

“la Compañía de Jesús volvería a España cuando hubiese perdido siete reinos”: los jesuitas y los procesos de independencia latinoamericanos.”

Artículo de Nicolás Perrone.

Andes, Antropología e Historia. Vol. 36, N° 2, Julio - Diciembre 2025, pp. 289-314 | ISSN N° 1668-8090

“LA COMPAÑÍA DE JESÚS VOLVERÍA A ESPAÑA CUANDO HUBIESE PERDIDO SIETE REINOS”: LOS JESUITAS Y LOS PROCESOS DE INDEPENDENCIA LATINOAMERICANOS

“LA COMPAÑÍA DE JESÚS VOLVERÍA A ESPAÑA CUANDO HUBIESE PERDIDO SIETE REINOS” (THE SOCIETY OF JESUS WOULD RETURN TO SPAIN WHEN IT HAD LOST SEVEN KINGDOMS): THE JESUITS AND THE LATINAMERICAN INDEPENDENCE PROCESS

Nicolás Perrone

Instituto de Historia Argentina y Americana
“Dr. Emilio Ravignani”, Universidad de Buenos Aires
nicolas_perrone@hotmail.com

Fecha de ingreso: 07/03/2025 - Fecha de aceptación: 16/09/2025

Resumen

Los interrogantes en torno a las formas de participación de los jesuitas expulsos en los procesos de independencia latinoamericanos han generado a lo largo del siglo XX extensas discusiones académicas y la producción de numerosos libros. El enfoque de muchos de estos trabajos es relativamente similar: buscar estudiar a través de las herramientas de la historia intelectual, la historia cultural o la historia de la educación la influencia (o no) de ciertas obras producidas por miembros de la Compañía de Jesús en la formación de las élites revolucionarias latinoamericanas. Sin embargo, a pesar de los aportes de estas investigaciones, la mayoría ha obviado estudiar el problema desde una perspectiva fundamental: la de los propios sacerdotes ignacianos. El objetivo del presente artículo será examinar las opiniones y posicionamientos de dos jesuitas expulsos, provenientes de España y el Río de la Plata, en torno a las independencias latinoamericanas mediante el examen de dos obras: el Diario (1808-1815) personal del castellano Manuel Luengo y la correspondencia personal del tucumano Diego León de Villafañe (1808-1818).

"LA COMPAÑÍA DE JESÚS VOLVERÍA A ESPAÑA CUANDO HUBIESE PERDIDO SIETE REINOS"...

Buscaremos comprender los posicionamientos político-religiosos de estos jesuitas no solo en el contexto de estos eventos críticos, sino también teniendo en cuenta tanto las experiencias traumáticas, a nivel institucional y subjetivo, de las expulsiones y supresión de la Compañía de Jesús (1767-1773), como las perspectivas en torno a la restauración y reconstrucción de la orden a partir de 1814. Simultáneamente a través del análisis de la Relación del restablecimiento de la sagrada Compañía de Jesús en el reyno de Nueva España (1816) sobre las celebraciones en torno a la restauración de la Compañía de Jesús en la ciudad de México podremos observar que expectativas se construyeron en torno al regreso de los ignacianos en algunos sectores de la élite novohispánica en pleno proceso de ebullición revolucionaria local. Consideramos que el estudio de las perspectivas personales de estos jesuitas y de las élites americanas afines a ellos permitirá nuevas perspectivas para el tradicional debate en torno a las relaciones de estos sacerdotes con los procesos emancipatorios del Nuevo Mundo.

Palabras clave: Compañía de Jesús; expulsión; restauración; independencias americanas; historiografía.

Abstract

Throughout the twentieth century, the question of how expelled Jesuits participated in the Latin American independence processes has generated extensive academic debate and a considerable number of publications. Many of these studies share a relatively similar approach: through the tools of intellectual, cultural, or educational history, they seek to examine whether and how certain works produced by members of the Society of Jesus influenced the formation of Latin American revolutionary elites. However, despite the valuable contributions of this scholarship, most have neglected a fundamental perspective: that of the Jesuits themselves. The aim of this article is to analyze the opinions and positions of two expelled Jesuits – from Spain and the Río de la Plata – regarding the Latin American independence movements, through the study of two sources: the personal Diary (1808–1815) of the Castilian Manuel Luengo and the personal correspondence (1808–1818) of the Tucuman-born Diego León de Villafañe. The article seeks to understand these Jesuits' political and religious stances not only in the context of these critical events, but also in light of the traumatic institutional and personal experiences of the expulsion and suppression of the Society of Jesus (1767–1773), as well as the expectations surrounding its restoration and reconstruction after 1814. Additionally, the analysis of the Relación del restablecimiento de la sagrada Compañía de Jesús en el reyno de Nueva España (1816), which describes the celebrations following the restoration of the Society of Jesus in Mexico

NICOLÁS PERRONE

City, allows us to explore the expectations that certain sectors of the New Spanish elite developed regarding the Jesuits' return amidst a context of local revolutionary upheaval. Examining the personal perspectives of these Jesuits and of the American elites sympathetic to them opens up new ways of approaching the longstanding debate on the relationship between these priests and the emancipation processes of the New World.

Keywords: Society of Jesus; expulsion; restoration; Latin American independences; historiography

Introducción

Entre 1791 y 1792 el jesuita expulso arequipeño Juan Pablo Viscardo redactó su *Carta a los Españoles Americanos* con la que pretendía encender a sus lectores mostrando como la corona española había oprimido y explotado al continente americano durante los últimos trescientos años. Uno de los actos tiránicos de la monarquía que estaba todavía fresco en la memoria de los americanos era, para Viscardo, el que lo había afectado de manera directa: la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767. La *Carta* no pudo ser publicada durante la vida de Viscardo quien falleció en 1798. No obstante, el ex ignaciano dejó antes de su muerte sus papeles a cargo de Rufus King, ministro estadounidense en Londres. King los enseñó al revolucionario venezolano Francisco de Miranda, quién vio en el texto de Viscardo un arma propagandística para sus objetivos independentistas. Este revolucionario se convirtió en uno de los principales difusores de la obra de Viscardo; en 1799 publicó la *Carta* en francés y dos años después promovió una edición en español impresa en Londres. Además de la aparición de nuevas ediciones durante la primera década del siglo XIX, copias manuscritas de la *Carta* circularon en los círculos revolucionarios americanos (Brading, 2004).

La obra y la trayectoria política de Juan Pablo Viscardo fueron una de las bases para la construcción de un mito en torno a la participación de los jesuitas en los procesos emancipatorios de América Latina (Battlori, 1953). Es interesante, en este sentido, recordar que la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios españoles fue parcialmente motivada por la difusión de propaganda anti jesuítica que resaltaba, entre otras cosas, el carácter subversivo de los sacerdotes ignacianos y el peligro que estos y su teología moral monarcómana significaban para la corona (Gabriel, 2010). Paradójicamente, luego de la restauración papal de la Compañía en 1814 se construyó un imaginario político-religioso completamente opuesto sobre estos sacerdotes. En el contexto de las restauraciones absolutistas los jesuitas se

"LA COMPAÑÍA DE JESÚS VOLVERÍA A ESPAÑA CUANDO HUBIESE PERDIDO SIETE REINOS"...

convirtieron, para una parte de la opinión pública, en los principales defensores de los tronos y los altares europeos. Esta imagen fue, a su vez, difundida por los jesuitas expulsos durante los últimos años del siglo XVIII y los primeros del XIX a través de una serie de obras contra revolucionarias de carácter conspirativo. Este contra mito presentaba a los ignacianos como los principales agentes de la restauración y enemigos del liberalismo (Boutry, 2010).

