



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**RELACIONES HISTÓRICAS Y LITERARIAS EN *LA RELIGIOSA*, DE  
DIDEROT: INFLUENCIA JESUITA.**

**TESIS**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
LICENCIADO EN LENGUA Y LITERATURAS MODERNAS  
(LETRAS FRANCESAS)**

**PRESENTA:**

**JOSÉ MANUEL LÓPEZ VILLANUEVA**

**ASESOR:**

**DRA. CLAUDIA RUIZ GARCÍA**

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**



**MÉXICO, D. F.**

**MAYO 2013**



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



**À MA MÈRE, QUI M'A APPRIS LA VIE AUTREMENT, REÇOIS À TRAVERS CE TRAVAIL**

**L'EXPRESSION DE MON ÉTERNELLE GRATITUDE.**



## **AGRADECIMIENTOS**

**A LA DRA. CLAUDIA RUIZ GARCÍA POR SUS ENRIQUECEDORES CONSEJOS PARA ESTE TRABAJO;  
SUS CLASES SIEMPRE FUERON UNA INSPIRACIÓN Y MODELO PARA MÍ.**

**A LOS DOCTORES ISABEL GALINA RUSSELL, CARLOS GALINA Y ERNESTO PRIANI SAISÓ POR  
COMPARTIR SU SABIDURÍA ACADÉMICA Y HUMANA.**

**A MIS SINODALES, ESPECIALMENTE, A LA MAESTRA CAROLINE CASET HANDJANI; SUS  
INVALUABLES COMENTARIOS Y SUGERENCIAS MEJORARON MI TRABAJO.**

**A MIS PROFESORES POR COMPARTIR SU CONOCIMIENTO.**

**A MI FAMILIA QUE, A PESAR DE TODO, SIEMPRE ESTUVO EN MI MENTE Y EN MI CORAZÓN.**

**A BARBARA. ESTE TRABAJO TE DEBE UN LUGAR. GRACIAS POR TU MOTIVACIÓN LITERARIA Y  
APOYO.**

**A ANA, BETO, GABRIEL, IVÁN, RICARDO, RODRIGO, MIS AMIGOS DEL ALMA Y DE TODA LA  
VIDA**



## Índice

INTRODUCCIÓN .....	1
<b>CAPÍTULO PRIMERO: CONTEXTO HISTÓRICO Y LITERARIO</b>	
1.1 DIDEROT Y SU FILOSOFÍA RELIGIOSA .....	7
1.2 LOS JESUITAS: CONTEXTO, MORAL, DOCUMENTOS Y RELACIONES.....	12
1.2.1 EL CONTEXTO HISTÓRICO JESUITA.....	12
1.2.2 CONTEXTO MORAL JESUITA.....	18
1.2.3 RELACIONES JESUITAS CONVENTUALES.....	20
1.3 LA RELACIÓN ENTRE DIDEROT Y LOS JESUITAS.....	21
<b>CAPÍTULO SEGUNDO: ANÁLISIS RETÓRICO DE LOS TEXTOS JESUITAS Y DE DIDEROT: .....</b>	<b>27</b>
2.1 LA RETORICA JESUITA EN EL DISCURSO DE <i>LAS CONSTITUCIONES</i> Y <i>LA RATIO STUDIORUM</i> : LA RETÓRICA JESUITA PERVERTIDA.....	27
2.1.1 <i>LA RATIO STUDIORUM</i> .....	29
2.1.2 <i>LAS CONSTITUCIONES</i> JESUITAS.....	32
2.2 LA RETÓRICA DE DIDEROT .....	36
<b>CAPÍTULO TERCERO: ANÁLISIS DE <i>LA RELIGIOSA</i>: PROPUESTA DE UNA LECTURA ALTERNATIVA .....</b>	<b>41</b>
3.1 ANÁLISIS RETÓRICO DE LAS MADRES SUPERIORAS EN <i>LA RELIGIOSA</i> .....	42
3.2 MISTICISMO, HOMOSEXUALIDAD Y SADISMO EN LAS MADRES SUPERIORAS. ....	50
3.2.1 EL MISTICISMO DE LA MADRE MONI .....	49
3.2.2 EL SADISMO DE LA MADRE CHRISTINE.....	53
3.2.3 LA HOMOSEXUALIDAD DE LA MADRE***.....	58
3.2 CRÍTICA HACIA LOS JESUITAS POR MEDIO DE LA OBRA <i>LA RELIGIOSA</i> .....	61
<b>CONCLUSIONES GENERALES.....</b>	<b>75</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>79</b>





## CONSIDERACIONES GENERALES

Para la redacción de este trabajo, utilicé, en su mayoría, recursos digitales “en línea” e impresos. Esta decisión obedece a tres razones: accesibilidad a los recursos que no se encuentran disponibles en nuestras bibliotecas; la manipulación y portabilidad de la información es mucho más ágil y eficiente que con métodos convencionales y finalmente el tiempo de realización se ve considerablemente optimizado.

Por las razones antes expuestas, es posible que el lector de este trabajo se encuentre en las notas al pie de página con la abreviatura “loc” que corresponde a *location*, y que equivaldría a las páginas en algunos dispositivos de lectura.

La última consideración está en la modernización de la grafía de ciertas palabras. El equivalente de dicha modernización, tanto del francés como del español, se encuentra especificado en una nota al pie de página. En algunos casos, decidí privilegiar la especificación del significado actual a la modernización para facilitar su comprensión si ésta no conservaba el mismo significado actual.

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como finalidad analizar diversos elementos de la obra *La Religiosa*, de Denis Diderot (1713-1784). Propongo una lectura entre líneas que tiene como objetivo revelar los elementos que apuntan a una crítica de religiones y, en específico, a la espiritualidad concebida por los jesuitas, que Diderot utiliza como un medio para su crítica. Esta lectura tiene origen en los elementos implícitos que apuntan hacia el sistema jesuita y a la relación que tuvo el autor con éstos. Esta crítica se fundamenta en tres aspectos: la experiencia personal de Diderot con la Compañía, el pensamiento que se gesta como parte de la Ilustración, y las confrontaciones que ambos tuvieron desde los inicios de la producción literaria de Diderot.

