las más importantes podemos considerar, por un lado, que ambas se definían como naciones con una religión oficial, donde además existió un clero en extremo conservador y poderoso, con gran influencia entre la población. Este es un claro indicio del origen de muchos de los problemas que enfrentaron tanto la Iglesia mexicana como la colombiana.

En ambos casos, la naturaleza de sus respectivas relaciones (la Iglesia y el Estado) estuvo marcada por los procesos de independencia que ambas enfrentaron. A pesar de que la Iglesia colombiana fue importante, su labor no fue la de obstaculizar (como en el escenario mexicano), la formación del nuevo Estado. Es importante destacar, que la Iglesia en México no supo adaptarse a los cambios que trajo la independencia, por lo que hasta el final se aferró al poder. Así, encontramos una iglesia mexicana

desafiante que se negaba a perder su papel protagónico en el ámbito económico y político.

De manera muy similar, tanto en México como en Colombia el panorama político se caracterizó por la existencia durante este período de dos fuerzas principales: El partido liberal y el partido conservador. De esta manera, ambos partidos, fueron junto con la Iglesia, los principales pilares de las luchas por la formación nacional.

Una variable de diferenciación se centra en el hecho de que el partido liberal colombiano se caracterizó por ser una fuerza de modernización sin abandonar el tradicionalismo. En contraste, el partido liberal mexicano fue más radical en sus acciones y en las ideas que plantearon para modernizar al naciente Estado. Lo anterior representa un indicio clave que nos muestra que, a pesar de la similitud de ambos escenarios, no sólo existieron diferencias que vale la pena apuntar, sino que revelan dos perfiles de Estado liberal diferente, uno moderado y tradicionalista, y el otro más radical.

De la misma manera que en Colombia, la Iglesia en México transitó entre la aceptación social y el apoyo oficial (durante los primeros años después de la Independencia) al rechazo de los grupos liberales durante todo el resto del siglo XIX, lo que nos expone el carácter de las relaciones entre sus respectivas iglesias y el Estado.

Tanto en México como en Colombia las luchas y tensiones surgidas de la lucha por disponer de los bienes de la Iglesia y someterla, a la que se asociaron contiendas electorales, disputas en torno a la organización estatal y territorial, rivalidades interregionales y locales, dieron lugar a desgastantes guerras civiles.

Así como en los escenarios monárquicos analizados anteriormente, en México y en Colombia, la Iglesia también sufrió la expropiación de sus bienes. Sin embargo, en Colombia la Iglesia no vivió el despojo del total de sus propiedades, además de

que se respetaron algunas órdenes religiosas, y se ordenó un trato más respetuoso para los seculares. En contraste, en México se legisló a favor de arrebatar sus propiedades al clero sin excepciones. Las autoridades y detractores de la institución se dieron cuenta de que, para neutralizar su influencia, debían comenzar por debilitar sus cimientos económicos.

Es importante destacar, que tanto en el caso mexicano como en el colombiano, durante las primeras décadas del siglo XIX aún no estaba presente la idea del Estado laico o de la tolerancia religiosa; no había necesidad de ello en sociedades en las que toda la población era católica. Lo anterior revela la naturaleza de dos escenarios con un perfil marcado por la adhesión de sus sociedades al catolicismo.

Mientras que las nuevas constituciones en Francia, (Bélgica) y en Norteamérica, señalaban el derecho a la libertad de culto y la tolerancia religiosa desde las primeras décadas del siglo XIX, en México, ya bien entrado el siglo, se seguía debatiendo contra el artículo XV de la constitución de 1857. Este artículo planteaba la libertad de culto y el respeto hacia otras creencias. A pesar de que en Colombia la situación no fue muy diferente, el planteamiento de la libertad de creencias se presentó algunos años después de que había sucedido en México, y no fue sino hasta 1870 cuando finalmente en el panorama neogranadino se estableció la educación laica.

A diferencia de lo que sucedió en Colombia, en México, desde los primeros intentos reformadores (Gómez Farías) se planteó la necesidad de centralizar la educación y ponerla en manos del Estado, esto como una medida más para restar poder e influencia a la Iglesia.

Una de las repúblicas que constituyó la excepción dentro del resto de Hispanoamericana fue Chile. Escenario en el que, además de que la separación entre la Iglesia y el Estado se concretó hasta bien entrado el siglo XX, gobernó la mayor parte del siglo XIX el partido conservador, lo que imprimió un matiz distinto a la relación entre la Iglesia y el Estado.

En contraste con lo que sucedió en contextos como México, donde el triunfo lo obtuvieron los liberales, o como Colombia, donde también gobernaron los conservadores, Chile tuvo una Iglesia pragmática que rápidamente se distanció de la esfera política y pronto aceptó las condiciones de la nueva república. La Iglesia chilena, que nunca tuvo el poder y la influencia de la Iglesia mexicana, se adaptó rápidamente a los cambios que trajo el siglo XIX.

La estabilidad política y económica que hubo en el escenario chileno se debió en buena medida al poder y a la influencia de los grupos conservadores.

A diferencia de lo que ocurrió en los países de luchas civiles encabezadas por liberales y conservadores, la nación chilena estuvo gobernada principalmente por grupos tradicionalistas que no vieron la necesidad de separar a la Iglesia de las instituciones del nuevo Estado.

Desde esta perspectiva parece claro que la Iglesia, a pesar de su postura de prudencia y distancia de los asuntos gubernamentales, no sintió la hostilidad o persecución a la que estuvo sometida en lugares como México o Perú.

Es importante subrayar, que fue hasta 1925, es decir, ya entrado el siglo XX, cuando Chile decidió plasmar en su constitución la separación entre la Iglesia y el Estado.

Mientras que México y Colombia atravesaron una etapa de convulsiones políticas y sociales con la intención de separar el orden religioso del orden civil cuyo vínculo había quedado definido como parte del carácter de las jóvenes naciones desde su nacimiento, en Chile no existió la violencia ni la lucha civil al interior del territorio. Los chilenos más pragmáticos y con una iglesia sin una gran influencia social o política, no lucharon por separar a la Iglesia del Estado.

Capítulo II

La compañía de Jesús en los distintos escenarios de su restauración.

How could it happen that a powerful international religious society of almost 20,000 men, faithful to the pope, confessors to kings, with colleges and missions outposts all over the world, ceased to exist in a four stage process over 14 years?

Historians suggest three reasons that are intellectual, political, and personal: the rise of Enlightenment- the Age of Reason- An intellectual force contrary to the Jesuit mindset which took its basic inspiration from the classical tradition and the Middle Ages; the emergence of the nation-state and the resurgence of the conflict between the Galicans, who were loyal above all to the monarch, and the Ultramontanes, faithful to the Roman pontiff; and the weakness within the society itself in terms of vocations, training, imagination, and leadership.

Raymond Schroth, S., J., American Jesuits.

2.1.- La compañía de Jesús en los distintos escenarios de su restauración.

Tal como se expuso en el capítulo anterior, la aproximación al entorno que vivió la Iglesia católica durante el siglo XIX revela una complicada situación: desde la confiscación de sus propiedades, la persecución de sus miembros en algunos lugares, hasta la expulsión de órdenes religiosas como el caso la Compañía de Jesús.

Si analizamos el tema de la Orden jesuita nos enfrentamos, además de los conflictos que atravesaron la mayoría de las congregaciones católicas, al difícil trance de su restauración.

El restablecimiento de la Compañía después de la aprobación canónica no representó un regreso inmediato, por lo que su restauración en cada país dependió en buena medida, de la relación del gobierno local o del nuevo Estado con la Iglesia. Para el historiador jesuita Manuel Revuelta González, S.J.:

Hubo al menos cuatro modelos de restauración de la Compañía, el primer modelo es la convalidación de las aprobaciones parciales que la Orden había recibido en Rusia, Nápoles y Sicilia, a instancias de sus respectivos soberanos. El segundo modelo se relaciona con las restauraciones solemnes en virtud de decretos dados por los reyes que restablecen la Compañía en sus Estados. Es lo que sucedió en España en 1815, en Austria en 1820, y en Portugal en 1929. El tercer modelo fue el simple reconocimiento basado en la tolerancia religiosa, como sucedió en la Francia de Luis XVIII, en Suiza y en varias ciudades alemanas. El cuarto modelo se refiere a la restauración en virtud de la libertad religiosa. Fue la restauración más eficaz. Se realizó sin la menor contradicción por parte de las autoridades civiles en los países anglosajones, especialmente en Estado Unidos.¹¹⁹

Cada uno de los lugares donde la Orden fue suprimida para después ser repuesta, respondió de manera distinta al regreso de los desterrados.

En efecto, se puede considerar cada país donde los jesuitas fueron expulsados y al cabo de casi 50 años restaurados, como un caso particular con condiciones distintas

¹¹⁹ Manuel Revuelta G., *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Centro de Estudios hispánicos e Iberoamericanos, Madrid, 2004, p. 291.

a las del resto de los escenarios que se proponen en esta investigación para su análisis.

2.1.- La Restauración

Después del mandato papal de restaurar a la Compañía de Jesús en 1815, varios de los Estados que habían desterrado a la Orden decidieron reinstaurarla. Sin embargo, esta decisión implicaba no sólo ir en contra de sus enemigos dentro de las Iglesias locales, sino enfrentar a sus detractores políticos, regresarles sus propiedades (entre ellas sus colegios) e insertarlos en un nuevo orden político y social.

Aunque la restauración de la Orden comenzó poco después de la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (*El gobierno de todas las iglesias*)¹²⁰, el retorno no fue inmediato, algunos jesuitas debieron recorrer un largo camino, la mayoría de las veces muy complicado, antes de su regreso.¹²¹

Algo es claro, la restitución de la Compañía no fue igual en ningún lugar, existen indicios que permiten apuntar lo anterior. Por ello, parece pertinente cuestionarse ¿cuáles fueron esas diferencias en la restauración entre unos lugares y otros? ¿cómo fue el trato hacia la Orden en lugares donde el gobierno lo encabezaba una monarquía o donde el gobierno era republicano? ¿Cuál fue la actitud de la Compañía frente a cada uno de los gobiernos que iban desde católico conservador, liberal sin tolerancia al catolicismo o aquéllos donde no interfirieron con la Orden?

¹²⁰ A partir de la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, se garantizaban dos derechos de la Compañía: 1) El derecho a recibir e incorporar nuevos miembros en cualquier parte del mundo, así como 2) El derecho a existir como cuerpo apostólico único al servicio de las necesidades de la Iglesia y del mundo.

¹²¹ William Bangert, S.J., *Historia de la Compañía de Jesús*, España, Sal Terrae, 1981, p. 55. Martín Morales, S.J., "La Supresión: un desafío historiográfico", *Jesuitas, Anuario de la Compañía de Jesús*, n.2014, Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, Italia, 2013, p. 16-19. Robert Danieluk, S.J., "La Compañía entre continuidad y discontinuidad", *Jesuitas, Anuario de la Compañía de Jesús*, n. 2014, Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, n. Italia, p. 44-47.

A partir de este ángulo de observación, se pretende examinar a esta organización en función de cada uno de sus entornos.

Con la intención de observar características comunes y señalar las diferencias que permitan comparar los escenarios, se agruparon los lugares analizados de acuerdo a tres variables: los contextos donde los jesuitas fueron rechazados (aunque de manera intermitente), los lugares donde el gobierno no interfirió con el la Orden, y por último, los países en los que el gobierno consideraba que la Iglesia y el Estado debían permanecer juntos.

2.2.1- La Restauración en los lugares donde los jesuitas fueron rechazados: El caso de España, Francia, México y Colombia.

España:

Mientras que para el historiador William Bangert, S.J.¹²², en el contexto español se dieron tres diásporas, la primera entre 1820 y 1823, una segunda entre 1835 y 1851, y una tercera entre 1868 y 1875, para el para el especialista español Manuel Revuelta, S.J.¹²³, se trató de un período de 60 años caracterizados por lo que denominó como “las reapariciones inestables” de la Orden.

Así, para comprender cuáles pudieron ser las causas de estas tres dispersiones o reapariciones variables que sucedieron a lo largo de 6 décadas, parece

¹²²William Bangert, *Historia de la...Op. Cit.*, p. 56.

¹²³ Manuel Revuelta, S.J., *La Historia de los jesuitas en España*, Madrid, p. 32. Pedro Miguel Lamet, S.J., “El Calvario de los jesuitas españoles”, *Jesuitas, anuario de la Compañía de Jesús*, n. 2014, Curia Generalicia de la Compañía de Jesús, Italia, 2013, p. 20-24.

indispensable comprender el impacto que tuvo en ello el binomio integrado por los elementos “historia de la Iglesia e historia política de España” respectivamente.

La aplicación del restablecimiento jesuita en España tuvo bastantes dificultades, entre ellas, el hecho de que el número de jesuitas supervivientes era escaso. De acuerdo con el padre Manuel Revuelta, S.J.: “De los cerca de 3000 jesuitas que abandonaron España en tiempo de Carlos III, sólo unos 100 formaron la renacida provincia de España. Todos eran ancianos de setenta años para arriba, algunos enfermos”.¹²⁴

Para 1820 los primeros jesuitas que habían regresado a España eran apenas unos 100 sacerdotes y 10 hermanos, estos habían sido invitados por el mismo Fernando VII. Durante la segunda década del siglo XIX, el monarca abandonó su papel de autócrata y frente al estallido de una rebelión, en su intento por ser pragmático y evitarse problemas, Fernando aceptó la Constitución y de acuerdo con el nuevo gobierno, decidió expulsar nuevamente a la Compañía.¹²⁵

No obstante, que unos años después, una vez que fue repuesto Fernando VII como absolutista por la Santa Alianza, el monarca eliminó la Constitución y restituyó a los jesuitas.¹²⁶

Entre 1835 y 1851, después de la primera restauración, el nuevo comienzo de la Orden fue modesto y con pocos recursos (se abrieron conventos sencillos en Bilbao y Santander). Para Manuel Revuelta, S.J., : “[...] La devolución de las casas tuvo sus limitaciones. No se les pudieron devolver los colegios en todos los pueblos que habían pedido su retorno, pues no había personal para ello, y porque muchos edificios tenían ya destino o estaban vendidos o destruidos, o carecían de rentas, pues se habían desamortizado buen número de los bienes de las temporalidades.”¹²⁷

¹²⁴ Manuel Revuelta, *“Los jesuitas en España y...”, op., Cit., p. 294.*

¹²⁵ *Ibidem.*

¹²⁶ *Ibidem.*

¹²⁷ *Ibidem.*

En contraste, hubo un número importante de novicios, motivados por el entusiasmo que despertó en algunos sectores el regreso de la Compañía. De ahí que en se considere que durante esta época aumentaron de manera importante las vocaciones.¹²⁸ Al respecto, de acuerdo con el historiador Manuel Revuelta: “La afluencia de vocaciones en los años de la primera restauración fue llamativa, y sin duda fue, junto con la enseñanza, el timbre de alarma que más inquietó a los liberales”.¹²⁹

Una vez muerto el rey, el clima de violencia se agudizó, como consecuencia estalló una guerra civil. La llegada al trono de su hija Isabel, fue mal vista por su tío Carlos, quien intentó arrebatarle el trono y quedarse con el poder.

Por su parte, María Cristina (madre de Isabel), con la intención de buscar apoyo para su hija en contra de los carlistas, pactó con los liberales y accedió a concederles algunos privilegios.¹³⁰ En esos años, una epidemia de cólera azotó Madrid, la desesperación y el temor a los contagios generó más revueltas y asaltos. En esta ocasión, murieron varios padres jesuitas que apoyaron a los enfermos durante el azote de la peste. En 1835, presionado por los liberales, el gobierno de Isabel decretó una nueva dispersión de la Compañía.¹³¹

Tiempo después, en 1851 Isabel decidió negociar un concordato con la Santa Sede. En él se establecía la posibilidad de que entraran nuevamente órdenes religiosas a España después de las revueltas liberales. Frente a la ambigüedad de algunos principios de este acuerdo, en ese momento, los jesuitas se aprovecharon y regresaron a España.

Entre 1868 y 1875, se presentó la que para William Bangert se conoce como la tercera dispersión de la Compañía. Las circunstancias en las que se produjo iniciaron en 1868, año en el que una nueva Revolución sacudió al país. El General Prim

¹²⁸ William Bangert, *Historia de la... Op., Cit.*, p. 60.

¹²⁹ Manuel Revuelta, S.J., *Los jesuitas en España y... Op. Cit.*, p. 295. Manuel Revuelta, S. J., *La Compañía de Jesús en la España contemporánea: supresión y reinstauración*, Sal Terrae, España, 1984.

¹³⁰ *Ibidem.*

¹³¹ *Ibidem.*

despojó del trono a Isabel II, por lo que en su lugar quedó una junta de Gobierno que decidió desterrar nuevamente a los jesuitas.¹³²

En 1873 se formó la Primera República, lo que representó una guerra contra el catolicismo y sus representantes. Sin embargo, la República sobrevivió poco tiempo y en 1875 la monarquía fue restaurada con Alfonso XII, hijo de Isabel. Fue entonces cuando nuevamente regresaron los jesuitas.¹³³

Después de su tercer regreso, y a partir de 1875 se abre para los jesuitas de España un largo período que coincide cronológicamente con la restauración alfonsina. Se trató de cincuenta y nueve años de relativa tranquilidad que contrastaron con los años anteriores en los que había existido inestabilidad política y violencia contra la Orden.¹³⁴

Así, después del planteamiento del panorama en el escenario español es innegable, que al igual que otras naciones durante el siglo XIX, la nación española transitó varias veces, de una monarquía católica, de las más conservadoras de Europa, a una república encabezada por grupos liberales radicales.

La convulsión política que caracterizó a Europa durante el siglo XIX fue producto de la lucha entre el esfuerzo de restauración del Antiguo Régimen y la corriente modernizadora liberal; en este sentido, España es un claro ejemplo de estas tensiones.

A manera de conclusión podemos señalar, que la Compañía fue una organización que la monarquía utilizó como estrategia; mientras la necesitó la mantuvo cerca, cuando fue necesario prescindió de ella y no dudó en sacrificarla. Así, España es un claro ejemplo de los vaivenes entre liberales y conservadores, por

¹³² William Bangert, S.J., *Historia de los...*, *Op.Cit.*, pag. 61.

¹³³ *Ibidem.*

¹³⁴ Pedro Miguel Lamet, S.J., *El calvario de...*, *Op., Cit.*, p.

lo que la expulsión y regreso de la orden tuvo relación con los gobiernos o conservadores o liberales.

La hostilidad de los liberales contra la orden se debió no sólo a la relación de apoyo que siempre brindaron los jesuitas a la monarquía, sino que el apostolado de los jesuitas, el cual asumió un acento apologético se convirtió en un modelo del conservadurismo, en la antítesis de la modernidad y en sinónimo de continuismo del Antiguo Régimen.

Por otro lado, la compañía nunca abandonó su postura conservadora, se mostraba abiertamente contra la modernidad. Desde este ángulo de observación, no debe sorprender, que su regreso siempre fue visto por los grupos progresistas como un retroceso.

Es importante señalar, que los pocos jesuitas que regresaron a España y que emprendieron la refundación de la provincia de ese lugar, se mostraron reservados y discretos en sus opiniones políticas. Así, pocas veces intervinieron en cuestiones propias del gobierno, más bien su actitud fue discreta y prudente. Incluso los miembros más jóvenes se replegaron y guardaron distancia de los asuntos políticos.

Francia

La historia de la Orden jesuita en Francia estuvo marcada durante todo el siglo XIX por los cambios radicales que hubo a nivel político: desde la Restauración borbónica, la Monarquía de Julio, pasando además por la segunda República, el Segundo Imperio, y la tercera República.¹³⁵

A partir de esta óptica es claro, que el escenario francés es una muestra más de la forma como la historia política y su impacto en la historia de la Iglesia determinó el destino de la Compañía de Jesús en cada uno de los lugares donde la Orden se desarrolló.

En 1820, una vez que comenzó la restauración de la orden, la gente que estaba en contra de la iglesia católica comenzó a difundir propaganda en contra de la Compañía, por lo que su regreso se complicó, e incluso se interrumpió. La institución que había sido oficialmente restaurada hacía poco y que no había logrado consolidarse fue objeto de ataques y acusaciones. ¹³⁶ En palabras del historiador William Bangert, S.J.: [...] “Lo que había comenzado tan auspiciosamente se vio perturbado durante la década de 1820 cuando los anticlericales llevaron adelante una publicidad violenta en contra de la Compañía. Con extravagante lenguaje describían a este cuerpo de 300 hombres, todavía inseguro y afanándose por consolidarse, como enorme bastión que almacenaba municiones hasta el día en que pudiera empujar a Francia al barbarismo.”¹³⁷

Algunos años después, en 1828, a pesar de haber mantenido una sana distancia de la Orden, así como indiferencia en los asuntos de la Iglesia, Carlos X (el monarca moderado) cedió a la presión de los grupos liberales para obligar a la

¹³⁵ William, Bangert, S.J., *Historia de la... Op., Cit., p. 548*. Joseph Burnichon, S.J., *La Compagnie de Jésus en France, Histoire d'un Siécle (1814-1914)*, Gabriel Beauchesne, Paris, 1919.

¹³⁶ *Ibidem.*

¹³⁷ *Ibidem*

Compañía a alejarse definitivamente de la enseñanza¹³⁸ a la que se habían dedicado (con ciertas restricciones) desde su regreso a Francia. Esta medida asestó un golpe directo contra la Orden.¹³⁹

Poco después, en 1830 estalló la Revolución de Julio, para ese momento los pocos jesuitas que habían regresado tan sólo unos años antes tuvieron que salir nuevamente de Francia. Después de 1830 solamente unos cuantos permanecieron en territorio francés.

Durante los primeros años de la Monarquía de Julio el gobierno mostró una actitud de indiferencia frente a los asuntos religiosos, por lo que algunos jesuitas aprovecharon para regresar y reorganizar sus casas. La persecución de la que fue objeto la Orden comenzó pocos años después de la llegada del monarca restauracionista.

No obstante, en esos años París era el núcleo del anti-jesuitismo, así lo demuestran los continuos ataques y la atención que atraía la Orden. Fue la época en la que se reimprimieron los *Mónita Secreta* (también conocidos como las instrucciones secretas de los jesuitas), además de la publicación de la novela anti-jesuita *El judío errante* de Eugene Sue¹⁴⁰. Para el historiador Jules Michelet, lo mismo que para otros ideólogos del momento, la Compañía era sinónimo de la

¹³⁸ En esa época se corrieron numerosos rumores contra la Orden, uno de los más conocidos advertía sobre el peligro de los jesuitas como maestros y su influencia en distintos temas, especialmente en la educación de los jóvenes, lo que podría desencadenar otro evento parecido al de "La noche de San Bartolomé", en la que murieron miles de Hugonotes (protestantes) a manos de católicos fanáticos; uno de los episodios más oscuros en la historia del siglo XVI francés.

¹³⁹ J.W., Padberg, S.J., *Colleges in controversy. The jesuits schools in France from Revival to Supression, 1815-1880*, Mass Press, Cambridge, 1969, p. 64.

¹⁴⁰ La novela *El judío errante* de Eugène Sué por su temática que involucra a la Orden en una conspiración y la muestra como una organización siniestra y llena de secretos, reavivó la polémica y odio contra la Compañía de Jesús en los sectores liberales.

Contrarrevolución. Asimismo, Víctor Hugo acusaba a los jesuitas de trabajar más por su prestigio y por recuperar poder, que por la gloria de Dios.¹⁴¹

Por otro lado, un asunto en el que hubo enfrentamiento entre la Compañía de Jesús y el Estado fue, sin duda, el control de la Universidad. En Francia esta institución centralizada la cual había sido creada por Napoleón, regulaba a través del ministro de educación nacional y sus subordinados la enseñanza en todos los niveles, desde el universitario, el nivel medio, hasta la educación básica.¹⁴²

Durante las siguientes décadas la situación no cambió, los jesuitas continuaron viviendo momentos difíciles, en 1843 hubo nuevamente numerosos ataques de liberales radicales contra la Orden.¹⁴³ En 1845 el General Roothaan ordenó a sus hermanos franceses dispersarse, abandonar sus comunidades y salir de ahí. La intención era exhortarlos a marcharse de Francia mientras se disipaban los disturbios. Por lo mismo, varios jesuitas se dirigieron a Italia y algunos se trasladaron hacia otros noviciados.¹⁴⁴

Conviene señalar el contraste que existió en materia religiosa entre las revoluciones de 1830 y de 1848. En 1830, durante la Revolución de Julio, la caída de la monarquía trajo consigo la persecución de la Iglesia católica que había permanecido a su lado apoyándola. A pesar de que en 1848 no se produjo ningún movimiento dirigido directamente contra la Iglesia católica, los ataques contra la Orden ignaciana, aunque en menor medida, continuaron.¹⁴⁵

Unos años después, en 1850 comenzó la Segunda República a cargo de Napoleón III y con ella en 1852 el período conocido como el Segundo Imperio.

¹⁴¹ Adrien Dansette, *Religious History of Modern France*, Vol. I, New York, 1961. Juan Mario Laboa, *La Iglesia del siglo XIX, entre la Restauración y la Revolución*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1994.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ Joseph Burnichon, S.J., *La Compagnie..., Op., Cit.*, pag. 63.

¹⁴⁴ Adrien Dansette, *Religious History..., Op., cit.*, p. 200.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

Durante esta época hubieron casi 25 años de paz y estabilidad para Francia, lo mismo que para la Orden jesuita.

En 1850 la Asamblea Nacional aprobó la famosa Ley Falloux (*Loi Fallaoux*), la que concedía libertad a las Congregaciones religiosas para dirigir centros de enseñanza. Bajo el edicto de Nantes los católicos tenían la dirección de varios institutos de enseñanza, los cuales se habían multiplicado hacia 1870, época en la que acabó el Imperio de Napoleón III.¹⁴⁶

Cabe resaltar, que durante varios años la Iglesia gozó de cierta libertad: los obispos tenían sus sínodos de acuerdo con sus intereses y tiempos, el presupuesto del culto público fue bienvenido, los cardenales se sentaron en el Senado como por derecho, las autoridades civiles aparecieron en procesiones religiosas. De la misma manera, entre 1852 y 1860 el Estado reconoció 982 nuevas comunidades de mujeres, aumentaron en número las instituciones educativas de primarias y secundarias que se encontraban bajo control de la Iglesia. Así, se fundaron instituciones religiosas de caridad bajo la protección del Estado cuyas funciones eran supervisadas por la estructura del Imperio.¹⁴⁷ Durante esos años la Compañía de Jesús pudo organizar nuevamente algunos colegios y varios jesuitas pudieron regresar con tranquilidad a territorio francés.

Sin embargo, después del fracaso del emperador por su derrota en la guerra Franco-Prusiana y durante el sangriento episodio de la comuna de París, la Compañía de Jesús sufrió un nuevo ataque a sus miembros, en esta agresión varios padres murieron fusilados.

Aun así, durante los primeros años de la Tercera República (1870), entre 1871 y 1880 la Compañía de Jesús aprovechó que existía un buen número de

¹⁴⁶ Roger Aubert, "El resurgimiento de la vida cristiana. Florecimiento de las órdenes y congregaciones religiosas", en *La Nueva Historia de la Iglesia*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984, p. 115.

¹⁴⁷ Adrien Dansette, *Op., Cit.*, p. 201.

simpatizantes monárquicos en la Asamblea, para comenzar un esfuerzo por crecer e inaugurar nuevos colegios.¹⁴⁸

No obstante, la tendencia antirreligiosa continuó y hacia 1879 cuando había mayoría republicana en la Asamblea, además de lograr el control de la Cámara de diputados, aprobaron una ley que prohibía a los jesuitas, maristas, lasallistas y otras órdenes religiosas la libertad de enseñar.

Sin duda, este movimiento encabezado por Jules Ferry simbolizaba no sólo la intolerancia frente a las libertades educativas, sino la contradictoria postura de quienes luchaban por “las libertades” del ser humano.¹⁴⁹

Desde esta perspectiva podemos concluir, que al igual que otras naciones europeas y americanas, en pocos años Francia pasó de ser gobernada por una monarquía católica moderada, a una república liberal varias veces, llegando hasta un imperio conservador y tradicionalista a cargo de Napoleón III.

A pesar de que durante las primeras décadas del siglo XIX, existía un sentimiento anticatólico significativo, el regreso de la Compañía de Jesús fue algo conveniente para la Monarquía francesa, ya que representaba un aliado en su intención de frenar el avance del liberalismo y de la modernidad.

Después del regreso de los jesuitas, la actitud de la monarquía francesa fue de distancia, e incluso de indiferencia hacia la Orden. Sin embargo, monarcas como Carlos X se mostraron pragmáticos a la hora de tomar decisiones en torno al destino de la Compañía, por lo que, no dudaron en desaparecerla en cuanto sintieron la necesidad o la presión de los grupos liberales.

¹⁴⁸ Roger Aubert, *Op., Cit.*, p. 116.

¹⁴⁹ Joseph Burnichon, S.J., *Op., Cit.*, p 63.

Cabe resaltar, que la actitud de los gobiernos liberales hacia los jesuitas fue desde el principio de recelo. Para ellos, el regreso de la Orden representaba el peligro de volver a los valores del Antiguo Régimen.

En contraste con los años de convulsión política y social, bajo el Imperio de Napoleón III, los jesuitas vivieron una etapa de relativa estabilidad. La llegada del emperador al poder representó entonces también la idea de rescatar el orden tradicional y la causa de la religión católica, la cual se encontraba amenazada por los liberales. La figura de Luis Napoleón significaba para la Compañía, un respiro ya que el nuevo monarca contribuiría a la restauración del orden después de los meses de la agitación política republicana.

A diferencia de lo que sucedió en España, la actitud de los jesuitas que regresaron a Francia fue distinta, los jesuitas franceses fueron más críticos por lo que desde su trinchera (el púlpito, sus sermones, sus textos), emprendieron la defensa y la justificación del retorno de la Orden.

Es importante no perder de vista, que la coordenada en la que se ubicaron las tensiones de conflicto entre la Orden y sus detractores se centró en la educación. Sin duda ese fue uno de los principales conflictos que enfrentó la Compañía en Francia.

México

Después de más de cuarenta años, el retorno de la Compañía de Jesús en 1814 para los grupos liberales de los lugares donde previamente fueron expulsados significó un retroceso, no sólo por el riesgo de volver a los valores del Antiguo régimen que ellos representaban (por ser aliados de las monarquías), sino por su actitud conservadora y abiertamente en contra de la modernidad. Así como señala Jeffrey Klaiber, S.J.: “Los liberales de la parte católica del sur de Europa y de América Latina buscaron la manera de arrebatarse a la Iglesia el control de la educación y reducir su influencia en la sociedad”.¹⁵⁰

México no fue la excepción, las constantes luchas entre liberales y conservadores que existieron a lo largo del siglo XIX marcaron el destino de la orden y sus intermitentes apariciones y desapariciones en este período. Para Guillermo Zermeño:

[...] se puede afirmar *ex post facto*, que los jesuitas retornaron en el peor momento. No obstante, desde su óptica esta afirmación podría ser cuestionable ya que sus sueños y expectativas eran regresar y obtener de nuevo el respeto y la aceptación públicos. Pero es verdad también que la restauración de la “milicia ignaciana” en 1814 se presentó cuando las monarquía y Europa ya no eran las mismas de 1767.¹⁵¹

El retorno de los primeros jesuitas después de su restablecimiento oficial, el 19 de mayo de 1816, fue un día de júbilo y celebración en la Ciudad de México. Mucha

¹⁵⁰ Jeffrey Klaiber, *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000*, Lima, Universidad Antonio Ruíz de Montoya, 2007, p. 195. José Gutiérrez Casillas, S., J., *Los jesuitas en México durante el siglo XIX*, Editorial Porrúa, México, p.34. También Gerardo Decorme, *Historia de la Compañía de Jesús en la República mexicana durante el siglo XIX*, J. M. Yguiniz, Guadalajara, 1923.

¹⁵¹ Guillermo Zermeño, “El Retorno de los jesuitas a México en el siglo XIX: Algunas paradojas”, *Historia mexicana*, LXIV:4, México, COLMEX, 2015, p. 1505.

gente quería ver a los padres, por lo que algunos se acercaron hasta donde se llevó a cabo la ceremonia.¹⁵²

México fue la primera nación latinoamericana que se restauró como provincia en 1816. Es importante señalar, que al igual que en otros lugares, el retorno del exilio no fue inmediato, por lo que poco a poco fueron llegando pequeños grupos de jesuitas, quienes intentaron recuperar con cautela sus colegios.

La convulsión política que existió a lo largo del siglo XIX provocó inestabilidad en los escenarios que habían vivido la restauración de la Compañía, por lo que, en la mayoría de los países a los que volvieron fueron expulsados una vez más. De acuerdo con las cifras de Jeffrey Klaiber, S.J.: " Argentina 1843; Paraguay 1844; Colombia 1850; Uruguay 1859; Ecuador 1852; Guatemala 1871; El Salvador 1872; Nicaragua 1881; Costa Rica 1884 y Perú en 1886."¹⁵³

La provincia mexicana fue un claro ejemplo en América de los choques ideológicos y de intereses entre los liberales y los conservadores. En ninguna otra provincia la Compañía de Jesús fue sometida a tanta hostilidad bajo un gobierno liberal. Así, en 1820 el virrey español primero, y en 1856 la Asamblea Constituyente después, decretaron la supresión de la Compañía de Jesús.

Antes de la decisión del virrey, frente a la solicitud para el regreso de la Orden, la facción liberal se alarmó y comenzó a promover una campaña antijesuítica que encontraba su justificación en el mal momento económico que atravesaba el país. Al respecto, de acuerdo con el historiador José Gutiérrez Casillas, S.J.: "[...] El argumento principal de que se valieron los enemigos consistió en propalar las angustiosas circunstancias económicas por las que atravesaba el país. El remedio

¹⁵² Perla Chinchilla Pawling, "Jesuit restoration in Mexico", en *Jesuit Survival and Restoration: A Global History, 1773-1900*, BRILL, Leiden, Boston, 2015, p. 440.