En el siglo XX el problema sobre el carácter revolucionario o no de los miembros de la Compañía de Jesús derivó en un debate historiográfico - muchas veces cargado de tintes apologéticos- sobre el influjo de los jesuitas en las independencias latinoamericanas. Debido a los límites presentados por la extensión de este artículo no podemos más que dar cuenta de algunos lineamientos generales de esta controversia; en este sentido, si bien la misma tuvo diversas aristas, podemos resumir sucintamente el núcleo de esta en una simple pregunta: ¿cuáles fueron las principales influencias ideológicas de los próceres americanos: las ideas de la ilustración francesa o los postulados populistas de la neoescolástica católica? O como postuló de manera más simple el historiador jesuita argentino Guillermo Furlong: ¿quién fue "*el filósofo de la Revolución americana*", Jean-Jacques Rousseau o Francisco Suárez S.J.? (Furlong, 1960a, p. 29). De acuerdo con varios académicos -generalmente pertenecientes o cercanos a la Compañía de Jesús- a pesar de la expulsión de los jesuitas y de las prohibiciones impuestas por la corona española, las ideas suarecianas sobrevivieron en las cátedras universitarias y en las desmembradas bibliotecas de los desaparecidos ignacianos (Vega, 2025). Desde allí el pactismo suareciano influyó en las prácticas políticas de los agentes revolucionarios americanos de principios del siglo XIX (AA.VV., 1959; Vogel, 2023). Sin embargo, otros autores consideraron que el peso de las ideas del Doctor Eximio no debía sobreestimarse y que el vocabulario político del periodo revolucionario fue influenciado por una cultura intelectual basada en obras generales sobre el Derecho Natural y de Gentes (Chiaramonte, 2004). Por otra parte, en paralelo a la lectura y apropiación de ideas y obras ilustradas clásicas en América algunos historiadores señalaron la importancia de la circulación de obras que contenían el germen de un *proto nacionalismo criollo* (Cañizares Esguerra, 2007). Varios jesuitas expulsos, como el mexicano Francisco Javier Clavijero o el chileno Juan Ignacio Molina escribieron desde el exilio obras que buscaban glorificar la naturaleza y la historia de sus patrias en el contexto de la disputa del Nuevo Mundo; las mismas pudieron haber influido en las élites criollas tardo coloniales y motivado su posterior accionar revolucionario (Lynch, 2012, pp. 155-159)

En este sentido, más allá de algunos estudios centrados en las trayectorias de jesuitas como Viscardo, la mayoría de los trabajos en torno al problema de

NICOLÁS PERRONE

la influencia de los jesuitas en las independencias americanas pusieron el foco en la difusión de ideas, libros o prácticas intelectuales de los ignacianos luego de su expulsión (Gómez Rivas, 2021). Si bien cierta historiografía apologética buscó identificar a algunos expulsos con la causa independentista (Furlong, 1960b), lo cierto es que en estos trabajos pocas veces se presta atención a las opiniones concretas de los jesuitas sobre los procesos de independencia desde el exilio o sobre cómo fueron percibidos los ignacianos en el continente americano durante este complejo periodo. De esta manera, más allá de los posicionamientos ideológicos de los autores, muchas veces a lo largo de este debate historiográfico se presuponía –como suele suceder en los estudios en torno a distintos aspectos de la historia de la Compañía de Jesús– una cierta idealización o uniformidad del pensamiento jesuítico en su totalidad.

En este trabajo estudiaremos los posicionamientos frente a los procesos de independencia latinoamericanas de dos jesuitas expulsos provenientes de España y el Río de la Plata y, simultáneamente, de que manera fue interpretado e imaginado el retorno a los jesuitas al continente durante estos eventos críticos, particularmente en espacios como México, donde se realizó la primera restauración oficial de la Compañía en América. Si bien pocos jesuitas fueron protagonistas directos de los procesos independentistas, numerosos jesuitas expulsos –tanto peninsulares como americanos– fueron testigos de la ruptura del vínculo entre la metrópoli y sus colonias americanas. Como veremos a continuación, los jesuitas que aquí estudiaremos no vieron con buenos ojos la ruptura del pacto colonial entre América y España. Consideramos, entonces, que adentrarnos en sus subjetividades nos permitirá ofrecer una perspectiva nueva al tradicional debate sobre la influencia o participación de los jesuitas en la emancipación americana: el análisis de sus posturas político-religiosas servirá para ofrecer un panorama más diverso en un debate historiográfico que muchas veces a busca homogeneizar los posicionamientos de los jesuitas y presentar a los miembros de la Compañía de Jesús como un todo unificado.

Manuel Luengo: las independencias americanas como castigo por la expulsión de la Compañía de Jesús

Preocupado por la entrada de los ejércitos napoleónicos a la península ibérica el jesuita expulso vallisoletano Manuel Luengo escribió desde Roma el 03 de abril de 1808 las siguientes líneas en su diario personal:

¡Pobrecita Compañía de Jesús y pobrecitos hijos tuyos! ¿Qué pueden esperar en este mundo, dominado en él con un absoluto despotismo estas infames sectas que son sus

"LA COMPAÑÍA DE JESÚS VOLVERÍA A ESPAÑA CUANDO HUBIESE PERDIDO SIETE REINOS..."

mayores y casi sus únicos enemigos? (...) Si el Cielo se lo permite acabarán con todos nosotros y nos echarán a la América, como dijo un oficial francés, o nos meterán en alguna isla desierta y estéril, para que allí nos muramos de hambre (Luengo, 2011, p. 140).

Luego de las diversas expulsiones de la Compañía de Jesús de los reinos europeos -Portugal (1759), Francia (1764) y España (1767)- y su posterior supresión papal en 1773, proliferó en la comunidad de jesuitas expulsos una literatura político-religiosa de carácter conspirativo. Escritores como Lorenzo Hervás y Panduro, Agustín Barruelo o Lorenzo Thjulen produjeron extensos tratados en los cuales buscaban explicar los males que amenazaban a la Europa de finales del siglo XVIII. Los argumentos de estas obras podrían resumirse de la siguiente manera: durante siglos diversas sectas enemigas de la Iglesia Católica -jansenistas, masones y *philosophes*- conspiraron en contra de los tronos y los altares infiltrándose en las cortes y las monarquías para imponer sus proyectos subversivos. Una de las primeras víctimas de este complot fue la Compañía de Jesús debido a su compromiso con la defensa de la ortodoxia católica y a sus estrechos vínculos con el papado. Los eventos de las últimas décadas del siglo XVIII parecían darles la razón a los jesuitas: la expulsión y supresión de la orden, la difusión de las ideas del Sínodo de Pistoia o la Revolución Francesa eran pruebas del éxito del complot (Perrone, 2013).

Podemos enmarcar la escritura de Manuel Luengo en este contexto político-literario. A partir de la expulsión de 1767 Luengo comenzó a redactar un diario personal en el cual buscaba narrar con lujo de detalles su experiencia del exilio de más de cuarenta y cinco años. La mayor parte de su exilio la pasó en la ciudad de Bolonia desde donde se mantuvo en contacto con numerosos correligionarios en su misma situación. Varios historiadores han categorizado a Luengo como perteneciente a uno de los sectores más conservadores de la comunidad de jesuitas expulsos iberoamericanos. Mientras que algunos de sus correligionarios intentaron durante su exilio, por ejemplo, tender un puente intelectual con la *República de las Letras ilustrada*, jesuitas como Luengo consideraban imposible transigir con quienes identificaban como enemigos de la Compañía de Jesús y de la Iglesia Católica. Las páginas de su *Diario* son una ventana privilegiada para observar la vida religiosa, cultural, literaria, y política de la comunidad de jesuitas expulsos en la península itálica y los Estados Pontificios (Guasti, 2006). Este sacerdote registró con lujo de detalles los sucesos de una gran parte de su exilio y el de sus compañeros, y no se privó de ofrecer sus opiniones sobre los eventos político-religiosos del momento, así como sobre las actividades y trayectorias de sus correligionarios. Podemos, de la misma manera, considerar al *Diario* de Luengo como parte de las escrituras catárticas del exilio: estos registros eran una herramienta para procesar la experiencia traumática de la expulsión (Morales,

NICOLÁS PERRONE

2010). El jesuita siguió con atención los principales eventos políticos, religiosos, diplomáticos y militares de la Europa revolucionaria. Los avances de Napoleón por el continente, la circulación de obras e ideas heterodoxas, las intrigas dentro de los Estados Pontificios, el estado de la diáspora jesuítica y las posibilidades de restauración de la Compañía a lo largo de los años son algunas de las temáticas que se pueden leer en su *Diario*¹.

El texto citado al inicio de este apartado da cuenta de algunas de estas temáticas mencionadas. La invasión napoleónica a España generó una gran preocupación en la comunidad de expulsos en Italia. Los jesuitas ya habían padecido los efectos de la intervención de las tropas francesas en los Estados Pontificios, y podían suponer cuáles serían los resultados de la invasión a España. Por otra parte, esta generó dificultades en los pagos de las pensiones que el gobierno español se había comprometido a abonar luego de la expulsión. Finalmente, frente a la caída de la monarquía borbónica los jesuitas españoles se vieron forzados a jurar lealtad al nuevo monarca, José Bonaparte, comprometiendo sus ideales políticos, y su sustento económico (Fernández Arrillaga, 2000).

Volvamos nuestra atención al fragmento del *Diario*. El mismo es significativo por el lugar que América ocupa en su relato. En 1767 miles de jesuitas fueron forzados a abandonar sus colegios, misiones y ministerios en el Nuevo Continente. Cuarenta años después, en 1808, la situación había cambiado: las coronas que habían desterrado a los jesuitas habían caído o estaban por caer y el triunfo de Napoleón sobre el continente parecía inevitable. Paradójicamente, América se convertía ahora en una posible tierra de exilio para los jesuitas que todavía sobrevivían en Italia y España y que resultaban una molestia para el gobierno francés. Por otra parte, frente al posible colapso militar de la península, el continente americano se convertía temporalmente en una posible última esperanza del imperio español desde donde se podría resistir al invasor.