Este estudio se enfoca en encontrar los elementos de *La Religiosa* que apuntan hacia la crítica jesuita; sin embargo, a medida que fue avanzando este trabajo, me di cuenta de que la obra presenta una multiplicidad crítica y que hubiera sido restrictivo y negligente afirmar que sólo se dirigía hacia los jesuitas. En consecuencia, así como otras lecturas que se han propuesto, donde se pone en evidencia el enfoque crítico específico hacia ciertos elementos de la religión, centro mi atención en la función de la religión como elemento contradictorio a la visión del siglo de las Luces, y en la crítica hacia los jesuitas como instrumento perversivo. De esta forma, Diderot elabora un constructo crítico, donde los elementos del quehacer jesuita son un medio para hacer de la religión cristiana el blanco principal. En este sentido, se presenta el desafío de conciliar la interpretación literaria con los aspectos históricos y personales del autor. Se debe tomar en cuenta la complejidad del sistema jesuita, la sutileza del mensaje literario y el ligero estilo filosófico no fácilmente descifrable de Diderot, además de la inconsistencia documental de

los años bohemios de Diderot, que, aunque en algunos casos se revelan por terceros, aportan información importante para construir la visión crítica de Diderot. De esta forma, presento elementos históricos propios de los jesuitas y de la religión católica con la finalidad de realizar una comparación entre éstos y la singularidad de ciertos rasgos de *La Religiosa*. En este contexto, también expongo las razones por las cuales Diderot utiliza y critica a los jesuitas. Con este fin, analizaré el contexto histórico, la filosofía de Diderot, la idiosincrasia jesuita, y cómo se refleja todo esto en el discurso retórico de las madres superiores. Por un lado, establezco la relación entre la lucha ideológica de Diderot y la presencia jesuita en la obra; por otro lado, justifico la alusión a la Compañía de Jesús.

Como bien se sabe, Diderot se educó entre jesuitas, sin embargo esto no le impidió una lucha crítica y, a veces, exacerbada en contra de quienes fueron sus educadores. Una característica de la obra de Diderot es la búsqueda del predominio de la razón sobre la superstición, con el apoyo de una filosofía materialista.<sup>1</sup> En este sentido, nuestro autor era un laico profano para la época y buscaba denunciar y acabar con ciertas prácticas religiosas, no sólo en el sentido de la educación, sino de otros excesos, desatando toda una crítica a las interpretaciones que deforman a la religión natural.

Cernir todos los detalles que conforman la postura filosófica por medio de toda su obra es una labor extensa, pero es preciso decir que Diderot escribió diversas obras que exponen su

---

<sup>1</sup> “L’homme n’est pas libre, mais que ces actions sont les résultats des actions physiques. [...] L’autre aspect de la pensée de Diderot [...] c’est la place de l’homme dans la nature. Un aspect essentiel du matérialisme de Diderot est le fait que l’être humain fait partie du système total de la nature au même titre que les autres animaux et qu’il n’y a pas de distinction raciale entre lui et les autres”. // Ann Thomson. "Diderot, le matérialisme et la division, de l’espèce humaine." *Recherches sur Diderot et sur L'Encyclopédie* 26 (1999), pp. 4- 5. // En este sentido, La filosofía diderotiana se explica desde el punto de vista del anhelo de la libertad y de la igualdad y, precisamente, el cristianismo y la interpretaciones religiosas son sólo un obstáculo para alcanzar sus anhelos, ya que éstos inclinan al hombre a un determinismo, como se puede observar en *Jacques le fataliste et son maître* donde la principal máxima es “cela est écrit là-haut”.

postura religiosa. Para nuestros fines, comento tres escritos (*De la suffisance de la religion naturelle*, *Les bijoux indiscrets* y *L'Encyclopédie*<sup>2</sup>), que dan al lector un panorama de lo que propone nuestro filósofo.

Es importante hablar a grandes rasgos del contexto histórico de *La Religiosa*, sin profundizar en su genealogía por ser otro tema relativamente extenso. *La Religiosa* fue escrita en 1760 y se publicó hasta 1796. Aunque podría considerarse un texto tardío, vemos que no es el único escrito de Diderot en donde se propone una crítica a la religión. Las hipótesis de la concepción de *La Religiosa* son variadas: se ha dicho que es una novela que nace como resultado de un experimento, algunos autores lo llaman una broma entre amigos; otros afirman que nace de la inspiración de la hermana de Diderot, muerta en condiciones conventuales; y de la influencia de *La Religieuse en chemise de Chavigny*. *La Religieuse*, de Diderot, está rodeada de antecedentes literarios del propio autor, que no sólo prueban los ataques a la religión revelada, sino a la Compañía de Jesús. Por mencionar algunos ejemplos, está *La Enciclopedia*, que comento posteriormente, donde no sólo encontramos artículos como “Jesuita” o “Jesuitismo”, sino que también hay graves manipulaciones textuales en contra de ellos; de esta forma, dichas manipulaciones o transformaciones se ven reflejadas en lo que Francisco de Borja<sup>3</sup> quiso decir.

---

<sup>2</sup> De aquí en adelante, me refiero a esta obra por su título en español: *La Enciclopedia*.

<sup>3</sup> Nació en Gandía (Valencia) 1510. En 1528, entró al servicio del emperador Carlos V y la emperatriz Isabel en Valladolid. Después de la muerte de la emperatriz y, por la impresión que ésta le causó, decidió entregar su vida a Cristo. Carlos V nombra a Borja, Virrey de Cataluña, Rosellón y Cerdeña. A la muerte de su padre, fue nombrado duque de Gandía. Al morir su esposa, se recluyó en la capilla de palacio ducal, donde se disciplinaba de forma severa. Los padres Pedro Fabro y Araoz de la Compañía de Jesús lo ponen en contacto con Ignacio de Loyola y le presenta una nueva forma de vida. Decidió abandonar sus títulos y a sus ocho hijos. El día de la Asunción, hizo voto para entrar a la Compañía de Jesús. En 1550, renunció a sus títulos y fue para Roma. Ahí conoció a Ignacio de Loyola. En 1551, se ordena sacerdote. Recorrió toda la Península predicando e impartiendo ejercicios espirituales. Ignacio lo nombra comisario suyo en España, Portugal y Las Indias. En 1565, muere el P. Laínez. Borja vuelve a Roma y es elegido general. Como general, se multiplicaron los centros de enseñanza, nacen congregaciones marianas, impulsó una gran expansión misionera en América, Filipinas, y las islas del Pacífico. Como general revisó las normas y prácticas de la compañía. Promulgó la primera *Ratio Studiorum* en 1569. Francisco de Borja fue canonizado en 1671 por el papa Clemente X.