¹⁵³ Jeffrey Klaiber, *Op. Cit.*, p., 197.

podía provenir de la venta de los bienes y temporalidades de los jesuitas. Con eso se impedía el restablecimiento.”¹⁵⁴

Un factor determinante, fue el hecho de que la hacienda pública había caído en una grave desorganización, lo que generó pérdidas y endeudamiento desde la época de Carlos IV; esta crisis se agudizó al consumarse la independencia, para Gutiérrez Casillas, S.,J.,: “Las destrucciones verificadas en la guerra, y el acarreo del dinero del Gobierno Virreinal para sostener la lucha de España contra los franceses, dejaron a la Nación Mexicana todavía más debilitada económicamente.”¹⁵⁵ De esta manera, el discurso principal para obstaculizar la restauración completa de la Orden giró en torno a la utilización de las riquezas de los jesuitas para remediar la pobreza de la nueva nación.

En 1820 había treinta y siete jesuitas en la provincia mexicana recién restaurada, sin embargo, la Constitución liberal de Cádiz mandó suprimir las órdenes religiosas.

En suma, en 1821 los jesuitas fueron exiliados de México. Entre las dificultades por las que atravesaron para no ser arrestados la mayoría de los jesuitas abandonaron sus colegios y buscaron refugiarse en residencias privadas; unos cuantos pasaron al clero secular.¹⁵⁶ Como consecuencia, algunos de los desterrados no salieron del país por lo que terminaron viviendo de manera clandestina.¹⁵⁷

Como es de suponerse, desde el momento de esta nueva expulsión de la Orden, la nueva nación quedó desamparada en el tema de la educación y de los Colegios. Es innegable que la falta de los padres jesuitas representó un golpe difícil de superar en el ámbito educativo durante todo el siglo XIX.

¹⁵⁴ José Gutiérrez Casillas, S., J., *Op., Cit.*, p. 69.

¹⁵⁵ *Ibidem.*

¹⁵⁶ William Bangert, *La Historia de la Compañía..., Op., Cit.*, 576.

¹⁵⁷ *Ibidem.*

En contraste con la situación económica que tuvo la Compañía en una etapa previa a la expulsión, los jesuitas recién llegados ya no eran dueños de grandes propiedades con las cuales podrían sostener sus colegios. Debían recurrir al apoyo de protectores y de padrinos de las clases medias y altas para sostener sus colegios.

A pesar de los años de ausencia, hubo gente que brindó su apoyo a los jesuitas, ya que la labor educativa dentro de sus colegios era reconocida, se elogiaba la calidad de la educación que se impartía en ellos. En palabras de Jeffrey Klaiber, S.J.: “[...] Los jesuitas reabrieron su colegio colonial de San Ildefonso (1816), de cual muchos políticos eminentes y dirigentes cívicos se habían graduado, incluso Guadalupe Victoria.”¹⁵⁸

La Orden fue reinstaurada nuevamente en 1843, aunque fueron de nuevo expulsados cinco años más tarde (1848). Es precisamente en esta época, durante la segunda República Federal, cuando se libró la batalla contra Estados Unidos, cuyo resultado fue la pérdida de una parte importante del territorio para la joven nación.¹⁵⁹ Para el historiador Gutiérrez Casillas, S.J.: “No es consuelo para México, sino meramente explicación parcial de su inestabilidad política. Si a eso se añade el poderío y la voraz actitud del vecino del norte, se podrá comprender el trágico despertar de aquel dulce sueño cuando todo parecía sonreírle a la entrada del ejército Trigarante en la capital de la Nueva España.”¹⁶⁰

Como se ha dicho, la difícil situación en México no era exclusiva de este territorio, sino que varios Estados (tanto latinoamericanos como europeos), atravesaban períodos de convulsión caracterizados por inestabilidad social y desequilibrio entre las fuerzas políticas existentes. Para Gutiérrez Casillas, S., J., al respecto de las revueltas del siglo XIX: “Francia es un claro ejemplo, fue en menos de un siglo tres veces monarquía, dos imperios y tres repúblicas; tuvo dos dinastías

¹⁵⁸ Jeffrey Klaiber, S., J., *Los jesuitas en...*, *Op., Cit.*, p. 201.

¹⁵⁹ Gutiérrez Casillas, S., J., *Op. Cit.*, p. 109.

¹⁶⁰ *Ibidem.*

extranjeras, y se rigió por ocho constituciones.”¹⁶¹; situación que nos expone la complejidad de algunos de los escenarios en los que la Compañía de Jesús, a pesar de las condiciones adversas, tuvo que ejercer sus actividades pastorales y sacramentales.

En 1853, la Orden fue restaurada por Antonio López de Santa Anna, quien en algún momento había estado del lado de los liberales anticlericales. En medio del clima de convulsión que prevalecía, y después de la pérdida del territorio, no parecía fuera de lugar que el General Santa Anna promulgara un decreto para el restablecimiento de las misiones jesuitas en el norte del país el 21 de junio de 1843.¹⁶²

Al respecto, de acuerdo con Perla Chinchilla: “El decreto limitaba el establecimiento de la Orden a las provincias de California, Nuevo México, Sonora, Sinaloa, Durango, Chihuahua, Coahuila y Texas, y proponía un objetivo claro: civilizar las tribus bárbaras y contribuir a la seguridad del territorio donde habitaban grupos nómadas.”¹⁶³ Decreto que nunca se implementó.

Cabe subrayar, que a partir de este nuevo regreso, los miembros de la orden retomaron sus ejercicios espirituales, las misiones populares, la labor misionera en las zonas agrestes, la administración de sus seminarios, y la dirección de sus colegios. Desde su llegada, los miembros restaurados buscaron fundar nuevos colegios, por lo que pusieron en ellos el mayor empeño para el desarrollo de la Compañía. Fue así como los colegios se convirtieron en el centro de sus actividades culturales y pastorales.¹⁶⁴ Para este momento únicamente habían sobrevivido cuatro de los sacerdotes de la provincia que había sido disuelta en 1820: Basilio Arrillaga,

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Es interesante apuntar, que para el historiador Alejandro Cancino, S.J., este decreto, lo mismo que la disposición del General Santa Anna para restablecer a la Orden, en realidad fueron iniciativas de Carlos María de Bustamante. Citado por Perla Chinchilla, *Op., Cit.*, p. 466. Para ampliar el tema consultar Alejandro Cancino, S.J., “Los rastros de las misiones jesuitas en el noroeste de México”, en *Las misiones antes y después de la Restauración de la Compañía de Jesús continuidades y cambios*, México, Universidad Iberoamericana, p. 33-67.

¹⁶³ Perla Chinchilla, *Op., Cit.*, p. 466.

¹⁶⁴ Jeffrey Klaiber, S., J., *Ibid*, p. 201.

Ignacio Lyon, Ignacio Lerdo y Luis Gutiérrez del Corral.¹⁶⁵ Se trataba de hombres de edad avanzada que no perdieron la esperanza de restablecer la provincia mexicana.

No obstante, la restauración santanista duró poco tiempo, en 1853 bajo el gobierno liberal de Ignacio Comonfort, se derogó el decreto restauracionista.¹⁶⁶ Después de La Revolución de Ayutla, encabezada por los liberales Juan Álvarez e Ignacio Comonfort, se puso fin a la dictadura de Santa Anna, quien se vio obligado a salir definitivamente del país.

Unos meses después del destierro de Santa Anna, los jesuitas fueron acusados de proteger a oficiales santanistas dentro del Colegio de San Gregorio, a pesar de que parecía reinar un clima de tranquilidad después de la convulsión de Ayutla, paulatinamente fueron aumentando la presión y los ataques de la prensa contra los miembros de la Orden.¹⁶⁷

Finalmente, en mayo de 1856 el decreto de Santa Anna para restablecer a la Compañía fue presentado al Congreso Constitucional; el organismo votó en su mayoría a favor de suprimir la Compañía. De esta manera, los jesuitas eran nuevamente desplazados y sus propiedades confiscadas.

Después de la guerra entre liberales y conservadores que trajo el triunfo de los liberales y la llegada de Juárez al poder (1861), la presencia del benemérito significó la puesta en marcha de todas las reformas de la Constitución de 1857, las cuales incluían la expropiación de las tierras de la Iglesia y la abolición del fuero eclesiástico. Estos cambios golpearon también a la Compañía de Jesús, por lo que los padres volvieron a resentir el regreso liberal.

Unos años después y a raíz de la invasión francesa, el partido conservador llegó nuevamente al poder, por lo que las comunidades religiosas que habían sido golpeadas por los intereses liberales no sólo fueron toleradas nuevamente, sino que

¹⁶⁵ Perla Chinchilla, *Op., Cit.*, p. 447.

¹⁶⁶ Klaiber, *Op., Cit.*, p. 201.

¹⁶⁷ Chinchilla, *Op., Cit.*, p. 448.

algunas recuperaron sus posesiones. Poco antes de la llegada de Maximiliano al país, el Colegio de San Ildefonso pasó nuevamente a manos de los jesuitas. Gracias a esto, los jesuitas que habían sido expulsados comenzaron a regresar al país a reorganizar sus colegios.¹⁶⁸

No cabe duda, que el destino de la Compañía de Jesús se vio afectado por el triunfo de un partido y de otro a lo largo del siglo XIX.

Por otro lado, la invasión francesa y la llegada de Maximiliano animó a los conservadores quienes pensaban que su presencia contribuiría a aliviar su situación y a mejorar las condiciones de la Iglesia, sin embargo, los grupos promonárquicos no contaron con que el príncipe europeo se inclinaba por las ideas liberales, por lo que, durante su gobierno la situación de la Iglesia no cambió.¹⁶⁹

Los liberales volvieron al poder en 1867 y ejecutaron a Maximiliano. En represalia por el apoyo que la Iglesia había dado a los invasores extranjeros, Juárez expulsó a todos los obispos y reforzó las leyes de Reforma. Su sucesor, Sebastián Lerdo de Tejada, endureció su trato contra la Compañía de Jesús y expulsó de la Capital del país a diez miembros extranjeros de la Orden.¹⁷⁰ A pesar de que durante este período sus propiedades nuevamente fueron expropiadas y hubo hostilidad contra los jesuitas, la Orden no fue expulsada.

Cabe resaltar, que durante esta etapa gracias a la entrada en vigor de las Leyes de Reforma, finalmente se produjo la separación entre la Iglesia y el estado.

En contraste con las dificultades que había vivido la Compañía de Jesús en las décadas previas, durante los años en los que estuvo el General Porfirio Díaz en el poder (1876-1911), la Orden jesuita pudo desarrollarse y vivir en paz. Es importante subrayar que, aunque Díaz no eliminó las leyes de Reforma, permitió que la Iglesia recuperara algunos derechos con los que contaba anteriormente. Entre

¹⁶⁸ *Ibidem.*

¹⁶⁹ *Ibidem.*

¹⁷⁰ *Ibidem.*

las prácticas que aprobó el gobierno de Díaz se encontraban las manifestaciones y actos religiosos públicos.

Así, en este contexto y bajo la dirección del provincial José Alzola, la orden pudo prosperar. De acuerdo con las cifras del Padre Klaiber, S.J.: “Cuando Alzola inició su mandato había veintiséis jesuitas en México; cuando murió en 1900, había 244, de los cuales la mitad eran mexicanos.”¹⁷¹

De la misma manera que en Francia (con Napoleón III), en México, a la llegada de Díaz, se abrió una etapa en la que el rescate del orden tradicional fue pieza clave para lograr la estabilidad. Durante esta etapa, la recuperación del equilibrio entre el orden civil y el orden religioso incluía una cierta libertad religiosa que contemplaba el permiso para que prosperaran las órdenes religiosas.

Durante este período, la Orden paulatinamente pudo regresar a sus antiguos colegios, lo mismo que al cuidado de algunas iglesias como Santa Brígida. Durante estos años, los jesuitas fundaron importantes residencias.¹⁷²

Con relación a las actividades propias de estas organizaciones, así como apunta la historiadora Chinchilla: “[...] Además de ofrecer ministerios espirituales, estas residencias fueron utilizadas para promover las congregaciones Marianas. Su principal trabajo fue desarrollado a través de sus colegios. Debido a los requerimientos del gobierno y de acuerdo con los estándares de la época, las clases de ciencias e idiomas eran impartidas, además de las que eran objetivos tradicionales del sistema educativo jesuita como filosofía, religión y gramática.”¹⁷³

¹⁷¹ *Ibid*, p. 206.

¹⁷² Entre los lugares donde se fundaron algunas residencias importantes estaban: Puebla, Guadalajara, Zamora, Guanajuato, San Andrés Chalchicomula, Jalapa, Morelia, entre otros estados. Al respecto ver Perla Chinchilla, *Op., Cit.*, p. 449.

¹⁷³ *Ibidem*.

Es importante mencionar, que varias de estas fueron fundadas y comenzaron a funcionar gracias al apoyo económico de familias acaudaladas y simpatizantes que sentían aprecio por la labor espiritual, educativa y sacramental de la Orden.

Durante las dos últimas décadas del siglo XIX, la Compañía de Jesús se encontraba lo suficientemente consolidada para reiniciar su labor misional. En términos generales, el objetivo principal de estas misiones fue la de la predicación y la confesión.¹⁷⁴

A pesar del consentimiento del gobierno de Díaz para llevar a cabo su apostolado, la Orden nunca dejó de ser supervisada por el gobierno.

A manera de conclusión y una vez analizados los factores que influyeron en la supresión y restauración de los jesuitas en el escenario mexicano podemos afirmar, que su regreso siempre fue visto como un retroceso y una amenaza por su defensa del conservadurismo y de los valores del Antiguo Régimen. Por ello, mientras estuvieron los liberales en el poder existió una férrea resistencia al restablecimiento de la Compañía de Jesús.

De la misma manera, los gobiernos liberales antirreligiosos promovieron la salida de los jesuitas y su distanciamiento de la labor educativa.

Por su cercanía con el papado y su lealtad a la monarquía los grupos liberales mexicanos buscaron los medios para promover la desconfianza contra la Compañía de Jesús.

Aunque es al General Santa Anna a quien se señala como el de la iniciativa sobre del retorno de la Orden, todo apunta a que fue el conocido intelectual del siglo XIX, Carlos María de Bustamante. No obstante, lo que puede destacarse de lo anterior, es el objetivo con el que se planea el regreso de los jesuitas: nuevamente se piensa en la Compañía como como una aliada; es decir, una pieza estratégica en la

¹⁷⁴ *Ibidem.*

intención de frenar, ya no al liberalismo o a la modernidad como lo habían hecho las monarquías europeas, sino el expansionismo de Estados Unidos. Vista así, la Compañía de San Ignacio se aprecia no sólo como un auxiliar en la organización de los territorios del norte, sino como un apoyo para garantizar la seguridad del lugar donde habitaban únicamente grupos nómadas.

Por ello, se puede concluir que existía un reconocimiento tácito de parte de los gobiernos del siglo XIX sobre la capacidad de la Compañía no sólo como civilizadores o educadores, sino como hombres capaces de salir adelante en condiciones adversas y desarrollar organizaciones prósperas.

Es importante subrayar, que en el contexto mexicano la Iglesia católica contaba con mayor poder e influencia social que en el resto de los escenarios analizados a lo largo de este trabajo de investigación.

Colombia

Los jesuitas volvieron a Colombia gracias a los esfuerzos del arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera, quien quería preparar misioneros para trabajar en la selva.

Para Jorge Enrique Salcedo S.J., historiador de la Orden:

Los religiosos jesuitas habían desempeñado un papel fundamental en la sociedad de la época de la colonia, a través de sus centros educativos, con españoles, criollos y mestizos, y asimismo en la evangelización y labor pastoral entre los indígenas y los esclavos en Bogotá, Santa Fe de Antioquía, Popayán y Pasto. Las autoridades civiles y religiosas de ese entonces estaban convencidas de que ellos podían ayudarles a forjar valores religiosos y morales en la nueva República. Esta idea se corrobora con la ley que permitió el retorno de los jesuitas.¹⁷⁵

De manera esquemática, así como sostiene Félix Restrepo, S.J.: “Hubieron dos restauraciones de efímera duración: la de 1844 a 1850 (destierro impuesto por el General Hilario López), y la de 1858 a 1861 (destierro decretado por el Gran General Mosquera). Posteriormente vino la llamada Regeneración, que abarcó desde 1885 (fecha en la que regresaron para quedarse), hasta nuestros días.”¹⁷⁶

Así, después del decreto de restauración en 1844, comenzó nuevamente la historia de los miembros de la Orden de San Ignacio con varios sacerdotes que llegaron a Nueva Granada para encargarse de un seminario menor y un colegio en Medellín.

Cabe destacar, que de acuerdo con autores como Jorge Enrique Salcedo, S.J., parte de lo que hizo posible el retorno de los jesuitas a las tierras neogranadinas fue la escasez y decadencia del clero secular y regular entre 1810 y 1861. No cabe duda,

¹⁷⁵ Jorge Enrique Salcedo, S.J., *Las vicisitudes de los jesuitas en Colombia*, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, 2014, p. 49.

¹⁷⁶ Félix Restrepo, S.J., *La Compañía de Jesús en Colombia. Obra escrita con motivo del cuarto centenario de la Compañía de Jesús*, Bogotá, Imprenta del Corazón de Jesús, 1940, p. 9.

que las autoridades eclesiásticas necesitaban a los jesuitas para instruir y evangelizar a la sociedad.¹⁷⁷

Desde su retorno, el periódico *El Día* procedió a publicar historias que mostraban la labor desempeñada por los miembros de la Compañía en la conformación de la cultura en Hispanoamérica y la Nueva Granada. Estas historias describían la capacidad de organización y liderazgo de los religiosos en sus universidades y colegios.¹⁷⁸

En 1849, con el nuevo presidente liberal José Hilario López, se buscó la forma de expulsar a los jesuitas, no únicamente por los principios de su partido, sino porque debía ceder a las presiones de los grupos que lo habían apoyado en la elección.

La situación se fue complicando en el panorama neogranadino, al respecto, de acuerdo con las palabras del arzobispo Mosquera: "Estos días han sido crueles: mi vida como la de Ospina, Márquez y otros ha estado en gran peligro ... Temo mucho que se encienda la guerra civil, porque la elección del presidente ha sido obra de coacción y de puñales. La sociedad fermenta y no puede menos de hacer explosión".¹⁷⁹ Así, en 1849 el mismo arzobispo veía inevitable la expulsión de los jesuitas, y creía, como lo manifestó por la elección de López, que el ambiente era muy tenso, por lo que se resignó y se mostró a favor de la expulsión de los religiosos antes de enfrentar una guerra civil.¹⁸⁰

Cuando el presidente Hilario López hace referencia a lo nocivo y dañino que resultaba para la naciente civilización neogranadina la presencia de los jesuitas en el país, parece haber indicios que apuntan a que la expulsión de la Orden obedeció

¹⁷⁷ Jorge Enrique Salcedo, *Op., Cit.*, p. 123.

¹⁷⁸ *Ibid*, p. 50.

¹⁷⁹ José Manuel Mosquera, Cit. por José David Cortés Guerrero, "La expulsión de los jesuitas de la Nueva Granada como clave de la lectura del ideario liberal colombiano de mediados del siglo XIX", en *Anuario colombiano de Historia social y de la cultura*, no. 30, Bogotá, 2003, p. 202.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

también a la implementación del proyecto de civilización que tenían en mente los liberales con la puesta en marcha de las reformas de mitad de siglo XIX.¹⁸¹

En términos generales, en el ambiente de 1850 existía la idea de que una serie de reformas transformarían sustancialmente al país, lo que sin duda sucedería con la llegada de la nueva administración política el 7 de marzo de 1849. La mayoría de los grupos en el poder estaban convencidos sobre la necesidad de hacer reformas encaminadas no sólo a liberar al país de las ataduras del régimen anterior, sino con la intención de alcanzar la prosperidad y consolidar así la nueva nación.¹⁸²

De esta manera, José Hilario López mandó nuevamente a la Compañía de Jesús fuera del país. Alrededor de setenta y seis jesuitas fueron expulsados, quienes aprovechando la cercanía territorial se refugiaron en Ecuador y Jamaica.

Una vez que José Hilario López tomó la decisión de expulsar nuevamente a la Compañía de Jesús, trató de justificar su acción argumentando lo siguiente: “[...] todavía nuestra naciente civilización e industria, y nuestras instituciones, no tienen la fuerza suficiente para luchar con ventaja en la regeneración social con la influencia letal y corruptora del jesuitismo.”¹⁸³ Durante esa época, lo mismo los liberales que los masones comenzaron a distribuir numerosos panfletos y a escribir en periódicos en los que expresaron abiertamente sentimientos antijesuitas.¹⁸⁴

En 1858, el presidente Ospina Rodríguez invitó a los jesuitas a regresar a Nueva Granada. No obstante, en 1861, el general Tomás Cipriano Mosquera, quien era miembro importante del grupo liberal, tomó el poder y expulsó a los jesuitas una vez más. En esta ocasión, los expulsos se refugiaron en Guatemala.¹⁸⁵

¹⁸¹ *Ibid*, p. 207.

¹⁸² *Ibid*, p. 208.

¹⁸³ José Hilario López, Cit., por Félix Restrepo, S.J., *La Compañía de Jesús...*, Op., Cit., p. 199.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ José David Cortés Guerrero, “La expulsión de los jesuitas de... Op., Cit., p. 208.

En ocasiones, la hostilidad que se manifestaba contra la Orden parecía producto del fanatismo. Existen ejemplos claros, en 1863 Colombia declaró la guerra a Ecuador, entre otras causas porque este país acogió a jesuitas que habían sido expulsados de su territorio.¹⁸⁶

Esta aversión antijesuítica únicamente se puede comprender a partir de conocer la situación y la problemática de la Iglesia latinoamericana durante el siglo XIX. En contraste con lo que sucedió en México, en la Nueva Granada los liberales vieron con agrado el apoyo que muchos sacerdotes brindaron a la causa independentista, sin embargo, mostraban recelo contra los clérigos conservadores que en palabras de William Bangert, S.J.: “[...] tenían el poder de influir en el pueblo y el poder de socavar los débiles cimientos sobre los cuales se habían construido las repúblicas liberales de América Latina.”¹⁸⁷

Desde su regreso a Nueva Granada, los jesuitas fueron vistos como conservadores militantes, ya que su misión estaba abiertamente ligada a la de defensa del papado, lo mismo que a la protección de los valores del conservadurismo y de la ortodoxia católica.

No obstante, los jesuitas mantuvieron prudencia, por lo que evitaban a toda costa los enfrentamientos con los liberales. Esto no hizo que disminuyeran los ataques en contra de la Orden.¹⁸⁸

Durante el primer siglo después de su retorno, los colegios constituyeron la actividad principal de los miembros de la Compañía. En todos ellos, los jesuitas promovían las tradicionales congregaciones marianas que tenían como fin inculcar la espiritualidad ignaciana a sus alumnos. Muchos dirigentes de la causa católica se formaron en estas congregaciones marianas.¹⁸⁹

¹⁸⁶ *Ibidem.*

¹⁸⁷ William Bangert, *Historia de la Compañía... Op., Cit.*, p. 575.

¹⁸⁸ *Ibidem.*

¹⁸⁹ Jorge Enrique Salcedo, *Op., Cit.*, p. 248.

Los miembros de la Orden que llegaron a Colombia volvieron a sus antiguas misiones en la selva u otras regiones inhóspitas y, cuando no era posible, abrieron nuevas. Para los ignacianos la labor misionera en la selva y el altiplano fue una aventura precaria dada la escasez de personal y la situación política inestable de América Latina.

Hacia 1850 la nueva expulsión de la Orden se efectuó mediante un decreto del presidente que se publicó en la *Gaceta Oficial* como número extraordinario. La posición difícil del presidente López retrasó un año y medio su decisión de expulsar nuevamente a los jesuitas de la Nueva Granada.

Entre la expulsión de los jesuitas en 1850 y su regreso en 1858 sucedieron varios hechos en la Nueva Granada: por un lado, en 1851 una guerra civil entre liberales y conservadores, de la cual, salieron victoriosos los miembros del Partido Conservador. Mientras que, por otro, el gobierno de José Hilario López fue radicalizando sus posiciones con la Iglesia hasta llegar a expulsar al arzobispo de Bogotá Manuel José Mosquera.¹⁹⁰

Durante esta época la situación se fue tornando cada vez más complicada, lo que sin duda contribuyó a desencadenar la separación entre la Iglesia y el Estado durante el gobierno de José María Obando.¹⁹¹

La relación de los jesuitas con el General Tomás Cipriano Mosquera entre 1843 y 1850 fue hasta cierto punto cercana, el General Mosquera abiertamente brindó su apoyo al restablecimiento de los jesuitas en el país. Su simpatía por la Orden llegó hasta el punto no sólo de enviar una felicitación a sus miembros por su restablecimiento alrededor del mundo, sino por solicitar que se enviaran a la Nueva Granada un buen número de ellos para ayudar a propagar la fe católica en Sudamérica.¹⁹²

¹⁹⁰ *Ibid*, p. 249.

¹⁹¹ *Ibid*, p. 250.

¹⁹² *Ibid*, p. 252.

No obstante, algún tiempo después todo cambió, el 18 de julio de 1861 Tomás Cipriano de Mosquera tomó la capital de la República con sus tropas, de acuerdo con las palabras del historiador Luis Forero: “[...] también intervino la institución eclesiástica a través de sucesivas medidas regalistas, entre las que se encontraban el decreto de tuición de cultos del 20 de julio, la expulsión de jesuitas y del nuncio apostólico del Papa Pío IX, el decreto de desamortización de bienes de manos muertas, la propuesta de prisión del Arzobispo de Bogotá Antonio Herrán y la extinción de las comunidades religiosas”¹⁹³

El cambio radical en la actitud del General Mosquera se debió a la profunda molestias que le generó el regreso de la Orden en 1858, ya que la Compañía había sido solicitada previamente por el gobierno conservador de Ospina Rodríguez, quien era su contrincante político.

El regreso de la Compañía de Jesús ocurrió nuevamente en 1884, sin embargo, enfrentaron muchas dificultades ya que su situación económica era precaria. Tanto la guerra civil entre liberales y conservadores, como la confiscación de sus propiedades había puesto a la Orden en graves problemas económicos. Es importante resaltar que el triunfo de los conservadores sobre los liberales permitió que la Compañía se instalara y se alejara momentáneamente de los ataques y amenazas contra ella.¹⁹⁴

Finalmente, durante el gobierno de Rafael Núñez (1889), los conservadores, y su triunfo sobre los liberales, dieron inicio a una nueva época conocida como “Regeneración” que duró hasta 1931.

Por otro lado, los jesuitas gozaban del apoyo incondicional de los conservadores, de esta manera y en correspondencia, durante la Guerra Civil en

¹⁹³ Luis Forero, “La tragedia religiosa del General Mosquera”, en *Revista Javeriana* 225-227 (julio-agosto 1956), Cit., por Jorge Enrique Salcedo, S., J., *Las vicisitudes de los..., Op., Cit.*, p. 258.

¹⁹⁴ *Ibidem.*

Colombia (1899-1903), los jesuitas prestaron sus servicios como capellanes de las fuerzas conservadoras.¹⁹⁵

A manera de conclusión podemos afirmar, que el regreso de la Compañía de Jesús al país en 1844 se convirtió en un asunto político y polémico (hasta 1884 que regresaron definitivamente).

La sociedad colombiana, durante el siglo XIX, al igual que las demás sociedades de América Latina, debió enfrentar un lento proceso de construcción de Estado-nación, que pasó necesariamente por cambios en las relaciones del Estado con la Iglesia, el ejército, los partidos, las provincias y las localidades. El naciente Estado debía disputar su posición con las instituciones y los organismos señalados y debió tomar medidas contundentes para debilitarlos o realizar transacciones que le fueran convenientes. Con la Iglesia debía combatir en el campo de la cohesión nacional, para convertirse en el nuevo referente de identificación de los ciudadanos.

De la misma manera, la expulsión de los jesuitas de Nueva Granada está relacionada con la postura que tomaron los liberales con respecto a las reformas constitucionales. Así, de acuerdo con lo observado en este trabajo de investigación, la medida de expulsión obedecía no sólo a que los jesuitas eran extranjeros y le profesaban obediencia ciega al papa, sino que con ello, los liberales pretendían dar a entender que todos los ciudadanos que debían obedecer la ley del Estado por encima de cualquier otra.

Mientras que los grupos antirreligiosos buscaron excusas como la falta de la legalidad en la presencia jesuita, ya que, en teoría, la pragmática de Carlos III seguía vigente, no faltaron los liberales que rechazaron tajantemente su regreso argumentando que la presencia de la Orden en el país se justificaba únicamente para atender a los territorios de misiones y apoyar con la evangelización de los indios,

¹⁹⁵ *Ibidem*.

rechazando con ello no sólo su establecimiento en las ciudades, sino su papel de educadores de la juventud.

Otro de los factores que influyeron en el hostigamiento de los gobiernos antirreligiosos contra la Orden, sin duda estuvo relacionado con el deseo no sólo de apartar a los jesuitas de la educación, sino de quitarles sus propiedades.

A pesar de que grupo liberal colombiano no fue tan radical como lo fue en otros lugares (como México), la resistencia al regreso de la Orden estuvo relacionada con el deseo de progreso y de modernidad de parte de los antirreligiosos, quienes veían en su retorno la vuelta a los valores desterrados del Antiguo Régimen y el riesgo de que fracasaran los proyectos nacionales modernos.

A su regreso, la Orden concentró su actividad en sus colegios, por lo cual, se dedicaron principalmente a su labor educativa.

Es importante destacar, que la Orden guardó prudencia en cuanto a su postura en los asuntos políticos, así como una actitud cautelosa hacia el gobierno en turno y hacia los partidos políticos. Se sabe que los jesuitas que regresaron en 1844 no publicaron textos en su defensa, ya que, además de que no contaban con los medios necesarios, decidieron replegarse y mantener su distancia de la esfera pública.

No cabe duda, que la presencia y ausencia de los jesuitas en la Nueva Granada durante en estos períodos debe ubicarse como parte importante del debate por la separación entre la Iglesia y el estado.

Pocos son los textos que legaron los jesuitas neogranadinos del siglo XIX, sin embargo, dentro de los documentos oficiales que produjeron se encontraban algunas cartas personales como las del superior Gil, en las que hace una crónica de las funciones y el papel de los jesuitas en el país.

2.2.2.- La Restauración en un lugar donde los jesuitas no fueron rechazados

Chile, una misión austral

La Orden más floreciente,..., era sin disputa, la Compañía de Jesús por el número de sus conventos y de sus religiosos y por la calidad de éstos, por los bienes que poseían y por los grandes servicios que prestaban a la Colonia...

Walter Hanisch Espíndola, S.J.

“Fue en todo Chile inmenso el dolor que ocasionó la medida real de expulsión de la Compañía de Jesús. Todos exteriorizaban a su modo el pesar que les causaba manifestándolo en atenciones y visitas; pidiéndoles que se ocultaran, tratando de ayudarles, ayunando las religiosas, y las carmelitas se extenuaron a fuerza de penitencias. Llegó a tanto el dolor del Reino de Chile que el virrey Amat propuso para llevar adelante la política antijesuita de su gobierno, unas medidas drásticas que consistían en apresar mujeres, niños y perseguir a los varones adultos hasta su agotamiento.”¹⁹⁶ Estas palabras que reproduce el historiador Walter Hanisch Espíndola, S.J., dejan en claro que el exilio de los jesuitas del territorio chileno fue un evento penoso para un buen número de habitantes de la época.

La expulsión de la Compañía de Jesús de Chile no fue distinta al exilio que vivió la Orden en la mayoría de los lugares donde tuvo presencia. Como excusa para la expulsión se utilizaron todos los motivos y pretextos que se habían acumulado durante años. Para el padre Walter Hanisch, S.J.: “Los culparon de todo apelando a sus actitudes doctrinales o prácticas: de pelagionismo, moral relajada, desobediencia a la jerarquía, orgullo, codicia, injerencia política.”¹⁹⁷

¹⁹⁶ Walter Hanisch Espíndola, “Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)”, en *SONDEOS, Una colección de estudios sobre el fenómeno religioso en América Latina*, no. 44, Centro intercultural de documentación, Chile, 1985, p. 97.

¹⁹⁷ *Ibid*, p. 94.

Al momento de la expulsión en Chile había 360 jesuitas entre novicios, hermanos coadjutores y demás sacerdotes. Si hacemos referencia a la obra jesuita, sin duda se habla de grandes logros entre los que se encontraban: “[...] dos colegios con facultades universitarias en Santiago y Concepción y clases de Filosofía en Mendoza, dos colegios secundarios en Santiago, dos convictorios, un seminario, un colegio secundario para jesuitas en Bucalemu, colegios y escuelas en la Serena, Chillán, Concepción, Quillota, Valparaíso, Copiapó, San Felipe, San Fernando, Talca, Melipilla...; tenían catorce casas de Ejercicios y servían las numerosas misiones de Arauco, Valdivia y Chiloé.”¹⁹⁸

La mayoría de los jesuitas que salieron exiliados de Chile fueron recibidos en Italia. Aunque al principio vivieron en Imola¹⁹⁹, un tiempo después se dispersaron por todo el territorio de la península.

Durante su exilio, la principal actividad de los expulsos fue el sagrado ministerio, por lo que el Cardenal Chiaramonti (futuro Pío VII), los consideraba gente de toda su confianza y por ello, su gran apoyo. Entre los mismos chilenos de este grupo, hubo quienes se dedicaron a la enseñanza, algunos como educadores de familias aristócratas.

Por otro lado, un importante número se dedicó además a las labores intelectuales, por lo que, así como lo hicieron los exiliados mexicanos en Italia, los jesuitas chilenos dejaron una variada producción literaria.

Los jesuitas volvieron a Chile hasta 1843, el Decreto del Rey Fernando VII llegó a esas tierras sin ninguna dificultad durante la primera década del siglo XIX, momento en el que en el país había terminado el Período llamado de la Patria Vieja (desde 1810-1814), y se iniciaba el período de la Reconquista con la batalla de Rancagua. El Procurador General de Santiago, don Pedro Ovalle y Landa solicitó

¹⁹⁸ *Ibid*, p. 97.