Esta esperanza no duraría demasiado. La abdicación de Fernando VII en Bayona generó una acefalia en el imperio español. Las nuevas autoridades provisionales intentaron salvar la legitimidad de la corona; sin embargo, a pesar de los esfuerzos realizados no todas las regiones americanas aceptaron al Consejo de Regencia y a las nuevas Cortes convocadas. Rápidamente varias ciudades americanas comenzaron a organizarse de manera autónoma. A partir de 1808 se puede observar en el *Diario de Luengo* una preocupación constante sobre el

¹ Los tomos del *Diario de Luengo* solo se han editado parcialmente por investigadores de la Universidad de Alicante y se conservan en el Archivo del Santuario de San Ignacio de Loyola en Loyola, España.

"LA COMPAÑÍA DE JESÚS VOLVERÍA A ESPAÑA CUANDO HUBIESE PERDIDO SIETE REINOS"...

futuro de los territorios americanos del imperio español. En este contexto, el 24 de diciembre de 1808 Luengo escribió las siguientes líneas:

Engañado pérfidamente, abatido y encarcelado con una inaudita barbarie y tiranía por el mes de mayo el amable rey D. Fernando VII, quedó la Monarquía española, como es evidentísimo, sin legítimo Soberano; y luego se nos fue el pensamiento y el corazón a la América, y quedamos entre mil dudas y angustias sobre el destino de tantas ricas provincias de los reyes de España, pues es evidente que en este estado de las cosas en España no quedó en la Europa en estado de mandar persona alguna a la que tuviese obligación de obedecer y estarle sujeta. (...) este trastorno perjudicadísimo e inimaginable que repentinamente se nos puso delante de los ojos, es efecto y castigo de la tiránica, cruel y sacrílega expulsión de aquel mundo de más de tres mil pacíficos, inocentes, útiles y laboriosos jesuitas, con un decreto despótico del engañado Carlos III. ¡Ah!, sin esta tan anticipada expulsión de toda la monarquía española de todos los leales y celosos hijos de San Ignacio, no hubieran logrado jamás los impíos filósofos franceses a corromper a España, perderla, arruinarla y despedazarla (Luengo, 2011, p. 490).

Sin Fernando VII la monarquía quedó sin legítimo soberano y sin nadie "en estado de mandar persona alguna a la cual tuviese la obligación de obedecer" la América española. La causa primera de esta situación terrible a los ojos del jesuita, no había sido la invasión napoleónica, sino un evento que había sucedido cuarenta años antes. La expulsión de los jesuitas de 1767 dejó a España indefensa frente a la conspiración anticristiana, permitió la corrupción de la monarquía y la disgregación del imperio. Según Luengo, el vacío dejado por estos sacerdotes se sintió rápidamente. La expulsión generó rebeliones populares en diversas partes de América que buscaban frenar la injusta medida borbónica (Luengo, 2011, p. 146). Las ondas de choque del extrañamiento continuaron impactando a España y América. El jesuita sugirió, por ejemplo, en su *Diario* que la causa principal de la rebelión de Tupac Amaru había sido la expatriación de los ignacianos de Perú. De acuerdo con este imaginario, los jesuitas eran pensados como pacificadores lejanos de un continente que los necesitaba.

En la entrada de su *Diario* del 31 de diciembre de 1808 Luengo continuó desarrollando su explicación del complot contra América y la monarquía española:

Por no mal conducto me llegó en otro tiempo que, tratándose en Madrid de la expulsión de los jesuitas de todos los dominios del Rey, no faltó uno que representase que si se ejecutaba había peligro de que se perdiese la América, y a que a esta representación D. Manuel de Roda, Secretario de Estado de Gracia y Justicia, y el oráculo de aquel tiempo al lado de Carlos III, y especialmente en el negocio de los jesuitas, había respondido franca y resueltamente que se pierda; y esto es lo mismo que decir que para él era más importante

NICOLÁS PERRONE

la expulsión de los jesuitas de los dominios del Rey que la conservación de la América en la obediencia del Soberano, y en unión con la Monarquía y nación española (Luengo, 2011, p.531).

Los autores de la expulsión de 1767 conocían de antemano el resultado de sus acciones. Perder el control del continente americano era un precio aceptable que pagar para deshacerse de los ignacianos. Aquí volvemos a ver la asociación entre los jesuitas y el sostenimiento del orden en América: ellos eran los únicos capaces de mantener al Nuevo Mundo *en unión con la Monarquía*.

La expulsión había sido solo el puntapié inicial de la conspiración contra el rey. El próximo paso fue la promoción de ideas democráticas en España y América. En la entrada del 24 de diciembre de 1808 de su *Diario* el jesuita señaló que los franceses poco después del inicio de la Revolución buscaron infiltrar al otro lado del Atlántico agentes francmasones, filósofos y jansenistas para difundir los ideales republicanos y democráticos en el continente. No obstante, los planes franceses no llegaron a buen puerto puesto que las clases dirigentes y el pueblo de Nueva España se habían negado a reconocer como rey a José Bonaparte y mantuvieron la fidelidad al apresado Fernando (Luengo, 2011, p. 491). El diarista tenía la esperanza que otras regiones de América siguieran este ejemplo, aunque sospechaba de la lealtad del Río de la Plata: la nacionalidad francesa de su virrey, Santiago de Liniers, podría generar problemas en el futuro (Luengo, 2011, p. 492). Los temores del jesuita fueron, de alguna manera, confirmados: a pesar de la fidelidad de Liniers a España, Buenos Aires terminó siendo en los años siguientes uno de los focos revolucionarios del continente.

En 1815 el panorama político de América había cambiado y con él los miedos y esperanzas de Luengo. Fernando VII había regresado al trono y el intento de las Cortes de Cádiz de establecer una monarquía constitucional había fracasado. Sin embargo, el panorama en su imperio no era tan positivo para “el Deseado”. Fernando encontraba a su retorno una América *en un estado malísimo*: la mayor parte de sus posesiones americanas se encontraban al borde de la insurrección y regiones como el Río de la Plata estaban fuera del control de la metrópoli (Luengo, 2015, p. 347). La antigua provincia jesuítica del Paraguay² era ahora uno de los epicentros del movimiento insurgente en América. Para Luengo, sin un plan de acción de Fernando VII sus territorios americanos seguirían el mismo camino que las 13 colonias británicas ya independientes (Luengo, 2015, pp. 471, 493).

A pesar de estos problemas, el jesuita creía que el rey Borbón tendría

² La provincia de la *Paraquaria* jesuítica abarcaba aproximadamente los territorios del posteriormente formado Virreinato del Río de la Plata.

"LA COMPAÑÍA DE JESÚS VOLVERÍA A ESPAÑA CUANDO HUBIESE PERDIDO SIETE REINOS"...

poderosos socorros del Cielo para recuperar los territorios americanos rebeldes. Si las decisiones de Carlos III y Carlos IV hundieron a la monarquía española, era el destino de Fernando VII remediar los desaciertos de sus antepasados: el mayor error había sido la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767 (Luengo, 2015, p. 386). El primer paso de Fernando debía ser, entonces, promover la restauración de la orden ignaciana en todo el imperio y promover su inocencia en la opinión pública (Luengo, 2015, p. 583). Afortunadamente, un año antes la Compañía había sido restaurada por Pio VII con la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* y una parte de los ancianos jesuitas que todavía sobrevivían se habían unido a la orden resucitada.

Gestionar el regreso de los jesuitas era fundamental para evitar el control definitivo de América por parte de los rebeldes. Recuperar, por ejemplo, la actividad misional entre los pueblos indígenas del continente debía ser prioridad para la corona si quería volver a conseguir la fidelidad de sus súbditos (Luengo, 2015, pp. 457-458)³. Sin embargo, debido a la situación político-militar americana la capacidad pacificadora de las misiones jesuitas no era suficiente por si sola para regresar al continente bajo control monárquico. Es por esto por lo que Luengo abogó en su *Diario* el 28 de febrero de 1815 por la organización de una expedición militar para subyugar a los insurgentes de las provincias que antes pertenecían al Paraguay jesuítico:

si pudiera el rey enviar ocho o diez jesuitas de la provincia jesuítica del Paraguay como capellanes de su ejército, como antes de su expulsión con los indios de sus misiones hicieron a la Corona servicios importantes, le harían también ahora el de ayudar no poco a su reunión con ellas (Luengo, 2015, p. 568).

Los jesuitas restaurados no serían ahora solo misioneros, sino capellanes militares de una expedición punitiva de la corona. Como durante la conquista de América, la Espada y la Cruz eran la solución al avance de las independencias.

La visión absolutamente negativa de Luego en torno a los procesos de independencia americanos es complementada por la solución ofrecida para remediarla: el regreso de la Compañía de Jesús y sus ministerios a América. Sin embargo, este llegaría demasiado tarde para estos planes. Debido a la inestabilidad política post revolucionaria los ignacianos no fueron oficialmente restaurados en la mayor parte del continente americano hasta la segunda mitad del siglo XIX, siendo la provincia de Buenos Aires la primera región del Cono Sur

³ La historiografía reciente en torno a la restauración de la Compañía de Jesús ha demostrado cómo durante el siglo XIX los jesuitas se concentraron mucho más en reconstruir sus actividades educativas en centros urbanos que en recuperar su actividad misional (Maldavsky y Wilde, 2014).