Así, estas alteraciones consisten en la modificación del carácter profético de Francisco de Borja respecto a una afirmación agresiva para los jesuitas sobre el devenir de la compañía. Como último ejemplo y, para dejar en claro que la guerra en contra de los Soldados de Cristo no se detendría, incluso aún después de su expulsión de Francia, en 1782<sup>4</sup>, Diderot escribe, en una de sus cartas a su amigo Grimm, *Les Jésuites chassés d'Espagne. Précis d'histoire*. En este libro, Diderot criminaliza, por medio de la narración anecdótica de un español, la imagen de los jesuitas; denuncia las prácticas, abusos y crímenes de los misioneros jesuitas que se encontraban en la Nueva España. Por mencionar algunos ejemplos: la manipulación del comercio en Perú, el asesinato del rey de Portugal, el envenenamiento de Benedicto XIV y la conspiración de las imprentas contra el gobierno de Francia. Incluso, Diderot muestra cómo eran capaces de manipular desde el rey hasta la persona más insignificante, y de cómo alteraban la moral y la religión para su propia conveniencia. En su *Précis d'histoire*, los describe como monstruos de doble cara: “ils marchaient entre l'hypocrisie et la tyrannie, l'Évangile dans une main, le poignard dans l'autre”;<sup>5</sup> y peor aún, cuando Diderot cuenta las anécdotas de Aranda y éste le pide al rey que tome una decisión para deshacerse de los jesuitas, los pone a nivel de terroristas religiosos: “abattre un colosse redoutable, et de se délivrer d'un ennemi puissant, maître des consciences, possesseur des richesses immenses, et capable de se porter à des attentats éclatants, et de payer des attentats secrets.”<sup>6</sup> Asimismo, se deben cuestionar los hechos que Diderot relata

---

<sup>4</sup> Tomo como referencia este año porque a primera vista las fechas de esta publicación parecen no coincidir, entonces es preciso aclarar tres fechas. A continuación presento los hechos que el lector debe tomar en consideración. En la portadilla se imprime con la fecha de 1768 en la edición de Bière. La expulsión jesuita de España se realizó en 1767, lo cual podría explicar el porqué. Sin embargo, en la correspondencia de Grimm aparecen con la fecha de 1782. Ahora bien, pensemos que Diderot muere en 1784 y que su salud ya era muy delicada desde hace algunos años, e incluso hay críticos que enfatizan una supuesta pérdida de memoria. Además, los hechos de Prades sólo pudieron suceder en 1782.

<sup>5</sup> Denis Diderot, *Suite de l'apologie de M. l'abbé de Prades. Les jésuites chassés d'Espagne Précis historique rédigé sur des mémoires fournies par un espagnol*, Librairie philosophique, 1752, p. 84.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 92.

en este libro, sobre todo en sus apreciaciones; puesto que no sería de extrañarse que Diderot pudiese haberlas modificado para incriminar aún más a los jesuitas.

En lo que concierne al contexto histórico de este análisis, si ponemos especial atención al año en que se escribió *La Religiosa*, se aprecia que hay varios años de desfase entre su redacción y su publicación. Son tiempos problemáticos para los enciclopedistas, dicha obra no podría presentarse como un ataque directo. Sin embargo, la única alusión directa a los jesuitas en *La Religiosa*, da pie a la lectura que propongo, la cual se complementa con otras lecturas que hasta ahora se han hecho, y que clarifica muchas de las referencias literarias e históricas que se hacen en la novela.

De esta forma, enfatizo que la publicación tardía de *La Religiosa* obedece a los problemas que podía ocasionar con la ley y los jesuitas; éstos, de todas formas, desencadenaron una persecución en contra de Diderot y éste tuvo que pasar un tiempo en la cárcel o huir de los jesuitas, como lo relata en su correspondencia a Sophie de Volange.

Así, sólo para ilustrar el panorama histórico, *La Enciclopedia* ya había sido prohibida y se había desatado una guerra de panfletos con calumnias y acusaciones en contra de Diderot que, como vemos posteriormente, no tomó a la ligera en su producción literaria.

El discurso de Diderot en *la Religiosa* esconde elementos perturbadores y apasionantes de la vida de Diderot y, a su vez, nos muestra características que definían a la Compañía de Jesús. Sin embargo, nuestro autor no manifiesta claramente este ataque, pues lo generaliza al presentar distintas órdenes monásticas, en tres conventos diferentes. En lo particular, analizo los elementos que revelan la crítica hacia los jesuitas, ya que estos se convierten en instrumento para denunciar excesos. En suma, Diderot plasma en su obra —por medio de elementos textuales y metatextuales, es decir, referencias a los textos jesuitas— la crítica hacia los jesuitas. Por último,

para analizar estos elementos, expongo un breve análisis comparativo de las tres madres superiores (la madre Moni, la madre Sainte-Christine y la madre\*\*\*), ya que son el núcleo simbólico de la abstracción de los rasgos jesuitas.



## CAPÍTULO PRIMERO: CONTEXTO HISTÓRICO Y LITERARIO

### 1.1 DIDEROT Y SU FILOSOFÍA RELIGIOSA

En esta sección, se presenta un panorama de la filosofía religiosa de Diderot para poder comprender su postura con relación a tres elementos: el lugar que ocupa la religión, la razón y el hombre.