¹⁹⁹ Ciudad ubicada cerca de Bolonia, al norte de Italia.

oficialmente al Gobernador el restablecimiento de la Compañía de Jesús el 12 de marzo de 1816.²⁰⁰

El presidente Marco del Pont otorgó el decreto de restablecimiento que quedó detenido un tiempo en el Cabildo eclesiástico.²⁰¹ Así, el regreso de la Orden al territorio chileno tardó algunos años más. Es importante subrayar, que a pesar de que su restauración fue jurídica, en realidad la Compañía de Jesús no existió en Chile en este período, ni se le entregaron sus propiedades, ni se pidió que vinieran de Europa los jesuitas que habían sido expulsados.

Los padres chilenos más ancianos murieron en Europa sin haber regresado a su patria durante las etapas de inestabilidad. Entre los más importantes se recuerda al padre Santiago Fuentecillas, Martín Recabarren, Agustín Martínez y el padre Marcelo Valdivieso.²⁰²

Hubo varios esfuerzos de parte de simpatizantes en el gobierno para concretar el regreso de la Orden a territorio chileno; tal fue el caso de Don Diego Portales cuyo plan era el de abogar por el retorno definitivo de los desterrados, sin embargo fue asesinado en 1837. Durante el gobierno de Don Joaquín Prieto se solicitó la presencia de jesuitas para apoyar en las misiones rurales, incluso se les ofreció el seminario diocesano, no obstante, no se llegó a ningún acuerdo.

Por otro lado, en 1840 el diputado Pedro Palazuelos propuso a la Cámara de Diputados que se permitiera el establecimiento de la Compañía de Jesús puesto que la necesidad de educación moral, evangelización y control de las misiones al sur del país exigían el apoyo de una organización competente para evitar tanto invasiones extranjeras como rebeliones de comunidades indígenas.²⁰³

²⁰⁰Correa Castelblanco, Jaime. (2012), *Historia de la Compañía de Jesús en Chile después de la restauración universal*. <http://studylib.es/doc/7992365/historia-de-la-compañía>. Recuperado en mayo 2018, p. 35.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Ibid*, p. 32.

²⁰³ Walter Hanisch Espíndola, S.J., *Historia de la Compañía... Op., Cit.*, p. 118.

A pesar de que tanto el pueblo como algunos seguidores de la Compañía de Jesús pedían su restablecimiento, para el historiador Walter Hanisch Espíndola, S.J., entre las razones principales para no reconocer la existencia legal de la Orden se encontraban:

“1.- La necesidad de una ley para revocar la pragmática de Carlos III, ya que en Chile regían las leyes de España y en España había sido revocado Fernando VII.

2.- La existencia de bienes de la antigua compañía que les debían ser devueltos en caso de ser reconocida legalmente.

3.- La falta de institutos educativos de calidad y buen nivel académico que se verían perjudicados, en caso de abrirse escuelas a cargo de los jesuitas, por la pérdida de alumnos que se inclinarían por los colegios de la Compañía.”²⁰⁴

En 1853, bajo la guía del Superior de la misión chilena, Bernardo Pares, se habían perdido todas las esperanzas de conseguir el reconocimiento legal de la Compañía de Jesús. Por ello, sugirió el Arzobispo Valdivieso que un grupo de jesuitas ingresaran al territorio chileno como particulares y fundaran colegios católicos.²⁰⁵

A pesar de la complicada situación, los miembros de la Orden utilizaron el derecho que les otorgaba la Constitución de vivir y actuar como particular para tratar de fundar colegios y cumplir con su apostolado.

En este sentido, y aunque algunas autoridades como Manuel Montt se oponían al establecimiento de la Orden, en 1856 fundaron el Colegio de San Ignacio que se convirtió en el centro de sus actividades en este territorio.²⁰⁶

Después de la Revolución de 1859 se apresó a algunos revolucionarios amigos y protectores de los jesuitas, esta relación provocó que se volviera a recurrir al decreto de expulsión para la Orden, aunque al final, el documento no se publicó.

²⁰⁴ *Ibid*, p. 120.

²⁰⁵ Jaime Correa Castelblanco, S.J., *Op., Cit.*, p. 50.

²⁰⁶ Jeffrey Klaiber, S.J., *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000*, Lima, Universidad Antonio Ruíz de Montoya, 2007, p. 260.

En 1859 la Compañía de Jesús también fundó una nueva residencia en Puerto Montt, además de la de Valparaíso que existía desde 1850. De la misma manera, en Valparaíso, Santiago y Concepción fundaron casas de retiro.²⁰⁷ Durante todo el siglo XIX, Chile formó parte de lo que se denominaba la misión Chilena-Paraguaya; más tarde, en 1908 pasó a ser la misión Chilena-Argentina.²⁰⁸

A partir de la aproximación al escenario chileno del siglo XIX, se puede observar un contexto con características particulares que permitieron, una vez restaurada la Orden jesuita, su permanencia definitiva (al menos durante el siglo XIX), en este territorio.

Es importante no perder de vista, que en Chile la separación entre la Iglesia y el Estado se produjo hasta 1925 en pleno siglo XX.

Por una parte, la iglesia chilena jugó un papel muy importante al mantener una actitud pragmática hacia los grupos liberales en el poder y hacia las leyes del nuevo Estado chileno en construcción. Desde el inicio de la lucha entre los grupos antagónicos (conservadores y liberales), la Iglesia se alejó y guardó distancia del grupo conservador. Lo anterior le valió la consideración de los liberales y de los radicales detractores de la Iglesia católica.

Por otro lado, frente a la tensión que ejercían los liberales para lograr la separación entre la Iglesia y el Estado, la Iglesia aceptó en buenos términos las condiciones. Sin oponer demasiada resistencia, la Iglesia católica chilena accedió a las disposiciones de las nuevas fuerzas políticas liberales.

A pesar de que los jesuitas tuvieron importantes opositores dentro de las autoridades gubernamentales de la nueva república, la postura discreta de sus miembros permitió que se desarrollara un grupo de ellos. Aunque no tuvieron reconocimiento legal durante varios años después de su restauración en este lugar,

²⁰⁷ *Ibidem.*

²⁰⁸ *Ibidem.*

el grupo de jesuitas que existió en Chile utilizó en su defensa la ley que les permitía funcionar como una entidad particular, por lo que no tuvieron que encubrir u ocultar sus actividades educativas y misionales.

Cabe resaltar la importante actividad intelectual que tuvieron los miembros de la Orden en Chile. La gran producción textual que legaron los jesuitas chilenos, y que en algunos casos, abarcaron varias formas discursivas (como los sermones), expone la situación de un contexto que los arropó brindando estabilidad y seguridad para desarrollar algunas actividades y funciones de su apostolado. Los jesuitas chilenos se distinguieron por su cultivar una variada y extensa producción textual.

2.2.3.- Análisis comparativo de los escenarios propuestos.

El objetivo de proponer el análisis de contextos nacionales distintos con características particulares permite en un esquema comparativo (además de ubicar las diferencias y las similitudes de cada lugar en el que tuvo presencia la Orden jesuita), observar los factores que entraron en juego en cada escenario para así tratar de dilucidar no sólo la postura que adoptó la Compañía hacia los gobiernos de cada lugar, sino entender cómo justificaron su regreso frente a los nuevos Estados en formación.

Con la intención de encontrar indicios que revelen lo anterior y como parte de la estrategia metodológica, estos escenarios nacionales se agruparon de acuerdo con dos criterios fundamentales: Los lugares con gobiernos antirreligiosos que rechazaron a la Orden y el lugar en el que continuaron juntos la Iglesia y el Estado, gracias a lo que la Compañía de Jesús pudo prosperar, es decir, un gobierno que no interfirió con los jesuitas ni con la Iglesia.

Para abordar el primer grupo se pretende contrastar los escenarios en los que no sólo las monarquías transitaron a repúblicas, sino que, además hubo restauraciones monárquicas intermitentes que permitieron el regreso de la Compañía de Jesús, una y otra vez, en distintos momentos del siglo XIX.

En España, por ejemplo, la monarquía conservadora vio como aliada estratégica para sus propósitos a la organización ignaciana. La intención de restaurar a la Compañía fue la de conseguir apoyo para frenar los avances del liberalismo y de los valores de la modernidad en Europa. Por ello, en España los jesuitas estuvieron sometidos a las disposiciones de la corona.

En este escenario, la presencia de la Iglesia Católica fue una pieza fundamental en la preservación de un modelo de organización política que contribuyó a la promoción de ideas conservadoras y tradicionalistas.

A diferencia de lo que sucedió en España donde la monarquía buscó aliarse a la Iglesia y a la Orden ignaciana, sin dejar de someterlas, en Francia los gobiernos monárquicos se mostraron pragmáticos, la iglesia y sus organizaciones como la Compañía de Jesús mantuvieron cierta autonomía.

Mientras que en España la Compañía de Jesús fue utilizada varias veces como moneda de cambio por los monarcas, en Francia los monarcas cedieron a la presión de los liberales para la dispersión de la Orden, únicamente cuando no hubo otra alternativa.

En ambos escenarios se expone la complicada relación entre los jesuitas y los liberales. Para estos grupos, los miembros de la Compañía de Jesús representaban la obsolescencia de un sistema que no querían de vuelta. Por lo mismo, el regreso de la Orden fue visto con recelo no únicamente por su cercanía con el papado y su perfil conservador contrario a la ideología liberal, sino porque simbolizaban la vuelta a los valores del Antiguo Régimen.

Uno de los paralelismos que se identificaron en cada lugar en el que hubo gobiernos liberales fue la exigencia inmediata de expulsar a la Compañía de Jesús. La Compañía no agradaba a los liberales, quienes no deseaban tener cerca un enemigo conservador, y a quienes percibían como un obstáculo para la modernización.

Por otro lado, mientras que la monarquía española no se enfocó en resistirse a que los jesuitas se involucraran en los asuntos educativos, en Francia, tanto los monarcas como los grupos liberales hicieron énfasis en la necesidad de que, lo mismo la Compañía que cualquier otra organización católica, se desligara totalmente de los asuntos educativos.

A diferencia de otros lugares, en Francia, la coordenada en la que se ubicaron las principales tensiones de conflicto entre la Orden y sus detractores se centró en la

educación. Tanto los ilustrados como los liberales (antirreligiosos) coincidieron en alejar a los jesuitas de los asuntos educativos.

Sin duda este fue un punto de disgusto para los liberales franceses, quienes pretendían evitar la intromisión de una organización religiosa en instituciones como la Universidad o en la divulgación del conocimiento. A diferencia de lo que sucedió en España, los republicanos franceses fueron claros e inflexibles al exigir la no incursión de los jesuitas en la educación. Estos grupos, incluso legislaron para prohibir que las órdenes religiosas se involucraran en ella (los mismo lasallistas, salesianos o jesuitas).

Por otro lado en España, frente al ambiente de convulsión y la hostilidad contra la Orden, después de la restauración los jesuitas españoles vivieron una etapa de repliegue en la que adoptaron no sólo una actitud discreta y prudente, sino que se dedicaron fundamentalmente a las labores de su ministerio. Por la condición de vulnerabilidad en la que se encontraba la Compañía, los miembros españoles de la Orden mantuvieron una postura cautelosa con respecto a los asuntos políticos de los que prefirieron alejarse.

Al contrario de lo que vivieron los padres españoles, algunos jesuitas franceses (entre ellos el célebre padre Ravignan), se dedicaron a defender la labor de la Compañía como organización religiosa y educativa.

Desde sus trincheras como el púlpito o sus textos, los jesuitas franceses emprendieron la defensa de la Orden. Por ello encontramos un buen número de textos en los que argumentaron una justificación para regreso de la Orden frente al retorno de la Orden, sino a su labor educativa y ministerial.

Es importante destacar, que los jesuitas franceses fueron más críticos, por lo que también se mostraron más activos al emprender la defensa de la Orden. Esto es evidente en la producción textual que nos legaron y desde la que su discurso se encaminó a la legitimación del retorno de la Compañía.

Al comparar el entorno francés y el español es posible observar la diferencia entre Francia y España en lo que se refiere a la cantidad de textos que escribieron los jesuitas. Mientras que en España la producción de textos también fue abundante, en Francia, a pesar de la inestabilidad y del clima de convulsión política, hubo una producción aún mayor de ellos.

Tanto en España como en Francia, hacia la segunda mitad del siglo XIX, el retorno de la monarquía, bajo el Imperio de Napoleón III y de Alfonso XII respectivamente, los jesuitas vivieron una etapa de relativa estabilidad, misma que duró varios años.

En ambos casos, la llegada tanto de Napoleón III como de Alfonso XII al poder representó la idea de rescatar el orden tradicional y poner el gobierno a favor de la causa de la religión católica que había sido amenazada por los liberales.

Después de los meses de la agitación política que generaron las luchas liberales y republicanas, la figura de Luis Napoleón III significó para la Compañía un respiro, ya que el nuevo monarca contribuiría a la restauración del Orden, a partir de sus políticas tradicionalistas, como la defensa de la religión católica.

Continuando con la metodología de contrastar escenarios a partir de factores comunes, se pretende un estudio comparativo de tres repúblicas americanas cuyas circunstancias, como el desprendimiento de la estructura monárquica, las luchas internas entre liberales y conservadores, así como el rompimiento entre el orden civil y el religioso (la separación entre el la Iglesia y el estado), ofrecen elementos de comparabilidad.

Así, se observa a los jesuitas en los intermitentes espacios republicanos de España donde la convulsión política los obligó a salir varias veces del país, a replegarse y a distanciarse de los asuntos políticos. La producción textual que hubo en España durante esa época fue escasa, lo que refleja las dificultades de los padres

españoles para dedicarse a cultivar formas discursivas diferentes al sermón, el cual, por su función en la oratoria se siguió elaborando y publicando.

Por su parte en Francia, frente a las circunstancias de un nuevo mundo, en el que, a pesar de la disposición papal de restaurar a la Orden a nivel mundial, la Compañía fue blanco de ataques y de numerosas expulsiones del territorio francés, los padres jesuitas emprendieron la defensa de su regreso, tratando de legitimar su función educativa y misional. En una actitud más crítica, los jesuitas franceses participaron más activamente en la defensa de la orden y en los asuntos políticos.

Su postura apologética se expone en la textualidad que nos legaron, de esta manera, sermones, discursos, novenarios, por citar solamente algunas, formaron parte de las formas discursivas cultivadas por los jesuitas franceses.

En contraste, en México los gobiernos virreinales contaban con miembros del clero y representantes de los sectores católicos conservadores, por lo que, a la llegada de los liberales al poder el conflicto se agudizó tornándose más violento al tratar de separar a la Iglesia y al Estado.

En México durante el siglo XIX, una vez que se dio la orden de restituir a la Compañía de Jesús, poco a poco comenzaron a llegar los jesuitas para establecerse nuevamente en este territorio y fundar nuevos colegios. Los inicios de la Orden fueron modestos y con un reducido número de miembros.

A diferencia del clima de estabilidad en el que vivió la Orden en Estados Unidos, en México, la primera restauración de la Compañía se presentó en un momento de convulsión social y política: pocos años después del inicio del movimiento de independencia. México fue uno de los lugares en los que se dispersó la Compañía varias veces y se restauró otras tantas.

Los liberales de la nueva nación influenciados por las ideas ilustradas provenientes de Europa siempre vieron el regreso de la Compañía de Jesús como una amenaza a la existencia del liberalismo y la vuelta de los valores del Antiguo

Régimen. Asimismo, los liberales mexicanos como un grupo encabezado en su mayoría por personajes antirreligiosos siempre asociaron a la organización ignaciana con el ala conservadora de la Iglesia que se oponía a la modernización y al progreso del país.

En la misma dinámica comparativa podemos diferenciar claramente, que mientras en el escenario norteamericano el gobierno pragmático y las leyes que defendían las libertades nunca interfirieron en asuntos religiosos, en un contexto como el mexicano, los gobiernos republicanos mantuvieron una actitud de recelo e incluso de hostilidad hacia las órdenes religiosas, en especial hacia la Compañía de Jesús. En México los gobiernos liberales trataron de controlar y someter a la Iglesia, en Estados Unidos no fue necesario.

Cabe destacar, que la Orden ignaciana en México al momento de la expulsión, fue despojada de grandes colegios y de sus numerosas propiedades. A diferencia del poder que tuvo en otros lugares como Chile o Colombia donde la Orden también contó con una presencia importante, en México la Organización representaba un poder dentro de los grupos de poder.

Lo anterior constituye una diferencia importante con respecto al tipo de textualidad que produjeron los jesuitas mexicanos. A pesar de las tres supresiones que vivió la Orden en México, y aun desde el exterior, cultivaron algunas formas discursivas (sermón, devoción a, catecismo) que conforman no sólo un importante legado, sino que constituyen una muestra de la forma como los miembros de la Orden se refugiaron en sus textos canalizando así sus inquietudes, descontento y justificaciones.

En México, el regreso de los jesuitas implicaba no sólo su reinserción en un nuevo orden político y social, sino la devolución de algunas de sus propiedades, lo que fue visto por los sectores liberales como un retroceso frente a la exitosa

confiscación y desamortización que habían impulsado las leyes de Reforma sobre las propiedades de grupos religiosos.

Por otro lado, si comparamos el escenario mexicano del siglo XIX con el contexto colombiano, se hallarán similitudes, e importantes diferencias. Así como en México se vivió una atmósfera de convulsión política durante el siglo XIX, en Colombia sucedió algo parecido.

El tránsito de un régimen monárquico a uno republicano liberal contribuyó a una restauración de la Compañía de Jesús lenta y torpe. De la misma manera que en México, el regreso de los jesuitas fue visto con recelo y como un riesgo para una joven República que no había logrado consolidarse. Aun así, se les permitió regresar y dedicarse a labor misional.

Es importante subrayar, el hecho de que en Colombia el grupo liberal que encabezaba el gobierno republicano nunca fue tan radical como el ala liberal mexicana.

A diferencia del escenario mexicano, en Colombia los jesuitas contaban con la simpatía de algunos liberales que no rechazaron el regreso de la Orden y la fundación de nuevos colegios. Sin embargo, la dispersión de la Compañía se convirtió en un asunto político que formaba parte del ideario que debían seguir los grupos liberales. De esta manera, en contraste con lo que sucedió en el contexto de la joven república mexicana, en Colombia la medida de expulsión obedecía no sólo a que los jesuitas eran extranjeros y le profesaban obediencia ciega al Papa, sino que con ello, los liberales pretendían dar a entender que todos los ciudadanos que debían obedecer la ley del Estado por encima de cualquier otra.

En México miembros de la Orden se encontraban ligados al partido conservador, mientras que los padres colombianos se desvincularon, se desmarcaron de los conservadores.

De la misma manera que en México, en Colombia (durante la década de los años 80), se vivió una cruenta guerra civil. Se trató de la lucha entre liberales y conservadores que se había dado en otros escenarios alrededor del mundo.

A diferencia del triunfo de los liberales en México, en el panorama colombiano triunfaron los conservadores, lo que abrió la posibilidad de una etapa de tranquilidad para la Iglesia y para las órdenes religiosas, en especial para la Compañía de Jesús.

Es precisamente durante esta misma época que en México se vivió la consolidación del gobierno de Porfirio Díaz. En contraste con las persecuciones de las que había sido objeto la Compañía de Jesús durante los gobiernos liberales, bajo el mandato de Porfirio Díaz, se buscó el equilibrio y el restablecimiento de las relaciones entre el orden civil y el orden religioso.

La llegada de Porfirio Díaz (a pesar de ser liberal) al poder representó también la idea de rescatar el orden tradicional, así como frenar la violencia contra la Iglesia católica; hostilidad que encabezaba por sus compañeros liberales.

La figura del General Díaz trajo consigo para la Compañía, una etapa de alivio ya que el nuevo líder contribuiría a la restauración del orden, a partir de sus políticas tradicionalistas, después de los meses de la agitación política republicana.

De la misma manera que había sucedido en México con el general Díaz, el triunfo de los conservadores en Colombia abrió alternativas para la reconciliación entre el orden civil y el orden religioso.

Tanto en México como en Colombia, los liberales hicieron todo lo posible para arrebatar la educación de las manos de los religiosos. Sin embargo, en ambos lugares hacia finales del siglo XIX, con el restablecimiento de regímenes tradicionalistas, se permitió a los jesuitas volver a fundar sus colegios, dedicarse a sus instituciones educativas y a la labor de formar nuevas generaciones.

Por otro lado, uno de los escenarios americanos en el que los jesuitas vivieron una situación duradera que les permitió desarrollarse en un panorama de estabilidad al no ser expulsados una vez restaurados, fue Chile.

En el contexto chileno se presentó una variable diferente al resto de América: el Estado y la Iglesia permanecieron juntos. En Chile la separación entre la Iglesia y el estado se legalizó hasta bien entrado el siglo XX (1925).

Durante los primeros años del siglo XIX, la joven república chilena, después de un difícil proceso de independencia, recibió la noticia de la restauración universal de la Compañía de Jesús.

En este sentido es importante destacar, que Chile contaba con una Iglesia católica pragmática que supo distanciarse rápidamente de los problemas políticos, en los que nunca intervino, además de aceptar algunas condiciones que le fueron impuestas en el marco de la llegada al poder tanto de los grupos liberales como del Estado conservador. La situación de la Iglesia chilena fue muy diferente a lo que le sucedió en México, donde existía una Iglesia Católica mayoritaria, poderosa y consiente de su gran peso e influencia social.

A pesar de la resistencia de algunos de los miembros del partido liberal, Chile se sumó como territorio fértil para el regreso de los jesuitas hasta 1843. Cabe subrayar, que en este lugar entraron en juego factores particulares que permitieron la permanencia de la Orden una vez restaurada a mediados del siglo XIX.

Aunque se trataba de una república en la que existía, así como en la mayoría de las antiguas posesiones del Imperio Español, una lucha por el poder entre liberales y conservadores, el partido liberal chileno dio muestras de no tener la radicalidad de los liberales de otros lugares (como México o Perú).

Como nación, Chile representó un modelo de desarrollo económico y de estabilidad social durante el siglo XIX, por lo que, en cuanto se restauró la Orden y comenzaron a llegar a su territorio los primeros jesuitas comprendieron que se

trataba de un lugar en el que podrían establecerse. A pesar de contar con algunos detractores, en Chile no hubo la hostilidad que se vivió en otros lugares donde tuvo presencia la Orden.

A diferencia de contextos como México y Colombia, donde hubo varias expulsiones y restauraciones, después de su regreso a Chile, los jesuitas encontraron continuidad y pudo dedicarse a sus labores pastorales y ministeriales. Cabe destacar que, a diferencia de las dificultades de vivieron los jesuitas en otros lugares, en Chile pudieron desarrollarse sin ataques ni confrontaciones. Parte de esta estabilidad se debió a que no pudieron obtener el reconocimiento como organización religiosa, por lo que, arropados por la ley, la Compañía pudo funcionar como un organismo particular.

Como consecuencia de su permanencia en este territorio, los jesuitas pudieron reabrir y fundar nuevos colegios. La continuidad que vivió el grupo de padres a partir de la estabilidad económica y social del lugar se reflejó no sólo en la prosperidad de la misión Chileno-Paraguaya que existió hasta bien entrado el siglo XX, sino en la importante cantidad de textos de distintas formas discursivas que produjeron los jesuitas en el territorio chileno.

Por sus características, el escenario chileno ofrecía un modelo político-económico que contrastaba con el resto de los países de América Latina, por lo mismo, resulta interesante comparar las condiciones de tres contextos con elementos de comparabilidad y con importantes diferencias, lugares en los que las nacientes repúblicas transitaron de regímenes monárquicos a gobiernos liberales que trataron de controlar y someter a la Iglesia católica.

Lo mismo en Chile que en Colombia la facción liberal no se mostró tan radical como el grupo liberal mexicano, eso imprimió una importante diferencia en la actitud que tuvieron hacia la Compañía de Jesús.

En el marco de las comparaciones podemos señalar como una similitud importante entre Chile y Colombia, el hecho de que en ambos lugares fueron pocos los años que estuvieron los grupos liberales en el poder, siendo los grupos conservadores lo que monopolizaron el gobierno. Mientras que en Colombia la guerra civil entre liberales y conservadores permitió hacia finales del siglo que los conservadores se instalaran definitivamente como el grupo victorioso, en Chile el grupo liberal nunca tuvo tanta influencia y peso político, por lo que, durante casi todo el siglo, la dirección y el perfil de la nación estuvieron definidos por el ideario de los conservadores.

Una diferencia entre México, Chile y Colombia fue el hecho de que solamente en México hubo dos episodios de restauración monárquica; intentos que no se repitieron en el resto de Hispanoamérica.

Capítulo III

La prosopografía de los jesuitas del siglo XIX: una mirada metodológica alternativa

3.1.- La prosopografía de los jesuitas del siglo XIX: una mirada metodológica alternativa

Donde quiera que en la Iglesia, incluso en los campos más difíciles o de primera línea, ha habido o hay confrontaciones: en los cruces de ideologías y en las trincheras sociales, entre las exigencias del hombre y mensaje cristiano allí han estado y están los jesuitas.

Paulo VI, 1975.

Después de colocar a los jesuitas en los respectivos escenarios anteriormente estudiados y de comparar la situación que vivieron en cada sitio de su restablecimiento, ahora es posible emprender un análisis a partir de una propuesta metodológica diferente: la prosopografía. Esta herramienta pretende arrojar indicios que nos permitan concluir qué tipo de textualidad produjeron los miembros de la Orden recién restaurada en los cinco escenarios propuestos para esta investigación.

Las épocas, los oficios, las profesiones son referentes de subjetivación común, que generan compatibilidades biográficas. Así, en torno a aquello que es común, es decir, en la construcción de semejanzas (y también de diferencias) entre elementos sociales a lo largo de una época, se centra el objeto de la propuesta metodológica conocida como la prosopografía.

Mientras que la biografía pretende presentar al individuo y su personalidad, sin olvidar que se encuentra dentro de un contexto social y político, la prosopografía aspira a considerar a un individuo dentro de un todo, sin destacar sus aspectos peculiares.²⁰⁹

²⁰⁹ Lawrence Stone, "Prosopografía", en *El pasado y el presente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 195. Martínez Esquivel, Ricardo (2016). Prosopografía y Redes sociales: Notas metodológicas sobre el estudio de la masonería en Costa Rica. DOI: <http://dx.do.org/10.1551/rehmlac.v7.i2.22689>. Ursula Vones_Liebenstein, "El método prosopográfico como un punto de partida de la historiografía eclesiástica", *Anuario de Historia de la Iglesia*, No. 14, 2005, Universidad de Navarra, España P. 351-364.

La prosopografía es una biografía colectiva de un grupo de actores identificados con una o varias características en común. En términos generales, este método cuantitativo²¹⁰ consiste en la recopilación sistemática de datos relativos a la vida de los individuos que se pretende analizar. Pueden ser sus fechas de nacimiento y muerte, datos sobre su vida profesional, sus relaciones, así como sus actividades sociales, por citar solamente algunos.²¹¹

En este sentido, la respuesta a referentes políticos y sociales comunes permite generar condiciones de identificación, es decir, afinidades culturales y de comunicación entre personas, que aunque socializadas en contextos geográficos distintos, tienen más elementos en común de las que se podría esperar. Son comunes las referencias a las cualidades compartidas por grupos sociales específicos.²¹²

Entonces ¿qué puede aportar la prosopografía?, ¿qué preguntas es capaz de contestar?, y lo más importante ¿para qué tipo de problemáticas es el método más adecuado?

Esta herramienta analítica permite indagar para después plantear preguntas acerca de quienes formaban parte de un cuerpo social determinado (como el clero, la aristocracia, los gobernantes, en este caso la Compañía de Jesús), en algún episodio determinado de la historia.²¹³

A partir de esta selección metodológica se busca, en el caso concreto de esta investigación, no sólo llevar a cabo una descripción del grupo como tal, sino ir más allá y proponer un análisis de sus características en cada lugar al que llegaron, y de la textualidad que produjeron durante el siglo XIX.

Así, la prosopografía parte de la reconstrucción biográfica de personas concretas y su puesta en contraste (comparación) con otros semejantes,

²¹⁰ El mismo Lawrence Stone subraya la importancia de utilizar este método empírico analítico que se basa en números para investigar. Con base en valores cuantificables como porcentajes, magnitudes, tasas, costos, entre muchos otros, se pretende analizar los datos obtenidos en un determinado universo de estudio.

²¹¹ *Ibidem*.

²¹² En este caso se trata de un análisis que gira en torno a una orden religiosa.

²¹³ Lawrence Stone, *El pasado y el...Op., Cit.*, p. 196. A.M. PAZOS, *El clero navarro (1900-1936). Origen social, procedencia geográfica y formación sacerdotal*, Eunsa, Pamplona 1990. 3

preguntándose por las condiciones específicas; en el caso del presente trabajo, los cuestionamientos giran en torno a la movilización de los jesuitas, de su residencia, así como su articulación al interior de los distintos contextos restaurados de la Organización con el objeto de observar las formas discursivas que cultivaron en cada escenario.

Cabe destacar, que el interés analítico por parte de la historia proviene especialmente de una variante historiográfica enfocada en el clero, la nobleza, las clases dominantes y los oficios.²¹⁴

Habría que decir también, que la prosopografía originalmente fue propuesta como una metodología de la disciplina histórica para la construcción de bancos de datos de época. Se centraba en la recuperación básica de datos a partir de las personas, teniendo en cuenta su posición genealógica y su posición en el marco de los campos de actividad económica, política, social o religiosa. ²¹⁵

Si bien se ha realizado trabajo prosopográfico en investigaciones retrospectivas mediante el análisis de conjuntos de variables uniformes acerca de las vidas de “protagonistas históricos”, sin duda, este método puede utilizarse también para la interpretación de las relaciones internas de un colectivo. ²¹⁶

El método tradicional consiste, en establecer un universo de análisis, formular una serie de preguntas, combinar la información obtenida, relacionarla, “cruzarla” y examinarla, de manera que sea posible buscar variables significativas, situarlas en el contexto de sus correlaciones internas y sus relaciones con otras formas de conducta o de acción. ²¹⁷

²¹⁴ *Ibidem*.

²¹⁵ Para Ursula Vones Liebnstein, la prosopografía ha llegado a ser un elemento obligado en el estudio de la historia medieval, así lo demuestra la edición regular de una publicación *Medieval Prosopography*.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ Pedro Carasa Soto, “Élites castellanas de la Restauración. Diputados y senadores entre 1876 y 1923. Un estudio de prosopografía regional”, *Élites, prosopografía contemporánea*, España, Universidad de Valladolid, 1995, p. 94-95.

Se debe agregar, que esta metodología fue desarrollada de manera recurrente por los historiadores franceses²¹⁸, su inclinación y preferencia por este tipo de análisis racional proviene de la intención de privilegiar a los sujetos como unidades de análisis en sus investigaciones, lo anterior en contraste con los investigadores anglosajones, siempre más interesados y preocupados en las cifras y las valoraciones macro.²¹⁹

3.1.1.- La prosopografía de algunos jesuitas del siglo XIX en el marco de la Restauración de la Compañía de Jesús

Como se ha dicho, la prosopografía no sólo estudia la estructura de un grupo social específico, sino que analiza sus dinámicas sociales, por lo que, de acuerdo con el historiador de la cultura Ricardo Martínez: “[...] este método transforma la historia en una herramienta analítica de la sociedad.”²²⁰ Así, este instrumento se aplica para comprender los procesos de formación y génesis de grupos, generaciones y ámbitos de acción específicos.

En la última década, el estudio de la Historia de la Iglesia ha experimentado un auge que ha obligado a los especialistas a encontrar herramientas metodológicas más modernas para su estudio. Por ello, se han propuesto métodos como la prosopografía, que buscan mejorar los métodos de análisis y de interpretación.

Así como se mencionó, la historia de la Iglesia en el siglo XIX ha funcionado como un laboratorio de ideas, de prácticas culturales, de espacios asociativos y de planteamientos hipotéticos.

²¹⁸ Existe un número importante de autores franceses que han trabajado desde hace tiempo la prosopografía en sus investigaciones, convirtiéndose en un instrumento que aún hoy en día es ampliamente utilizado y continúa vigente: Éric Saunier, Pierre Yves Beaurepair, Céline Sala, por citar solamente algunos.

²¹⁹ Ricardo Martínez Esquivel, *Op., Cit.*, p. 4.

²²⁰ *Ibidem.*

De esta manera, en el marco de una historia social y cultural, al estudiar a la historia de la Compañía de Jesús como una parte de la Institución eclesial, se ha podido identificar los espacios relacionales de los jesuitas, las trayectorias académicas, nivel de estudios, lazos provinciales, y en algunos casos si vivieron la supresión o la restauración de la Orden. A través del análisis prosopográfico se ha intentado profundizar en el conocimiento de los espacios asociativos de índole político, cultural e intelectual de los jesuitas del siglo XIX. Esto con la intención de entender el origen, los autores, y las intenciones del tipo de textos que se produjeron en cada uno de los escenarios de análisis.

Dicho de otra manera, se propone reflexionar acerca de la comparación sistemática de trayectorias vitales en los espacios de relación social, lo anterior para poder explorar desde fuera la Orden al identificar rasgos característicos, si habitaron en varios lugares, los vínculos entre ellos, el nivel de instrucción, las afinidades, si vivieron en colegios u otro tipo de residencia, si ocuparon cargos públicos y ocupaciones dentro de la Orden. El objetivo principal es el de hacer un diagnóstico en torno no sólo al tipo de textualidad que se produjo en cada uno de los escenarios que se analizaron, sino el origen o las motivaciones de cada uno de los textos.²²¹

Comenzando el análisis “desde arriba”, es decir, desde las generalizaciones, se buscó una aproximación a las relaciones entre la estructura y las dinámicas sociales del grupo de jesuitas que vivieron la restauración de la Orden durante el siglo XIX.²²²

Así, el objetivo de esta propuesta metodológica es el de esclarecer el tipo de textualidad que se produjo en cada escenario, ya que, de acuerdo con la problemática central planteada al inicio de este trabajo de investigación, los jesuitas no sólo construyeron un lenguaje hacia el exterior de la Organización para legitimarse, sino que en cada lugar donde se produjo el restablecimiento de la Orden, de acuerdo a las circunstancias particulares, los jesuitas utilizaron algunas

²²¹ Pedro Carasa, *Élites castellanas*, *Op., Cit.*, p. 15.