NICOLÁS PERRONE

en recibir oficialmente un grupo de seis jesuitas españoles en 1836 (Gómez Díez, 2021). Existió, no obstante, una excepción: en 1816 en la ciudad de México una gran ceremonia convocó a la élite política y religiosa novohispana para celebrar el regreso oficial de los jesuitas a la región.

El retorno de la Compañía de Jesús en México: los jesuitas como restauradores del orden durante el proceso revolucionario

Luego de las expulsiones y supresión de la Compañía de Jesús diversas comunidades de jesuitas sobrevivieron a lo largo de Europa y no solo construyeron fuertes lazos entre sí, sino que muchos de sus miembros realizaron gestiones diplomáticas en las cortes europeas para el retorno de la orden. Durante los últimos años del siglo XVIII y los primeros del siglo XIX los jesuitas lograron varios permisos, papales y restauraciones parciales, que culminaron con la restauración general de la Compañía en 1814 gracias a la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* de Pio VII. A pesar de su avanzada edad, muchos reingresaron a su antigua orden. Sin embargo, su reconstrucción lo largo del siglo XIX fue difícil: la recuperación de una identidad espiritual y la formación de nuevas generaciones de jesuitas, sumado a la persecución de gobiernos liberales a lo ancho del continente hicieron que la regeneración institucional fuera lenta (Fabre y Morales, 2020). Luego de su regreso al trono, Fernando VII restauró a la Compañía de Jesús en 1815 en todos los territorios de la corona con el apoyo del Consejo de Indias. La sucesión pendular de gobiernos conservadores y liberales en la península generó una gran inestabilidad para la orden y complicó su reconstrucción en el que otrora fue uno de sus principales centros de poder a nivel global (Verdoy y Pizarro, 2020). En América la restauración fue aún más compleja: el deseo de Fernando de enviar allí jesuitas fue frustrado por los procesos emancipadores locales.

Sin embargo, unos años antes del comienzo de la revolución independentista algunos jesuitas como José María Castañiza, miembro de una de las principales familias novohispanas, Juan José de Gamboa o Pedro José Márquez, por dar solo algunos ejemplos, regresaron de manera individual a la ciudad de México gracias a un permiso general de la corona otorgado en 1797. Otros jesuitas americanos, como el tucumano Diego León de Villafaña, aprovecharon –con mayor o menor suerte– esta lenidad gubernamental e intentaron regresar a sus antiguas patrias. La mayoría de los jesuitas hispanoamericanos decidieron permanecer en la península itálica por problemas de salud, por su avanzada edad y porque muchos habían logrado una cierta estabilidad económica que no se resignaban a perder. Sin embargo, durante el exilio, numerosos jesuitas americanos mantuvieron

"LA COMPAÑÍA DE JESÚS VOLVERÍA A ESPAÑA CUANDO HUBIESE PERDIDO SIETE REINOS"...

un estrecho contacto epistolar con sus patrias, familiares y amigos. Estas redes epistolares colaboraron con la preservación de la memoria de la Compañía de Jesús en varias regiones del continente luego de su expulsión (Scocchera, 2017).

Más allá de estos regresos de carácter individual, fueron los jesuitas mexicanos los únicos que pudieron experimentar la primera restauración oficial que pudo darse en el Nuevo Mundo en territorios bajo el control del rey de España. Ahora bien, ¿qué se esperaba que unos pocos y ancianos jesuitas restaurados pudieran lograr en un contexto de inestabilidad política como la que se experimentaba en esos años en Nueva España? (Zermeño Padilla, 2015).

La restauración oficial de la Compañía de Jesús en la ciudad de México en el mes de mayo de 1816 fue ampliamente celebrada por grandes sectores de la sociedad local. Los festejos se realizaron en el colegio de san Ildefonso que antes de a la expulsión había pertenecido a los jesuitas. Las autoridades de la ciudad y los principales representantes del régimen colonial como, por ejemplo, Pedro José Fonte, último arzobispo español de México, o el virrey Félix Calleja, tomaron parte de las festividades que se iniciaron con una misa en la Catedral y continuaron en los patios del colegio. Afortunadamente, todas estas ceremonias quedaron registradas en la *Relación del restablecimiento de la sagrada Compañía de Jesús en el reyno de Nueva España* publicada ese año por el marqués Juan Francisco de Castañiza, obispo de Durango y hermano menor de unos de los jesuitas restaurados. El autor de la *Relación* buscaba con esta obra, no solo difundir la noticia de la restauración local de la Compañía de Jesús, sino amplificar los efectos espirituales del regreso de los ignacianos.

A diferencia del apartado anterior, aquí no hemos podido recuperar la opinión directa de los jesuitas restaurados mexicanos en torno a los procesos independentistas. No obstante, la crónica de las celebraciones en torno a su regreso nos permitirá reconstruir las expectativas que existían en ciertos sectores de la élite novohispana filo jesuita torno a la restauración de la Compañía de Jesús. El contexto político de Nueva España es importante para comprender las esperanzas en torno de la restauración local de la orden ignaciana. Los primeros focos de la emancipación iniciados entre 1808 y 1810 había sido frenados. Sin embargo, a pesar de que faltaban todavía algunos años para la declaración formal de la independencia de España los fermentos revolucionarios estaban activos en la sociedad novohispana y varios sectores de la élite local se encontraban a la defensiva.

En la *Relación Castañiza* describe con lujo de detalles las misas, fiestas y discursos pronunciados por varias autoridades políticas y eclesiásticas

NICOLÁS PERRONE

novohispanas en honor a la llegada de la Compañía. Entre estos últimos, se encuentra el pronunciado por el obispo Pedro José Fonte. En su sermón el arzobispo destacó, en primer lugar, el pasado de los jesuitas en la región previo a su expulsión y los conflictos en los que los ignacianos se vieron envueltos con otras órdenes religiosas, otras escuelas teológicas y con la corporación universitaria. En esta misma línea, recordó a su público sobre los padecimientos de los jesuitas durante su exilio, aunque intentando eximir a las autoridades borbónicas de sus decisiones; Fonte se concentraba en el presente y agradecía al virrey por las gestiones logradas para la restitución de estos sacerdotes a Nueva España (Castañiza, 1816, p. 14). Más allá de estas palabras de Fonte, para Castañiza el principal autor de la restauración de la Compañía de Jesús era Fernando VII y a él debían dirigirse los agradecimientos. La orden fundada por Ignacio de Loyola era el “*nuevo y pacífico medio, que el mismo Fernando Séptimo juzga eficacísimo para restituir la total y apetecida tranquilidad a los pueblos americanos*” (Castañiza, 1816, p. 14). Los jesuitas habían sido convocados –de manera similar a como lo había pensado Manuel Luengo– para la pacificación de un continente agitado por la revolución.

Aunque en este relato los movimientos independentistas no son mencionados de manera directa, lo cierto es que existen numerosas alusiones a los grupos que generan “*la rivalidad*” y “*la discordia*” en la sociedad colonial y que son los “*enemigos de nuestros reposos*”. Frente a ellos debía erguirse una “*renacida Compañía de Jesús*” que pudiera enfrentarlos (Castañiza, 1816, p. 21). A lo largo de este relato se construye una imagen de la Compañía como un cuerpo victorioso y una herramienta para frenar el desarrollo del proceso independentista local. No obstante, la victoria frente al enemigo no estaba asegurada por la simple presencia de los ignacianos. Para restaurar el orden estos sacerdotes debían salir a predicar y misionar capilarmente por toda Nueva España:

Nuestros Jesuitas, caminando de Provincia en Provincia, de Ciudad en Ciudad, de aldea en aldea, y aún de choza en choza, llevarán por todas partes palabras consoladoras de paz y de salud, hasta las extremidades de nuestro globo: cegarás el manantial de nuestras tribulaciones (Castañiza, 1816, pp. 21-22).

Esta proyección triunfalista en torno a la orden ignaciana fue, con seguridad, alimentada por la tradición historiografía apologética producida por los jesuitas desde casi los inicios de su historia. Estos trabajos presentaban a la Compañía de Jesús continuamente asediada por enemigos –tanto fuera como dentro de la Iglesia– que buscaban su ruina ya que ella era el principal baluarte de la ortodoxia católica y del *status quo* político-religioso (Morales, 2007). Luego de la expulsión de la Compañía, los jesuitas continuaron produciendo este tipo

"LA COMPAÑÍA DE JESÚS VOLVERÍA A ESPAÑA CUANDO HUBIESE PERDIDO SIETE REINOS"...

de textos que pudieron haber influido en Castañiza, en tanto hermano de un jesuita exiliado.