En primer lugar, está la obra filosófica *La suffisance de la religion naturelle*, la cual juega un papel importante porque deja en claro su postura en relación con dos elementos: la religión y el hombre. En ésta vemos cómo rompe con la cosmovisión religiosa y cuál sería el lugar que el hombre debe ocupar en la interpretación de la palabra de Dios.

En segundo lugar está *Les bijoux indiscrets*, que representa la concreción de las ideas filosóficas expuestas en su primer tratado filosófico. Esta obra, con un toque erótico moderado, pero irreverente, trata temas como la religión, la mujer, la libertad y la verdad, por lo que fue denunciada en 1748. La policía imputó a Diderot cargos con un perfil que lo describían como: “un garçon plein d’esprit, mais extrêmement dangereux. Auteur de livres contre la religion et les bonnes mœurs”.<sup>7</sup>

Finalmente, tenemos a *La Enciclopedia* como parte del proceso evolutivo en el planteamiento de las ideas de la Ilustración. En esta obra, Diderot pasa del planteamiento literario a la acción filosófica, muestra su preocupación por llevar sus ideas más allá de Francia.

Diderot, desde *Les bijoux indiscrets*, marca los trazos de su postura religiosa para trabajos posteriores. En esta obra las referencias religiosas son vagas pero atrevidas; diversos diálogos son prueba de esto. Por ejemplo, entre *Mangogul* y su padre, podemos leer situaciones que caen

---

<sup>7</sup> Raymond Trousson. *Diderot*. Paris: Gallimard, 2007, p. 63.

en lo profano. Así, el joven sultán dice: “ me procurer quelques plaisirs aux dépens des femmes de ma cour”.<sup>8</sup> La respuesta del padre de *Mangogul* nos muestra un claro ataque implícito: “vous avez à vous seul plus d’appétit que tout un couvent de bramines”.<sup>9</sup> Si bien, por el contexto de la obra *Les bijoux indiscrets*, la alusión y los referentes religiosos nos parecen alejados del referente histórico de este trabajo; en el diálogo anterior podemos apreciar un ataque a una religión Hindú. Sin embargo, las referencias a las religiones no deberían entenderse directamente, pues el lector debe captar el sentido de la crítica indirecta. En este sentido, Raymond Trousson dice: “[Pour Diderot] il n’était pas non plus très difficile de s’en prendre au clergé catholique dans “Brahmanes” ou “Bramines”.<sup>10</sup>

Otra característica de la obra de Diderot es el ataque a los dogmas religiosos por medio del discurso erótico. ¿Por qué es importante mencionar *Les bijoux indiscrets* para fines de este trabajo? En principio, los detractores de la obra la definieron bajo la palabra libertinaje, pero no se entienda éste como el que podemos encontrar en un Marqués de Sade, sino como la influencia de la tradición del siglo XVII donde libertinaje se definía, de acuerdo con Vartanian, como: “les mœurs relâchées et la hardiesse philosophique”.<sup>11</sup> De esto se desprenden dos puntos esenciales, por un lado, las costumbres relajadas de cierta comunidad religiosa se convierten en el blanco de Diderot —y que critica de manera encarnizada a lo largo de toda su existencia—; y por otro, el atrevimiento filosófico que lo llevará a condenar el cristianismo en favor del progreso de las ciencias —y que vemos reflejado en sus obras, pensamiento y filosofía— y que lo enfrenta a la censura, el encierro, la condenación y la persecución.

---

<sup>8</sup> Denis Diderot, *Les bijoux indiscrets*, Amazon, 2011, loc. 247.

<sup>9</sup> *Ibid.*, loc. 247

<sup>10</sup> Raymond Trousson. *Diderot*. Paris: Gallimard, 2007, p. 90.

<sup>11</sup> Aram Vartanian, "Érotisme et philosophie chez Diderot", *Cahiers de l'association internationale des études françaises* 13 (1961), Persée, p. 371.

En este sentido, Diderot tenía una concepción diferente de la religión; de ninguna forma niega la Ley de Dios, sino que la despoja de todo lo que la corrompe. J. Proust define a Diderot como un laico y profano pero no un profanador. El predominio de la razón y de los sistemas filosóficos, llevan a Diderot a tratar lo sagrado con irreverencia, sin embargo, a pesar de que tenía la convicción de terminar con la superstición y de hacer triunfar la razón, podemos ver claramente que eleva su concepto religioso a un nivel más abstracto y decide abandonar toda influencia terrenal y humana. En *De la suffisance de la religion naturelle* reconoce una ley y una verdadera religión: la religión natural, y de acuerdo con Diderot, la principal característica de ésta es: “La religion naturelle est l’ouvrage de Dieu ou des hommes. Des hommes, vous ne pouvez pas le dire puisqu’elle est le fondement de la religion révélée”.<sup>12</sup> Lo cual marca una diferencia entre la ley que emana de Dios y la ley que los hombres poseen; la primera tiene como finalidad “la connaissance des vérités essentielles, et la pratique de devoirs importants”,<sup>13</sup> lo que resulta capital porque nulifica ciertas posturas de la religión revelada, de las escrituras y de sus interpretaciones.

¿Cuál sería la importancia de marcar la diferencia entre la Ley de Dios y la de los hombres? Para la filosofía de Diderot existe una brecha en la forma en la que las dos presentan la verdad. Diderot afirma que: “depuis la religion révélée nous n’en connaissons pas mieux Dieu, ni nos devoirs”.<sup>14</sup> Entonces, la religión natural, a diferencia del cristianismo, no contempla exclusiones, no es una religión que castigue o recompense y no se encuentra plagada de proposiciones ininteligibles o absurdas. En consecuencia, Diderot dice que la religión revelada impide el conocimiento de Dios, y afirma: “le christianisme n’est qu’un fardeau surajouté, et

---

<sup>12</sup> Denis Diderot, *De la suffisance de la religion naturelle*, Editions Norph, 2011, loc.2// La religión revelada es la religión transmitida después de Moisés.

<sup>13</sup> *Ibid.*, loc. 2.