²²² Ursula Vones Liebstein, *Op., Cit.*, p. 22.

formas discursivas más que otras, para reconstruir su identidad y fijar su postura defensiva en torno al regreso de la Orden.

Con la intención de urdir redes de información, se ha orientado el proyecto al microanálisis de los escenarios de la restauración.

En la prosopografía (como método cuantitativo), por lo general los resultados se obtienen de procesos deductivos, y pueden abarcar la larga duración, coyunturas o procesos de corta duración. Por ello, así como asegura Martínez: “se analiza un conjunto de interrelaciones cambiantes al interior de configuraciones en constante adaptación buscando así acercarse a los comportamientos específicos de los individuos y procesos sociales en la construcción de prácticas y discursos culturales”²²³ Visto desde esta perspectiva, la metodología propuesta nos permite observar procesos a niveles micrométricos algunos procesos de construcción social.

En consecuencia, la prosopografía no sólo nos permite conocer la estructura de un grupo social específico, sino ante todo analiza sus dinámicas sociales por lo que este método permite convertir a la historia en una herramienta analítica de la sociedad.²²⁴

Siguiendo los criterios que se plantearon desde el inicio del presente trabajo de investigación, se agruparon cuatro escenarios (Francia, España, Colombia y México), de acuerdo a las circunstancias de rechazo que vivió la Compañía de Jesús, mientras que Chile se analizó como un lugar donde la Organización pudo establecerse y prosperar.

Para obtener información que permitiera conocer detalles sobre la vida y la trayectoria profesional o académica de algunos jesuitas, se trató de responder a una serie de preguntas, de al menos diez jesuitas en cada escenario.

²²³ *Ibidem*. Estaban Rodríguez Dobles, “Reconsiderando el período liberal: mentalidad y sociabilidad. Propuesta teórica para un estudio de las sociedades de creencias católicas y sus conflictividades ante la modernidad en Costa Rica, 1875-1930”, en *Revista Estudios* 22 (2009), 33-44.

²²⁴ *Ibidem*. Sánchez Solano, “La Iglesia católica y el mundo de las ideas: El desafío del liberalismo como espacio social y político”, en *Gibraltar, Cádiz, América Latina y la masonería*, tomo I, 600-623.

Para ello, se decidió plantear una serie de preguntas para elaborar una tabla a partir de la siguiente información de cada uno de los jesuitas analizados en los distintos escenarios propuestos:

Origen

Residencias

Lugar de residencia principal

Vivió la supresión de 1787

Vivió la restauración de 1814

Lugar donde estudió

Formación académica

Idiomas que hablaba

Ocupación antes de entrar a la Compañía de Jesús

Ocupación dentro de la Orden

Cargos en la Compañía

Perteneció a un Colegio o a una Misión

Cargos públicos

Año de nacimiento

Año de defunción

Produjo Textos

Títulos de sus textos

3.1.1.1- Tabla prosopográfica: Francia

Nombre del jesuita	Origen	Residencias	Lugar de residencia principal	Vivió la supresión de 1767	Vivió la restauración de 1814	Lugar donde estudio	Formación	Idiomas que hablaba	Ocupación antes de entrar a la Compañía de Jesús	Ocupación dentro de la Orden	Cargos en la Compañía	Pertenencia a Colegio o a Misión	Cargos públicos	Año de nacimiento	Año de defunción	Productos	Títulos de sus textos
Clonière Pierre Joseph	Francés	Francia Bélgica Francia	Francia	Si	Si	Escuela benedictina jesuita de Douai	Filósofo	Francés Italiano Latín			Maestro de novicios Superior de Francia Superior del Colegio Diocesano de Dinan	Colegio		1735	1820	Si	<i>Le mobile des pasteurs. Ou précis de la vie de M. de Sermin, Paris (1776).</i> <i>La vie de M. Louis-Marie Grignon de Montfort, Rennes (1782).</i> <i>Considérations sur l'exercice de l'apostolat et de sa croix, Paris (1802).</i> <i>Explication des épîtres de Saint Pierre, 3v., Paris (1806).</i> <i>Letres circulaires 1759-1806, Paris (1930).</i> <i>Letres du P. de Clonière 1737-1814-2v., Paris (1948).</i> <i>Letres de prison, 1804-1806, Paris (1997).</i> <i>Voix intérieures de la Vierge, ed. A. Royer, Paris (1964).</i> <i>L' "esperienza di Dio. "Notre intime" Ed. G. Mucci, Roma(1996).</i> <i>Different sermons. Sermon à la Fête de la Plaque.</i> <i>Sermon à Saint Ignace de Loyola pour la restauration de fonde.</i> <i>Sermon à Françoise Xavier pour la fête de son anniversaire.</i> <i>Sermon à la pureté de la Vierge Marie.</i> <i>Sermon dédié à la jeunesse.</i> <i>Sermon dédié à la education.</i>
Fouquet Henri	Francés	Francia Inglaterra Francia	Francia	No	Si	Saint Hélier	Licenciado en Letras Teólogo	Francés Inglés		Profesor en el jurisdico francés de Supag Saint Hélier. Director de la revista Lettres de Jersey.				1800	1896	Si	<i>Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression, 5 v. Paris (1910-1925).</i> <i>Le Père Jean Sullren à la cour de Marie de Médicis et Louis XIII... 1615-1643. Paris (1900).</i> <i>Les groupes des martyrs de septembre 1792. Vingtrois anciens jésuites. Paris (1926).</i> <i>Martyrs du Canada, ed. A. de Becheville. Paris (1930).</i>
Fourcadey Etienne	Francés	Francia Madagascar España Bélgica	Francia	No	Si	Seminario menor de Rodet Colegio Saint Michel de Ambroipon	Teólogo Historiador Arquitecto	Francés Latín Español Magache		Superior Misionero Obispo		Misión		1807	1928		
Martin Felix Françoise Marie	Francés	Francia Canadá Suiza Bélgica	Francia Bélgica	No	Si	Seminario menor de Auray Noviciado en Avelgnon	Teólogo Historiador Arquitecto	Francés Italiano Inglés		Predicador Operario en Angers Superior de la misión del Bajo Canadá Rector del Colegio de Saint-Francois Xavier en Nantes Superior de la residencia de Poitier.		Misión		1804	1886	Si	<i>Les Marquis de Montcalm et les dernières années de la colonie française au Canada (1756-1763), Paris (1887).</i> <i>Le R.P. Isaac Jougues, de la Compagnie de Jésus, premier apôtre des Iroquois, Paris (1873).</i> <i>Murons et Iroquois. Le P. Jean de Bribeuf, sa vie, ses travaux, son martyre, Paris (1877).</i>
Martin Arthur	Francés	Francia Italia Francia	Francia	No	Si	Seminario menor de Auray	Filósofo Ingeñero Teólogo Artista	Francés Italiano		Misionero		Misión		1801	1856	Si	<i>Cahier la importante Monographie de la Cathédrale de Bouges... Vitreaux du XIII siècle. Paris (1841-1844).</i> <i>Mélange d'archéologie d'histoire et de Littérature, Paris (1851-1856).</i> <i>Le pèlerinage de Saint-Anne d'Auray (Vannes, 1831).</i> <i>Les Itinéraires de Notre-Dame de Lorette, Paris (1844).</i>
Martin Jean Pierre	Francés	Francia Suiza	Francia	No	Si	Seminario mayor de Sossone	Teólogo (ontólogo)	Francés Alemán Latín		Prefecto del escobalcatado de Vallo-Phe-Le Puy				1792	1831	Si	<i>De matrimonio et protestate posum dimendi Ecclesiae soli exclusive proprii 2v., Paris (1844).</i> <i>Sermon à la Fête de la Plaque.</i> <i>Sermon à la fête de Noël.</i> <i>Histoire de la province du Lyon.</i>
Ravignan Françoise Xavier	Francés	Francia Roma Francia	Francia	No	Si	Universidad de París	Abogado Teólogo	Francés Latín	Auditor del tribunal real	Predicador Escritor Consejero Espiritual	1. Superior del Colegio de Burdeos	Colegio		1795	1828	Si	<i>L'existence et de Clément XIV, Paris (1844).</i> <i>Clément XIII et Clément XIV, Paris (1854).</i> <i>Erémens spirituels, Paris (1862).</i> <i>Dernier retrait... données aux religieuses carmélites du monastère de la rue de Messine à Paris, Paris (1859).</i> <i>Conférences, ed. Charles Aubert, 4 v., Paris (1863).</i> <i>La vie chrétienne d'une dame dans le monde, ed. Charles Aubert, Paris (1861).</i> <i>Sermon dédié à la Jeunesse et la education.</i> <i>Sermon consacré aux saints jésuites.</i> <i>Discours aux étudiants.</i>
Sommenevel Charles	Francés	Francia Lovaina	Francia	No	Si		Teólogo	Francés	Bibliotecario Investigador Escritor	1. Inspector del Colegio de la Immaculada Concepción de París. 2. Inspector del Colegio de Amers. 3. Director de la revista Etudes.		Colegio		1834	1902	Si	<i>Table méthodique des mémoires de Trévoux (1701-1775), Paris (1864-1865).</i> <i>Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes publiés par les religieux de Compagnie de Jésus, Paris (1864).</i> <i>Bibliothèque mariale de la Compagnie de Jésus, Paris (1865).</i> <i>Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, v. 1-9. Brussels-Paris (1890-1900).</i>
Vani De Isotement Joseph	Francés	Francia Alemania Francia	Francia	Si	Si	Seminario de Saint-Sulpice	Teólogo	Francés Alemán Latín	Ingreso a la milicia Integrante de la Compañía del Sagrado Corazón Superior de la unión de la Compañía de la Fe de Jesús y la del Sagrado Corazón	Superior Director espiritual	Superior de la residencia de la calle de Postes de París. Padre espiritual.			1769	1850	Si	<i>Les vrais frances, 12 v. (1901-1909).</i> <i>Sermon dédié à la Plaque.</i> <i>Sermon consacré à la Vierge Marie et Saint Françoise de Boja.</i> <i>Sermon dédié aux mystères de la cro.</i>
Nicolas Mc Carthy	Irlandés	Irlanda Francia	Francia			Seminario de Saint Sulpice	Teólogo Filósofo Predicador	Inglés Francés Latín Griego	Director Espiritual Predicador	Maestro de novicios Superior del Colegio Diocesano							<i>Sermones dedicados a las obligaciones de todo cristiano.</i> <i>The Last Judgement. For the first Sunday of Advent.</i> <i>The Word of God. For the third Sunday of Advent.</i> <i>Triumph of the Church.</i> <i>Greatness of the Saints. For the feasts of all Saints.</i> <i>Sermon del reverendo padre Nicolas de Mac Carthy de la Compañía de Jesús en favor de los seminaristas. Sermon suelto.</i> <i>Sermon del reverendo padre Nicolas Mac Carthy de la Compañía de Jesús sobre la obligación y educación de niñas huérfanas. Sermon suelto.</i> <i>Sermon en favor de la Santa Madre Iglesia y de la obra del Calvario del Monte Vaticano, predicado en las Carnestolendas de 1826.</i> <i>Sermon del Padre Nicolas Mac Carthy de la Compañía de Jesús sobre el pecado y los horrores.</i> <i>Sermon del Padre Nicolas Mac Carthy de la Compañía de Jesús sobre la impureza, predicado por el reverendo padre Mc Carthy de la Compañía de Jesús durante la cuaresma del año 1849.</i> <i>Sermon sobre la parábola del hijo prodigo, predicado en la Pascua de 1835.</i> <i>Sermon del Padre Nicolas Mc Carthy, S. J., sobre la Pasión de nuestro Señor Jesucristo, predicado en la Cuaresma de 1850. Orizava, Imprenta de José María Naredo, 1851.</i> <i>Sermon primero sobre la Sagrada Eucaristía.</i> <i>Sermon segundo sobre la Sagrada Eucaristía.</i>

España

Nombre del jesuita	Origen	Residencias	Lugar de residencia principal	Vivió la supresión de 1767	Vivió la restauración de 1814	Lugar donde estudió	Formación	Idiomas que hablaba	Ocupación antes de entrar a la Compañía de Jesús	Ocupación dentro de la Orden	Cargos en la Compañía	Pertenencia a Colegio o a Misión	Cargos públicos	Año de nacimiento	Año de defunción	Produjo Textos	Títulos de sus textos
Acardo Fernández José Manuel	Español	España Francia España	España	No	No	Poyanne	Teología Filósofo	Español Inglés Francés	Estudiante Profesor de filosofía Profesor de teología	Profesor de filosofía Director del oratorio concejional de Málaga Congregación General de la Provincia de Toledo Rector en Vilafranca	Colegio			1861	1932	Si	<p><i>Monumenta Historica Societatis Iesus</i></p> <p><i>El poder de Dios y el poder del hombre</i></p> <p><i>Comentarios a las Constituciones de la Compañía de Jesús</i></p> <p><i>De literatura contemporánea</i></p> <p><i>El corazón de Jesús y el modernismo</i></p> <p><i>San Ignacio de Loyola</i></p> <p><i>Santa Magdalena Sofía Barat y su Instituto</i></p> <p><i>Hablar... por hablar</i></p> <p><i>Diálogos sobre la casa del Niño Jesús</i></p> <p><i>Las siete palabras de nuestro Señor Jesucristo</i></p> <p><i>Sermones: El pupilo suegro</i></p> <p><i>Sermon de la Virgen de Loreto</i></p> <p><i>Sermon de la Virgen de Tréna</i></p> <p><i>Sermon pronunciado en la fiesta de San Ignacio de Loyola</i></p> <p><i>Discurso pronunciado a los estudiantes del Colegio de Málaga con motivo del inicio de cursos</i></p>
Alcala Fernandez José Vicente	Español	España Colombia Guatemala España (México(Tepet zotlán))	México	No	Si		Filósofo		Sacerdote Párroco (Santander)	Superior	Colegio			1824	1900	No	<p><i>Sermon dedicado a la pureza de la Virgen María.</i></p> <p><i>Sermon pronunciado en la Pascua de 1878.</i></p> <p><i>Sermon dedicado al aniversario del restablecimiento de la Orden.</i></p> <p><i>Epistolario. Cartas dirigidas al Provincial de la Orden y a otras autoridades.</i></p> <p><i>Tratado sobre la educación</i></p> <p><i>Devocionario el Corazón de Jesús.</i></p>
Andía Andrés	Español	España Bélgica México	México	No	Si		Filósofo	Español Francés	Superior de Novicio Ministro y socio del maestro de novicio		Colegio			1818	1887	Si	<p><i>La religiosa en su casa. Instrucciones para las doncellas que desean alcanzar la perfección.</i></p> <p><i>México (1869).</i></p> <p><i>Officium Parvum B. Mariae Virginis hebraice, graece, latine, hispanice, anglicae, gallice, germanice, italica, México (1870).</i></p> <p><i>Oraciones. Breviarios y canonizaciones Ven. Santi Dei Joannis de Párlaris et Mendosae, episcopi prae Angliopolitani, postea Oxoniens., ed., Baltimore (1878).</i></p> <p><i>Prima Grammaticae Graecae elementa ad usum Seminariorum, Méx. (1883).</i></p> <p><i>Rapport de P. sur l'état actuel du chrétien et du croissant musulman de la chapelle de Xavier, J.M.S. Daurignac, Histoire de Saint François Xavier, 2 t., Paris (1857).</i></p> <p><i>Hispani Societatis Jesu Scriptores. Tres tomos.</i></p> <p><i>Colegio de os sujetos de la Compañía de Jesús, que formaban la Provincia de México el día del arresto, 25 de junio de 1767.</i></p>
Arvelo Faustino	Español	España		Si	Si		Filósofo Teólogo	Español italiano	Liturgista Himnógrafo Bibliógrafo Teólogo Escritor					1747	1824	si	<p><i>Hymnologia Hispanica, Roma (1786). At. A. C.</i></p> <p><i>Prudenti Carmina, Roma (1788-1789). C.V.A.</i></p> <p><i>Servili Opera omnia, Roma (1797-1803).</i></p> <p><i>Musaei Gothicum, Roma (1804).</i></p> <p><i>Scriptores Hispani, aut de rebus hispanicis agente, in Inventariis 6. Bibliothecae Vaticanae indicati (ms. BN Madrid) Bibliotheca Hispana... N. Antoni... illustrata et correcta (AHL, copia en Arch. Prov. Castell).</i></p>
Avencoa Antonio	Español	España México Estados Unidos (Texas)		No	Si				Sacerdote Misionero Operario	Misionero popular Superior de la misión Tarahumara	Misión			1844	1936	Si	<p><i>Carta al Padre Provincial de México, 1904. Cart. Edif. España 5 (1908) 186s.</i></p> <p><i>Pedición apostólica por los contornos de Szigach, 1908. Anl. 8 (1910) 276s.</i></p>
Casarrós Campañó Ignacio	Español	España	España	No	Si	Seminario de Vic (Barcelona)	Humanista Filósofo Teólogo	Español Latin italiano	Escritor Hospital Predicador Historador	Consultor religioso de la diputación provincial de Barcelona	Colegio			1872	1936	Si	<p><i>Modi et tempora verbi(Venuela, 1897, ed. Privada).</i></p> <p><i>De Institutogrammatica libri tres (Barcelona, 1900, ed. anónima). Edición remozada de la obra clásica de Manuel Álvarez.</i></p> <p><i>Reliquiae literariae de Baltnes y Apologetica de Baltnes(1910).</i></p> <p><i>La religión natural (1907).</i></p> <p><i>Teoría de la revelación (1908).</i></p> <p><i>El fin de la revelación (1910).</i></p> <p><i>Trascendencia de la revelación(1910).</i></p> <p><i>El nostre estat social(1910).</i></p> <p><i>Acción de la mujer en la vida social(1911).</i></p> <p><i>La historia cultural de Catalunya en el siglo XVIII(3 vols., 1932-1935).</i></p> <p><i>Analectae Sacrae Tarraconensis.</i></p> <p><i>Obras completas de Baltnes (23 vols., 1925-1927).</i></p> <p><i>Bibliotheca historica (1932).</i></p> <p><i>La idea del sacerdotio(1937).</i></p> <p><i>San Alonso Rodríguez (1917).</i></p> <p><i>La animo de santa Teresa de Jesús infante(1909)</i></p> <p><i>San Ignacio de Loyola(1921).</i></p> <p><i>Bibliotheca eXercitii 1 Iv., 1900-1906.</i></p> <p><i>Reliquiae literariae, ed. M. Baltnes(Barcelona, 1900).</i></p> <p><i>Correspondencia inédita con el P. Pavl. AST. 46 (1973) 21-27.</i></p>
Coloma Gonzalo	Español	España Francia	España	No	Si	Universidad de Sevilla	Abogado Filósofo Literato	Español Francés	Abogado Escritor	1. Operario en la Casa Profesa de Bilbao 2. Director de ejercicios espirituales 3.	Colegio			1859	1919	Si	<p><i>Frutas del Tiempo. Bilbao (1857).</i></p> <p><i>Sermones, 13 t., Bilbao (1919-1921).</i></p> <p><i>Consideraciones sobre ejercicios, Bilbao (1923).</i></p>
Coloma Luis	Español	España Francia España	España	No	Si	Colegio Naval de San Fernando	Abogado Filósofo Teólogo	Español Francés	Novelista Abogado Columnista	Escritor	Colegio			1851	1915	Si	<p><i>Epistolario 1880-1914. Santander (1914).</i></p> <p><i>Obras completas, Madrid(1942, 1952, 1960).</i></p>
González Cumpido Félix	Español	España Italia España	España	No	Si	Colegio Imperial de Madrid	Humanista Filósofo Teólogo	Español Latin italiano	Predicador Confesor Director espiritual	Predicador Confesor del Colegio Germanico-Húngaro Socio del Provincial Consultor de promoció superior de las Casas de Madrid Rector del Colegio Misero de León Provincial de Castilla	Colegio			1817	1872	si	<p><i>Opusculos satírico-palísticos (1869).</i></p> <p><i>El coadjutor perfecto.</i></p>
Lerdo de Tejada Ignacio	Español	México	México	No	Si		Teólogo	Español Francés italiano Nahuatl	Miembro de la Congregación del Oratorio Rector del Real Colegio de Minería	Maestro de novicios Superior Rector del Colegio de Puebla Asistente de la Congregación General XXI en Roma Socio provincial de España	Colegio			1786	1861	Si	<p><i>Relación del tumulto meligras acaecido en Madrid los días 17 y 18 de julio de 1834, asívase especialmente al Colegio Imperial de la Compañía de Jesús.(Poyanne, 1975, poligr.) (Trat. hist., Módena, 1834).</i></p> <p><i>Estado della Compañía di Gesu nel Messico l'anno 1830. Mexicanae Provinciae breves notitiae (1816-1849).</i></p> <p><i>Sermon en la solemne festividad de la declaración dogmática de la Inmaculada Concepción (México, 1855).</i></p>
Luego Manuel	Español	España	España	Si	No		Historiador	Español Latin Francés	Soldado durante la guerra Carlista	Historiador Escritor Teólogo Orador				1735	1816	Si	<p><i>Diarios, 64 v. manuscritos que abarcan desde 1767 hasta 1814.</i></p> <p><i>Memoria de un exilio. Diario de la expulsi6n de los jesuitas de los dominios del Rey de España (1767-1768).</i></p> <p><i>Diario. La llegada de los jesuitas españoles a Botania; Manuel Luego.</i></p>
Taber Francisco Javier	Español	España Argelia Francia	Francia Argelia	No	Si	Sn instrucción	Analfabeta	Español Francés	Soldado durante la guerra Carlista	Misionero Catequista	Misión			1818	1855	No	

México

Nombre del jesuita	Origen	Residencias	Lugar de residencia principal	Vivió la supresión de 1787	Vivió la restauración de 1814	Lugar donde estudio	Formación	Idiomas que hablaba	Ocupación antes de entrar a la Compañía de Jesús	Ocupación dentro de la Orden	Cargos en la Compañía	Pertenenció a Colegio o a Misión	Cargos públicos	Año de nacimiento	Año de defunción	Produjo Textos	Títulos de sus textos
México																	
Arellaga Basilio	Mexicano	México Roma México	México	No	Si	Universidad de México.	Abogado	Español Italiano latín	Sacerdote Abogado Académico Catedrático	Político Escritor	Superior. Mestre de novicios. Rector del Colegio Gardino en Puebla. Maestro de la Universidad de México.	Colegio	Diputado de las cortes españolas. Miembro de la Junta de Imprenta del Ayuntamiento. Diputado. Senador de la República. Presidente de la Comisión Legislativa de Instrucción Pública y del Congreso de la Unión. Membro fundador de la sociedad mexicana de Geografía y Estadística, y miembro de número de las Academias de la Lengua y la Historia.	1791	1867	Si	Examen crítico de la Memoria del Ministerio de Justicia y de Negocios Eclesiástico en las Cámaras de la Unión el año de 1835. Observaciones al dictamen que la Comisión de Negocios Eclesiásticos presentó al Congreso Constituyente del Estado de Guatemala el 24 de abril de 1843. Exposición del Provincial de la Compañía de Jesús sobre el derecho de propiedad que su religión tiene al edificio que actualmente ocupa y a los bienes del antiguo Colegio de San Gregorio. México (1855). Edición del Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México en el año de 1855, confirmado en Roma por el Papa Pío IX, y mandado a observar por el gobierno español en diversas reales órdenes. México (1855). Algunas observaciones sobre el opúsculo intitulado "El Imperio y el Clero mexicano", del Señor Abate Testory, capellán mayor del ejército francés en México. México (1865). Sermon sobre San Ignacio y la defensa de la Santa Iglesia pronunciada en fiesta del Santo Páramo. Homilias de la Pascua. Homilias de la familia.
Ignacio Lizárraga	Mexicano	México Italia	México	Si	Si	Colegio de San Ildefonso											Sermones y opúsculos sobre la fe. Vida de la Santísima Virgen María. Diario Sermon sobre el Sagrado Corazón de Jesús.
Cantón Pedro	Mexicano	México Italia México	México	Si	Si	Colegio de San Ildefonso de Puebla Colegio de Oaxaca	Teólogo	Español Italiano	Teólogo		Provincial Maestro de novicios Superior	Colegio		1745	1833	No	Sermon de las siete palabras. Opúsculo sobre el Santo Rosario. Sermones y Oraciones Fúnebres.
Decorme Gerard	Francés	México Italia	México	No	No											Si	Historia de la Provincia mexicana. La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial (1572-1767). Historia de la Compañía de Jesús durante el siglo XIX. Mártires jesuitas de la Provincia mexicana.
Gutiérrez del Corral Luis	Mexicano	México Roma México	México	No	Si	Colegio de San Ildefonso de Noviciado San Pedro y San Pablo	Teólogo	Nahuatl Italiano Latín Griego		Párroco Escritor	Vicprovincial de México Superior	Colegio		1799	1848	Si	Clara y sucinta exposición del pequeño catecismo [náhuatl-español], Puebla (1819). Explicación de los principales misterios de la fe, Puebla (1835). Opúsculos de devoción: muchas trad. De A. Muzarelli y C. G. Cuadrupani. Sermones y oraciones fúnebres "Vite PP. Petri Cantón, Joseph Petri Márquez et Ignati de la Plaza. Synopsis Historiae Mexicanae Provinciae, S.J. 1814-1838. Archivo Prov Mex (México, D.F.).
Román Terán José	Mexicano	México Roma México	México	No	Si			Italiano Francés Latín				Colegio				Si	Cartas del P. Román Terán al P. Provincial. Diferentes sermones. Meditaciones sobre la oración del Santo Rosario. Discurso Fúnebre. Cartas edificantes y curiosas.
Mendizábal Francisco	Mexicano	México Bolonia México	México	No	Si							Vicprovincial	Colegio				Cartas ánuas. Diario. Cartas edificantes y curiosas.
Merio Cavallieri	Italiano	Roma México Bolonia	México Italia	No	Si						Procurador Superior de la Residencia de la Visitación	Colegio				Si	Sermon pronunciado con motivo del embalsamamiento del cuerpo del Emperador Maximiliano de Habsburgo.
Peña Ildefonso	Mexicano	México Roma México	México	Si	Si						Procurador de España y México en Roma Superior de la Residencia de la Visitación Superior de la residencia de San Lorenzo Maestro de novicios en San Gregorio	Colegio		1798	1869	Si	Sermones y Oraciones fúnebres. Cartas ánuas. Discursos sobre la educación y la juventud. Discursos sobre la fe.

Colombia

Nombre del jesuita	Origen	Residencias	Lugar de residencia principal	Vivió la supresión de 1767	Vivió la restauración de 1814	Lugar donde estudió	Formación	Idiomas que hablaba	Ocupación antes de entrar a la Compañía de Jesús	Ocupación dentro de la Orden	Cargos en la Compañía	Perteneció a Colegio o a Misión	Cargos públicos	Año de nacimiento	Año de defunción	Produjo Textos	Títulos de sus textos	
Nicolás Cáceres	Colombiano	Colombia Italia	Colombia	No	Si		Colegio de Antioquia	Latín griego francés italiano		Predicador Confesor Profesor del Colegio de Medellín		Colegio	No ocupó cargos públicos			Si	Diversos sermones Primer Panegírico dedicado a la Inmaculada Concepción de María, predicado en Medellín en 1888. Segundo Panegírico a la Inmaculada Concepción de María patrona de las Hijas de María Discursus religioso para el día de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora predicado en Bogotá 1894 durante la fiesta de la Virgen de la Concepción, sermón suelto. Sermón para la fiesta de la Purificación de María. Sermón de la Soledad de María Santísima. Sermón que en la Primera Fiesta de San Ignacio de Loyola, pronunciado el 31 de julio de 1894 Panegírico de San Ignacio de Loyola. Fundador de la Compañía de Jesús, predicado en Bogotá, 1859. Libro editor, 1911. Sermón dedicado a María, restauradora de la piedad y de la educación, predicado en Medellín 1882. Sermones el Púlpito Americano, Panegírico de nuestra Señora del Rosario, predicado en Medellín 1894.	
Pablo Torroella	Español	Español	Colombia														Epistolario. Sermón al	
José Segundo Lainez	Colombia	Colombia Italia	Colombia							Misionero	Misionero en Caquetá		No ocupó cargos públicos			No	Cartas al P. Cáceres. Cartas áruas al Provincial.	
Fernández Saavedra Manuel	Colombia	Colombia Italia	Colombia	Si	Si	Colegio de Bogotá	Teología Filosofía Retórica	Latín griego francés italiano	Estudiante	Predicador Confesor		Colegio de Popayán	No ocupó cargos públicos			Si	Diversos Sermones. Sermón que en la primera fiesta de San Ignacio de Loyola hecha por los padres jesuitas después de su restablecimiento en la Nueva Granada, y que pronunció el Señor Doctor Manuel Fernández Saavedra el 31 de julio de 1844 en Bogotá. Cartas al P. Provincial. Oraciones Fúnebres.	
Restrepo Daniel	Colombia	Colombia	Colombia	No	Si	Colegio de Bogotá	Filosofía Retórica	Latín italiano		Predicador	Casa profesa						Si	Sermón dedicado a la pureza de la Virgen del Rosario. Sermón pronunciado en la fiesta de San Francisco Javier. Sermón dedicado a la fiesta de la Virgen de la Luz. Epistolarios. Cartas dirigidas al Padre Cáceres.
Espinosa de los Meritos Antonio	Colombiano	Colombia		No	No		Filosofía	Latín Griego			Casa profesa					No		
Blasco Juan Francisco	Español	España Colombia	Colombia	Si	Si					Misionero	Misión					Si	Epistolario	

Chile

Nombre del jesuita	Origen	Residencias	Lugar de residencia principal	Vivió la agresión de 1787	Vivió la restauración de 1814	Lugar donde estudió	Formación	Idiomas que hablaba	Ocupación antes de entrar a la Compañía de Jesús	Ocupación dentro de la Orden	Cargos en la Compañía	Perteneció a Colegio o a Misión	Cargos públicos	Año de nacimiento	Año de defunción	Produjo Textos	Títulos de sus textos
Bohe Gaspar	Alemán	Alemania Chile Italia	Chile	No	No		Filosofía Filología Lingüística	Alemán Español Italiano Latín Griego	Traductor	Profesor			No ocupó cargos públicos	1835	1920	Si	Traductor y recopilador de los textos del catecismo del Padre Deharbe del alemán a los países de habla hispana. Poemario. Discursos.
Bachiler Recalde Miguel	Chile	Chile Italia	Chile	Si	Si	Colegio Múromo		Era escolar al momento de la expulsión	Español Italiano Latín				No ocupó cargos públicos	1745	1827	Si	Epitafio. Cartas del P. al P. José de León. Cartas del P. al P. Provincial. Sermón sobre las siete palabras. Sermón sobre el misterio del Santo Rosario.
Hernández Pablo	Chile	Chile Italia	Italia	Si	Si	Colegio de Santiago		Latín Español		Filósofo Investigador			No ocupó cargos públicos	1820	1910	Si	Meditaciones filosóficas. La Compañía de Jesús en las Repúblicas de Sudamérica (1836-1914) Coadutor de Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España
De León José	Chile	Chile Italia	Chile			Colegio de Santiago		Latín griego Italiano francés	Profesor de retórica Fundador de la asociación filosófica		No ocupó cargos		No ocupó cargos públicos	1816	1890	Si	Discursos Reflexiones literarias Manual de retórica
Majesté Francisco	Uruguay	Chile Argentina Uruguay	Chile Uruguay	Si	Si	Colegio de Puerto Montt	Estudios en áreas de humanidades			Profesor de retórica y oratoria Predicador Catequista			No ocupó cargos públicos	1800	1879	Si	Sermón sobre el aniversario del restablecimiento del Orden de predicadores y estudiantes en la República de Chile, pronunciado en mayo de 1856, sermón suelto. Sermón a los exalumnos del plantel de los jesuitas y del Colegio republicano, Sermón sobre el infierno. Sermón sobre la Pasión. Paralelismo de la Immaculada Concepción de María, Paralelismo de San Ignacio y San Francisco Javier. Paralelismo sobre el Sagrado Corazón de Jesús. Sermón del Reverendo padre Francisco Majesté, S. J., pronunciado en la Iglesia del Colegio de San Ignacio el día 11 de mayo de 1851, con motivo de la fiesta del año escolar. Sermón sobre la profesión de Sor María Ignacia (antes Clementina Hurtado), en el monasterio de las Capuchinas. Pláticas sobre el santísimo rosario. Pláticas sobre el Sagrado Corazón de Jesús. Pláticas sobre las ánimas. Discursos sobre la juventud y la educación. Discursos sobre la fe.
Giebra Francisco	Chile	Chile Italia				Colegio de Puerto Montt	Filosofía Teología			Director de la Academia Filosófica de Santo Tomás de Aquino			No ocupó cargos públicos			Si	Estudios de filosofía. Meditaciones sobre la filosofía. Estudios históricos. La Iglesia en Chile en el siglo XIX. Coadutor de La Compañía restaurada en la República de Argentina, Chile, el Paraguay y Uruguay.
Leonhard Carlos	Chile	Chile Argentina Uruguay Paraguay					Filosofía Teología Historia						No ocupó cargos públicos			Si	Cartas ántes de la Provincia del Paraguay. Documentos para la Historia de Buenos Aires y Chile. Textos de estudio histórico. El estudio de la historia chilena, apuntes para su conocimiento. Documentos de instrucción teológica.
Cappeletti P.	Chile	Chile Italia					Filosofía Teología Matemática Física Astronomía						No ocupó cargos públicos			Si	Anales del Colegio Romano sobre observaciones astronómicas destacadas. Anales del Colegio Romano sobre observaciones sismológicas. Estudios geológicos. Estudios de matemáticas.
Zorrilla de San Martín Juan	Chile	Chile Italia	Chile				Literatura Filología	Italiano Francés	Literato Escritor				No ocupó cargos públicos	1848	1920	Si	Antología Escobar e imitación literaria (2 volúmenes). Historia de la Literatura y Antología Hispanoamericana (2 volúmenes). Lecciones de Literatura Escobar. Historia de la Literatura Universal. Historia de la Literatura chilena. Historia de la Literatura chilena en el siglo XIX.
Enrich Francisco	Chile	Chile Alemania	Chile	Si	Si	Colegio de Santiago	Filosofía Teología Historia Investigación	Alemán Latín Griego	Historiador Investigador		Colegio de Santiago Colegio de Puerto Montt		No ocupó cargos públicos			Si	Historia de la Compañía de Jesús en Chile, 2 tomos. Historia contemporánea de la Compañía de Jesús.