Sin embargo, la restauración, en la opinión de Castañiza, no fue una simple obra humana promovida por Fernando VII (Castañiza, 1816, p. 39). Después de todo, de acuerdo con la concepción cristiana tradicional era la voluntad divina la que determinaba el devenir de los asuntos humanos. Las revoluciones, tanto sus triunfos como sus fracasos, estaban, en última instancia, fuera del alcance de los seres humanos. Esta dependencia en los designios divinos se ve exemplificada en uno de los poemas que se utilizaron en la decoración del colegio de san Ildefonso:

*Mas no, México, no, no es tu heroísmo
El que á de salvarte va; la Compañía
Es el iris quien hoy Dios confía (Castañiza, 1816, p. 33)*

No era el valor de las tropas realistas lo que iba a salvar a México de la revolución, sino la Compañía enviada por Dios. No obstante, la victoria de los ignacianos tampoco estaba determinada de antemano por la mano del Altísimo. En un escenario alternativo, era posible que Dios tuviera prevista otra utilidad para la Compañía restaurada:

Mas en el caso que el Señor irritado aún todavía no quiera soltar de la mano el azote con que severo nos castiga, entonces los sensibles, los compasivos Jesuitas nos procuraran todos los consuelos posibles (...). En suma, el restablecimiento de la sagrada Compañía de Jesús es para la Nueva España o el principio de sus felicidades, o por lo menos el mayor, quizás el único alivio, que se la puede preparar en sus desgracias (Castañiza, 1816. pp. 21-22).

Era la propia mano de Dios la que castigaba a Nueva España con los azotes de la revolución y, por lo tanto, el presente y futuro de la región dependía de Su voluntad. Podemos observar aquí una línea de continuidad con las ideas de Manuel Luengo: la turbulencia del continente no era más que un escarmiento por la expulsión de la Compañía de Jesús. Los jesuitas son aquí presentados con un doble y contradictorio rol: tenían la capacidad de pacificar la Nueva España con su sola presencia reticular o, si Dios disponía el triunfo de la revolución, podrían ser los consoladores de las desgracias traídas por el nuevo orden político. Frente a la revolución presentada como castigo divino se oponía una Compañía de Jesús casi crística –simultáneamente triunfante, sufriente e impotente–, que podía servir como viático para la sociedad colonial en peligro de muerte. Encontramos, entonces, en algunos sectores filo-jesuíticos americanos que recibieron ansiosos la restauración reflexiones similares a la de los propios expulsos sobre el presente y futuro del continente.

NICOLÁS PERRONE

A través de este panfleto en honor a la restauración de la Compañía de Jesús en Nueva España hemos tenido un acercamiento a la manera en que este evento fue esperado y percibido por una parte de la élite tardío colonial americana. En el contexto de la crisis de la dominación hispánica, los jesuitas eran vistos por muchos como una herramienta providencial divina -aunque no infalible- con la cual se podían calmar las turbulencias políticas del continente. Los sufrimientos de los jesuitas luego de la expulsión eran equiparables a los padecimientos que las tropas francesas habían infligido a Pio VII y Fernando VII, lo que llevaba a estos monarcas a identificarse con la Compañía y buscar su retorno en el contexto del proceso de restauración absolutista.

Hemos analizado hasta el momento las interpretaciones de las revoluciones americanas de un jesuita español desde su exilio italiano y la resignificación de la restauración de la Compañía en México en el contexto revolucionario. En el último y tercer apartado estudiaremos los posicionamientos político-religiosos del sacerdote tucumano Diego León de Villafañede la antigua provincia del Paraguay sobre el proceso de independencia en el Río de la Plata. Villafañede no sólo fue uno de los pocos sacerdotes ignacianos que logró regresar del exilio a su patria, sino que fue testigo directo de estas luchas revolucionarias desde San Miguel de Tucumán.

Diego León de Villafañede ¿jesuita revolucionario o misionero pragmático?

A mediados de septiembre de 1799 Diego León de Villafañede arribó desde Italia a Buenos Aires, donde fue recibido por varios miembros de la élite local partidarios de la extinta Compañía de Jesús. Desde allí pasó a Córdoba, donde residía su amigo y principal benefactor en el exilio, Ambrosio Funes. Finalmente, se trasladó a San Miguel de Tucumán, su ciudad natal. Su objetivo no era establecerse allí, sino emprender un ambicioso proyecto: fundar una misión de clérigos seculares en la Araucanía. Para eso había conseguido autorizaciones tanto de la Congregación de *Propaganda Fide* como del Papa Pio VI. En tres oportunidades Villafañede intentó llevar a cabo su plan: 1800, 1808 y 1818. Sin embargo, debido tanto a las conflictivas relaciones entre la sociedad criolla y araucana como, posteriormente, a la inestabilidad generada por el inicio del proceso independentista local, la misión transcordillerana del jesuita tucumano nunca pudo establecerse. Debido a estos contratiempos, Villafañede pasó la mayor parte de su tiempo en Tucumán en las propiedades de su familia, una de las más importantes de la región. Desde allí fue testigo de los sucesos políticos más relevantes de las primeras décadas del siglo XIX en el Virreinato del Río

"LA COMPAÑÍA DE JESÚS VOLVERÍA A ESPAÑA CUANDO HUBIESE PERDIDO SIETE REINOS"...

de la Plata: las invasiones inglesas, el inicio del proceso revolucionario en 1810, los avances y retrocesos de los ejércitos patriotas y realistas, la declaración de la Independencia de las Provincias Unidas y el surgimiento de las autonomías provinciales luego de la caída del poder central revolucionario. Tanto antes como después de 1810 este jesuita mantuvo una intensa actividad político-religiosa en Tucumán y estableció relaciones directas con varios actores locales (Lovay y Page, 2013). Afortunadamente sus impresiones y opiniones políticas de todos estos procesos quedaron registradas en la correspondencia que intercambió entre 1799 y 1824 con Ambrosio Funes, importante comerciante cordobés y hermano de Gregorio Funes; estas cartas se conservan actualmente en Archivo Histórico de la Provincia Argentino-Uругuaya de la Compañía de Jesús en Buenos Aires⁴.

El historiador jesuita argentino Guillermo Furlong buscó presentar a Villafaña como un claro ejemplo de la participación e influencia de los jesuitas en los procesos emancipatorios americanos. De acuerdo con Furlong, el sacerdote tucumano fue un patriota defensor del proceso revolucionario rioplatense. El mejor signo de esto fue la poesía dedicada a la victoria de Manuel Belgrano en la Batalla de Tucumán del 24 de septiembre de 1812 (Furlong, 1962). Las cartas de Villafaña muestran, no obstante, un panorama más ambiguo en torno a sus posicionamientos políticos.

A pesar de las distancias y los tiempos diferidos, las noticias sobre la situación militar de la península ibérica llegaban a San Miguel de Tucumán donde, al igual que en otras ciudades del imperio, se debatía la suerte de la monarquía. El 24 de febrero de 1809 Villafaña discutía epistolarmente con Ambrosio Funes en torno a la disposición de la Junta Central sobre el envío de diputados americanos para deliberar entorno al futuro de la monarquía. Este sacerdote defendía la postura de la "*retroversión de la soberanía*" por la cual estando el rey prisionero "*recae toda la autoridad gubernativa en el pueblo y por consiguiente el pueblo, por sus diputados, ha de decretar lo que se debe hacer en tal caso*"⁵. Sin embargo, este posicionamiento no era necesariamente fruto de la supervivencia de las doctrinas suarecianas, como la historiografía apologética buscó demostrar (Font

⁴ Guillermo Furlong (1960c) editó parcialmente las cartas de Villafaña posteriores a 1808. Una edición completa de las mismas puede verse en Perrone (2023). Para una mejor lectura aquí, se ha modernizado la ortografía de las cartas.

⁵ Archivo Histórico de la Provincia Argentino-Uругuaya de la Compañía de Jesús (a continuación, AHPAUCJ), Fondo Diego León de Villafaña, Carta de Diego León de Villafaña a Ambrosio Funes, 24/02/1809. Villafaña reconstruye aquí una discusión con Nicolás Laguna. Laguna tuvo una amplia participación dentro del proceso emancipatorio local. Fue elegido diputado de la Asamblea del Año XIII y, posteriormente, gobernador de Tucumán.