<sup>14</sup> *Ibid.*, loc. 112.

n'est donc plus une grâce; ce n'est donc qu'un moyen très difficile de ce qu'on pouvait faire facilement".<sup>15</sup>

Entonces, si la ley natural sólo pertenece a Dios y no a los hombres, y además condena cualquier perfección de ésta, después de la ley de Moisés, ya que no aporta ninguna verdad nueva; dicha postura estaría negando la ley revelada, sus interpretaciones, y así, hasta llegar a cualquier práctica monástica.

Diderot impone severas críticas a las doctrinas conventuales en su trabajo literario. Incluso, estaría por demás decir que Diderot rompe con cualquier interpretación que emane del ingenio humano y que se intente relacionar con la ley natural; por un lado, porque está en la naturaleza de Dios ser incorruptible; por el otro, Diderot manifiesta: “les préceptes des autres lois sont écrits dans des livres sujets à tous les événements des choses humaines, à l'abolition, à la mésinterprétation et à l'obscurité”.<sup>16</sup> La ley natural concuerda con la razón y la verdad, porque ofrece “des lumières” y el cristianismo “au lieu d'éclaircir, donne lieu à une multitude infinie de ténèbres et de difficultés”.<sup>17</sup>

Finalmente, en lo que concierne a la mayor de sus obras, *La Enciclopedia*, Diderot materializa en una postura directa lo antes expuesto, además de aludir de forma explícita a una orden religiosa. En diversos artículos involucra a los jesuitas, e incluso para reforzar su crítica distorsiona las palabras de Francisco de Borja. De acuerdo con *La Enciclopedia*, observamos dicha modificación:

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, loc. 134.

<sup>16</sup> *Ibid.*, loc. 145.

<sup>17</sup> *Ibid.*, loc. 154.

il viendra un temps où vous ne mettrez plus de bornes a votre orgueil et à votre ambition, où vous ne vous occuperez plus qu'à accumuler des richesses et à vous faire du crédit, où vous négligerez la pratique des vertus; alors il n'y aura plus de puissance sur la terre qui puisse vous ramener à votre première perfection et s'il est possible de vous détruire on vous détruira.<sup>18</sup>

De lo anterior, José Ferrer comenta: “Ces propos reproduits textuellement par Diderot ont cependant bien peu à voir avec la lettre et l'esprit de la missive de François de Borgia, écrite à Rome, en avril 1569, et adressée à toute la Compagnie (Societati Universae)”.<sup>19</sup> Entonces, Diderot conserva el tono profético, no obstante decide transformarlo de una advertencia a una condenación. Aunque al final del artículo, Diderot intenta justificar la naturaleza de la agresividad de la entrada “Jesuita” en *La Enciclopedia* diciendo:

Ce n'est ni par haine, ni par ressentiment contre les Jésuites, que j'ai écrit ces choses; mon but a été de justifier le gouvernement qui les a abandonnés, les magistrats qui en ont fait justice, & d'apprendre aux religieux de cet ordre qui tenteront un jour de se rétablir dans ce royaume, s'ils y réussissent, comme je le crois, à quelles conditions ils peuvent espérer de s'y maintenir.<sup>20</sup>

Pese a lo anterior, el artículo empieza de forma distinta, atenuando toda responsabilidad autoral y haciéndolo ver como un artículo objetivo, presentando una consideración editorial que afirma:

Nous ne dirons rien de nous-mêmes. Cet article ne sera qu'un extrait succinct & fidele<sup>21</sup> des comptes rendus par les procureurs généraux des cours de judicature, des mémoires imprimés par ordre des ordres des parlemens,<sup>22</sup> des différents arrêts, des histoires, tant anciennes que modernes & des ouvrages qu'on a publiés en si grand nombre dans ce derniers tems<sup>23</sup>.

---

<sup>18</sup> Denis Diderot, y D'Alembert, "Jesuita", *La Enciclopedia* (Tomo II), Éditions La Bibliothèque Digitale, loc. 180060.

<sup>19</sup> José Ferrer-Benimeli, y Françoise Dougnac, "Diderot entre les jésuites et les francs-maçons", *recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 4 (1998), Persée, p. 72.

<sup>20</sup> Denis Diderot y D'Alembert, *op. cit.*, loc. 180122.

<sup>21</sup> fidèle

<sup>22</sup> parlements

<sup>23</sup> temps

Como vimos anteriormente, con la modificación de las advertencias de Borja no cabría lugar para una justificación y, en caso de que haya querido que fuese una entrada objetiva, nos damos cuenta de que dichas justificaciones, al abrir y cerrar el artículo, podrían ser sólo una contradicción a su pensamiento, que son fruto de las condiciones contextuales en las que se publica *La Enciclopedia*. Los tiempos son difíciles para Diderot, y puede tratarse de un artificio de estilo para evitar más problemas, ya que como afirma Raymond Trousson: “Comme dans tous les régimes autoritaires, le lecteur saura lire entre les lignes, entendre à demi-mot et trouver la critique des religions là où on n’aurait pas cherché”.<sup>25</sup>

## **1.2 LOS JESUITAS: CONTEXTO, MORAL, DOCUMENTOS Y RELACIONES**

### **1.2.1 EL CONTEXTO HISTÓRICO JESUITA**

Por la magnitud de la presencia e influencia jesuita en diversos ámbitos sociales, es difícil cubrir a detalle tres siglos de intensa actividad de la Compañía de Jesús. Por esta razón, es recomendable para cualquiera que se interese en la obra jesuita, que se estudie presencia jesuita en cada país, por separado. En consecuencia, sólo haré referencia a los acontecimientos europeos y al contexto específico francés.

Siendo tan complejo el escenario jesuita, es necesario entrar en ciertas especificidades de la orden jesuita. La Compañía de Jesús logró su aprobación con la bula papal de Pablo III, el 1 de septiembre de 1540. Esta bula se aprobó bajo ciertas restricciones, respecto a esto Charles Lazzarre menciona: “par cette bulle les membres du nouvel ordre devaient prendre le titre des clerics réguliers de la compagnie de Jésus. Le nombre des profès ne devait pas dépasser

---

<sup>24</sup> Denis Diderot, y D'Alembert, "Jesuita", *La Enciclopedia* (Tomo II), Éditions La Bibliothèque Digitale, loc. 179778.