3.1.2.- Cruces de información

De acuerdo con lo que se planteó desde el inicio de este trabajo, a partir de la propuesta metodológica prosopográfica fue posible identificar algunos aspectos que permitieron comprobar las líneas de investigación que formaron parte de la hipótesis de trabajo.

La aproximación al universo de estudio francés, representado por la tabla (1), donde los jesuitas fueron más críticos en sus discursos, en buena medida como consecuencia de la hostilidad de la que fue objeto la Orden, produjeron un importante número de sermones apologéticos a partir de los que se esforzaron en justificar el regreso de la Organización.

Como se observa en la tabla propuesta, Francia fue uno de los lugares donde hubo una mayor producción de textos de toda índole. Desde textos dedicados a la predicación, hasta la textualidad enfocada a las prácticas de la fe, los jesuitas franceses fueron prolíficos, sin embargo, se observó la existencia de un mayor número de formas discursivas²²⁵ desarrolladas para hablarle a los de afuera de la Orden, para dirigirse a los “otros”, el caso de los sermones y las historias de la Compañía.

De esta manera, en la tabla 1 de una pequeña muestra de diez jesuitas se cuentan treinta Sermones. Esto nos expone la producción de un importante número de estos textos. De igual manera, se mencionan tres Vidas, dos Cartas personales y una Carta circular, una Historia de la Orden, una Historia de la provincia de Lyon,

²²⁵ Así como se explicó con anterioridad, una forma discursiva como categoría hace referencia a un artefacto definido por una semántica y una materialidad. Algunos ejemplos de textos que pueden definirse desde estrategia metodológica de las formas discursivas se encuentran: *Acta Sanctorum*, *Anales*, *Arquitectura*, *Ars Moriendi*, *Arte de la lengua*, *Bibliotheca*, *Devoción a...*, catecismo, catálogo, *De institutione grammatica*, *Martirologio*, *Menologio*, *Sermón*, *Historia de...*, *Historia universal*, *vida*, entre otros.

Perla Chinchilla, *Lexicón de Formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*, México, Universidad Iberoamericana, 20018.

dos Conferencias, una Letanía, dos Devociones a..., Ejercicios espirituales, tres Discursos, un Catecismo, un Diccionario y dos Verdades.²²⁶

A pesar de tratarse de una pequeña muestra, se observa con claridad, que el universo de producción textual francés destacó por la importante cantidad de sermones que ahí se produjeron.

La atmósfera de convulsión social y política que caracterizó el contexto francés favoreció el hecho de que la textualidad producida estuviera encaminada a dirigirse hacia los “otros” y mostrar la postura de legitimación que adoptaron algunos miembros de la Orden.

A partir de sus textos, los jesuitas se mostraron ante la sociedad y los gobiernos en turno y trataron de justificar no sólo su regreso y sino su papel en un mundo en un mundo secular de Estados laicos que intentaban prescindir de ellos.

Tal como se observa, los jesuitas franceses también participaron en publicaciones de revistas, y en el desarrollo de obras con relación al rescate de la historia de la Orden y sus miembros.

Las historias de la Orden fueron comunes en este período alrededor de los territorios donde tuvo presencia la Orden, ya que también las historias se utilizaron como una herramienta para el rescate de la identidad de la Compañía.

Por otro lado, en el caso de España, de acuerdo con lo que se observó en la tabla (2), los jesuitas además de producir diversos textos también cultivaron formas discursivas, sin embargo, la mayoría iban destinadas a apoyar a la predicación (como el sermón), y a promover las prácticas de la fe. Aunque en menor número, también se cultivaron textos que pretendían apoyar a los jóvenes estudiantes y revivir el espíritu de la tradición educativa ignaciana.

De la misma manera, los jesuitas españoles desarrollaron un importante número de sermones, sin embargo, existe una diferencia considerable entre el

²²⁶ Como se mencionó anteriormente, no todos los textos que cultivaron los jesuitas pueden considerarse formas discursivas. De esta pequeña muestra dentro del universo de estudio francés se identificaron como formas únicamente el Sermón, Vida y la Novena. Para profundizar se debe consultar a Perla Chinchilla, en *Lexicón de Formas discursivas, Ibidem.*

número de piezas defensivas y los sermones enfocados hacia otros temas. Mientras que la producción de la forma discursiva del sermón dedicado a manifestar la postura de los miembros de la Orden y la reconfiguración de su identidad no fue tan abundante como en el caso francés, las piezas sermonarias dedicadas a promover las verdades de la fe fueron numerosas.

Mientras que en Francia se observa la producción de un buen número de piezas sermonarias, en España se observó un número menor.

La tabla (2) que representa el universo de estudio español nos expone un panorama en el que se advierte, de la misma manera que en el contexto francés, se cultivó un importante número de piezas de la forma discursiva “sermón”.

Por lo que se observa en una pequeña muestra de doce jesuitas, se cuentan distintos textos: una Monumenta histórica, diez Sermones, Diálogos, dos Discursos, tres Epistolas, un Catecismo, una historia de Cataluña, tres Vidas, un Misal, un Inventario de escritores, y Ejercicios espirituales.²²⁷ De esta muestra se reconocen solamente algunas formas discursivas como el sermón, catecismo, la historia, vida y los ejercicios espirituales.

De acuerdo con el recuento de obras es claro, que en proporción a la cantidad de sermones producidos en Francia, el número de ellos en este escenario es menor, aunque continúa siendo la forma discursiva más abundante de las que se produjeron también en España.

Si comparamos el contexto francés, donde hubo un importante número de sermones, con la muestra del universo español, se observa que en Francia se privilegió el desarrollo de una textualidad más enfocada a la predicación.

Gracias a la tabla prosopográfica fue posible advertir, que la mayor parte de la producción textual de estos dos escenarios se concentró en los Colegios; lugares

²²⁷ Del universo de la muestra obtenida del escenario español se expone que únicamente se cultivaron las siguientes Formas Discursivas: Sermones, Catecismo, Historia, Vida, Ejercicios espirituales. Con seguridad se cultivaron varias formas discursivas que no aparecen en esta muestra. Ver Perla Chinchilla, *Lexicón de las Formas Discursivas, Ibidem.*

propicios para cultivar el conocimiento y donde habitaban los jesuitas más preparados.

No es difícil suponerlo ya que, el verdadero símbolo de la presencia jesuita, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo eran los colegios y las misiones más que las Iglesias.²²⁸

Por su parte, el escenario colombiano (Tabla 3), nos revela, que durante las épocas de estabilidad y de permanencia de los conservadores en el poder se cultivaron un importante número de textos.

Así como en Francia, los jesuitas de Colombia no desaprovecharon la oportunidad para comunicar desde sus textos dedicados a la predicación, no sólo la defensa sobre el retorno de la Orden, sino el rescate y reconstrucción de su identidad.

De acuerdo con lo que se observa en la tabla propuesta, durante las épocas de estabilidad (o durante la estancia de los conservadores en el poder), hubo una producción importante de textos, entre ellos algunas formas discursivas dedicadas fundamentalmente a la doctrina y a la predicación. Sin embargo, se puede destacar, que es mayor el número de piezas sermonarias.

Si analizamos el tipo de textualidad que se produjo en cada uno de los tres escenarios es posible concluir, que los jesuitas se preocuparon por producir un mayor número de piezas dirigidas hacia los de afuera, a los otros, es decir, en algunos casos, algunas formas discursivas que les permitieron desarrollar un lenguaje exterior desde el que no sólo legitimaron a la Compañía, sino que

²²⁸ Al momento de la supresión, la Compañía contaba con alrededor de 700 colegios por todo el mundo. Cada colegio se adaptaba a las exigencias regionales. La enseñanza en los colegios se basaba en la *Ratio Studiorum*, además de estudio de las humanidades. De esta manera, en los colegios como centros de saber se hacía énfasis en el estudio de la filosofía, la teología y las artes, el latín era la lengua en la que se impartían las clases. Lo más importante es que a la preparación académica se sumaba la formación de la vida completa del estudiante, tanto moral como práctica, por ejemplo, las reglas de convivencia social entre los diferentes estratos sociales, de ahí que no únicamente los futuros jesuitas, sino también los jóvenes miembros de la nobleza se interesaran en asistir a sus colegios. Paolo Bianchini, "Los colegios jesuitas y la competencia educativa en el mundo católico entre el fin del Antiguo Régimen y la Restauración", en *De los Colegios a las Universidades, los jesuitas en el ámbito de la Educación Superior*, México, Universidad Iberoamericana, 2014, p. 62.

intentaron reconfigurar su identidad ministerial (como se verá en el siguiente capítulo).

Por su parte, en el caso del escenario mexicano donde la Orden vivió la hostilidad de una atmósfera en la que se restó poder a la Iglesia y se trató de someterla, se observó prácticamente a lo largo de todo el siglo XIX, una escasa producción textual. A excepción de la etapa del Segundo Imperio y durante los años del porfiriato, la producción textual jesuita no fue muy abundante.

La influencia social de la Iglesia y de la Orden en territorio mexicano, generó recelo entre los gobiernos de naturaleza liberal que llegaron al poder de manera intermitente a lo largo del siglo XIX.

En este contexto, tabla (4), de una muestra de ocho jesuitas se pudieron contabilizar ocho Sermones, cinco Diarios sobre la expulsión, dos Historias locales, tres Epistolarios, una Historia sobre los mártires y santos jesuitas, varias Cartas edificantes, tres Homilías, tres Oraciones fúnebres, cuatro Discursos, dos Catecismos.²²⁹

A partir de la propuesta prosopográfica es posible observar, que la mayor parte de los textos jesuitas se enfocó al desarrollo de piezas sermonarias, lo que así como en los otros escenarios, revela la intención de la Compañía por instrumentar esta forma como una herramienta para comunicarse con los de afuera de la organización. De la misma manera, se produjeron una buena cantidad de textos dedicados a las prácticas doctrinarias como los catecismos y la novena.

A su vez, la tabla propuesta nos muestra, en proporción a la cantidad de textos consultados, un importante número de narraciones sobre la expulsión que vivió la Orden. En este sentido se puede deducir, que el destierro del que fue objeto la Orden se trató de un evento del que quisieron dejar testimonio.

²²⁹ En esta pequeña muestra se observan algunas Formas Discursivas como: Sermones, Historias locales de la Orden, Homilías y Oraciones fúnebres y Catecismos. Ver Perla Chinchilla, *Lexicón de Formas Discursivas, Op., Cit.*

No cabe duda, que la atmósfera de convulsión que se vivió en el escenario mexicano propició la falta de una importante producción textual. Aun así, durante las épocas de estabilidad política parece clara la elaboración principalmente de sermones.

Las etapas en las que hubo una mayor producción de textos jesuitas coincidió en este escenario con los momentos de armonía o con la estancia de los conservadores en el poder, por ello, la mayoría de los textos se publicaron durante los años del Segundo Imperio y hacia finales de siglo durante la dictadura porfiriana.

El escenario mexicano reveló una producción importante de sermones, aun cuando la mayoría no estaban destinados a mostrar la postura defensiva que los jesuitas habían adoptado en otros escenarios. Lo que se verá con mayor profundidad en el capítulo siguiente.

Así como en los otros casos, se pudo concluir, que los miembros de la Orden que produjeron textos se concentraron en los colegios, instituciones donde no sólo se acumuló el conocimiento, sino donde se formaron importantes intelectuales de la época.

Por otro lado, en Chile, escenario en el que la Organización pudo desarrollarse, debido a que no contó con el repudio de los grupos liberales, existió durante el siglo XIX, una importante producción de diversos textos y de varias formas discursivas.

Así como se observa en la tabla prosopográfica (tabla 5), la abundante producción textual de este escenario refleja no sólo el florecimiento de la Organización, sino que los padres pudieron funcionar y continuar con sus actividades habituales.

Como se vio en el capítulo anterior, a pesar de que en este lugar los jesuitas no contaron con el reconocimiento legal del gobierno chileno en turno, por la variedad de textos y de algunas formas discursivas de la muestra de este escenario se puede concluir, que las condiciones sociales y políticas permitieron que los jesuitas centraran su atención en su labor misional, educativa e intelectual.

De acuerdo con lo que se observa en la tabla (5) propuesta, se contabilizan de entre una pequeña muestra de diez jesuitas, siete sermones, un catecismo, tres poemarios, discursos, tres epistolarios, tres historias locales, meditaciones, cartas ánuas, tres anales, una antología, tres historias de la literatura locales, varios estudios de naturaleza científica sobre el territorio y los ecosistemas del lugar.

En contraste con lo que sucedió en los otros escenarios, en este universo de estudio se desarrollaron muy pocos sermones defensivos como consecuencia de una atmósfera estable en la que la Organización no tuvo la necesidad de justificarse o de fijar una postura de legitimación frente al nuevo Estado o a los grupos en el gobierno. Precisamente ese ambiente en el que los jesuitas vivieron de manera armónica fue el que propició que se diera la oportunidad de dedicarse, así como se observa, a desarrollar actividades intelectuales, científicas y artísticas.

Cabe destacar, la importancia que le dieron los científicos jesuitas al desarrollo de tratados sobre la naturaleza y en torno a los paisajes australes.

A diferencia del tipo de estudios científicos que desarrollaron los miembros de la Orden en Europa, Chile nos expone un interés que estuvo enfocado en dar a conocer al mundo la geografía y la riqueza de las tierras australes.

Se observó, que los escenarios donde los jesuitas fueron rechazados como Francia, España, Colombia y México, a pesar de las dificultades que enfrentó la Orden, produjeron textos y dentro de ellos algunas formas discursivas fundamentalmente dirigidos a legitimar la presencia de la Orden en esos territorios y a reconstruir su identidad.

En contraste, en el escenario chileno donde también se elaboraron un abundante número de textos, se observó una textualidad encaminada al desarrollo de la labor intelectual, literaria y científica de la Organización.

Después de observar la textualidad que se produjo en cada uno de los escenarios y de hacer un recuento es posible concluir, que la Forma Discursiva que más se produjo en todos los escenarios fue sin duda el Sermón.

A pesar de que en los lugares donde la inestabilidad política y las continuas expulsiones de la Compañía la publicación de los textos jesuitas disminuyó, los sermones continúan siendo la Forma Discursiva que de forma más abundante cultivó la Orden.

Las Historias de la Compañía de Jesús también fueron abundantes en el contexto de las Formas Discursivas dentro de cada uno de los universos de análisis.

Por otro lado, se halló que una de las Formas Discursivas que fue cultivada, aunque en menor medida, fue el catecismo.

Capítulo IV

La Compañía de Jesús y la reconstrucción de su identidad a partir de la forma discursiva del sermón

4.1.- La Compañía de Jesús y la reconstrucción de su identidad a partir de la forma discursiva del sermón

Después del impacto que significó para la Compañía de Jesús la Supresión, una vez dispuesto su regreso, comenzó su Restauración en la primera década del siglo XIX. En esta época, la recomposición de la Orden representó varios problemas, aunque algunos siempre habían estado presentes volvían a evidenciarse. Uno de ellos, y quizá de los más complejos, fue sin duda la cohesión interna de la Organización, la cual implicó siempre un reto; desafío del que se deriva el problema de la identidad que enfrentaron los jesuitas a lo largo de toda su historia.

Así como refiere Chinchilla²³⁰, con anterioridad el pensador jesuita Michelle de Certeau²³¹ había hecho un análisis sobre la dificultad cuando se pretende abordar el tema de la identidad de la Compañía. De acuerdo con la autora sobre los argumentos del jesuita, las prácticas no verbalizadas (relacionadas con los ejercicios espirituales) y la literatura espiritual constituían una frontera bien delimitada entre lo que era ajeno a la Orden, (lo externo) y lo propio de la organización (lo interno). Ese límite (entre lo que era ajeno y lo propio) otorgaba una identidad, un asidero interno para los miembros de la Compañía.²³²

No obstante, tal como Chinchilla expone, el verdadero problema radicaba en cimentar una imagen de la Orden hacia el exterior. En su diagnóstico la académica nos comparte: “Veo en ello un problema doble: por una parte la claridad con la que

²³⁰ Perla Chinchilla Pawling, “La identidad de la Compañía de Jesús ante su Restauración”, *Mélanges de l'École Française de Rome- Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [En Ligne], 126-1-2014, mis en ligne le 05 aout 2014, consulté le 17 janvier 2016. URL: <http://mefrim.revues.org/1702>.

²³¹ Consultar Michelle De Certau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Barcelona, Galimard, 2009.

²³² Perla Chinchilla, *Op., Cit.*, p. 15.

distinguen su “frontera” y la necesidad de preservar lo propio de lo externo..., y por otra, su originaria dispersión”.²³³

Al hacer referencia a la dispersión o multiculturalidad de las misiones y a las diferencias nacionales que caracterizaron a los miembros de la Orden, apunta a la dificultad de hallar afinidades que pudieran sustentar rasgos comunes de cohesión. Así, en palabras de Chinchilla: “En este paradójico intersticio, esa identidad (entre velada, indecible y dispersa), se formuló en términos negativos desde y hacia el exterior, consiguiéndose una imagen unitaria a través de ciertos “lugares comunes” relacionados con la persecución de la Orden.”²³⁴

Desde este ángulo de observación se divisa, retomando la idea de Chinchilla, que los mismos miembros de la Compañía fueron construyendo los lugares comunes con los que moldearon y delimitaron su identidad.²³⁵

Es importante hacer notar, que estos discursos contruidos desde la retórica se encuentran no únicamente durante los episodios de la Expulsión y de la Supresión, sino que pueden ubicarse desde el inicio en los eventos que vivió la Orden, e incluso pueden observarse prácticamente sin cambios después de la Restauración. En otras palabras, estos “lugares comunes”²³⁶ podemos encontrarlos previo a la Supresión y posterior a la Restauración, es decir, en el “antes” y en el “después” de la Compañía.²³⁷

A partir de lo anterior, nos ubicamos en una coordenada en la que se intersecta un doble lenguaje, por un lado, uno para los propios jesuitas, un lenguaje al interior de la Orden, y al que hacía referencia Michelle De Certau, mientras que, por otro, un segundo lenguaje perfilado para “los otros”, los de afuera, un lenguaje

²³³ *Ibid.*, p. 17.

²³⁴ *Ibidem.*

²³⁵ *Ibidem.*

²³⁶ Un lugar común es una frase, expresión o idea que, debido a su frecuente uso, se ha vuelto trivial o se ha desgastado, perdiendo significación.

²³⁷ *Ibid.*, p. 19.

al exterior de la Compañía. Es precisamente en la construcción de este segundo lenguaje donde se halla el discurso sobre la identidad que construyeron los jesuitas; discurso identitario sustentado fundamentalmente en “locus comuni”²³⁸ y con el que han conseguido mostrarse como una unidad. En este sentido, de acuerdo con las palabras de Chinchilla: “La acción y expresión jesuitas, en sus orientaciones, privilegiaban un lenguaje para el otro (pedagogía, la misión popular, el sermón, por citar algunos), o el lenguaje objetivo de la erudición y la ciencia.”²³⁹

Asimismo, la problemática central en torno a la que gira la presente investigación se enfoca en la observación y el análisis del lenguaje desarrollado para comunicar hacia el exterior, a partir de la forma discursiva del sermón, ya que el sermón fue impreso de manera abundante antes de la supresión por ser una herramienta fundamental de la predicación, y en menor cantidad, por las circunstancias de cada escenario, después de la restauración.

Retomando la idea de Chinchilla, la propuesta de este trabajo de investigación gira en torno a la aproximación y análisis del lenguaje que desarrollaron los jesuitas, un “lenguaje para el exterior de la Orden” que podemos encontrar en los sermones, los cuales iban dirigidos hacia “los de afuera”, es decir, hacia “los otros”. Es precisamente a partir de esta forma como se pretende abrir una ventana a la investigación del discurso que iba encaminado hacia “el afuera” de la organización.²⁴⁰

De ahí que lo que se busca destacar al trabajar dentro de las fronteras que delimitan cada uno de estos dos lenguajes es, por una parte, el de dilucidar en el espacio del lenguaje exterior cuáles fueron los lugares comunes que desde la retórica construyeron los jesuitas para rescatar y reconstruir su identidad ministerial.

²³⁸ Así nombra Perla Chinchilla a los lugares comunes.

²³⁹ *Ibid.*, p. 18.

²⁴⁰ *Ibidem.*

De acuerdo con el diagnóstico de Chinchilla existen varios *locus*, o lugares comunes utilizados recurrentemente por la Compañía de Jesús en el espacio de ese lenguaje exterior. Entre ellos está la persecución de la organización y de sus miembros, “lugar” que se encuentra ya desde los primeros años de la formación de la Orden.²⁴¹

Después de la restauración es común hallar indicios nuevamente del lugar de la persecución en el lenguaje para “los de afuera”. Más adelante, a lo largo del siglo XIX, los jesuitas utilizaron constantemente el que resalta su papel de educadores, y el de ser los que recuperaron los valores tradicionales de la amenaza de la anarquía que proponía el nuevo orden impuesto por la modernidad.

Pero ¿qué son las formas discursivas?, ¿a qué se refiere esta propuesta?

Con la categoría de Forma Discursiva, su autora, Perla Chinchilla se refiere:

Una forma discursiva sería el artefacto compuesto por una semántica²⁴² condensada en un discurso verbal y por una materialidad, cuyo conjunto denota una regularidad que permite una distinción específica en el contexto de múltiples campos culturales. En otros términos, cada forma ha de cumplir una función “selectiva” de contenidos que le permite guiar las expectativas del que se aproxima a su lectura. Sin embargo, esa función la cumple en su relación con otras formas simultáneas de las que habrá de distinguirse –una red de formas–, a la vez que pervive en el tiempo adaptándose a los cambios históricos, o bien puede desaparecer.²⁴³

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² Por semántica entendemos que “el patrimonio conceptual de la sociedad. El conjunto de las formas utilizables para la función de selección de los contenidos de sentido que surgen de la sociedad”. También se puede concebir como “la reserva de temas que conserva a disposición para la emisión de la comunicación: el patrimonio de ideas que tiene importancia desde el punto de vista comunicativo. Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi, glu: glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann, pp. 143-144. Citado por Perla Chinchilla en “Las Formas Discursivas. Una propuesta ideológica”, en *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, año 22, núm. 43, julio-diciembre 2014, pp. 15-40.

²⁴³ *Ibidem*.

Así, la categoría “forma discursiva” hace referencia no sólo a un objeto textual que desde su materialidad nos permite reconocer su naturaleza y función, sino a una metodología de análisis documental.

Así como se planteó desde el inicio de esta investigación, la propuesta metodológica de las “formas discursivas” pretende ayudar a comprender, en palabras de Chinchilla: “no sólo la manera como se ha distribuido el saber, sino que, al mismo tiempo, nos permite hallar indicios sobre la emergencia de la Modernidad (que podemos considerar como la cultura de los textos impresos) y el fin de la sociedad del Antiguo Régimen (o la cultura de la oralidad)”.²⁴⁴

Es importante subrayar, que el empleo de las formas discursivas como una opción metodológica en este trabajo, responde a que la forma discursiva, por una parte, cumple para la investigación histórica un doble papel: como fuente documental, por un lado, y por el otro, permite hallar indicios, que podrían parecer mínimos, pero significativos en la etapa que se ha identificado como emergencia de la Modernidad o también identificada con la cultura del impreso y el fin de la sociedad del Antiguo Régimen, o lo que se ha asociado con la cultura de la oralidad.

Por ello, la iniciativa de trabajar con formas discursivas pretende relacionar esos textos con la sociedad.²⁴⁵

Es necesario subrayar, que la iniciativa de trabajar con formas discursivas pretende relacionar estas formas textuales con la sociedad, por lo cual se distingue de otras vinculadas con la historia de los conceptos o de las ideas.

En este sentido, la propuesta de las formas discursivas adquiere significado si se relaciona con una teoría de la sociedad, ya que, en palabras de Chinchilla: “[...] nada más en función de esta relación es posible comprender su función cultural.”²⁴⁶ Esto debido a que solamente desde esta perspectiva sería posible entender el papel

²⁴⁴ *Ibidem.*

²⁴⁵ *Ibidem.*

²⁴⁶ *Ibidem.*

que pudo haber tenido cada forma discursiva, es decir: “Cómo se estabilizaron con la imprenta las formas anteriores, cómo se adaptaron a la cultura moderna, cómo algunas perdieron su función en el nuevo entorno y cómo surgieron otras formas ante otras exigencias cognitivas o literarias.”²⁴⁷

Visto así, si atendemos a los textos de los jesuitas en este lugar, no cabe duda, que la textualidad que produjeron se encontró en diálogo directo con el contexto político, social y religioso en que se gestaron.

4.1.1.- La relación entre los Estados y los jesuitas restaurados a partir de sus formas discursivas

Así como se mencionó con anterioridad, fueron diversas las formas discursivas que cultivaron los miembros de la Compañía de Jesús. Sin embargo, en cada escenario donde se restauró la Orden se vivieron circunstancias diferentes, lo que generó que la textualidad producida en cada lugar fuera el reflejo y consecuencia de los sucesos políticos y sociales de la época.

Tal como se ha propuesto desde el inicio de este trabajo de investigación, son cinco los lugares seleccionados para su análisis. El criterio de selección se basó en aquellos sitios que se pensó arrojaban indicios sobre la relación que hubo en la recién restaurada Compañía de Jesús y los nuevos estados o gobiernos laicos. Se trató de abarcar diferentes universos de estudio, que mostraran las diversas circunstancias a las que enfrentó los miembros restaurados.

Por tratarse de la forma discursiva que más produjeron los jesuitas, es necesario definir desde la propuesta de las formas discursivas el sermón.

²⁴⁷ *Ibidem.*

4.1.2.- El Sermón

Uno de los ministerios en los que destacaron los jesuitas y les otorgó en buena medida parte de su identidad durante el Antiguo Régimen, fue el de la predicación.²⁴⁸

Los jesuitas enfrentaron en el siglo XVI el cisma que vivió la Iglesia católica, en la que contribuyeron a la recuperación de los fieles que consideraban en riesgo de caer en el protestantismo.

Entre los métodos que utilizaron para ganar almas fue la prédica. Gracias a la predicación intentaron convencer a una sociedad cada vez más secularizada, de regresar a la fe católica y de vivir dentro de los que los católicos consideraban como los “verdaderos” principios de Dios.²⁴⁹

Los sermones constituyen un fenómeno histórico y literario, por ello presentan características en su desarrollo que está vinculado a las circunstancias de cada época. La catequesis, la homilía, y el sermón constituyen las formas de la predicación cristiana.

Los temas de los sermones son variados. Así, los hay dogmáticos, morales, de rogativas, eucarísticos, por citar solamente algunos.²⁵⁰

Los sermones fueron la herramienta adecuada para transmitir explicaciones sobre los misterios de la fe y para hablar sobre los asuntos del presente, lo que

²⁴⁸ Carlos Herrejón Peredo, “Oratoria en Nueva España”, en *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, México, D.F., Academia Mexicana de la Historia, 1994, vol. 37, pp. 153-174. Carlos Herrejón Peredo, “Los sermones novohispanos en el siglo XVII”, en *Historia de la Literatura mexicana*, México, UNAM, Siglo XXI, p. 32. Perla Chinchilla, “El Sermón”, entrada, en *Lexicón de formas discursivas cultivadas por la Compañía de Jesús*, versión electrónica, México, Universidad Iberoamericana, 2018.

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ Carlos Herrejón Peredo, *Del Sermón al discurso cívico*, México, COLMEX, 2000, p. 20.

contribuía a fortalecer el papel del clérigo como educador, ministro y mediador entre Dios y los hombres.²⁵¹

El sermón fue y es un medio de comunicación privilegiado, ya que su campo de recepción es amplio al ser autorizado y aceptado entre los fieles católicos. En las culturas orales existían únicamente individuos habituados a escuchar y a retener lo escuchado. La importancia del sermón corresponde al peso ideológico que tuvo la Iglesia, cuya actividad primordial era y es la predicación. Dentro de la predicación (aunque no se pretende profundizar en ella), el sermón ha sido una forma histórica que, revestida de mayor formalidad y cierta solemnidad, asumió las corrientes de la retórica en boga e influyó recíprocamente en ellas. Como ya se mencionó, el sermón gozaba de amplia aceptación y peso social, por lo que, su pronunciación constituía una práctica primordial en las sociedades del Antiguo Régimen.

No obstante, en palabras de Carlos Herrejón: “Hay una distancia importante entre el sermón escrito y el sermón vivo. La predicación en vivo contaba con los recursos de la voz, de la mirada, de los ademanes, de toda la actitud del orador; disponía asimismo del contexto: el lugar, la hora y el auditorio.” En contraste, el sermón escrito era objeto de purismos y de perfeccionamiento por parte del autor, quien buscaba pulirse al elaborar su escrito. Se trata de un problema típico de oralidad y escritura.²⁵² Por ello, este trabajo de análisis se limitará a comentar los sermones impresos.

Por tratarse de una herramienta de comunicación con el objeto de hallar indicios sobre la forma como reconstruyeron su identidad los miembros de la Compañía de Jesús, se analizará un importante número de sermones en cada uno de los escenarios propuestos.

²⁵¹ *Ibidem.*

²⁵² *Ibidem.*

4.1.3.- Análisis de sermones en cada escenario propuesto

Para comenzar con el análisis de los sermones en los escenarios propuestos, tal como se mencionó en capítulos anteriores, se seleccionó el contexto francés durante el siglo XIX, ya que fue el epicentro del antijesuitismo. Esto influyó de manera directa en el trato que recibió la Compañía de Jesús por parte de los grupos liberales, quienes de manera intermitente, estuvieron en el poder durante esa época.

En este escenario, la actitud de defensa que adoptaron los miembros de la Orden, aunada a la intención en ciertos momentos por justificar su regreso, provocaron que un algunos de sus miembros se volcaran en sus escritos. De esta manera, la aproximación a ciertas piezas sermonarias producidas en este escenario nos permite observar y dar cuenta de lo anterior.

Se analizaron varias piezas escritas y enunciadas por jesuitas en Francia entre 1826 y 1850, y publicadas en 1851.²⁵³ Es importante considerar, que algunos de los

²⁵³Maxime de Bussy, *Seis sermons au conferences, pour la instructions aux élèves*. Sermón suelto.

Maxime de Bussy, *dix-huit sermons et deux séries de notes sur le mois de Marie*. Sermón suelto.

Nicolas de Mc Carthy, *Sermon del reverendo padre Nicolas de Mac Carthy de la Compañía de Jesús en favor de los seminarios*. Sermón suelto.

Sermon del reverendo padre Nicolas Mac Carthy de la Compañía de Jesús sobre la obligación de la limosna predicado en San Germain L'Auxerrois, á favor de un establecimiento y educación de niñas huérfanas. Sermón suelto.

Nicolas de Mc Carthy, *Sermon en favor de la Santa Madre Iglesia y de la obra del Calvario del Monte Valeriano, predicado en los Carnestolendas de 1826*. *Sermon del Padre Nicolas Mac Carthy de la Compañía de Jesús sobre el pecado y los herejes*.

Sermon del Padre Nicolas Mac Carthy de la Compañía de Jesús sobre la impureza, predicado por el reverendo padre Mc Carthy de la Compañía de Jesús durante la cuaresma del año 1849.

Sermon sobre la parábola del hijo prodigo, predicado en la Pascua de 1835. *Sermon del Padre Nicolas Mc Carthy, S. J., sobre la Pasión de nuestro Señor Jesucristo, predicado en la Cuaresma de 1850*. Orizava, Imprenta de José María Naredo, 1851, sermón suelto.

Sermon primero sobre la Sagrada Eucaristía.

Sermon segundo sobre la Sagrada Eucaristía.

Sermon for the judgement, for the first Sunday of Advent. *Sermonary, Dublin, Published by James Duffy, 1880*.

Sermon for the Word of God, for the third Sunday of Advent. *Sermonary, Dublin, Published by James Duffy, 1880*.

Sermon of Triumphs of the Church. *Sermonary, Dublin Published by James Duffy, 1880*.

Greatness of Saints. Fort he Feasts of all Saints.

Jean Francois Ravignan, *¿Qué son los jesuitas?*, Puebla, 1880, Tipografía del Colegio de Artes y Oficios.

sermones revisados fueron escritos un poco antes de la revolución de julio de 1830, y después de la revolución de 1848, eventos violentos de los que se habló en capítulos anteriores y que cambiaron no sólo el panorama político y social de Francia, sino más tarde el de la mayor parte de Europa.

En un primer acercamiento, en estas obras se expone la forma como en el universo de estudio ubicado en Francia, los jesuitas fueron construyendo desde la retórica un discurso en el que aparecen “lugares comunes” a partir de los que no sólo justificaron el regreso de la Orden frente a sus detractores y a los grupos en el poder, sino que nos revelan la estrategia que los padres utilizaron para reconstruir su identidad ministerial.

En algunos de estos sermones se observa el uso del lugar común de la persecución. Tal como menciona la Doctora Chinchilla: “Uno podría pensar que este *loci* fue producido a partir de la Expulsión y la Supresión, y que sería durante la Restauración que se utilizaría.”²⁵⁴ No obstante, desde los primeros años de formada la Compañía de Jesús apareció en el discurso de la Orden la idea de la persecución de sus miembros²⁵⁵, y como se observa en este ejemplo, continuó vigente durante los años posteriores a su restablecimiento como parte del discurso que utilizaron para recuperar su identidad.