NICOLÁS PERRONE

Oporto, 2018; AA.VV., 1959): en ninguna oportunidad en su correspondencia se ven indicaciones sobre la lectura o la influencia de Suárez en el tucumano. Las esperanzas de Villafaña sobre el futuro de la península no eran, no obstante, muy grandes. Frente al avance francés, América debía sobrevivir por todos los medios necesarios:

La necesidad y utilidad de los jesuitas, especialmente en América, no la quieren entender y mucho menos que el cielo nos azota por las iniquidades hechas contra una religión de tanta edificación en la Iglesia de Dios y de tanta utilidad para la común enseñanza de la juventud. (...) Es tiempo que la América mire por si: yo temo mucho de la España. Bonaparte aplica todo el poder de la Francia (que es formidable en el día) contra nuestra península y no hace desistir de la empresa de apoderarse de ella. Es necesario Dios y ayuda para resistirle⁶

Este fragmento proveniente de la carta citada anteriormente es interesante por las opiniones de Villafaña en torno al futuro de América: la dependencia casi absoluta del mismo en la voluntad divina y, simultáneamente, la necesidad del regreso de la Compañía de Jesús al continente. Los jesuitas eran fundamentales para la supervivencia del Nuevo Mundo no tanto en su rol de misioneros, como en el de educadores. De manera similar a como hemos visto para el caso mexicano, para el jesuita tucumano los padecimientos de “el Deseado” eran necesarios para que el monarca se identificara con la Compañía perseguida y ésta fuera restaurada en pos de la regeneración moral de la monarquía⁷.

Ahora bien, la separación política de la metrópoli o la búsqueda de autonomía dentro de la organización imperial no se encontraban dentro del horizonte de preocupaciones de Villafaña al inicio del proceso revolucionario. El jesuita era, por ejemplo, completamente reactivo a los proyectos de la corte portuguesa de controlar el continente a través de la Infanta Carlota de Borbón y señalaba a Ambrosio Funes taxativamente que no quería “*ser ni francés ni portugués*”. Los temores de este sacerdote no eran de carácter político sino religioso: su mayor inquietud era la defensa de la ortodoxia católica frente al contagio revolucionario francés⁸. En este sentido, el futuro político-religioso del

⁶ AHPAUCJ, Fondo Diego León de Villafaña, Carta de Diego León de Villafaña a Ambrosio Funes, 24/02/1809.

⁷ AHPAUCJ, Fondo Diego León de Villafaña, Carta de Diego León de Villafaña a Ambrosio Funes, 10/12/1808. En varias cartas a lo largo de los años se puede ver el continuo interés de ambos –Villafaña y Funes- por la restauración de la orden ignaciana, tanto antes como después del inicio del proceso independentista.

⁸ AHPAUCJ, Fondo Diego León de Villafaña, Carta de Diego León de Villafaña a Ambrosio Funes, 09/01/1809.

"LA COMPAÑÍA DE JESÚS VOLVERÍA A ESPAÑA CUANDO HUBIESE PERDIDO SIETE REINOS"...

continente estaba para Villafañe directamente atado a la presencia -o ausencia- de la Compañía de Jesús:

Las profecías que dice vuestra merced están corriendo en esa capital, corren también en esta ciudad. Soy de parecer es lo más acertado suponer el ascenso a ellas. Parecen encontrarse estos vaticinios con otros, que tiene su época más antigua y sube su fecha de los cuarenta años. Según esta más anciana la Compañía de Jesús volvería a España cuando hubiese perdido siete reinos⁹.

Las profecías sobre el futuro de la Compañía eran moneda común dentro de la comunidad de jesuitas expulsos en Italia. Videntes laicas o religiosas relacionadas con los ignacianos especulaban en torno a la restauración de la orden y las condiciones materiales, políticas y espirituales para que esto ocurriera (Fernández Arrillaga, 1997). Aquí vemos en la pluma del sacerdote tucumano una de estas profecías conectada con la situación política de América. De manera similar a lo que pudimos observar en el *Diario de Luengo*, la pérdida del Nuevo Mundo por parte de la corona española estaba relacionada linealmente con la expulsión -y el regreso- de la Compañía; sin una mención directa a una conspiración, Villafañe pronosticaba en 1808 una separación entre América y su metrópoli impulsada, quizás, por subterráneas voluntades divinas.

Diego León de Villafañe prestó una detenida atención al desarrollo del proceso emancipatorio local puesto en marcha en 1810 y a sus principales actores políticos. Los primeros preparativos militares entre el Río de la Plata y el Alto Perú los interpretó como movimientos hacia "guerras civiles para la ruina de todo este virreinato" y consideraba que era necesario reservar "la pólvora, y las balas" para los enemigos que pudieran venir de Europa. Frente a una península que muchos consideraban perdida, América debía evitar la discordia, mantenerse unida y gobernada en "paz y justicia"¹⁰.

Como hemos ya mencionado, una preocupación constante de Villafañe en torno a la guerra independentista y sus consecuencias políticas y sociales era la preservación de la ortodoxia católica en el Río de la Plata frente al contagio europeo y "los desórdenes irreligiosos, destructivos y sanguinarios" generados por la

⁹ AHPAUCJ, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, 10/10/1808.

¹⁰ AHPAUCJ, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, 16/08/1810.

NICOLÁS PERRONE

revolución¹¹. Es por esto por lo que rápidamente el jesuita tucumano comenzó a mirar con malos ojos a los gobiernos porteños surgidos luego de 1810. Las discusiones en torno a la libertad de imprenta, el Patronato o los juramentos que demandaban las nuevas autoridades políticas -para “enredar las conciencias”¹² eran síntomas de transformaciones que inquietaban profundamente a este jesuita. En varias oportunidades, el jesuita supuestamente patriota -de acuerdo con Furlong- señaló en sus cartas a Ambrosio Funes que sería mejor para la causa americana y de la religión católica la victoria de las tropas realistas al mando de José Manuel de Goyeneche¹³. En este sentido, Villafaña no temía ser tildado de poco patriota, ya que según él “el verdadero patriotismo es buscar el cielo y mirar por la felicidad eterna, en especial de aquellos con quienes vivimos” y no aquel declamado por el gobierno revolucionario que propiciaba la heterodoxia¹⁴.

Más allá de estas opiniones contra la marcha revolucionaria, en septiembre de 1812 Villafaña dedicó una poesía a Manuel Belgrano en honor a su victoria en la Batalla de Tucumán. Fueron estos versos -en los que otorgó el mérito del “triunfo no esperado” a la intervención de la virgen María, el arcángel Miguel y a los santos Simón y Judas¹⁵ los que le valieron posteriormente el título de “poeta de la emancipación hispanoamericana” otorgado por Furlong. Sin embargo, esta oda en honor al líder del Ejercito del Norte no cambió el espíritu crítico de Villafaña frente a los gobiernos revolucionarios. Sobre a las transformaciones propiciadas por la Asamblea del Año XIII el jesuita opinaba:

sumamente me disgusta el gobierno de Buenos Aires porque mete la hoz en mies ajena. Cada cual gobierne lo que le toca. La Iglesia y los eclesiásticos al culto divino y a los anexos a él; la potestad civil lo que es de su inspección e instituto; y si se precisa de ser

¹¹ AHPAUCJ, Fondo Diego León de Villafaña, Carta de Diego León de Villafaña a Ambrosio Funes, 10/06/1811.

¹² AHPAUCJ, Fondo Diego León de Villafaña, Carta de Diego León de Villafaña a Ambrosio Funes, 23/11/1811.

¹³ AHPAUCJ, Fondo Diego León de Villafaña, Carta de Diego León de Villafaña a Ambrosio Funes, 10/04/1812.

¹⁴ AHPAUCJ, Fondo Diego León de Villafaña, Carta de Diego León de Villafaña a Ambrosio Funes, 10/02/1812. De la misma manera, el jesuita proponía a su amigo cordobés un patriotismo de carácter más localista frente a las abstracciones revolucionarias: “Yo no conozco más patria que a Tucumán y su jurisdicción. No conozco esa patria ideal.” AHPAUCJ, Fondo Diego León de Villafaña, Carta de Diego León de Villafaña a Ambrosio Funes, 10/11/1813.

¹⁵ AHPAUCJ, Fondo Diego León de Villafaña, Carta de Diego León de Villafaña a Ambrosio Funes, 09/11/1812.

"LA COMPAÑÍA DE JESÚS VOLVERÍA A ESPAÑA CUANDO HUBIESE PERDIDO SIETE REINOS"...

católico, proteja a la Iglesia, respete a los ministros del culto, defienda y favorezca su inmunidad. (...) Me parece que voy viendo una copia de lo que sucedió en Roma, cuando entraron los franceses¹⁶.

Las medidas en contra de la Iglesia alienaban el apoyo al gobierno revolucionario del jesuita tucumano y le recordaban sus experiencias en exilio itálico con el avance del jacobinismo francés. Dos eran los temas que particularmente preocupaban a Villafañe: el Patronato y la circulación de ideas y obras heterodoxas¹⁷. Frente a los posicionamientos religiosos de los revolucionarios porteños, asociados directamente a persecuciones religiosas, Villafañe recordaba los sufrimientos de él y de sus correligionarios en el exilio y añoraba su regreso a la región¹⁸. Los padecimientos de los jesuitas eran siempre en sus cartas el modelo y recuerdo usados para comparar los males traídos por los procesos independentistas.