<sup>25</sup> Raymond Trousson, *op. cit.*, p. 89.

soixante”.<sup>26</sup> Pese a que en la práctica esto nunca fue así, Julio III fue quien ratificó el establecimiento de esta sociedad y se levantaron las restricciones.

En primer lugar, es importante comprender el *leitmotiv* de dicha orden para así poder entender por qué, a pesar de que compartían los mismos tres votos de otras órdenes, ésta fue tan diferente. Se habla de un cuarto voto que implica la obediencia incondicional al papa, elemento determinante de la acción jesuita. Así los cuatro votos, combinados con la ambición, influyen en la moral jesuita. No obstante, a pesar de todo lo que pueda atribuirse a esta orden, la Compañía de Jesús tuvo varias cualidades: rigor, dedicación y determinación. En su afán por mantener un estricto control en sus monasterios, colegios, y en general en todos los ámbitos que rigen la vida de esta compañía, crearon el documento *Las Constituciones*, obra maestra de la casuística<sup>27</sup> jesuita. Una vez establecida la teología jesuita, ésta podía llegar a cualquier rincón y adoctrinar, o en su caso, influenciar a cualquiera que acogiese dicha doctrina. La teología jesuita logra influenciar a personas, políticos, religiosos y reyes que se dejen seducir por la retórica jesuita. De

---

<sup>26</sup> Charles Lazarre Laumier, *Résumé de l'histoire des Jésuites depuis l'origine jusqu'à la destruction de leur société*, Paris: Dupont Et Roret, 1826, p. 52.

<sup>27</sup> Presento dos definiciones de casuística que son de interés para este estudio. De acuerdo con el diccionario lexicográfico del Centro Nacional de Recursos Textuales y Lexicográficos, una definición actual es: “Partie de la théologie morale qui a pour objet de résoudre les cas de conscience en appliquant les principes théoriques aux situations de la vie”. Y otra, que tiene una acepción peyorativa que data de 1891: Tendence à subtiliser, souvent de manière complaisante”. Según apunta Gritti, la casuística data del siglo XII y es una forma de dar solución a los múltiples cuestionamientos de la práctica de la confesión que se había vuelto obligatoria a partir del Concilio de Letrán. Para este momento, tiene dos fines: la verdad y la finalidad de la casuística en sí. Trata de dar seguridad, no forzosamente de conciencia, sino en lo que concierne a la ley, es decir a la regla de acción en caso de duda, y lo que no se pudiera resolver se dejaba a la razón. Se habla de verosimilitud, que tiene que ver con la interoperabilidad de la ley y de la probabilidad de la razón. Para el siglo XV y XVI, la seguridad de la acción recae en la validez de la opinión, es decir, es deber de la conciencia escoger, de buena fe, lo que diera seguridad a la acción. A partir de la segunda mitad del siglo XIV y la primera del XVI, la casuística conocerá un gran auge con los jesuitas y así la casuística se puede definir como “la distinction entre les choses de la foi et les choses des mœurs [...] l'action a son ordre propre qui est la probabilité, tandis que la foi est l'ordre de la certitude”. La noción de verosimilitud es, en el campo del metalenguaje, es el objeto de las interpretaciones y prescripciones para hacer el bien y evitar el mal. Esto implica la coherencia entre la verosimilitud el discurso de posición y solución de los casos. (Jules Gritti, “Deux arts du vraisemblance: I. La casuistique,” *Communications* 1968 (11), pp .99-114).

esta forma, a partir del contexto histórico —valioso recurso para este estudio—, planteo por qué Diderot decidió hacer de los Jesuitas, no sin justificación, un blanco en la obra *La Religiosa*.

A pesar del irregular comienzo de la Compañía de Jesús, gracias a la determinación de su fundador, Ignacio de Loyola, logró sentar las bases para hacer de ésta la orden más poderosa e influyente que hasta la época actual haya existido. La Compañía de Jesús nació oficialmente en 1540, donde se gestó en un ambiente de discordia religiosa y de fractura en el seno de la Iglesia Católica. La Compañía de Jesús tomó fuerza en muchos países europeos occidentales, lo cual no fue una casualidad dado que se ampararon de antecedentes como la lucha entre católicos y protestantes. El periodo de la contrarreforma y el Concilio de Trento sirven a los jesuitas para darse a conocer. Para este momento, según apunta Claudia Ruiz:

[...] la compañía aún no se encontraba registrada en calidad de orden, en el sentido estricto de la palabra, se incluyó a estos dos [Santiago Laínez y Alfonso Salmerón] en la lista del concilio como “teólogos laicos” y por el dominio que desempeñaron en materia teológica, se les pudo considerar como consultores del concilio.<sup>28</sup>

Sin embargo, los jesuitas llegaron a ser más que simples teólogos, literalmente fueron lo que el cuarto voto les ordenó que hicieran, obediencia total al papa; en pocas palabras, el ejército de la Santa Sede, como menciona Simon Nicolas-Henri Linguet: “on équipe ces nouvelles troupes que l’on destinait à une guerre perpetuelle. On les arma de privilèges, d’immunités, d’exemptions de tout genre. On les tira de la dépendance du clergé séculier, afin qu’elles n’eussent à répondre qu’à la cour de Rome ”.<sup>29</sup> Adquirieron el poder y los privilegios que otras órdenes no tenían y así rápidamente se hicieron de muchos enemigos y de mala reputación. Su influencia se expandió en diversos ámbitos. Pronto la enseñanza de los jóvenes recayó en sus manos y fue a partir del siglo XVI, que los jesuitas ya tenían colegios, principalmente en Italia y

---

<sup>28</sup> Claudia Ruiz García, *Estética y doctrina moral en Baltasar Gracián*, México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Programa Editorial, 1998, p. 50.