De acuerdo con el planteamiento de este trabajo de investigación, el sermón es una forma discursiva en la que se desarrolló un lenguaje dirigido hacia el exterior de la organización, es decir, destinado a los de afuera (a los fieles, seguidores de la Orden y a los representantes de los gobiernos en turno).

Desde esta perspectiva y como parte del desarrollo de este lenguaje exterior es evidente, que “el lugar” que hace referencia a la hostilidad de la que fueron objeto

²⁵⁴ Perla Chinchilla, *La identidad de la Compañía...*, *Op.*, *Cit.*, p. 4.

²⁵⁵ Para profundizar en torno al tema del empleo del lugar común de la persecución antes de la supresión de la Compañía de Jesús, consultar el artículo de Perla Chinchilla, *La identidad de la Compañía*, *Op.*, *Cit.*

los jesuitas, funcionó como parte de los argumentos que empleó la organización para construir su identidad externa.

Parece claro, que la identidad de la Orden se construyó desde las experiencias negativas y desfavorables que vivieron, tal como los episodios de persecución y de destierro. De acuerdo con la hipótesis de Chinchilla: “[...] esto les ha permitido forjar una imagen unitaria”²⁵⁶, es decir, un conjunto homogéneo visto desde fuera, y cohesionado gracias a esos lugares comunes que están vinculados a los sucesos negativos.²⁵⁷

Otro de los *locus* (lugares) que construyeron los jesuitas y que es posible encontrar en varias de las piezas consultadas, es el de la Compañía de Jesús como defensora de la Iglesia católica.²⁵⁸ En un mundo donde el proceso de secularización parecía imparable, la Orden ofrecía su apoyo para la defensa de una institución religiosa que había perdido terreno no sólo a nivel social, sino en la esfera política, lo que amenazaba constantemente la supervivencia de sus privilegios.

Es importante señalar, que la Compañía de Jesús fue restaurada en un momento de lucha entre el regreso del conservadurismo y el triunfo de las ideas liberales, es decir, en una coyuntura histórica en la que la que la organización jesuita

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ ¡Oh Francia, nación la más ilustre de Europa! tu que antes de nuestra funesta revolución llenabas de asombro al mundo con tu poder, que excitabas su envidia con tu prosperidad y que deslumbrabas a todos con tu Iglesia digna de orgullo, que tus artes y tu cultura y la elegancia de tus costumbres, que arrebatabas su admiración con los trabajos y descubrimientos de tus sábios, con el genio y las grandes obras de tus escritores, y con la fama de tus hombres grandes en todo género [...]

¡Oh Francia justamente zelosa de tu gloria! Permíteme te pregunte ¿á quien haz debido, durante catorce siglos tanta prosperidad y tanta grandeza? Abre tus inmortales annales, y ellos responderán por ti, que todo lo debes á tu gloriosa Iglesia. Tu grandeza la debes a tu ilustre Iglesia, esa misma que se levanto de las cenizas y se repuso de las calumnias de hombres malignos.

Convenid desde luego, Hermanos míos, que como cristianos es para vosotros un deber indispensable de religioso, socorrer á vuestra iglesia, y defenderla con mas especialidad, cooperar para la conservacion y propagacion de su sacerdocio. Nicholas Mc Carthy, *Sermones del Reverendo padre Nicholas de Mc Carthy de la Compañía de Jesús, Op., Cit., p. 58. Sermon en favor de la Santa Madre Iglesia y de la obra del Calvario del Monte Valeriano, predicado en los Carnestolendas de 1826. Nicolas Mac Carthy, Sermon suelto, Op., Cit., p. 39.*

se posicionó como defensora de la Iglesia Católica e intercesora de los derechos de esta institución contra las ideas de la Ilustración y la modernidad que inundaron Europa desde finales del siglo XVIII.²⁵⁹

Si bien es cierto que a su regreso la Compañía de Jesús tuvo que enfrentar el rechazo de sus enemigos, fue el choque ideológico con los grupos revolucionarios de ideas liberales (que llegaron al poder de manera intermitente), lo que en verdad determinó el rumbo de su destino en el siglo XIX.

Esto es el reflejo de la postura de la Orden en un instante en el que la Iglesia había perdido terreno frente al estado laico, y su papel como fuerza legitimadora de la monarquía ya no era necesaria ante la aparición de los nuevos Estados. De esta manera, proteger a la Iglesia contra los enemigos ateos y herejes que había dejado la Ilustración se convirtió en un lugar común como una excusa para su regreso.

A pesar de que ya antes la Iglesia había atravesado episodios difíciles (como el de la Reforma Religiosa durante el siglo XVI), en los que la Compañía de Jesús estuvo a su lado para apoyarla, en el siglo XIX frente al embate de los valores de la Ilustración, la Orden retomó la causa en favor de la defensa de la Iglesia.

Como parte del lenguaje que desarrollaron para el afuera, el lugar común que los muestra como defensores de la Iglesia contribuyó a definir la frontera exterior de esa identidad que permitía visualizarlos como una organización unitaria.²⁶⁰

Desde esta perspectiva parece claro, que los jesuitas trazaron las fronteras del lenguaje exterior a partir de eventos azarosos, lo que les permitió construir “lugares comunes” a partir de aspectos que buscaban legitimar la misión de su apostolado. Así, la forma discursiva del sermón nos muestra, que Francia fue uno de los lugares donde los jesuitas tuvieron que recurrir constantemente a justificar su restablecimiento.²⁶¹

²⁵⁹ Perla Chinchilla, *La identidad de...*, *Op., Cit.*, p. 4

²⁶⁰ *Ibidem.*

²⁶¹ Decidme también el género de servicio que no hayáis recibido de esos hombres, que son á un tiempo ministros del cielo y bienhechores en la tierra. ¿Quién forma el espíritu y el corazón de vuestros hijos? ¿quién hace florecer las universidades?, ¿quién ayuda a mantener la decencia de las

A lo largo de los párrafos de estos sermones²⁶², se tratan de legitimar los principales ministerios de la Orden, una de las más conocidas y la que confirma uno de los lugares comunes recurrentes con los que se conoce a los jesuitas, es sin duda la de educadores. La frecuente aparición de este “lugar” a lo largo del siglo XIX, evidencia desde la retórica, la intención de emplear su papel en la educación como parte del lenguaje exterior que construyeron los miembros de la Orden. La mención reiterada de los padres como educadores constituye desde entonces hasta el día de hoy, uno de los argumentos que legitimaron su regreso y que aun hoy en día justifican su expansión y presencia en casi todo el mundo.

Cabe destacar, que a pesar de que los liberales franceses desde el inicio hicieron hincapié en la necesidad de alejar a las órdenes religiosas y en concreto a los jesuitas de la educación, en Francia la Compañía de Jesús continuó utilizando este lugar común no sólo para legitimar la reciente restauración, sino como apología de su labor didáctico- moralizante frente al avance de los valores de la modernidad.

Por otro lado, las piezas sermonarias producidas después de 1848, nos permiten hacer un diagnóstico sobre la reacción de los jesuitas frente a los valores tanto de la modernidad, como de algunas ideologías que estaban en el aire en ese momento.²⁶³ Mientras que circulaba en Europa el Manifiesto del Partido comunista

costumbres? [...]¿Quién os consuela en vuestras enfermedades?, ¿quién alimenta á vuestros pobres?¿quién cura, en fin, las llagas del Estado? Nicholas Mc-Carthy, S., J., *Sermon...*, *Op. Cit.*, p. 58.

²⁶² *Sermon del reverendo padre Nicolas Mac Carthy de la Compañía de Jesús sobre la obligación de la limosna y la educación religiosa predicado en San Germain L'Auxerrois, á favor de un establecimiento y educación de niñas huérfanas.* Nicolas Mac Carthy, *Sermones del Reverendo padre Nicholas de Mc Carthy de la Compañía de Jesús, Op., Cit., p. 69.* Nicolas Mac Carthy, *Sermon del Padre Nicolas Mac Carthy de la Compañía de Jesús sobre el pecado y los herejes*, sermón suelto. *Sermon del Padre Nicolas Mac Carthy de la Compañía de Jesús sobre la impureza, predicado por el reverendo padre Mc Carthy de la Compañía de Jesús durante la cuaresma del año 1849*, Orizava, Imprenta de José María Naredo, 1851, sermón suelto.

²⁶³ Hermanos míos, casi cinco o seis municipios, casi la sexta parte de Francia está sin pastores y sin culto. [...] Donde no queda mas que vestigios de religión. [...] Donde nacen los niños sin que haya un sacerdote que los bautice, donde crece la juventud sin saber que hay un Dios; donde los matrimonios se celebran sin los ritos y las bendiciones nupciales; donde se vive sin fe, sin freno, sin moral, sin costumbres, donde muere el hombre sin arrepentimiento y sin esperanza. [...]

Cuando tiene sus profesores y maestros acreditados y aplaudidos: cuando la impiedad tiene sus doctores, el materialismo sus maestros, el ateísmo sus apóstoles. [...] Nuevas doctrinas corruptoras

y en Francia se había instaurado una nueva república, la Orden se justificaba y se presentaba como una alternativa, por su defensa de los valores tradicionales, ante la incertidumbre que para la sociedad de la época representaba la emergencia de ciertos sistemas de ideas como el anarquismo de Proudhon y la utopía de Saint Simon.²⁶⁴ En las piezas producidas después de 1848 podemos observar la forma como se agudizó el discurso en defensa de la fe. De la misma manera, es evidente un ataque directo no sólo contra el comunismo, sino contra los partidarios del nuevo gobierno republicano que se acababa de establecer.²⁶⁵

Como se observó en los ejemplos anteriores, son varios los sermones que en una postura crítica, a pesar del clima antijesuita que se vivía, hacían énfasis al señalar la necesidad de salvar o de librar a la sociedad tanto la aparición de ideas liberales y utópicas que circulaban por toda Europa en esos momentos.

Es así como, en este escenario en el que habían perdido importancia los promotores de la fe, la Orden esgrimió a su favor un discurso en el que los “locus” se anclaban fundamentalmente en su papel de garantes de la moral y las buenas costumbres promovidos en la juventud a través de la educación.²⁶⁶

De esta manera, a partir de la textualidad que produjeron los jesuitas franceses, se puede observar el esfuerzo por legitimarse al promover a la Orden

y desastrosas. Nicolas Mac Carthy, *Sermon del reverendo padre Mac Carthy de la Compañía de Jesús sobre el pecado y los herejes*, Op., Cit., p. 9.

²⁶⁴ Para ampliar sobre este tema, consultar un autor y su obra previamente citados: Erik Hobsbawn, *La era de las revoluciones*, Op., Cit.

²⁶⁵ [...] ¿Y en qué momentos?, cuando parece que el infierno inventa nuevos secretos e ideas para pervertir a los hombres, cuando redobla sus medios de seducción con falsas ideas, cuando tiene sus partidarios declarados, sus agentes manifiestos que llegan a lo alto del poder. Nicolas Mac Carthy, *Sermon del reverendo sobre el pecado y... Op., Cit.*, p. 9.

²⁶⁶ [...] En tal caso, ¿qué pueden para defender la moral y la religión contra la conjuración tan poderosa un puñado de sacerdotes...? [...] Es indudable que la única y última esperanza de nuestra Iglesia, y por consiguiente de nuestra patria, de nuestras familias, y del orden social en Francia, descansa en esta juventud eclesiástica que crece a la sombra del santuario y a quien los soldados de Dios, los soldados de Ignacio corresponde venir en su auxilio. Nicolas Mac Carthy, S., J., *Sermon del Padre Nicolas Mac Carthy de la Compañía de Jesús sobre la impureza, predicado por el reverendo padre Mc Carthy de la Compañía de Jesús durante la cuaresma del año 1849.*

como los custodios o protectores de la educación tradicional y el regreso de los valores religiosos.²⁶⁷

Como se mencionó con anterioridad, la mayoría de los ilustrados franceses hicieron hincapié en la necesidad de alejar a las órdenes religiosas, y particularmente a la Compañía de Jesús, del ámbito educativo. El filósofo D´alambert, así como la mayoría de los ilustrados, fue uno de los que se manifestó abiertamente contra la Compañía y su participación dentro de la educación de la juventud de la época. Para él, así como los liberales franceses, la Orden había trascendido lo estrictamente espiritual hasta transformarla en una organización de finalidad política que propagaba el fanatismo, dominaba ámbitos claves de la vida en Europa, como la administración y la enseñanza.²⁶⁸

Una de las críticas en las que hizo hincapié la ilustración francesa fue contra el modelo educativo de la Compañía. De acuerdo con las palabras de Giménez López: “[...] La *Ratio Studiorum* supuso un indudable avance pedagógico cuando fue formulada a fines del siglo XVI, y durante el siglo XVII pasó a ser, [...] un único agente que presentaba uniformidad y coherencia en el desordenado e inconexo mundo de la educación en los territorios hispánicos. Pero en el Setecientos, la Compañía se mostró incapaz de adaptar la *Ratio Studiorum* a los cambios.”²⁶⁹ Cabe destacar, que su revisión no se produjo sino hasta 1832, año en el que se decidió finalmente hacerle algunos cambios.²⁷⁰

En palabras de Trampus: “[...] tanto en el plano político como en el cultural, la Compañía había perdido con el paso del tiempo su capacidad de adaptación y el dinamismo, los que en su momento, habían sido sus instrumentos más eficaces en la Contrarreforma.”²⁷¹

²⁶⁷ *Ibidem*.

²⁶⁸ Giménez López, Enrique, *Los jesuitas y la Ilustración*, Op., Cit., p.10.

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ Antonio Trampus, Cit. por Giménez López, en *Los jesuitas y la ilustración... Op., Cit.* 14.

En términos de un discurso elaborado en un lenguaje para los otros, la aproximación a las piezas del reverendo Mac Carthy nos permiten observar la utilización del “lugar” de educadores como un instrumento para justificar la reconstrucción de la Orden y desde ahí rescatar parte de la identidad ministerial de la organización. En la recurrencia de este lugar común (antes de la supresión y después de la restauración), se observa continuidad, sin embargo, los jesuitas restaurados debían ser cuidadosos para enviar el mensaje correcto a los de afuera, pues la educación jesuita debía presentarse como parte de un ministerio renovado y preocupado por el rescate de los valores deteriorados por el surgimiento doctrinas que proponían nuevos sistemas políticos y nuevas estructuras sociales.

Es importante subrayar, que la instrucción religiosa continuó en algunos lugares dentro de las escuelas, a pesar de la resistencia de los grupos liberales que lucharon por alejar a las órdenes del ámbito educativo. Durante el gobierno de Napoleón III se promovió la vuelta a los valores morales, y el rescate de la educación tradicional. Así como se mencionó en capítulos anteriores, hacia finales del siglo regresaron al escenario francés algunas órdenes religiosas (después de las expulsiones y la desaparición de algunas de ellas), para establecerse definitivamente.

Entre los textos apologéticos que se produjeron en el escenario francés se encuentra el opúsculo *¿Quiénes son los jesuitas?*, el cual fue escrito por el reverendo Jean Francoise de Ravignan hacia finales del siglo XIX y publicado en 1881.

Esta pieza es un claro ejemplo del intento que hizo el reverendo Ravignan por definir tanto a los jesuitas como la identidad de la Compañía, lo que como se ha mencionado, representó una dificultad para los mismos miembros de la Orden. Resulta revelador que aún hacia finales del siglo XIX, la identidad de la Compañía continuaba siendo un asunto difícil de definir, lo que refuerza la idea que se ha manejado desde el inicio de este proyecto, sobre lo indefinible e inaprensible de esa identidad.

Así, la lectura de esta pieza permite observar claramente un discurso elaborado para el exterior en el que se muestra un deseo de reafirmación; es decir, un intento de reconstrucción identitaria. Desde el inicio del texto existe evidencia del empleo de el “lugar común” de la persecución.²⁷²

Este opúsculo muestra la forma como los jesuitas, hacia finales del siglo XIX, continuaban tratando de justificar su papel en el panorama político de una nueva república que estableció acuerdos políticos, a partir de la llamada comuna de París (1871).²⁷³

Parte de los indicios que arrojó la búsqueda de fuentes para este trabajo de investigación, revelaron que, pesar de la convulsión política, en Francia durante las épocas de estabilidad existió una importante producción y publicación de sermones. Por ello, se puede concluir, que una buena parte de la textualidad de este escenario, lugar en donde la Orden fue enérgicamente rechazada, muestra que hubo un desarrollo abundante de sermones. En este sentido, parece claro, que los jesuitas cultivaron una mayor cantidad de textos para “los otros”, es decir, obras que no únicamente les permitieron justificar su regreso frente a sus seguidores y a los gobiernos en turno, sino que abrió la puerta a la reconstrucción de un discurso de identidad necesario para la Orden en ese momento.

Asimismo, uno de los lugares que se encontraron de manera recurrente en los sermones revisados, fue el de los jesuitas “defensores de la Iglesia”.²⁷⁴ En contraste

²⁷² Si al menos se articulasen algunos cargos precisos, si se alegaran algunos hechos ciertos... trátase de hombres actualmente existentes; si algunos nombres propios de entre ellos significaran realmente una influencia y una acción funestas... pero no, nada de todo esto. Ni un solo hecho, ni un solo nombre: jamás hubo acusación semejante.

Si el gobierno justamente conmovido e ilustrado, como debe estarlo, señalase un crimen... pero no. El gobierno ha inquirido, ha pesquisado, según debía, ha preguntado, ha examinado minuciosamente; y nada ha descubierto. Jean Francoise de Ravignan, S., J., *¿Qué son los jesuitas?*, Puebla, 1880, Tipografía del Colegio de Artes y Oficios.

²⁷³ Entre los principales acuerdos de la llamada COMUNA DE PARÍS se encuentran, el reconocimiento legal a las libertades religiosas y la separación entre la Iglesia y el Estado.

²⁷⁴ ¿Hay, pues, siempre un poder enemigo levantado contra la Iglesia y su creencia, y que para combatir necesite en ciertas épocas de un nombre inventado para infamar, de un grito engañoso para ultrajar, de un furor ciego para atacar todo lo que se quiere destruir?

con los enemigos que perseguían a la Orden en el pasado, en el que los herejes e impíos provenían de grupos que habían adoptado el protestantismo, en el siglo XIX, los herejes, apóstatas y blasfemos provenían de los grupos liberales que arropados en los valores de la modernidad defendían los Estados laicos y una visión agnóstica de la realidad.

En términos generales, en los textos analizados no se dudó en manifestar abiertamente una postura defensiva en favor de la Orden al denunciar los ataques de los que fueron objeto.²⁷⁵

No cabe duda, que el escenario convulso que se vivía en Francia durante este período favoreció un discurso en el que cobraron fuerza los “lugares” adversos, lo mismo para definir claramente la frontera de su lenguaje exterior y como ya se mencionó, para construir desde ahí un discurso identitario.

Es precisamente en este lugar, en el que los jesuitas fueron nuevamente expulsados y varias veces restaurados, donde existió una importante producción sermonaria durante las etapas de estabilidad política y social. En contraste con otros lugares, en este universo de estudio podemos observar, que los miembros de la Orden no perdieron oportunidad para defender a la organización y justificar su regreso frente a los Estados laicos en formación.

Por otro lado, la difícil situación que vivieron los miembros de la Compañía de Jesús en España no fue muy diferente a las circunstancias de hostilidad que enfrentaron en Francia y en el resto de los territorios donde vivieron el rechazo de los gobiernos de naturaleza liberal.

Y cuando de la esfera de todas estas lamentables cosas revuelvo los ojos sobre mí mismo y mi conciencia, yo, religioso de la Compañía de Jesús, no puedo ya comprenderme: soy también un misterio. *Ibidem.*

²⁷⁵ Conviénese en que son hombres inofensivos, sacerdotes irrepreensibles; y sin embargo, esos hombres, esos sacerdotes son dignos de las injurias más groseras, de las imputaciones más calumniosas, de los rigores del poder, de la proscripción. ¿Y por qué? Porque en un país católico, en un país de libertad de cultos, han elegido para su vida doméstica y privada las reglas de un orden religioso solemnemente aprobado por la Iglesia católica. *Ibidem.*

Sin embargo, los grupos liberales no fueron los únicos con los que tuvieron fricciones la Iglesia y la Orden, en contraste con la situación de la monarquía francesa, un poco menos tradicionalista, y donde la Iglesia católica mantuvo cierta autonomía, la monarquía española, más conservadora, necesitaba mantener cerca y controlada a la Iglesia, y particularmente a algunas órdenes como la de San Ignacio.”²⁷⁶

De la misma manera que en Francia, como consecuencia de la atmósfera de convulsión y rechazo que vivieron los jesuitas en España, los miembros de la Organización se refugiaron en sus escritos, por lo que cultivaron textos y entre ellos varias formas discursivas²⁷⁷, a partir de los que buscaron justificar su regreso a la esfera social y su presencia en ámbitos como el educativo. Lo anterior es evidente al aproximarse a la textualidad de este lugar, por lo que se analizaron un conjunto de sermones²⁷⁸ producidos en el siglo XIX.

A pesar de sus intermitentes estancias en territorio español, durante los momentos de se produjeron un buen número de piezas sermonarias. La postura de

²⁷⁶ Manuel Revuelta González, “La pervivencia del espíritu restauracionista en la Compañía de Jesús”, *Manresa*, Vol. 86, 2014, p.p. 45-58. Teófanos Egido, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Ed. Dos mundos. P. 313.

²⁷⁷ Cultivaron principalmente el sermón, devocionarios, catecismo, por citar solamente algunos.

²⁷⁸ José Manuel Aicardo Fernández, “Jesucristo en la ley de los profetas”, *Sermonario*, Madrid, Imprenta de la C. de Ma., 1889, p. 40. El Padre Ignacio María Lerdo hizo una crónica pormenorizada de las matanzas de Madrid. Esta crónica fue citada por numerosos historiadores jesuitas del siglo XIX, e incluso, alguno la reprodujo parcialmente.

Jose de Amengual, S., J., *Sermón que predicó don José de Amengual Presbítero, doctor en Sagrada Teología el día 10 de octubre de este año en la Iglesia de Montesion por encargo del M.I. Ayuntamiento de esta ciudad, con motivo de la fiesta dedicada anualmente á San Francisco de Borja uno de sus SS. Patronos*, pieza impresa por la Imprenta de Felipe Guasp en 1814.

José de Amengual, S.J., *Sermón de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús*, Palma, Imprenta de Felipe Guast, 1814. José Vinuesa, *Sermón, que en la misa solemnísimas, que en la parroquia de Mondragón se cantó al inaugurarse ... los concursos de agricultura y ganadería ... predicó el P. José Vinuesa de la Compañía de Jesús, el día 5 de julio de 1896*. Joseph Giner, *Sermón que en la fiesta celebrada en acción de gracias por el restablecimiento de los PP. de la Compañía de Jesús, predicó el R.P. Fr. Josef Giner, monje gerónimo, prior del Real Monasterio de San Miguel de los Reyes, en la iglesia del Colegio de dicha Compañía en la Ciudad de Valencia a 17 Septiembre 1816*.

Félix González, *Sermón de las siete palabras pronunciado el día del Viernes Santo 22 de abril de 1859, en la Real Capilla, por el padre Félix González cumplido de la Compañía de Jesus, predicador Madrid, por Aguado, 1859, fol., p. 40, 1859*.

sus autores evidencia, la elaboración de un discurso que intentaba justificar su labor ministerial.

Si comparamos el escenario español con el escenario francés, podemos observar el manejo de los mismos “lugares comunes”, en la textualidad y en la comunicación hacia el exterior de los miembros de la Orden que vivieron en España durante esta época.

Como una forma discursiva dirigida hacia los otros, hacia “los de afuera” de la organización, los sermones consultados nos revelan indicios de un discurso de legitimación construido a partir de los sucesos difíciles que vivió la Orden en España. Por ello, después de tres expulsiones y restauraciones monárquicas intermitentes, los jesuitas (con una actitud discreta), no dudaron en condenar el rechazo y el destierro de la organización,²⁷⁹ así se muestra en los ejemplos seleccionados.²⁸⁰

Es importante hacer notar, que mientras en Francia los miembros de la Orden adoptaron una actitud más crítica y no dudaron en mostrarse a favor de la Iglesia y de la Organización, en España los jesuitas tuvieron una postura cautelosa.

En las líneas de este ejemplo se vuelve a poner de manifiesto el empleo de un lenguaje para los otros, para los de afuera. Parece claro, que la presencia de la persecución permitió convertir este “lugar”, así como nos señala Chichilla: “[...] en

²⁷⁹ ¡A cuarenta y ocho años una devoción tan tierna, universal, antigua y heredada de nuestros mayores ha estado comprimida! Cuarenta y ocho años ha sido casi delito (I) tomar en la boca el objeto de esta solemnidad solo porque fue el autor de una corporacion hecha blanco de todos los tiros de la malevolencia. Cuarenta y ocho años nos hemos visto en la dura precisión de sofocar en el pecho las chispas de amor que forcejean por salir. Mas aora ¡ó época feliz y afortunada! Aora las dos autoridades supremas, la cabeza visible de la Iglesia, y el mejor de nuestros Soberanos acaban de poner un escandalo indisoluble a los calumniadores... José de Amengual, S.J., *Sermón que predicó don José de Amengual Presbítero, doctor en Sagrada Teología el día 10 de octubre de este año en la Iglesia de Montesion por encargo del M.I. Ayuntamiento de esta ciudad, con motivo de la fiesta dedicada anualmente á San Francisco de Borja uno de sus SS. Patronos*, Palma, Imprenta de Felipe Guasp, 1814.

²⁸⁰ (I) La fatal suerte que á los libros de los jesuitas, que á sus tareas apostólicas, que á sus practicas de devocion, que á su instituto, cupo tambien a los Santos que habia dado el Cielo. Eran proscritos, y sus estampas miradas con desprecio, de lo que puedo alegar testimonios dignos de toda fe. Y me acuerdo haber leído en un anónimo, que á San Francisco de Borja le pesaba haber hecho su profesion en la Compañía, al ver sus desórdenes y escándalos ¡A que punto llega la malicia! No pudiendo disminuir el crédito de este hijo de S. Ignacio, finjian quejas del mismo contra el instituto que profesó. Palma, 1814. *Ibidem*.

un signo de unión o de identidad”.²⁸¹ En este lenguaje para los otros, se exponen nuevamente los lugares adversos que permitieron conformar la identidad a partir de la que se presentaban como una unidad para los “otros”.²⁸²

Resulta interesante observar la continuidad con la que se presenta “la persecución”, lo mismo en la etapa previa a la supresión como en el siglo XIX en el que se da la restauración y reconfiguración de la Orden. El empleo constante del “lugar persecutorio” previo y su empleo posterior (durante el siglo XIX), muestra su presencia recurrente, tanto en el tiempo, como en los contextos culturales que se han analizado hasta ahora.

Cabe destacar, que en estos fragmentos se revela con claridad el uso del recurso de la “amplificación” para mover las emociones y los afectos en favor del discurso del predicador.²⁸³ El reverendo recurre a una retórica en la que se emplea la semántica de la persuasión, así lo señala cuando habla, entre otros asuntos, de la profunda alegría que debe sentir cualquiera por el restablecimiento de la Compañía y del arrepentimiento que deben sentir quienes atentaron contra ella.²⁸⁴

Al respecto, en el ejemplo anteriormente citado se observa cómo en esta forma discursiva se da el ejercicio de la persuasión a través de un discurso sujeto a determinados códigos textuales. Tal como se muestra, estos códigos siempre eran expresados con propiedad ya que son portadores de un contenido afectivo, recurso muy utilizado durante el ejercicio de la predicación en el barroco.²⁸⁵

En la producción textual de este lugar, es evidente no únicamente la aparición del lugar de la persecución, sino la justificación de los miembros de la Organización, frente a los “otros”, es decir, los de afuera, a partir de su labor ministerial y educativa.²⁸⁶

²⁸¹ Perla Chinchilla, *La identidad de la...*, Op., Cit., p. 8.

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ Para profundizar sobre este tema, se recomienda consultar la obra de Maurice Beuchot, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1988.

²⁸⁵ *Ibid*, p. 82.

²⁸⁶ Y á la verdad, sujeto de tantas prendas convenía en aquella época á la Compañía de Jesús para contrarrestar todas las dificultades que el mundo, carne y demonio opusieron luego á un

A partir del análisis de fragmentos de algunos sermones, se revela que frente al momento de conmoción política y social, presentarse como una alternativa en la defensa de los valores tradicionales al mostrarse como una organización que puede contener el avance de lo que ellos mismos denominan como “las fuerzas del mal” (al referirse a las nuevas ideologías, incluido el liberalismo), era el objetivo.

Hacia finales del siglo XIX, en los fragmentos analizados, se evidencia el hecho de mostrarse como una alternativa para la formación de la juventud.²⁸⁷

No cabe duda que a su regreso, en palabras de Manuel Revuelta, S.J.: “El espíritu conservador de la Compañía se mostró en sus actitudes políticas, en la formación de sus jóvenes, en las orientaciones culturales, en la forma de actuar de cara al público, en su espiritualidad y devociones e incluso en sus defectos y virtudes.”²⁸⁸

De acuerdo con lo que se muestra, estos argumentos son utilizados para dar fuerza a la reconstrucción de la imagen de la Orden. La educación no deja de estar ligada, en palabras de los jesuitas, a la defensa de la moral y de las buenas costumbres tan amenazadas por el liberalismo y su exaltación de todas las libertades humanas.

Es importante hacer notar, que durante esta época en España los novicios y los jóvenes estudiantes siguieron formándose en las prácticas del pasado, esto con la intención de demostrar que la Compañía restaurada mantenía una cierta continuidad con la organización que existió en el pasado. Aunque había algunos

establecimiento destinado con modo particular para hacer frente á los enemigos de la fé; para arrancar infinitas almas de las fauces del abismo. *Ibidem.*

²⁸⁷ para mejorar la educación pública, taller donde se forman los jóvenes, que esparcidos después de todos los ramos del Estado son la gloria, el honor y la corona del trono y del altar. Corporacion verdaderamente caracterizada con particular aptitud para el desempeño de aquel encargo, porque ni la ambicion á preeminencia dentro ó fuera les distrae; ni el cebo del interés les inpele, ni el espíritu de división les perturba, ni el anhelo por las comodidades les entorpece; y unicamente con su mira á la mayor gloria de Dios hacen un sacrificio perpétuo de sus talentos, de su quietud y de su vida, para servir a la Iglesia y al Estado. *Ibidem.*

²⁸⁸ Manuel Revuelta González, “La pervivencia del espíritu” ..., *Op., Cit.*, p. 50.

ingredientes que mostraban una cierta renovación, era importante, al menos en España, mostrar que la Compañía restaurada “no era nueva”.

Los jesuitas que habían vivido la restauración contaban con una tradición pedagógica y educativa encabezada por la *Ratio Studiorum*, a la que consideraban una parte esencial de su labor ministerial. Los jesuitas deseaban mantener la *Ratio* porque estaban convencidos del valor que la formación de las humanidades y la filosofía. Sin embargo, así como se mencionó, en Francia los jesuitas introdujeron ciertos cambios, de acuerdo con la exigencia de las circunstancias.²⁸⁹

Al respecto, en palabras de Manuel Revuelta, S.J.: “Al principio encontraron una vía media, cuando en 1832 el P. Roothaam publicó la *Ratio Studiorum nostris temporibus accomodata*, añadiendo estudios científicos, lenguas vernáculas y algunas asignaturas “accesorias”.²⁹⁰

A diferencia de lo que se vivía en España donde hubo provincias como Aragón en las que la aplicación de la *Ratio* se mantuvo en los colegios de bachillerato a lo largo de todo el siglo XIX, en Francia la aplicación de la *Ratio* resultaba muy difícil, pues había que adaptarla o sustituirla con los planes de estudio de los bachilleratos oficiales, que en ocasiones eran preferidos por los estudiantes por durar menos años y ser más prácticos.²⁹¹

Si bien es cierto que algunos jesuitas se identificaron con la Ilustración, una vez disuelta la Compañía, abandonaron sus intenciones ilustradas y emprendieron la defensa de la religión.²⁹²

En contraste con la intención de los jesuitas franceses por mostrar el ministerio de la educación como una actividad ligada al pasado por la tradición, pero renovada en ciertos aspectos (debido a las exigencias ilustradas de los tiempos grupos liberales

²⁸⁹ Manuel Revuelta G., *Los colegios de jesuitas y su tradición educativa (1868-1906)*, UPCO, Madrid 1998, p. 359.

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² Giménez López, Enrique, *Los jesuitas y la Ilustración*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2013, Web, agosto 2018, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc795v8>.

en el poder),²⁹³ los jesuitas españoles se empeñaron en mostrar una Compañía vinculada al pasado y anclada a una tradición educativa que no había cambiado. Por ello, buscaron repetir los modelos formativos que habían sido interrumpidos durante más de cuarenta años.²⁹⁴

Uno de los aspectos en los que podemos observar una importante diferencia entre el escenario francés y el español es precisamente en este “loci” de educadores que construyeron en un lenguaje para el exterior o para los de afuera de la organización. Mientras que en Francia los jesuitas no pusieron especial énfasis en mostrarse como educadores, por su parte, a finales del siglo XIX en España, lugar donde los liberales no fueron radicales a la hora de exigir el distanciamiento de los jesuitas y las órdenes de la educación, los miembros de la Orden trataron de subrayar precisamente este “lugar”, lo mismo que una actitud anclada en la tradición de la organización pasada.

Así, podemos concluir, que los jesuitas españoles pusieron un especial énfasis en su papel de educadores ante los gobiernos liberales de este lugar.²⁹⁵

Tal como se observa, durante esta época, parte de estos textos estuvieron asociados inevitablemente al contexto de producción, por ello, en cada escenario se van a producir piezas en las que, aunque se utilizan los mismos lugares comunes que instrumentó la Organización para legitimarse, algunas guardan ciertas particularidades.