A pesar de sus críticas a la marcha de la revolución, Villafañe buscó intervenir activamente en estos nuevos gobiernos y relacionarse con algunas de las principales figuras políticas y militares de estos años. Por ejemplo, el jesuita fue elector para diputados para el Congreso de 1816 en el departamento de Chicligasta de Tucumán, participó como oyente en varias de las sesiones de este y dialogó con muchos congresistas durante los primeros meses de sesión. Por otra parte, estuvo en contacto –directo o epistolar– con Manuel Belgrano, José de San Martín, Bernardo de O'Higgins, Juan Martín de Pueyrredón o José Rondeau. De la misma manera, pocos años antes de su muerte fue un activo miembro de la legislatura provincial de Tucumán.

Aunque estas prácticas y conexiones políticas podrían llegar a abonar tanto la caracterización patriótica de Villafañe como las teorías sobre la participación de los jesuitas en las independencias latinoamericanas, lo cierto es que las redes políticas tejidas por el ignaciano estaban orientadas plenamente a su agenda religiosa y misional. La crítica al proceso emancipatorio local y sus consecuencias religiosas iba de la mano de la adaptación al nuevo contexto

¹⁶ AHPAUCJ, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, 11/05/1813.

¹⁷ El jesuita redactó dos obras para combatir la difusión de obras e ideas heterodoxas: *De la legítima ordenación de los obispos en la Iglesia Católica* y *Antídoto en compendio contra el erróneo milenario contra las ideas milenaristas de su correligionario chileno Manuel Lacunza*.

¹⁸ AHPAUCJ, Fondo Diego León de Villafañe, Carta de Diego León de Villafañe a Ambrosio Funes, 09/12/1813.

NICOLÁS PERRONE

político y el aprovechamiento de éste para la realización de sus proyectos. Durante las sesiones tucumanas del Congreso de 1816 promovió frente a los diputados un plan para la restauración de la Compañía de Jesús¹⁹. Años después, como legislador provincial se encontró dentro del grupo que se oponía a la promoción de la libertad religiosa en Tucumán.

Con todo, el proyecto para el cual Villafaña movilizó sin descanso sus redes personales y políticas -pre y post revolucionarias- fue el establecimiento de una misión de sacerdotes en la Araucanía. El jesuita regresó de su exilio con una autorización de la Congregación de *Propaganda Fide* y en 1800 buscó fallidamente emprender su misión en Chile, repitiendo el esfuerzo en 1808. El inicio del proceso revolucionario interrumpió los planes del religioso tucumano, quien concentró su atención en intentar frenar la difusión local de ideas religiosas heterodoxas. Sin embargo, un importante evento militar le ofreció a Villafaña la oportunidad de cruzar una vez más la Cordillera de los Andes:

Pero últimamente, a principios de 1818, todo el reino de Chile a mano armada se declaró libre del dominio del rey de los españoles y luego del todo independiente, una vez derrotado valientemente el ejército enviado en contra por el virrey de Lima, dejando asegurada y firme la libertad por mar y por tierra. De aquí que yo, abandonado todo temor, no obstante haber entrado en los 78 años de edad, pudiera urgir abiertamente la obra interrumpida de mi misión: principalmente, habiendo aprovechado la ocasión de la larga permanencia de nuestro ejército aquí en Tucumán para tratar con familiar intimidad a cierto joven nada inculto de la nación araucana, el cual se prepara para tornar a los suyos y pedirles que me reciban a mí y a mis compañeros, y no lleven a mal la predicación del Evangelio y la construcción de iglesias entre ellos²⁰.

Los planes de José de San Martín no sólo abrieron el paso a los ejércitos patriotas hacia Chile, sino que posibilitaron que Villafaña pudiera proyectar nuevamente una misión en la Araucanía. Al enterarse de las victorias de San Martín, el jesuita comenzó a negociar con las autoridades del Directorio -gracias a la mediación de Belgrano- los permisos y los medios necesarios para su misión y un acompañante de nacionalidad araucana para servirle de guía (Perrone y Scocchera, 2018).

¹⁹ AHPAUCJ, Fondo Diego León de Villafaña, Carta de Diego León de Villafaña a Ambrosio Funes, 26/02/1817.

²⁰ AHPAUCJ, Fondo Diego León de Villafaña, Carta de Diego León de Villafaña a Carlo Pedicini, secretario de la Congregación de *Propaganda Fide*, 04/05/1818.

"LA COMPAÑÍA DE JESÚS VOLVERÍA A ESPAÑA CUANDO HUBIESE PERDIDO SIETE REINOS"...

Más allá de las gestiones materiales realizadas, es interesante destacar cómo el jesuita justificó su proyecto misional frente a las autoridades revolucionarias que durante años había mirado con sospecha. Para Villafaña la "revolución política" y "la variación de circunstancias" eran extremadamente oportunas para la realización de su misión ya que debido a la ruptura de los lazos con España la predica evangélica sería mejor recibida por el pueblo araucano "amante en extremo de su nativa libertad y enemigos por sistema de todo aquel que pretenda de sus tierras". Los intentos evangelizadores previos a la emancipación habían fracasado porque los araucanos suponían que luego de su conversión se pasarían a ser súbditos del rey de España. Desplazados los españoles era necesario enviar nuevos misioneros "de los cuáles no pudiesen sospechar miras algunas contrarias a su libertad e independencia de todo gobierno extranjero"²¹. Gracias a sus preparativos Villafaña logró cruzar la cordillera, aunque debido a la inestabilidad político-militar local no pudo concretar, por tercera vez, su proyecto misional. Podemos observar que el jesuita tucumano no solo adaptó sus prácticas a la nueva situación post revolucionaria, sino también el lenguaje con el cual comunicarse a las nuevas autoridades políticas. Villafaña pasó de combatir a los gobiernos porteños que promovían la heterodoxia religiosa a buscar su apoyo en favor de sus planes de evangelización. El tan criticado proceso de independencia podía ser aprovechada pragmáticamente por Diego León de Villafaña. Aunque las consecuencias ideológicas y religiosas de ésta podían ser preocupantes a largo plazo, la separación de España traía beneficios a corto plazo para los proyectos misionales del jesuita.

En este apartado observamos que encasillamiento de Villafaña como un jesuita patriota genera complicaciones a la hora de comprender su trayectoria, sus posicionamientos político-religiosos y sus prácticas durante el complejo periodo independentista. Las críticas a la revolución iniciadas en 1810 en Buenos Aires y a sus consecuencias religiosas no se convirtieron en una negación *in toto* de este proceso –como, por ejemplo, vimos en el *Diario* de Manuel Luengo–, sino que fueron acompañadas por una hábil adaptación pragmática a la nueva realidad política.

Conclusiones

En los tres apartados aquí estudiados hemos observado una asociación directa entre los jesuitas –y su presencia o ausencia– y los procesos emancipatorios

²¹ AHPAUCJ, Fondo Diego León de Villafaña, Carta de Diego León de Villafaña a Juan Martín de Pueyrredón, 10/08/1818.

NICOLÁS PERRONE

americanos. Tanto en el *Diario de Luengo*, en las celebraciones mexicanas de la restauración como en las cartas de Villafaña la sospecha frente a las independencias convive con visiones providenciales y proféticas en torno a la restauración y retorno de la Compañía de Jesús al continente y de los ministerios jesuíticos como herramientas providenciales para superar y atravesar estos eventos críticos. Sin embargo, cada uno de los casos tiene particularidades relacionadas tanto con las trayectorias individuales de los ignacianos como con el contexto en el que se desarrolló la escritura de los textos estudiados.

La intransigencia política del español Manuel Luengo, enmarcada en un pensamiento conspirativo considerablemente difundido en la comunidad expulsos, se vio reflejada en su propuesta final para resolver el problema de las independencias latinoamericanas: una reconquista de la corona acompañada por un grupo de capellanes jesuitas para apaciguar posteriormente a los insurgentes y la población local. La *Relación del restablecimiento* nos mostró las expectativas que un sector de la élite política-religiosa novohispana tenía respecto del retorno de los jesuitas; sin considerar de manera directa una intervención militar celebraba la restauración local oficial de la Compañía y la inscribía dentro de un misterioso designio divino cuyos ejecutores eran Fernando VII y los jesuitas, pero cuyo resultado final se desconocía. Estos sacerdotes calmarían las turbulentas aguas novohispanas con su predicación capilar o funcionarían como bálsamo religioso al malestar político local. Sin mencionar directamente a los movimientos revolucionarios, la *Relación* transformaba también a los jesuitas en ideales herramientas de pacificación política. Finalmente, estudiando las cartas del tucumano Diego León de Villafaña, testigo directo de primera fila del proceso emancipatorio local, pudimos observar como las fuertes críticas a las consecuencias religiosas de la revolución podían ir de la mano de una adaptación a las nuevas realidades y lenguajes políticos. A pesar de ser presentado por cierta historiografía apologética como un jesuita defensor de la causa patriota, el posicionamiento de Villafaña frente a la revolución iniciada en Buenos Aires en mayo de 1810 fue ambiguo y pragmático: mientras condenaba las intromisiones del gobierno en la esfera religiosa, buscaba su apoyo para sus proyectos misionales en la Araucanía. Aún en la oposición compartida a los procesos de independencia, hemos podido observar en estos tres casos interesantes diferencias entre los jesuitas estudiados.