<sup>29</sup> S. N. H. Linguet, *Histoire impartiale des Jésuites*, Amazon, 2011, loc. 840.



en Alemania. Éstos se cimentaron en la disciplina y el seguimiento de reglas, un método basado en la repetición, enseñanza del latín, la gramática y la retórica; así como había, hasta cierto punto, una preocupación por la sociedad. De esta forma, establecieron la educación gratuita y como consecuencia de esta accesibilidad de la educación jesuita, Linguet afirma: “Les jésuites eurent bientôt la préférence, parce qu’ils donnaient les mêmes denrées gratuitement”.<sup>30</sup>

Políticamente, los jesuitas lograron la aceptación de muchos gobiernos, no sin que esto fuera en detrimento de las naciones. Otros autores, y Diderot en su *Précis d’histoire*, coinciden que no hubo obra jesuita que no estuviese acompañada de desdicha. El alcance jesuita cubrió casi todos los aspectos sociopolíticos de la vida de las naciones. Así J. Huber, citado por Edmond Paris, dice: “[...] the Company of Jesus, governed by heads more political than religious, is becoming too powerful to preserve the necessary moderation and submission... She rules over kings and princes, and governs temporal and spiritual affairs”.<sup>31</sup>

Muchas naciones que acogieron a los jesuitas lo hicieron más bien por necesidad que por gusto. En Francia, el establecimiento de la Compañía no se hizo con menos recelo que en otras naciones, aunque la envidia de las otras órdenes, y la negativa de la Sorbona, por permitir el establecimiento jesuita, respondían en menor medida a asuntos de interés personal y más a la influencia de la mala reputación internacional que esta orden tenía. Su establecimiento significaba una afrenta contra los derechos de una nación. Linguet afirma: “elle [une nation] ne pouvait voir de bon œil ces étrangers qu’elle regardait peut-être comme les espions, ou du moins

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, loc. 2367. //Linguet dice que para este momento había una banalización de la educación, que la ciencia era más bien un comercio y charlatanería que se podía y debía comprar.

<sup>31</sup> Edmond Paris, *The secret history of the jesuits*, Chino, CA: Chick Publications, 1975, p. 37. La versión del libro *Historia secreta de los jesuitas* con la que trabajo en esta tesis está en inglés, sin embargo la versión original es en francés. Esta versión puede consultarse en: [http://esaie.free.fr/livres/jesuites/Histoire\\_secrete\\_des\\_Jesui.html](http://esaie.free.fr/livres/jesuites/Histoire_secrete_des_Jesui.html), pero al ser una transcripción de la versión original, y estar contenida en un sitio informal, he decidió trabajar con la versión inglesa.

comme les partisans zélés du saint père”.<sup>32</sup> Desde el primer momento que intentaron establecer el primer colegio en París, se envió un decreto en diciembre de 1554 diciendo que: “this society appears to be extremely dangerous regarding the faith, she is an enemy of the Church's peace, fatal to the monastic state and seems to have been born to bring ruin rather than edification”.<sup>33</sup> Tanto el parlamento como la Sorbona buscaron un pretexto para evitar que se establecieran. Asimismo, a los Jesuitas se les juzgó por el nombre que se atribuyeron, por recibir a toda clase de personas, por su vestimenta, por no tener un coro o ayunar, ni guardar silencio, y sobre todo por los privilegios que se les otorgaron por medio de las bulas papales. Henry Fouquieray afirma: “Le pouvoir royal favorise les nouveaux venus, mais les lettres d’autorisation accordées par le souverain au mois de janvier 1551 ne sont enregistrées au Parlement, et encore réservées, que le 13 février 1562”.<sup>34</sup> Posteriormente, como Charles Lazarre apunta: “L’université chargée de délibérer si les Jésuites devaient être admis, s’assembla en corps, le 22 juin 1559, et prononça solennellement qu’il fallait repousser le nouvel institut”.<sup>35</sup> En un segundo intento, Du Bellay consintió el establecimiento jesuita con la condición de que renunciaran a sus privilegios e incluso a su nombre. En 1562, el arzobispo de París admitió su establecimiento y como señala Laumier: “pour preuve de leur soumission aux volontés du concile de Poissie et du parlement de Paris, ils firent mettre, au-dessus de la principale porte d’entrée du nouveau bâtiment: *Collegium societatis nominis Jesus*”.<sup>36</sup> En 1564, vuelve a reafirmarse la oposición de la Sorbona con los

---

<sup>32</sup> Linguet, *op. cit.*, loc. 3227.

<sup>33</sup> Gaston Bally citado en Edmond Paris, *The Secret History of the Jesuits*, Chino, CA: Chick Publications, 1975, p. 44.

<sup>34</sup> P. Henry Fouquieray, “S. J. *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)*”, Bibliothèque de l’école de chartes. 1911 (72), p. 336.

<sup>35</sup> Charles Lazarre Laumier, *Résumé de l’histoire des Jésuites depuis l’origine jusqu’à la destruction de leur Société*, Paris: Dupont Et Roret, 1826, p. 205.

<sup>36</sup> Laumier. *op. cit.*, p. 212.

decretos emitidos (*Le plaidoyer de Pasquier contre ces religieux*). Du Bellay<sup>37</sup> reafirmó la prohibición del establecimiento jesuita en Francia.

A pesar de todo, hubo quien sí recibió a los jesuitas. Con el pretexto de destruir la herejía, se llevó a cabo la matanza de San Bartolomé. Sin embargo, hay que recalcar que la idea no fue completamente jesuita, por un lado, estaba la idea de expandir el catolicismo; por el otro, Catalina de Medici no quería que llegaran al poder los protestantes hugonotes. Sabine Barth apunta: “Cette année même Cathérine de Médicis convoquait le Colloque de Poissy, pour tenter un rapprochement entre catholiques et calvinistes à l’aide d’une profession de foi concertée en commun. Les Jésuites se présentèrent devant Messieurs du clergé de France assemblé à Poissy et sollicitèrent une délibération favorable.”<sup>38</sup> Como ya vimos, su establecimiento se aceptó con ciertas reservas ya que Eustache Du Bellay participó en este Coloquio.