En contraste con lo que se observó en los sermones producidos en Francia donde los jesuitas fueron críticos y no perdieron oportunidad para mostrar su postura apologética y de inconformidad con respecto al rechazo del que fue objeto la Compañía, en España, los miembros de la Orden guardaron una postura

²⁹³ Se integraron estudios científicos, lenguas vernáculas y algunas asignaturas enfocadas al aprendizaje de oficios cotidianos.

²⁹⁴ Manuel Revuelta González, *Los colegios de jesuitas y su tradición educativa (1868-1906)*, UPCO, Madrid 1998, p. 236.

²⁹⁵ Félix González, *Sermón de las siete palabras...*, *Op., Cit.*, p. 40.

moderada, que no sólo se expone en la forma discursiva del sermón, sino que se evidencia por la menor producción de sermones defensivos.

Si bien es cierto, que debido a la radicalidad y convulsión del contexto francés, los jesuitas franceses trataron de mostrar, tanto a los gobiernos monárquicos como a los liberales, una postura firme y defensiva, en España se replegaron y mostraron una actitud moderada ante una monarquía ultraconservadora que los anexó a sus planes y los controló desde su regreso.

Después de 1835, momento en el que se dio la segunda expulsión de jesuitas (a manos de un grupo de liberales), y que derivó en la matanza de varios de ellos, en los sermones producidos años después, se observa el empleo de un discurso contundente de condena a estos hechos violentos ocurridos en Madrid.²⁹⁶ No es de extrañar, que a pesar de guardar una postura moderada los hechos de violencia pudieran ser condenados.

Más adelante, en estas piezas existen párrafos reveladores, donde se manifiesta abiertamente una postura desde la que se argumenta la justificación para el retorno de la Compañía. En palabras de Revuelta: “[...] el espíritu restauracionista prefería buscar seguidores en las costumbres establecidas y hallar respuestas en las doctrinas tradicionales, en vez de afrontar los riesgos de las nuevas experiencias, amistades y compromisos.”²⁹⁷

Cabe destacar, que durante la época alfonsina, en la que regresó por un tiempo la estabilidad al escenario español con la restauración monárquica, los jesuitas pudieron vivir algunos años de paz.²⁹⁸

²⁹⁶ [...] no debiéramos los hijos de Dios desaprobar la maldad de quienes han herido y lastimado a nuestra Santa Madre Iglesia en su seno y su corazón dando muerte a los hijos de nuestro padre Ignacio cuya misión es rescatar a la juventud de las bajezas y liviandades de este mundo... *Ibidem*.

²⁹⁷ Manuel Revuelta González, *La pervivencia del espíritu...*, *Op., Cit.*, p. 53.

²⁹⁸ En estos tiempos, como se han apaciguado las aguas tempestuosas y todo parece volver a su sitio, nuestra Santa Madre Iglesia recobró su lugar y la moral volvió a reinar entre los jóvenes quienes comprendieron la importancia de contar con buenos mentores... La educación fue rescatada en manos de los hermanos que la honraron... José Manuel Aicardo Fernández, “Jesucristo en la ley de los profetas...” *Op., Cit.*, p. 40.

Como se ha observado hasta ahora a partir del análisis de nuestro universo de estudio, en los escenarios en los que hubo un mayor rechazo hacia los jesuitas, los miembros de la Orden utilizaron la forma discursiva del sermón para comunicarse con el exterior de la Organización y para exponer su postura defensiva ante los gobiernos y a sus detractores de cada lugar.

Al respecto, M.P. Harney, S., J., asegura: “La persecución más severa en contra de los padres ha ocurrido precisamente en aquellos países en los cuales la Vieja Compañía alcanzó sus mayores triunfos, España, Portugal, Francia e Italia”.²⁹⁹

Por otro lado, Colombia fue uno más de los escenarios en los que, durante el siglo XIX, la Compañía de Jesús sufrió los ataques de los grupos liberales en el gobierno a lo largo de su estancia intermitente en el poder.

A pesar de las tres expulsiones que vivió la Orden en este lugar, la Nueva Granada constituyó uno de los bastiones más importantes de los jesuitas en América durante esta época.³⁰⁰

Si atendemos a los textos de los jesuitas en este lugar podemos observar, que sus obras se hallaron en diálogo directo con el contexto político, social y religioso en el que se fraguaron. Tal como sucedió en los escenarios de Francia y de España, en Colombia se vivió una atmósfera de conmoción política que contribuyó a que los jesuitas desarrollaran algunos textos enfocados a legitimar su restablecimiento y a reconstruir su identidad.

De esta manera, en la Nueva Granada la intención de construir, desde la retórica, un discurso para legitimar su regreso partió de la necesidad de defenderse de los ataques tanto de los grupos de liberales, de los grupos de enemigos de la

²⁹⁹ M.P. Harney, S., J., *The Jesuits in History. The Society of Jesus Through Four Centuries*, IX, Cit. por Perla Chinchilla en *La Identidad de la Compañía de Jesús ante su... Op., Cit.*, p. 7.

³⁰⁰ José David Guerrero Cortés, “La expulsión de los jesuitas de Nueva Granada, como clave de lectura del ideario liberal colombiano de mediados del siglo XIX”, *Anuario colombiano de Historia social y cultural*, 30, 2003, Bogotá, Universidad Javeriana, pp. 38-59.

Orden (se trataba de miembros de la misma Iglesia), como de los gobiernos en turno.

301

Así como sucedió en los escenarios analizados con anterioridad, el ambiente de hostilidad y la resistencia de los detractores de la Orden estaban estrechamente relacionados a la lucha contra el extremo conservadurismo que los jesuitas representaban.

No cabe duda, que la expulsión puede verse como una parte importante de los objetivos de los liberales, es decir: “La necesidad de romper con el pasado colonial, el progreso y la civilización como metas posibles de alcanzar, la educación neutra en materia religiosa como el camino para alcanzar dichas metas; la separación de la Iglesia católica del Estado como factor importante para la modernización y la modernidad.”³⁰², son solamente algunas de las ideas que impulsaron las acciones de los grupos liberales contra la Orden. Es importante no perder de vista, que la cercanía de la Compañía de Jesús con Roma y su voto de obediencia al Papa le valió el recelo de los grupos progresistas que veían estos nexos como ataduras que conducían de vuelta al pasado.

Tanto en este escenario como en los anteriores, los sermones ofrecen ejemplos claros de la utilización de un lenguaje exterior, que emplearon los miembros de la Orden para justificar su regreso y fortalecer su función ministerial. A partir de la misma dinámica que ha guiado el rumbo de este ejercicio de investigación, se analizaron varios sermones³⁰³ que arrojaron indicios en torno a la postura y actitud de la Compañía frente a la situación que vivieron en tierras de América del Sur.

³⁰¹ José David Guerrero Cortés, “La expulsión de los jesuitas de Nueva Granada como clave de lectura del ideario liberal colombiano de mediados de siglo XIX”, *Anuario colombiano de Historia social y de la Cultura*, 30, Bogotá, 2003, p. 199.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ Nicolás Cáceres, Primer Panegírico dedicado a la Inmaculada Concepción de María, predicado en Medellín en 1888, Segundo Panegírico a la Inmaculada Concepción de María patrona de las Hijas de María, Bogotá, Librero editor, 1911. Archivo Histórico Universidad Javeriana, AHJ. Nicolás Cáceres, *Discurso religioso para el día de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora predicado en Bogotá 1884 durante la fiesta de la Virgen de la Concepción*, sermón suelto. Archivo Histórico Universidad Javeriana, fondo Juan Manuel Pacheco, 34, 10.

En términos generales, se hallaron nuevamente los conocidos “lugares comunes”, como el de la persecución³⁰⁴; de educadores³⁰⁵, y de defensores de la Iglesia, que contribuyeron a cimentar la imagen de la Orden, y a reconstruir su identidad frente a los de afuera de la organización, entre ellos, a los grupos en el poder y sus propios detractores.³⁰⁶ Nuevamente, así como sucedió en los otros escenarios, es a partir de los lugares adversos desde donde los jesuitas construyeron lugares comunes.

Así como en Francia y en España, en Colombia la forma discursiva del sermón, se utilizó claramente con el objetivo de transmitir un discurso a “los otros”, es decir, se produjeron piezas predicables a partir de las que podemos observar algunas diferencias importantes que particularizan este contexto.

Durante los últimos años del siglo XIX, en tierras colombianas, se hizo evidente la necesidad de justificar el regreso de la Orden principalmente desde el “lugar” de educadores. Así, se hallaron algunas piezas en las que se hace especial

Sermonario, El púlpito Americano, “Sermón para la fiesta de la Purificación de María”, “Sermón de la Soledad de María Santísima”, Bogotá, 1892. Archivo Histórico Universidad Javeriana, AHJ.

Doctor Manuel Fernández Saavedra, *Sermón que en la Primera Fiesta de San Ignacio de Loyola*, pronunciado el 31 de julio de 1844, Bogotá, Imprenta de José Cualla.

Nicolás Cáceres, S. J., *Sermonario, Panegírico de San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús*, predicado en Bogotá, 1859, Librero editor, 1911.

Sermón dedicado a María, restauradora de la piedad y de la educación, predicado en Medellín 1889, sermón suelto.

Nicolás Cáceres, *Sermonario el Púlpito Americano*, Panegírico de nuestra Señora del Rosario, predicado en Medellín 1894, p. 284. Archivo Histórico Universidad Javeriana, AHJ.

³⁰⁴ [...] no obstante la persecución solapada de la que ha sido objeto la Compañía de Jesús en la figura de sus hijos y a sus derechos, no ha habido piedad ni respeto...¿Qué diremos de la dilatación de la Iglesia y del Cristianismo en países heréticos como Inglaterra, Alemania, Estados Unidos. Nicolás Cáceres, *Primer Panegírico dedicado a la Inmaculada Concepción de María.., Op., Cit., p. 41.*

³⁰⁵ Porque la juventud debe de estar cerca de la fe que pregona nuestra Iglesia y el amor al Padre. ¡Ah! Cristianos, alegría trae a nuestros corazones que la educación se ponga en manos de quien pueda guiar a las almas puras a alcanzar su perfección. La Compañía ha encontrado el camino para hacer de nuevo su gran labor. Doctor Manuel Fernández Saavedra, *Sermón que en la Primera Fiesta de San Ignacio de Loyola, op., Cit., p. 40.*

³⁰⁶ ¿Puede algún hijo de nuestra Santa madre María y de nuestra Santa Iglesia sentirse tranquilo de vivir en el seno de un lugar donde se ha perdido todo, donde la impiedad de extrañas ideas ha llenado de herejía? ¿Un lugar donde los soldados de Ignacio han sido despreciados y perseguidos? Cáceres, S. J., *Panegírico de María Auxiliadora*, que fue predicado en la Iglesia de la Congregación Salesiana de Bogotá en mayo de 1895.

énfasis en la importancia de este ministerio para la Orden y su innegable participación para la formación de la juventud.³⁰⁷

En un mundo en el que la educación era el camino hacia la modernización y la democracia, y en las ciudades se presentaba cada vez una mayor demanda de instituciones educativas, la Compañía de Jesús enfrentó sus principales retos. Después de la renovación en 1832 de la *Ratio Studiorum*, hacia finales del siglo XIX en América, los jesuitas pensaban que tenían mejores herramientas para ofrecer una educación renovada acorde a las exigencias del momento que se vivía.³⁰⁸

Alrededor de 1860, poco antes de la segunda expulsión y en el marco de los decretos de desamortización y excomunión de los bienes eclesiásticos firmados por Tomás Cipriano Mosquera, comenzaron a producirse un importante número de piezas encaminadas a la defensa de la Iglesia y de la fe cristiana.³⁰⁹ Lo anterior muestra el estrecho vínculo entre los sucesos y la postura de los miembros de la Orden, para quienes no pasaban desapercibidos los sucesos propios de su entorno político y social.

³⁰⁷ Y todo esto ¿por qué amados jóvenes? ¿Por qué tantas consideraciones, estimación y gracias prodigadas por la Iglesia y sus grandes hombres? La Compañía de Jesús ha puesto su empeño en la formación de los estudiantes para que alcancen su plenitud espiritual y moral. *Sermón para la fiesta de la Inmaculada Virgen celebrada por la Congregación de jóvenes estudiantes*, pronunciado en la Iglesia de San Ignacio de Bogotá, 1847, p. 28. [...] Desde los primeros años de existencia de la Compañía de Jesús, el supremo anhelo y el blasón de San Ignacio fue el de educar a los jóvenes y santificar las almas... su primer campo de acción fue la juventud y la juventud escolar encerrada en el recinto del colegio. *Ibidem*.

³⁰⁸ Para la Compañía, educar no es solamente ilustrar con algunos conocimientos el espíritu, descuidando ó, lo que fuera peor, pervirtiendo el corazón. Educar es alimentar el alma de los niños, pero no con falsas máximas de virtudes aparentes y estériles, como son todas las que no llevan el sello de cristianas. La causa del mal que deploramos en la sociedad moderna está en la falsa educación, en la educación inspirada en principios paganos, modelada en máximas y sentencias, del todo paganas y dadas según un método pagano. Tal educación pervierte, en los más bellos años de la vida, el corazón y el espíritu. ¿Y no es este caso el de tantas escuelas como privan hoy?, ¿no son éstas las llamadas escuelas laicas que tanto dañan a los pueblos? *Sermón dedicado a María, restauradora...*, *Op., Ct., p.*

³⁰⁹ No hermanos, no puede luchar la Iglesia contra las calumnias y el arrebato del que ha sido objeto por parte de algunos hombres sin entendimiento de la fe que defiende. Al final, la ruina ha de llegar para cualquier pueblo que rechace a Cristo y a la Iglesia que encabeza. Nicolás Cáceres, S. J., *Sermonario*, Panegírico de San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús, predicado en Bogotá, 1859, p. 314.

Hacia finales del siglo XIX, una vez promulgada la constitución de 1886, en la que se declaró al catolicismo como la religión oficial y se entregó a la Iglesia la administración de la educación y del registro civil, comenzó una etapa de paz en la que la Compañía de Jesús pudo prosperar y mejorar su relación con el gobierno conservador.³¹⁰ Aunque cabe aclarar, que la Compañía no tuvo importantes fricciones con el grupo conservador del país.

Después del Concordato entre la Iglesia y el gobierno en 1887 se garantizó la normalización de la relación entre la Compañía de Jesús con el Estado colombiano. Este fue el momento en el que lograron recuperar el famoso Colegio Mayor de San Bartolomé. Como se había mencionado en capítulos anteriores, para este momento, los conservadores habían llegado al poder y se mantendrían ahí durante varios años, por lo que la atmósfera de tranquilidad para la Iglesia y para la Compañía se vio favorecida.

En contraste con lo que pasó en Francia y en España donde, hacia finales del siglo XIX, habían triunfado el gobierno liberal y la monarquía ultraconservadora respectivamente, en Colombia después de la última guerra entre liberales y conservadores, el gobierno de la nueva nación quedó en manos de los conservadores, lo que otorgó un carácter particular a la relación que tuvieron los jesuitas con el gobierno.³¹¹

Como consecuencia del panorama que se observó a partir del análisis de la forma discursiva del sermón en el escenario colombiano, se puede concluir, que así como sucedió en algunas de estas piezas, el discurso construido en un lenguaje para el exterior estuvo encaminado a defender el regreso de la Orden y a reconstruir la identidad de la organización.

³¹⁰ Jorge Enrique Salcedo, *Las vicisitudes de los jesuitas...*, Op., Cit., p. 68

José David Cortés Guerrero, *La expulsión de los jesuitas de la Nueva Granada...*, Op., Cit., p.124

³¹¹ *Ibidem*.

Otro de los universos de estudio que albergó de nueva cuenta a los jesuitas que volvían del destierro de más de cuarenta años, fue México.

Así como sucedió en los escenarios anteriormente analizados, en México la Compañía de Jesús fue restaurada y varias veces expulsada durante el siglo XIX. Por ello, el distintivo de los jesuitas en territorio mexicano ha sido el destierro, la persecución, y la dispersión, para ser nuevamente ser restaurados en varias ocasiones.

México fue el primer lugar en el que se dio la restitución de la Orden en América, sin embargo, la difícil situación que vivieron los jesuitas en este lugar no fue muy diferente a las circunstancias de hostilidad que enfrentaron en Francia, España, Colombia y en el resto de los territorios donde predominó el rechazo de los gobiernos de naturaleza liberal.³¹²

Como se mencionó con anterioridad, en estos momentos alrededor de todo el mundo la Orden era asociada al extremo conservadurismo y a las monarquías del Antiguo Régimen, por lo que su desaparición parecía ser la mejor decisión si se pensaba en el progreso y desarrollo de una nueva nación en la que se imponían la modernidad y los principios de un Estado laico.³¹³

Cabe destacar, que la restauración de la Orden de San Ignacio ocurrió cuando las monarquías europeas ya no eran las mismas, habían perdido su poder absoluto y ya no necesitaban del apoyo de la Iglesia para legitimarse. La Orden de San Ignacio El regreso de la Orden al escenario mundial representó un reto, ya que tuvo que enfrentar un mundo completamente diferente, la Compañía de Jesús, quien había sido poderosa y había ejercido una importante influencia social hasta antes de su

³¹² Pablo López de Lara, S.J., *Los jesuitas en México, Breve historia de cuatro siglos de la Provincia mexicana*, México, Ed. Buena Prensa, 2011. Gutiérrez Casillas, S.J., *Los jesuitas en México durante el siglo XIX*, México, Porrúa. Francisco Zambrano, *La Compañía de Jesús en México: compendio histórico*, México, Buena Prensa, 1939. Guillermo Zermeño, *El retorno de los jesuitas...Op., Cit.* Jorge René González Marmolejo, *De la opulencia a la precariedad, La historia del excolegio jesuita de San Francisco Javier de Tepotzotlán, 1777-1950*, México, Secretaría de Cultura, INAH, 2018.

³¹³ María del Carmen Aguilar Guzmán, et al., *Extrañamiento, extinción y restauración de la Compañía de Jesús. La Provincia mexicana*, México, Universidad Iberoamericana, 2017. Pablo López de Lara, *Los jesuitas en México, Op., Cit.*, p. 93.

expulsión enfrentó su restitución en un instante en el que la Iglesia vivía el debilitamiento de su estructura a manos de los gobiernos de los nuevos Estados nacionales.

A pesar de que en México, por la inestabilidad política no hubo una producción importante de textos, se utilizó como fuente primaria de este trabajo la forma discursiva del sermón.³¹⁴

Así como en los escenarios anteriores, se halló dentro de la elaboración de los sermones un discurso constituido por los ya mencionados “lugares comunes”. De la misma manera que en los contextos anteriores, estos eventos adversos se utilizaron para construir un discurso para el exterior de la Organización, y desde donde los miembros de la Compañía justificaron su regreso y reconstruyeron su identidad.

No cabe duda, que la situación social y política que atravesaba el país influyó en la postura de los miembros de la Orden. La radicalidad de los ataques y medidas impuestas contra la Iglesia por parte del grupo liberal mexicano parecen haber obligado a los miembros de la Compañía a inclinar sus discursos exteriores, hacia la defensa enérgica de la Institución eclesiástica.³¹⁵

La inestabilidad fue la constante durante el siglo XIX, por lo que es claro que hubo factores que frenaron la producción y la publicación de textos sermonarios. En este escenario, hubo una escasa producción de sermones defensivos. Aun así, tal como ocurrió en los otros universos de estudio, el empleo de los “lugares comunes”, y la retórica de justificación fue recurrente.

³¹⁴ Corral, Verdadera idea de San Ignacio de Loyola, contra la falsa publicación en estos últimos meses, Puebla, 1841.

Sermón sobre San Ignacio y la defensa de la Santa Iglesia pronunciada en la fiesta del Santo Patrono. Mario Cavallieri, *Sermón pronunciado por el aniversario de la muerte del Archiduque Maximiliano de Habsburgo*, cit. José María Marroquí, La ciudad de México, Tip. Y Lit. La europea, de J. Aguilar y Vera, 1900.

³¹⁵ Es de sabios condenar las acciones de aquellos que conspiran en contra de la Iglesia y pretendiendo acabar con su fe, matan inocentes que procuran el bien y propagar la palabra de Dios. ¡Hermanos Cuanta desdicha!, porque a todos ellos les digo, que no esperen morada en el reino de Dios. *Ibidem*.

Mientras que en territorios como Estados Unidos o Bélgica donde los jesuitas defendían los valores de la modernidad y exaltaban las libertades, como consecuencia de la estabilidad de estos lugares y la no intervención gubernamental en la que prosperaron, en escenarios como México, se condenaba abiertamente el progreso humano y la exacerbación de las libertades.

A partir de la postura que los jesuitas plasmaron en sus textos se evidencia un contraste entre en lugares donde no sufrieron el rechazo de los gobiernos locales, y los lugares en los que fueron rechazados y varias veces expulsados.

Si bien es cierto que en México los jesuitas vivieron en una atmósfera de convulsión social y política, la situación cambió para los padres jesuitas y para la Iglesia católica una vez que llegó al poder Porfirio Díaz.

Después de los convulsos episodios durante buena parte del siglo XIX, el gobierno liberal de Díaz abrió la oportunidad a una era de estabilidad política, y de una convivencia armónica entre su gobierno y la Iglesia católica. Poco a poco el régimen de Díaz fue promoviendo el rescate de los valores tradicionales.

A diferencia de los escenarios propuestos con anterioridad a lo largo de este trabajo de investigación, Chile fue el lugar donde la Orden fue restablecida durante la segunda mitad del siglo XIX, para nunca volver a ser dispersada.

No es un secreto, que en el siglo XVIII, al ser expulsados, la Compañía de Jesús constituía un poder religioso, económico, docente, social y político que superaba todas las fuerzas espirituales del país unidas, exceptuando el poder “real”.³¹⁶

Chile representa un ejemplo excepcional de lo que sucedió con la Compañía de Jesús en América. Las condiciones en las que se dio la supervivencia de los jesuitas en este lugar permitieron que prosperara y que sus miembros se dedicaran

³¹⁶ Eduardo Tampe, S., J., *Catálogo de los jesuitas de Chile (1593-1767)*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2008.

a cultivar algunas formas discursivas: desde las destinadas a la predicación (sermón, catecismo), hasta las relacionadas con la educación, por citar solamente algunas.

Chile constituye un modelo único y apropiado para observar a la Compañía de Jesús en un universo de estudio que contrasta completamente con los escenarios anteriores y donde las circunstancias no les fueron desfavorables.

Enmarcada por un contexto en el que existía, por un lado un grupo conservador muy poderoso y cuya permanencia en el poder durante varios años fue determinante en la historia chilena del siglo XIX, mientras que por otro, una Iglesia católica con poco peso social y con poca presencia en el vasto territorio austral, la Compañía de Jesús en Chile pudo funcionar como una organización de naturaleza no religiosa, lo que le permitió sobrevivir, florecer y desarrollarse sin la intervención de enemigos externos.

Esto por sí solo representó una importante diferencia con respecto al resto de los lugares analizados, donde el rechazo hacia la Orden y la difícil situación de la Iglesia frente a los valores e intereses del Estado laico enrareció la atmósfera y enturbió los escenarios.

En buena medida, el motivo por el que se complicó el reconocimiento jurídico de los jesuitas, fue por un lado, la necesidad de una ley para revocar la pragmática de Carlos III, porque en Chile regían las leyes de España, y en España había sido revocada por Fernando VII, además de la existencia de un conjunto de bienes de la Antigua Compañía que debían ser devueltos en caso de ser reconocida.³¹⁷

De acuerdo con la dinámica del presente trabajo de investigación, en torno a una de las principales formas discursivas de la predicación, en este universo de estudio se hallaron sermones³¹⁸ que muestran la influencia del contexto en el que se originaron.

³¹⁷ Francisco Enrich, S., J., *Historia contemporánea de la Compañía de Jesús en Chile*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, p. 10.

³¹⁸ Francisco Majesté, S., J., *Sermón sobre el aniversario del restablecimiento del Orden de predicadores y estudiantes en la República de Chile, pronunciado en mayo de 1856*. AN, Fondo jesuitas de América, Chile, Vol. 299.

A pesar de que la Orden no fue rechazada en este lugar, se observa en sus textos una producción no muy numerosa de sermones o de textos en defensa de la restauración. Sin embargo, eso no impidió que algunos jesuitas utilizaran en sus sermones los mismos *locus comunni* que fueron empleados en Francia, España, Colombia y México, con la intención retórica de construir su identidad.

De la misma manera como sucedió en los otros escenarios (Francia, España, Colombia y México), es a partir de los eventos adversos desde donde los jesuitas construyeron los *locus* gracias a los que afianzaron su identidad, y desde donde pudieron mostrarse como una unidad, es decir, como un solo frente ante los de afuera, o hacia el exterior.³¹⁹

A pesar de que en Chile la organización de San Ignacio no experimentó la violencia y los ataques que en el resto de los territorios de los que fueron expulsados, como parte del desarrollo de un lenguaje exterior, los jesuitas también utilizaron argumentos sobre las experiencias adversas que vivieron.

No cabe duda, que estos eventos desfavorables distinguieron a la Organización alrededor del mundo. Asunto que aprovecharon para construir retóricamente su frontera identitaria.

Francisco Majesté, *Sermonario*, Sermón a los exalumnos del plantel de los jesuitas y del Colegio republicano, Sermon sobre el infierno, Sermon sobre la Pasión, Panegírico de la Inmaculada Concepción de María, Panegírico de San Ignacio y San Francisco Javier, Panegírico sobre el Sagrado Corazón de Jesús, Obras del Dr. Francisco Majesté, 1889, Uruguay, Imprenta Montevideo, AN, Fondo jesuitas de América, Chile, Volumen no completo, resguardado en partes.

Sermón del Reverendo padre Francisco Majesté, S., J., pronunciado en la Iglesia del Colegio de San Ignacio, el día 11 de mayo de 1851, con motivo de la fiesta del año secular de la Compañía de Jesús. Sermón suelto. AN, Fondo jesuitas de América, Chile, (Vol. 299).

³¹⁹ ¡Ay! Quisieran sus enemigos que los hijos de la Compañía de Jesús no fueran verdaderos pastores de su Iglesia, dispuestos á dar su vida por su grey, y se estimaría mas que como la calumnia dicta fuesen mas amigos y autorizacen la avaricia y el libertinaje. Hombres mercenarios... Quisieran que no fuesen tutores, maestros, verdaderos padres, porque se oponían a la tiranía de los europeos, se les denigra, se les aborrece y se les persigue. *Sermón del Reverendo padre Francisco Majesté, S., J., pronunciado en la Iglesia del Colegio de San Ignacio, Op., Cit.,* AN, Fondo jesuitas de América, Chile, Vol. 299.

Camilo Koninck, S., J., *Sermón pronunciado en enero de 1894, en el templo de la Merced.* AN, fondo jesuita de América, Chile, Vol. (299).

Aunque en Chile los jesuitas no contaban con reconocimiento legal, los miembros ya establecidos comenzaron con proyectos para fundar colegios. Con este propósito, los padres utilizaron el derecho que les otorgaba la Constitución para vivir y actuar como particulares, formaron una junta para reunir fondos con la intención de abrir nuevas instituciones educativas. De esta manera, en 1856 comenzó a funcionar el primer colegio fundado en Chile después de la Restauración de la Orden.³²⁰

Este suceso, como es de suponerse, no pasó desapercibido, por lo que unos cuantos predicadores chilenos aprovecharon para mencionarlo en sus sermones³²¹ en los que también exaltaron el papel de educadores que había desempeñado la Organización desde sus inicios.³²²

Cabe destacar, que Chile fue un lugar donde se produjeron un buen número de textos y algunas formas discursivas³²³, incluido el sermón. Sin embargo, es evidente que dentro de este universo de análisis no hubo un número importante de sermones en favor de la defensa de la Organización, (en contraste con lo que sucedió en Francia, España, Colombia y México). Lo anterior como consecuencia de una atmósfera en la que, los miembros, no se sentían amenazados y no tuvieron que adoptar una postura de defensa ante los sucesos externos. A diferencia de los que se describió en los escenarios anteriores, Chile fue un territorio donde los jesuitas no tuvieron que justificarse.

³²⁰ Francisco Enrich, S., J., *Historia Contemporánea, Op., Cit.*, p. 4.

³²¹ Francisco Majesté, S., J., *Sermón sobre el aniversario del restablecimiento de la Orden, Op., Cit.*, p. 4. *Sermón sobre el infierno, Op. Cit.*, p. 81.

³²² Jóvenes aturdidos, que pagados de vuestras prendas y dones naturales de que sois deudores á Dios, o que acaso carecéis, ignorantes aun de los primeros principios de vuestra sacro santa Religión, empleáis vuestras mordaces y sacrílegas lenguas en profanar el nombre de Dios omnipotente tentados por el artificioso efecto de las ideas que nublan vuestro entendimiento...Y vosotras, almas puras y castas, que deben ser recatadas, pero han llegado los hijos de la Santa madre Iglesia, la Compañía que resguarda la moral y que habrá de educarlos como vuestra juventud lo exige para arrancarlos de las entrañas del infierno. *Sermón sobre el infierno*, p. 81.

³²³ Es importante subrayar, que no toda la textualidad que se produjo en Chile puede considerarse como una "forma discursiva".

Si bien es cierto que, en escenarios como Colombia y México, donde la Iglesia fue muy poderosa y su influencia social tuvo un peso innegable, el lugar común de la persecución formó parte de la narrativa recurrente que utilizaron los jesuitas. No obstante, en un universo como el chileno, donde no se produjeron un importante número de sermones defensivos, se encontró el uso de los mismos “lugares”: de la persecución de la que fue víctima la Orden³²⁴, defensores de la Iglesia.³²⁵

Se puede concluir entonces, que el empleo de lugares comunes fue un recurso constantemente utilizado por los jesuitas, a partir de este discurso reconstruyeron su identidad y se mostraron como una unidad.

Es importante subrayar, que en esta tierra de América del sur, después de la Restauración definitiva, la Orden adoptó una postura discreta y alejada de los problemas de carácter político. Su participación social fue prudente y en la política la actitud que adoptaron fue moderada.

Lo anterior se observa con claridad en el sermón de 1867 en el que se pronunció por la conmemoración del centenario de la expulsión de los jesuitas.³²⁶ Según narra el Padre Walter Hanisch, la Compañía fue muy cautelosa al externar sus opiniones, por lo que, guardó una postura discreta con relación a los asuntos políticos.³²⁷

³²⁴Ser patriota es ser buen cristiano hermanos míos...Esta guerra es una nueva cruzada por la patria, en la que los cuerpos de los que murieron ahí duermen el sueño del Padre. En cambio, no se puede hermanos emprender una lucha contra enemigos que persiguen a las almas justas, a los gentiles hombres que entregan sus vidas a la causa de defender a Dios y a la Santa Madre Iglesia. Camilo Koninck, S., J., *Sermón pronunciado en enero de 1894, en el templo de la Merced*. AN, fondo Jesuitas de América, colección Misiones, Vol. 299 (Chile).

³²⁵ Abandonó Dios á la Compañía en manos de sus enemigos, y les dio poder de despojarla de todo cuanto poseía en la tierra, de honor, de riqueza y estimación...¡Oh gran Dios!, que cambio tan repentino! ¡Qué trastorno tan funesto tan humillante para la Compañía! ¡Hijos de Ignacio armaos de valor para resistir los embates y la persecución de la que sois víctimas inocentes! *Ibid*, p. 44.

³²⁶ Terrible fue lo que vivió la Compañía, expulsada, difamada y desacreditada... Hubo oportunidad de rectificar el camino de la mentira, hoy que la posibilidad de hacer un nuevo camino con el apoyo de los hijos de Dios aparece enfrente. Sermón pronunciado en la Catedral de Santiago en 1867 con motivo de la conmemoración de los cien años de la expulsión de la Compañía. AN, Fondo jesuitas de América, Chile (299).

³²⁷ *Ibidem*.

Cabe destacar, que después de un breve gobierno liberal, durante las últimas décadas del siglo XIX, Chile estuvo gobernado por un importante grupo conservador formado por las élites criollas de industriales y comerciantes que propiciaron un importante desarrollo económico en una atmósfera de estabilidad política.³²⁸

Dentro de América Latina Chile constituye un modelo de desarrollo y de alternancia gubernamental entre los distintos grupos e intereses políticos que actuaban como importantes contrapesos.

Es precisamente este escenario el que podemos utilizar no sólo para contrastar con el resto de los lugares analizados, sino señalar y exponer las evidentes diferencias que existieron en cada universo de estudio en los que la Orden de San Ignacio tuvo presencia.

En suma se puede concluir, que desde el momento de su restablecimiento, Chile fue un lugar en el que la Organización pudo prosperar, a diferencia de lo que vivió en los otros contextos de América Latina. A pesar de las condiciones que no permitieron su reconocimiento jurídico, los jesuitas que vivieron en la Provincia chilena pudieron prosperar y producir un importante número de Formas Discursivas (como Historia natural). No obstante, la existencia de pocos sermones defensivos, producidos únicamente con motivo de algunas fiestas de conmemoración importantes, nos revela un espacio de experiencia en el que no tuvieron la necesidad de legitimar su retorno ni justificarse frente a los gobiernos en turno.

³²⁸Walter Hanisch Espíndola, S., J., *Historia de la Compañía de Jesús...*, Op., Cit., p. 138.

V.- Conclusiones

Como resultado de la problemática central planteada en este trabajo de investigación se puede concluir, que los miembros de la Orden desarrollaron un lenguaje dirigido hacia el exterior de la Organización, mediante el que construyeron ciertos “lugares comunes”, y desde los que no sólo buscaron justificar el regreso de la Orden, sino que reconstruyeron su identidad ministerial.

Para responder a las preguntas planteadas se puede asegurar, que los jesuitas recién restaurados rescataron y utilizaron los mismos “lugares comunes” que habían empleado en el siglo XVI y hasta antes de la expulsión: el lugar de la persecución, el lugar de defensores de la Iglesia y hacia la segunda mitad del siglo XIX el lugar de educadores.

En suma, la organización no cambió sus argumentos a lo largo de los años, sino que esas mismas premisas las recuperaron y las reutilizaron durante el episodio de la Restauración para justificar su regreso.