El estudio de estas trayectorias y posicionamientos son fundamentales para complejizar el debate en torno a la participación o influencia de los jesuitas en la emancipación americana. Al centrarse en la actividad de grandes figuras de la comunidad de jesuitas expulsos como Juan Pablo Viscardo o en la influencia de pensadores clásicos como Francisco Suárez, la mayoría de las investigaciones tradicionales ha descuidado los miedos, preocupaciones y esperanzas que una

"LA COMPAÑÍA DE JESÚS VOLVERÍA A ESPAÑA CUANDO HUBIESE PERDIDO SIETE REINOS"...

gran parte de los jesuitas iberoamericanos tuvieron frente a la ruptura de los vínculos políticos entre América y España. De la misma manera, al focalizarse en el carácter *a priori* "revolucionario" del pensamiento o praxis jesuítica no se prestó atención a las reflexiones de los ignacianos más conservadores o reaccionarios, ni se indagó sobre las formas en que los jesuitas fueron recordados en el continente tanto antes, durante como después de los procesos de emancipación. De esta manera, se tendió a ofrecer, como señalamos al comienzo de este trabajo, una imagen homogeneizante del pensamiento jesuítico. En estas páginas pudimos ver, en cambio, posturas de jesuitas y de miembros de las redes filo-jesuíticas que se alejan de estos análisis más tradicionales. El estudio de los posicionamientos de los jesuitas frente a eventos críticos revolucionarios fue útil para relativizar las etiquetas y categorías que la historiografía apologética había aplicado a los ignacianos americanos y complejizar el tradicional debate en torno a la participación de estos sacerdotes en la independencia del continente. En este sentido, y dado el tamaño y la diversidad de la comunidad de expulsos, será necesario continuar estudiando en el futuro las opiniones, miedos y esperanzas de distintos ignacianos –tanto de origen peninsular como criollo– sobre el futuro político-religioso americano del continente para poder ofrecer un panorama más completo sobre la relación efectiva de la Compañía de Jesús y sus miembros con los procesos de independencia americanos.

Bibliografía

- AA.VV. (1959). *Presencia y sugerión del filósofo Francisco Suárez. Su influencia en la Revolución de Mayo*. Kraft.
- Battlori S.J., M. (1953). *El abate Viscardo. Historia y mito de la intervención de los jesuitas en la independencia de América*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia.
- Boutry, P. (2010). Edgard Quinet et le mythe jésuite: une comparaison de quelques textes. P. A. Fabre, C. Maire (Eds.). *Les antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*. Presses Universitaires de Rennes, pp. 291-138.
- Brading, D. (2004). Introducción: Juan Pablo Viscardo y Guzmán, patriota y "philosophe" criollo. J. P. Viscardo y Guzmán. *Carta dirigida a los españoles americanos*. Fondo de Cultura Económica, pp. 15-68.
- Cañizares Esguerra, J. (2007). *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo: historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*. Fondo de Cultura Económica.

NICOLÁS PERRONE

- Castañiza, J.F. (1816). *Relación del restablecimiento de la sagrada Compañía de Jesús en el reyno de Nueva España*. Imprenta de D. Mariano Ontiveros
- Chiaramonte, J. C. (2004). *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*. Editorial Sudamericana.
- Fabre, P. A., Morales S.J., M. (Coords.) (2020), *La Compagnie de Jésus des Anciens Régimes au monde contemporain (XVIII-XX siecles)*. Institutum Historicum Societatis Jesu.
- Fernández Arrillaga, I. (1997). Profecías, coplas, creencias y devociones de los jesuitas expulsos durante su exilio en Italia. *Revista de Historia Moderna*, (16), 83-98.
- Fernández Arrillaga, I. (2000). La persecución de los jesuitas que no juraron la Constitución de Bayona en la correspondencia entre los PP. Juan José Carrillo y Manuel Luengo (1803-1813). *Revista De Historia Moderna*, (18), 223-244.
- Font Oporto, P. (2018). *El derecho de resistencia civil en Francisco Suárez*. Comares.
- Furlong S. J., G. (1960a). Francisco Suárez. El “filósofo” de la emancipación hispanoamericana. G. Furlong (Ed.). *Los jesuitas y la escisión del Reino de Indias*. Amorrutu, pp. 29-77.
- Furlong S. J., G. (1960b). Juan José Godoy. El “preursor” de la emancipación hispanoamericana. G. Furlong (Ed.). *Los jesuitas y la escisión del Reino de Indias*. Amorrutu, pp. 79-96.
- Furlong S. J., G. (1960c), “Diego León Villafaña y sus cartas referentes a la revolución argentina”. *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, (XXXI), 87-212.
- Furlong S. J., G. (1962). *Diego León Villafaña y su “Batalla de Tucumán” (1812)*. Ediciones Theoria.
- Gabriel, F. (2010). *An tyrannum opprimere fassit? Construction d'un lieu commun: la réception française du De Rege et regis institutione de Juan de Mariana* (Tolède, 1599). P-A. Fabre, C. Maire (Eds.). *Les antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*. Presses Universitaires de Rennes, pp. 91-138.
- Gómez Díez, F. J. (2021). *A la sombra de Juan Manuel de Rosas. Historia secreta de la supresión de la Compañía de Jesús en Buenos Aires*. Universidad Francisco de Vitoria.
- Gómez Rivas, L. (2021). *Escolástica e independencia: las bibliotecas jesuitas al tiempo de la emancipación americana*. Editorial Fe y Libertad.
- Guasti, N. (2006). *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale, e pratiche culturali (1767-1798)*. Edizioni di Storia e Letteratura.
- Lovay, S., Page, C. (2013). El regreso del P. Diego León de Villafaña, último jesuita de la antigua Provincia del Paraguay. *Antiguos Jesuitas En Iberoamérica*, 1(2), 155-169.

"LA COMPAÑÍA DE JESÚS VOLVERÍA A ESPAÑA CUANDO HUBIESE PERDIDO SIETE REINOS"...

- Luengo S.J., M. (2011). *Diario de 1808. El año de la conspiración*. Universidad de Alicante.
- Luengo S.J., M. (2015). *Diario de 1814 y 1815. El final del destierro y la restauración de la Compañía de Jesús*. Universidad de Alicante.
- Lynch, J. (2012). *Dios en el Nuevo Mundo. Una historia religiosa de América Latina*. Crítica.
- Maldavsky, A., Wilde, G. (2014). Paradojas de la ausencia. Las misiones jesuíticas sudamericanas y el imaginario posterior a la restauración. L. Correa Etchegaray, E. Colombo, G. Wilde (Coords.). *Las misiones antes y después de la restauración de la Compañía de Jesús. Continuidades y cambios*, Universidad Iberoamericana, pp. 99-126.
- Morales, M. (2007). El arte se me ha perdido. Aproximaciones a la historiografía jesuítica. *Historia y Grafía*, (29), 17-56.
- Morales, M. (2010). Riflessioni su un corpo malinconico. Esempi di scritture dall'esilio. U. Baldini, G. P. Brizzi, (Eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi*. Clueb, pp. 391-409.
- Perrone, N. (2013), "Si no eres jesuita serás jansenista; y si no eres jansenista serás jesuita". El problema del jansenismo en Causas de la revolución de Francia de Lorenzo Hervás y Panduro S.J. (1735-1809). *Hispania Sacra*, (65) No Extra 2, 203-230.
- Perrone, N. (2023). *El último jesuita de la provincia del Paraguay. Análisis de la correspondencia inédita de Diego León de Villafañe (1799-1828)*. SB.
- Perrone, N., Scocchera, V. (2018). Los altares portátiles tras la expulsión de la Compañía de Jesús en el Río de la Plata y Chile (1780-1820): una historia de agencias y resignificaciones. *Historia*, (51) (II), 517-548.
- Scocchera, V. (2017). Intercambios epistolares entre Córdoba, Buenos Aires y Roma: circulación de imágenes, objetos devocionales y documentos eclesiásticos durante el período de supresión jesuita. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, (6), 1-16.
- Vega, F. (2025). *Libros en la selva. Bibliotecas jesuíticas y circulación de saberes en las misiones de guaraníes (siglos XVII y XVIII)*. Ampersand, En prensa.
- Verdoy S.J., A., Pizarrón, H. (Eds.) (2020). *La Restauración de la Compañía de Jesús en España (1815-1835)*. Mensajero.
- Vogel, P. (2023). *For God and Liberty. Catholicism and Revolution in the Atlantic World, 1790-1861*. Oxford University Press.
- Zermeño Padilla, G. (2015), El retorno de los jesuitas a México en el siglo XIX: algunas paradojas. *Historia mexicana*, (64), 1463-1540.