Como parte de la estrategia metodológica de las formas discursivas, la cual pretende poner en perspectiva textos con respecto a la sociedad, con el objeto de rastrear las “formas” a partir de su recepción y no de su producción, se realizó el análisis de sermones, lo que permitió observar que estas piezas fueron cultivadas en buena medida con la intención de comunicar a los de afuera de la Organización su postura.

Una vez analizada la producción de algunos textos sermonarios de cinco escenarios (Francia, España, México, Colombia y Chile) en los que la Orden tuvo presencia y fue restaurada, se concluyó, que la Compañía después de su retorno en el siglo XIX nunca volvió a ser la misma. El trance de la extinción y posterior restauración obligó a los jesuitas a un regreso en un mundo diferente al que hubo que adaptarse y replantearse algunos principios de su tradición.

Así, gracias al análisis de la forma discursiva del sermón cultivado en cada lugar fue posible concluir, que el *loci* de la persecución fue empleado de manera recurrente, como se mencionó, tanto en la época previa a la supresión, como después de su regreso. Finalmente, la recurrencia de este lugar se convirtió en signo de identidad y unión. Así, la idea de la Compañía como una organización constantemente amenazada estuvo presente también durante todo el siglo XIX.

No cabe duda, por la recurrencia de ese discurso de identidad construido para el afuera, que los jesuitas han permitido, incluso hoy en día, su penetración al lenguaje que desarrollaron para el adentro de la Organización, en la representación misma de la Orden.

A pesar de que el sermón fue la forma discursiva que produjeron los jesuitas en mayor cantidad, no en todos ellos elaboraron un discurso construido utilizando los lugares comunes para justificarse. Por ello, en las piezas donde exponen su postura, los denominamos “defensivos” o apologéticos. Estas piezas se pronunciaban únicamente en festividades o conmemoraciones especiales.

En suma, se concluye que los jesuitas de todos los lugares analizados utilizaron los eventos desfavorables que vivieron para elaborar un discurso como parte de un lenguaje exterior que desarrollaron, no sólo para justificarse delante de los gobiernos de los nuevos Estados del siglo XIX, sino para aparecer como una unidad ante los demás. Es decir, configuraron una cohesión a partir de un afuera, un exterior adverso, desde el que todas las diferencias al interior de la Orden, se disuelven para mostrar un frente común. Así, los propios jesuitas fueron construyendo con los instrumentos de la retórica algunos *loci comuni* con los que se mostraron como una unidad.

Por otro lado, de acuerdo con el análisis que se realizó en cada universo de estudio se puede concluir, que el regreso de la Orden fue diferente en cada lugar, ya que hubo diversos factores en cada escenario que obstaculizaron o que facilitaron su

restauración. Entre las causas que influyeron en la reaparición de la Compañía se encuentra la relación de sus miembros restaurados con cada gobierno. En este sentido, se pudo observar, que la adopción de nuevos órdenes de gobierno obligó a reformular no sólo la relación entre la Iglesia y el Estado, sino entre la Compañía y cada gobierno.

La expulsión representó una fractura no sólo en la identidad de la institución, sino en la Compañía misma. De ahí la necesidad de regresar del exilio a reconfigurarse después de la fragmentación, así como de recuperar su lugar en la escena social y política. La antigua Compañía estuvo integrada a la sociedad del Antiguo Régimen, misma que habían contribuido a crear y a consolidar. La caída de las monarquías absolutistas y las independencias coloniales americanas rompieron el equilibrio de una estructura que la monarquía católica había logrado establecer para tratar de dar forma a las iglesias nacionales que comenzaban a nacer, instituciones autónomas lejanas a la influencia de Roma.

A partir de este horizonte se concluye, que la Compañía de Jesús no podía volver a ser la organización del pasado, ya que para adaptarse a los desafíos de la realidad del siglo XIX, debió modificar e incluso renovar algunos de sus principios constitutivos como sería la lealtad al Papa y su cercanía con Roma.

En cuanto a la Restauración de la Orden en cada escenario, como resultado de la observación se puede asegurar, a excepción del universo chileno, que el regreso de la Orden fue paulatino y accidentado. La Revolución francesa y la caída del Antiguo Régimen trajeron consigo nuevos modelos de relación entre Iglesia y el Estado, lo cual afectó directamente la relación de los gobiernos con la Orden y las condiciones en torno a su restauración.

En el caso de Francia se concluye, que la nueva Constitución de 1791 no sólo modificó la configuración del estado, sino que alteró la forma como se articuló la relación entre la Iglesia y el nuevo Estado francés. Esto obligó al establecimiento de

una monarquía constitucional, limitando el poder regio al suprimir el poder absoluto y permitiendo con ello, una cierta autonomía a la Iglesia francesa.

De acuerdo con lo que se observó, durante las épocas en las que hubo restauración monárquica, los jesuitas pudieron vivir períodos de relativa tranquilidad, lo que dio pie a su regreso a territorio francés. En contraste, durante las etapas en los que estuvieron los liberales en el poder, la Orden vivió nuevas expulsiones.

Las llamadas revoluciones burguesas de 1830, 1848 y la Comuna de París en 1870 representaron eventos que enrarecieron la atmósfera de este lugar, por lo que, durante varios años dificultaron el restablecimiento definitivo de la Orden.

Después de la restauración y de las expulsiones que vivieron los jesuitas en este lugar intentaron justificarse a partir de sus textos. En conclusión, gracias a la revisión de sermones producidos durante la segunda mitad del siglo XIX, se observó la construcción de un discurso destinado al exterior de la Orden, es decir, hacia el afuera de la Organización. En el espacio de este “discurso exterior”, los jesuitas incorporaron el lugar común de la persecución que habían utilizado anteriormente.

Por otro lado, en los sermones producidos en Francia se observó, que fue después de la revisión de 1832 a la *Ratio Studiorum*, en concreto después de la segunda mitad del siglo, cuando los miembros de la Compañía incorporaron el *loci* de educadores en sus sermones defensivos.

No es difícil suponer, que tal como había sucedido en el pasado, frente al ambiente de hostilidad que vivieron los miembros de la Orden en el siglo XIX, el empleo de los eventos desfavorables ofreció argumentos suficientes para elaborar un discurso que se hizo necesario para justificar su regreso.

Un aspecto que se destacó (aunque no sólo en este universo de estudio), fue la insistencia de los liberales en apartar a la Iglesia, y en concreto a algunas órdenes, de las filas de la educación. Si bien es cierto que desde el siglo XVIII (con la llegada

de la Ilustración), por toda Europa se habían reformado los planes de estudio de las instituciones educativas y universidades, los liberales asociaban a la Iglesia, y en especial a la Compañía, con la obsolescencia del Antiguo Régimen. El recuerdo de los jesuitas integrados a una estructura social del pasado, misma que ellos habían contribuido a construir, generaba desconfianza entre los sectores de ideología republicana y los gobiernos laicos.

Gracias al análisis de las piezas sermonarias se advierte, que los jesuitas franceses se propusieron mostrarse como una organización renovada en materia educativa a partir de la reforma de la *Ratio Studiorum*. Es decir, después de la segunda mitad del siglo hubo el esfuerzo de algunos miembros restaurados por aparecer en el panorama político y educativo como una organización preparada para los cambios y dispuesta a adaptarse a las exigencias de la modernidad, aunque nunca dejando de lado su tradición. Una Orden en proceso de reconstrucción, y para ese momento, consciente de que debía adaptarse a un mundo laico, con escenarios donde rigen las leyes y Estados conducidos por modernas constituciones.

A pesar de las dificultades que atravesaron los miembros de la Orden en este universo de análisis, es evidente que su postura fue crítica y defensiva frente a sus detractores. Así lo demostraron los textos tanto del Padre Ravignan como del Padre Mac Carthy, quienes a partir de la forma discursiva del sermón expusieron los argumentos que utilizaron para justificar la presencia de la Orden en territorio francés.

No cabe duda, que la relación entre los gobiernos franceses y los miembros restaurados cambió varias veces a lo largo del siglo XIX. Mientras que después de la Revolución de Julio de 1830 los jesuitas sufrieron persecuciones y una atmósfera de hostilidad, después de la segunda mitad del siglo XIX, después de la Revolución de 1848, la situación empezó a mejorar hasta la llegada de la Segunda República encabezada por Napoleón III, quien sentó las bases para el regreso y establecimiento definitivo de la Orden.

En contraste, en España se vivió una situación diferente, la constitución de Cádiz que revocó Fernando VII, convirtió a Fernando VII en un monarca absoluto al estilo del Antiguo régimen. Eso ya representaba una diferencia importante entre España y el resto de los Estados modernos que nacían en Europa en ese momento. Es importante no perder de vista, que entre la creación de la constitución francesa de 1791 y la promulgación de la Constitución de Cádiz existen más de veinte años de diferencia, factor que sin duda es determinante al comparar ambos escenarios.

Por otro lado, la monarquía española más conservadora que la monarquía francesa, mantuvo vigente la relación entre el Trono y el altar. No obstante, el absolutismo monárquico renovado de los Borbones buscó dominar a la Iglesia e inclinar a su favor esta relación.

Así, en contraste con lo que sucedió en otros escenarios, en España se observó, que la compañía de Jesús fue utilizada varias veces por la monarquía como moneda de cambio para negociar con los liberales republicanos.

En conclusión, la monarquía conservadora española utilizó un tiempo como aliada estratégica a la Compañía de Jesús. Por ello, dentro de las maniobras monárquicas, la restauración de la Orden tenía como objeto reforzar el apoyo para frenar los avances del liberalismo y de los valores de la modernidad en Europa. No cabe duda, que en España los jesuitas estuvieron sometidos a las disposiciones de la corona.

Por otro lado, una más de las conclusiones a las que se pudo llegar es en torno a la diferencia entre los principios de los liberales de cada lugar, ya que, mientras en Francia, este grupo se esforzó para apartar a las órdenes religiosas de la educación, en España los liberales no manifestaron con tanta radicalidad la necesidad de dejar atrás la educación religiosa y tradicional.

Lo anterior sin duda impactó directamente la forma como eran vistos los jesuitas en cada lugar, y la forma como buscaron justificarse en cada escenario. Esto

se evidencia en el discurso que comunicaron hacia el exterior durante la segunda mitad del siglo XIX, ya que utilizaron, sobre todo en Francia, el lugar común de educadores al defender su regreso.

Por otro lado, se puede concluir, que en América (tanto en México como en Colombia y en Chile), de la misma manera que en Europa, los miembros de la Orden recién restaurada continuaron utilizando ese lenguaje dirigido hacia a los de afuera de la organización, desde el que construyeron “lugares comunes”. De la misma manera que en los otros escenarios, los jesuitas buscaron justificar su regreso y reconstruir su identidad en el espacio de ese segundo lenguaje (el primero se reservó para dirigirse a los miembros de la Orden).

Con el objeto de dar respuesta a las preguntas planteadas al inicio de la investigación se puede asegurar, así como en los otros escenarios, que los miembros restaurados rescataron y utilizaron los mismos *loci communi* que habían empleado en Europa y hasta antes de la expulsión, es decir, el lugar de la persecución y el lugar de defensores de la Iglesia.

Así como sucedió en los otros universos analizados, en México, Colombia y Chile, el “lugar” de la persecución fue empleado de manera recurrente. Finalmente, su recurrencia lo convirtió en signo de identidad y de cohesión.

En resumen, los jesuitas de los tres lugares americanos utilizaron los eventos desfavorables que vivieron para elaborar un discurso como parte de un lenguaje exterior que desarrollaron. El objetivo principal era no sólo justificarse delante de los gobiernos de los nuevos Estados laicos del siglo XIX, sino aparecer como una unidad ante los demás. En otras palabras, así como se concluyó antes, los jesuitas configuraron una cohesión a partir de un afuera, un exterior convulso desde el que mostraron un frente común.

En América la convulsión social después del comienzo de los movimientos de independencia trajo cambios radicales: los Estados nacientes debatían asuntos

sobre sus constituciones, su laicidad, y su soberanía. Mientras que la configuración de estas nuevas naciones americanas no daba lugar a Estados no confesionales, ni opción a libertad religiosa, algunos miembros de la Organización recién restaurada pisaron suelo americano para concretar su regreso.

Para comprender tanto las circunstancias de los escenarios analizados, así como la relación que existió entre los gobiernos de los nuevos Estados americanos con la Orden, y las condiciones en las que se dio el regreso de los jesuitas a cada lugar, se deduce, que durante este período México y Colombia enfrentaron situaciones parecidas en las que hubo gobiernos liberales y conservadores que gobernaron de manera alternada.

Sin embargo, a diferencia de Colombia, en México, así como en Europa, hubo dos restauraciones monárquicas (El imperio de Iturbide y el Segundo Imperio de Maximiliano), que quedaron en intentos desafortunados. Por su parte, en Colombia el partido conservador nunca cayó en la tentación de regresar a un régimen monárquico, a pesar de que, fue este grupo el que estuvo en el poder varios años y se consolidó como el grupo ganador después de la Guerra Civil de finales del siglo XIX.

En conclusión, es importante considerar, que el triunfo de los conservadores colombianos perfiló una relación diferente entre el gobierno, la Iglesia y en concreto con los jesuitas. Por ello, mientras que en Colombia el triunfo fue de los conservadores, en México, al final de las luchas y de la convulsión del siglo XIX, el triunfo fue para los liberales. Lo anterior permitió entender las distintas circunstancias en las que se restauró la organización en estos dos escenarios.

Si bien es cierto que en estos lugares los jesuitas fueron desterrados y restaurados varias veces, fue durante la estancia de los conservadores en el poder, cuando los miembros restaurados pudieron permanecer con cierta estabilidad en estos lugares, mientras que, durante la presencia de los liberales, los padres que habían regresado

salieron expulsados nuevamente por el recelo que despertaban en los grupos republicanos y progresistas.

Para entender un poco más las condiciones del regreso de la Orden, una variable de diferenciación se centra en el hecho de que el partido liberal colombiano se caracterizó por ser una fuerza de modernización sin abandonar el tradicionalismo.

En contraste, el partido liberal mexicano fue más radical en sus acciones y en las ideas que plantearon para modernizar al naciente Estado. Lo anterior representa un indicio clave que nos muestra que, a pesar de la similaridad de ambos escenarios, no sólo existieron diferencias que vale la pena apuntar, sino que revelan dos perfiles de Estado liberal diferente, uno moderado y tradicionalista, y el otro radical.

Por su parte, los padres que regresaron a estos territorios buscaron justificarse frente a los gobiernos tanto liberales como conservadores desde el discurso contenido en sus textos defensivos. No obstante, aunque la forma discursiva del sermón fue la que más produjeron los jesuitas en estos lugares, los textos defensivos fueron escasos. Pronunciados únicamente en festividades y fechas especiales, expusieron los lugares comunes de los que se valió la Orden para justificarse y para mostrarse como una unidad ante el exterior y ante los gobiernos en turno.

En suma, los sermones analizados permitieron hallar indicios claros del intento por reconstruir desde el discurso, una identidad inasible, dispersa y fracturada que mostraba una organización muy diferente a aquélla que había sido desterrada cuarenta años antes, una Orden que intentaba ser restaurada en medio de las exigencias de renovación y de adaptación en favor de su supervivencia.

A diferencia de otros lugares (Estados Unidos y Bélgica) donde existió el catolicismo liberal, la Iglesia en México se caracterizó por su extremo conservadurismo. En México la Iglesia apoyó siempre los valores del Antiguo

régimen, por ello se opuso siempre a las reformas que pretendían modernizar al país durante el siglo XIX.

Mientras que las nuevas constituciones en Europa y en Norteamérica, señalaban el derecho a la libertad de culto y la tolerancia religiosa desde las primeras décadas del siglo XIX, en México, ya bien entrado el siglo, se seguía debatiendo contra el artículo que planteaba la libertad de culto y el respeto hacia otras creencias.

Es importante no dejar de mencionar, que dentro de otros universos de estudio (como Estados Unidos y Bélgica), se halló, que los miembros de la Orden fueron tolerantes e incluso, defensores de las libertades que en otros escenarios como España o México habían atacado con fuerza.

Por otro lado, en contraste con lo que sucedió en contextos como México, donde el triunfo lo obtuvieron los liberales, o como Colombia, donde también gobernaron los conservadores, Chile tuvo una Iglesia pragmática que pronto se distanció de la esfera política y aceptó rápidamente las condiciones de la nueva república. La Iglesia chilena, que nunca tuvo el poder y la influencia de la Iglesia mexicana, se adaptó rápidamente a los cambios que trajo el siglo XIX.

Desde esta perspectiva podemos concluir, que la estabilidad política y económica que hubo en el escenario chileno se debió en buena medida al poder y a la influencia de los grupos conservadores.

A diferencia de lo que ocurrió en los países de luchas civiles encabezadas por liberales y conservadores, la nación chilena estuvo gobernada principalmente por grupos tradicionalistas-conservadores que no vieron la necesidad de separar a la Iglesia de las instituciones del nuevo Estado.

Aunque se trataba de una república en la que existía, así como en la mayoría de las antiguas posesiones del Imperio Español, una lucha por el poder entre liberales y conservadores, el partido liberal chileno dio muestras de no tener la radicalidad de los liberales de otros lugares (como México o Perú).

A diferencia de contextos como México y Colombia, donde hubo varias expulsiones y restauraciones de la Orden, después de su regreso a Chile, los jesuitas encontraron continuidad y pudo dedicarse a sus labores pastorales y ministeriales.

Por sus características, el escenario chileno ofrecía un modelo político-económico que contrastaba con el resto de los países de América Latina, por lo mismo, resulta interesante comparar las condiciones de tres contextos con elementos de comparabilidad y con importantes diferencias, lugares en los que las nacientes repúblicas transitaron de regímenes monárquicos a gobiernos liberales que trataron de controlar y someter a la Iglesia católica.

Cabe destacar, lo mismo en Chile que en Colombia, la facción liberal no se mostró tan radical como el grupo liberal mexicano, eso imprimió una importante diferencia en la relación que entablaron los padres con los gobiernos tanto liberales como conservadores.

En el marco de las comparaciones se puede concluir como una similitud importante entre Chile y Colombia, el hecho de que en ambos lugares fueron pocos los años que estuvieron los grupos liberales en el poder, siendo los grupos conservadores lo que monopolizaron el gobierno.

En suma, mientras que en Colombia la guerra civil entre liberales y conservadores permitió hacia finales del siglo que los conservadores se instalaran definitivamente como el grupo victorioso, en Chile el grupo liberal nunca tuvo tanta influencia y peso político, por lo que durante casi todo el siglo, la dirección y el perfil de la nación estuvieron definidos por el ideario de los conservadores.

Después de la observación de los datos recabados fue posible concluir, que la mayor parte de la producción textual de estos dos escenarios se concentró en los Colegios; lugares propicios para cultivar el conocimiento y donde habitaban los jesuitas más preparados.

No es difícil concluirlo ya que, el verdadero símbolo de la presencia jesuita, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo eran los colegios y las misiones más que las Iglesias.

Así como en los otros casos, se observó que los miembros de la Orden que produjeron textos se concentraron en los colegios, instituciones donde no sólo se acumuló el conocimiento, sino donde se formaron importantes intelectuales de la época.

Por otro lado, en Chile, escenario en el que la Organización pudo desarrollarse, debido a que no hubo un gobierno que obstaculizara el desarrollo de algunas labores ministeriales de la organización, existió durante el siglo XIX, una importante producción de diversas formas discursivas.

La importante producción textual de este escenario refleja tanto el florecimiento de la Organización, como la armonía del contexto en el que habitaron los jesuitas restaurados después de su regreso a tierras chilenas.

Bibliografía

Aguilar Guzmán, María del Carmen, et al., *Extrañamiento, extinción y restauración de la Compañía de Jesús. La Provincia mexicana*, México, Universidad Iberoamericana, 2017.

Albrus, Rosa María, "Imagen y opinión sobre la Compañía de Jesús en la España del siglo XVIII", en *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, SILEX, 2010.

Alonso, Gregorio, "La secularización de las sociedades europeas", en *Historia social*, No. 46, 2003.

Badsey, Stephen, *The Franco-Prussian War 1870-1871*, Osprey Publishing, 2003.

Beuchot, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1988.

Castañeda, Carmen, *La educación en Guadalajara durante la colonia, 1552-1821*, México, El Colegio de Jalisco/El Colegio de México, 1984.

Correa Castelblanco, Jaime. (2012), *Historia de la Compañía de Jesús en Chile después de la restauración universal*. <http://studylib.es/doc/7992365/historia-de-la-compañia>. Recuperado en mayo 2018.

Chinchilla Pawling, Perla, Las Formas Discursivas, una propuesta metodológica”, en *Historia y grafía*, año 22, número 43, julio-diciembre 2014, pp. 15-40.

-----, “La identidad de la Compañía de Jesús ante su restauración”, *Mélanges de l’École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines* [En línea], 126-1 | 2014, puesto en línea el 05 août 2012, consultado el 03 febrero 2016. URL : <http://journals.openedition.org/mefrim/1702> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/mefrim.1702>

Creatineu-Joly, J., *Historia religiosa, política y literaria de la Compañía de Jesús*, Madrid, Imprenta de D. Tomás Aguado, 1845.

Cuenca Toribio, *Relaciones Iglesia-estado en la España contemporánea (1833-1985)*, Madrid, Editorial Rial, 1998.

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, t. V., México, Porrúa, 1992.

Decorme, Gerard, *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial 1572-1767*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e hijos, 1941.

Egido, Teófanos et al., *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2004.

Enrich, Francisco, S., J., *Historia contemporánea de la Compañía de Jesús en Chile*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, p. 3.

Farris, N.M., *La Corona y el clero en el México Colonial 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, F.C.E., 1995.

Frías, Lesmes, *Historia de la Compañía de Jesús en su asistencia moderna de España*, Madrid, Razón y fe, 1944.

-----, *La provincia de España de la Compañía de Jesús, 1815-1863. Reseña histórica ilustrada*, Madrid, estudio tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, 1914.

Galeana, Patricia, *Las relaciones iglesia-estado durante el Segundo Imperio*, México, UNAM, 1991.

-----, "Clericalismos y soberanía", en *Relaciones Estado-Iglesia: encuentros y desencuentros*, México, 1999.

-----, *La construcción del Estado laico mexicano*, en Acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de investigaciones jurídicas de la UNAM, www.juridicas.unam.mx, marzo 2017,

-----, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*, México, UNAM, 1998.

Gómez Hoyos, Rafael, "La Iglesia y el Estado en el Congreso de Cúcuta", en *Congreso Grancolombiano de Historia*, Bogotá, Kelly, 1972.

Gómez Peralta, Héctor, "La Iglesia católica en México como institución de derecha", en *Revista Mexicana de Ciencias Política y Sociales*, México, Instituto de investigaciones jurídicas, UNAM, 2010.

González, María del Refugio, *Las relaciones de la Iglesia y del Estado en México*, www.rua.unam.mx, instituto de investigaciones jurídicas de la UNAM.

González Marmolejo, Jorge René, *De la opulencia a la precariedad. La historia del ex colegio jesuita de San Francisco Javier de Teptzotlán, 1777-1950*, México, INAH, 2018.

Guerrero Cortés, José "La expulsión de los jesuitas de Nueva Granada, como clave de lectura del ideario liberal colombiano de mediados del siglo XIX", *Anuario colombiano de Historia social y cultural*, 30, 2003, Bogotá, Universidad Javeriana, 2001.

Giménez López, Enrique, *Los jesuitas y la Ilustración*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2013, Web, agosto 2018, <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc795v8>.

Gutiérrez Casillas, S.J., *Los jesuitas en México durante el siglo XIX*, México, Porrúa.

Hanisch Espíndola, Walter, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593-1955)*, Colección de estudios del fenómeno religioso, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1969.

Klaiber Jeffrey, S.J., *Los Jesuitas en América Latina, 1549-2000. 450 años de inculturación, defensa de los derechos humanos y testimonio profético*, Lima, Perú: Fondo Editorial UARM, 2007.

Laboa, J.M., *La iglesia del siglo XIX: Entre la Restauración y la Revolución*, Madrid, Universidad de Comillas, 1994.

-----, *La Iglesia, la guerra y los Estados, Vol. 9*, Madrid, Universidad de Comillas, 2000.

-----, *La época de las revoluciones. Del 1850 al 1910*, Madrid, Universidad de Comillas, 2004.

López de Lara, Pablo, S.J., *Los jesuitas en México, Breve historia de cuatro siglos de la Provincia mexicana*, México, Ed. Buena Prensa, 2011.

March, José M., *El restaurador de la Compañía de Jesús. El beato José Pignatelli y su tiempo*, Barcelona, Librería Religiosa, 1944.

Martínez Esquivel, Ricardo (2016). *Prosopografía y Redes sociales: Notas metodológicas sobre el estudio de la masonería en Costa Rica*. DOI: <http://dx.do.org/10.1551/rehmlacv7.i2.22689>.

Mayeur, Jean-Marie, *La séparation des Églises et de l'Etat, París*, Ed. de l'Atelier, 2005.

Melo, Jorge (1989). *La constitución de 1886*. (EN LINEA) <http://www.jorgeorlandomelo.org/bajar/constitucion1886.pdf>

----- “Proceso de modernización en Colombia 1850-1930”, en *“Predecir el pasado: ensayos de historia de Colombia”*, Fundación Simón y Lola Guberek, Colección Historia, Vol. 4, Santa Fe de Bogotá, 1992.

Mena, Luis Javier, *La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América latina en el siglo XIX. El caso colombiano.* (EN LINEA). http://www.almacenack.unifesp.br/public/journals/2/texto_forum_Luis_Javier_Mesa.pdf.

Meneses, Ernesto, *El código educativo de la Compañía de Jesús*, México, Universidad Iberoamericana, 1988.

Melo, Jorge, *La constitución de 1886.* (EN LINEA) <http://www.jorgeorlandomelo.org/bajar/constitucion1886.pdf>

Mesa, Luis Javier, *La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América Latina en el siglo XIX, el caso colombiano,* (EN LINEA) http://www.almanack.unifesp.br/public/journals/2/Texto_Forum_Luis_Javier_Ortiz_Mesa.pdf

Ortiz Mena, Luis Javier, *La Iglesia católica y la formación del Estado-nación en América latina en el siglo XIX. El caso colombiano.* (EN LINEA). http://www.almacenack.unifesp.br/public/journals/2/texto_forum_Luis_Javier_Mesa.pdf.

Revuelta G., Manuel, *Los colegios de jesuitas y su tradición educativa (1868-1906)*, UPCO, Madrid 1998.

Revuelta González, Manuel, S.J., *El restablecimiento de la Compañía de Jesús. Celebración del bicentenario*, España, ediciones el mensajero, 2013.

Revuelta González, Manuel, S.J., "Historia de la Educación en España y América", en *La educación en la España contemporánea (1789-1975)*, Ediciones Morata, Vol. 3., Madrid, 1995.

-----, "La pervivencia del espíritu restauracionista en la Compañía de Jesús", *Manresa*, Vol. 86, 2014, p.p. 45-58. Teófanos Egido, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Ed. Dos mundos.

Rhonheimer, Martin, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Ed. Rialp, Madrid, 2009.

Rodríguez González, María del Carmen, *Las relaciones Iglesia-Estado en España durante los siglos XVIII-XIX. España*, Comillas, 2001.

Salcedo, Enrique, S., J., *Las vicisitudes de los jesuitas en Colombia. Hacia una historia de la Compañía de Jesús, 1844-1861*.

Schwallwer, John Frederick, *Los orígenes de la riqueza de la Iglesia en México*, México, 1990.

Staples, Anne, *La iglesia en la primera república federal mexicana (1824-1835)*, México, SEP, 1976.

Stone, Lawrence, "Prosopografía", en *El pasado y el presente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Tampe, Eduardo, S., J., *Catálogo de los jesuitas de Chile (1593-1767)*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2008.

----- "Restablecimiento de la Compañía de Jesús en Chile", en *Los jesuitas expulsados, extinguidos y restaurados*, Santiago, Universidad Católica de Chile, 2000.

Valderrama, Carlos "Un Capítulo de las Relaciones Entre el Estado y la Iglesia en Colombia", en *Colombia: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo*, Bogotá, 2006.

Villegas, Jorge, *Colombia: Enfrentamiento Iglesia-Estado, 1819-1887*, Medellín, Centro de Investigaciones Económicas C.I.E., Universidad de Antioquia, 1977.

Vones_Liebenstein, Ursula, "El método prosopográfico como un punto de partida de la historiografía eclesiástica", *Anuario de Historia de la Iglesia*, No. 14, 2005, Universidad de Navarra, España P. 351-364.

Zambrano, Francisco, *La Compañía de Jesús en México: compendio histórico*, México, Buena Prensa, 1939.

Zermeño, Guillermo, "El retorno de los jesuitas a México en el siglo XIX: algunas paradojas", *Historia mexicana*, Vol. 64, núm. 4 (256), abril-junio 2015, México, COLMEX, 2015.

Archivos Históricos

AGP Archivo General del Palacio Real de Madrid

AHN Archivo Histórico Nacional

AMAH Archivo Municipal de Alcalá de Henares

BN Biblioteca Nacional

BVMC Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes

DIBAM Archivo Nacional de Chile.

AN Archivo histórico de Chile.

AHJ Archivo histórico Universidad Javeriana.

Lista de sermones consultados

Amengual, de José, S., J., *Sermón que predicó don José de Amengual Presbítero, doctor en Sagrada Teología el día 10 de octubre de este año en la Iglesia de Montesion por encargo del M.I. Ayuntamiento de esta ciudad, con motivo de la fiesta dedicada anualmente á San Francisco de Borja uno de sus SS. Patronos*, pieza impresa por la Imprenta de Felipe Guasp en 1814.

Amengual, de José, S.J., *Sermón de San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús*, Palma, Imprenta de Felipe Guast, 1814. José Vinuesa, *Sermón, que en la misa solemnísimá, que en la parroquia de Mondragón se cantó al inaugurarse ... los concursos de agricultura y ganadería ... predicó el P. José Vinuesa de la Compañía de Jesús, el día 5 de julio de 1896*. Joseph Giner, *Sermón que en la fiesta celebrada en acción de gracias*.

Aicardo Fernández, "Jesucristo en la ley de los profetas", *Sermones*, Madrid, Imprenta de la C. de Ma., 1889.

Cáceres, Nicolás, Primer Panegírico dedicado a la Inmaculada Concepción de María, predicado en Medellín en 1888, Segundo Panegírico a la Inmaculada Concepción de María patrona de las Hijas de María, *Sermones*, Bogotá, Librero editor, 1911.

Cáceres, Nicolás, S.J., *Discurso religioso para el día de la Inmaculada Concepción de Nuestra Señora predicado en Bogotá 1884 durante la fiesta de la Virgen de la Concepción*, sermón suelto.

Cáceres, Nicolás, S. J., *Sermones, Panegírico de San Ignacio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús, predicado en Bogotá, 1859*, Librero editor, 1911. *Sermón dedicado a María, restauradora de la piedad y de la educación*, predicado en Medellín 1889, sermón suelto.

Cáceres, Nicolás, *Sermonario el Púlpito Americano*, Panegírico de nuestra Señora del Rosario, predicado en Medellín 1894, p. 284.

Cavallieri, Mario, *Sermón pronunciado por el aniversario de la muerte del Archiduque Maximiliano de Habsburgo*, cit. José María Marroquí, *La ciudad de México*, Tip. Y Lit. La europea, de J. Aguilar y Vera, 1900.
Castañiza, Sermón sobre el Sagrado Corazón de Jesús.

Corral, Verdadera idea de San Ignacio de Loyola, contra la falsa publicación en estos últimos meses, Puebla, 1841.

De Bussy, Maxine, *Seis sermons au conferences, pour la instructions aux élèves*. Sermón suelto.

De Bussy, Maxine, *dix-huit sermons et deux séries de notes sur le mois de Marie*. Sermón suelto.

De Bussy, Maxine, *Sermon for the Word of God, for the third Sunday of Advent*. *Sermonary, Dublin, Published by James Duffy, 1880*.

De Bussy, Maxine, *Sermon of Thriums of the Church*. *Sermonary, Dublin Published by James Duffy, 1880*.

De Bussy, Maxine, *Greatness of Saints. Fort he Feasts of all Saints*.

Fernández Saavedra, Manuel, S.J., *Sermón que en la Primera Fiesta de San Ignacio de Loyola*, pronunciado el 31 de julio de 1844, Bogotá, Imprenta de José Cualla.

Fernández Saavedra, Manuel, Sermón sobre San Ignacio y la defensa de la Santa Iglesia pronunciada en la fiesta del Santo Patrono.

Mc Carthy, Nicolas, *Sermon del reverendo padre Nicolas de Mac Carthy de la Compañía de Jesús en favor de los seminarios*. Sermón suelto.

Mc Carthy, Nicolas, *Sermon del reverendo padre Nicolas Mac Carthy de la Compañía de Jesús sobre la obligación de la limosna predicado en San Germain L'Auxerrois, á favor de un establecimiento y educación de niñas huérfanas*. Sermón suelto.

Mc Carthy, *Sermon en favor de la Santa Madre Iglesia y de la obra del Calvario del Monte Valeriano, predicado en los Carnestolendas de 1826*. Sermon del Padre Nicolas Mac Carthy de la Compañía de Jesús sobre el pecado y los herejes.

Mc Carthy, Nicolas, *Sermon del Padre Nicolas Mac Carthy de la Compañía de Jesús sobre la impureza, predicado por el reverendo padre Mc Carthy de la Compañía de Jesús durante la cuaresma del año 1849*.

Mc Carthy, Nicolas, *Sermon sobre la parábola del hijo prodigo, predicado en la Pascua de 1835*. Sermon del Padre Nicolas Mc Carthy, S., J., sobre la Pasión de nuestro Señor Jesucristo, predicado en la Cuaresma de 1850. Orizava, Imprenta de José María Naredo, 1851, sermón suelto.

Sermones, El púlpito Americano, "Sermón para la fiesta de la Purificación de María", "Sermón de la Soledad de María Santísima", Bogotá, 1892.

Ravignan, Jean Francois, *¿Qué son los jesuitas?*, Puebla, 1880, Tipografía del Colegio de Artes y Oficios.