Enrique IV, el 3 de septiembre de 1603, permitió el restablecimiento jesuita en ciertas ciudades de Francia, entre las que no figuraba París, después de haber sido expulsados en 1594. En 1611 se adhirieron a la doctrina de la Sorbona.

Sin duda, tuvieron una historia muy accidentada en Francia durante todo el siglo XVI y XVII y sería hasta Luis XIV cuando la compañía alcanzó su máximo esplendor. Los jesuitas penetraron rápidamente en la corte del rey. Bajo Louis XIV, y la instigación de su confesor, el jesuita Michel Letellier, se logró la revocación del Edicto de Nantes el 18 de octubre de 1685. Con esto, los jesuitas lograron una gran victoria a su favor; sin embargo, esta victoria le costó caro al Estado, y Francia entró en una etapa donde dominaba la pobreza. Edmond Paris apunta:

---

<sup>37</sup> Eustache Du Bellay, arzobispo de París, defensor del Concilio de Trento y opositor de los jesuitas. Consultar: *Causes d'opposition fournies par M. Eustache Du Bellay, évêque de Paris, en l'an 1564, contre les jésuites, pour opposer à l'examen fait par Louys Richeome, jésuite, du Plaidoyer de M. Pierre de La Martellière, avocat au Parlement de Paris, pour le recteur et Université de Paris.*

<sup>38</sup> Sabine Barth y Max Schmid, RR Island. Hamburgo: Ellert & Richter Verlag, 1995, p.64.

“The depopulation, the reduction of national prosperity were the acute material consequences of their triumph, followed by a spiritual impoverishment which could not be cured”.<sup>39</sup>

Luis XV, con el edicto de noviembre de 1764 declaró: “qu’il lui plaisait que la Société des Jésuites n’eût plus lieu dans son royaume, terres et seigneuries de son obéissance, permettant néanmoins à ceux qui étaient de la dite Société, de vivre en particulier, dans ses états, sous l’autorité spirituelle des ordinaires des lieux, en se comportant en toutes choses, en bons et fidèles sujets.”<sup>40</sup> Tal medida se entiende a partir de la fama jesuita como regicidas y el atentado de Damians contra Luis XV: inmediatamente se culpa a los jesuitas. Por otro lado, se les responsabiliza de la crisis económica de las misiones a la Martínica.

El papa Clemente XIV, con la bula *Dominus Redemptor* del 21 de julio de 1773, declaró universalmente abolida y suprimida la compañía. Cabe destacar que hubo algunas naciones que no se apegaron a dicha orden y les permitieron continuar con sus actividades.

### 1.2.2 CONTEXTO MORAL JESUITA

La ambición política llevó a los jesuitas a separarse de sus principios morales inicialmente planteados por Ignacio de Loyola. Esto influye en su decadencia espiritual; ya que como muchos afirmarían las características y el contexto antes mencionados, podrían haberse atribuido a cualquier otra orden regular. Charles Lazarre menciona: “les corporations religieuses, asiles des âmes tendres, contemplatives acquièrent donc des nombreux sujets, quelques fois des richesses immenses, mais aucune ne parvint au pouvoir; il attendait les jésuites”.<sup>41</sup> La

---

<sup>39</sup> Edmond Paris, *The Secret History of the Jesuits*, Chino, CA: Chick Publications, 1975, p. 49.

<sup>40</sup> Charles Lazarre Laumier, *Résumé de l'histoire des Jésuites depuis l'origine jusqu'à la destruction de leur société*, Paris: Dupont Et Roret, 1826, p. 477.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 30.

afirmación no sería del todo falsa, pero la particularidad de los jesuitas radica en el estatus que gozaban frente a la Santa Sede. Desde el principio, ganaron la simpatía de Roma, presentándose como los soldados de Dios, lo cual sin duda debe tomarse literalmente pues estaban dispuestos a asesinar en nombre de la religión católica. La compañía se volvió una sociedad dispuesta a todo, como lo afirma Linguet: “où le crime est un devoir; où par principe de conscience, on soit obligé d’étouffer le cri de sa conscience”.<sup>42</sup> En consecuencia, la defensa del catolicismo se vuelve una suerte de guerra santa donde se es posible llevar “[...] trois actions saintes et louables [assassiner, empoisonner, décapiter]; Dieu m’en récompensera, parce que ce sera de lui que j’aurai reçu des ordres”.<sup>43</sup>

De lo anterior, algo característico de la moral jesuita es el hecho de modificar ciertas máximas para justificar las acciones de la compañía en su beneficio. Entonces, hablamos de una doble moral que se justifica con la obediencia al papa y la defensa del cristianismo, en la que tanto sus preceptos como enseñanzas degeneran en el fanatismo, como menciona Edmond Paris: “Through his teaching, he aims to form, not an intellectual Christian elite, but elite Christians”.<sup>44</sup> En segundo lugar, el culto a la Virgen como consecuencia de la revelación de la Virgen a Loyola, alejó a la compañía de lo que planteaban originalmente los ejercicios espirituales, y su culto adquirió un sentido iconoclasta. De acuerdo con Edmond Paris: “This worship degenerated into licentious and sensual manifestations, in particular in the hymns dedicated to the virgin by the father Jacques Pontanus. The poet knew of nothing more beautiful than Mary's breasts, nothing sweeter than her milk and nothing more delightful than her abdomen”.<sup>45</sup>

---

<sup>42</sup> S. N. H. Linguet, *Histoire impartiale des Jésuites*, Amazon, 2011, loc. 1680.

<sup>43</sup> *Ibid.*, loc. 1683.

<sup>44</sup> Edmond Paris, *The Secret History of the Jesuits*, Chino, CA: Chick Publications, 1975, p. 58.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 59.

### 1.2.3 RELACIONES JESUITAS CONVENTUALES

Por último, en lo que concierne a las relaciones jesuitas y a su influencia en la sociedad, éstos tenían injerencia en la instrucción de las monjas de otras órdenes. La Compañía de Jesús no tenía conventos, no obstante, todo lo relativo a la educación estaba generalmente relacionado con los jesuitas, dado que era muy común el estar involucrados directamente con la instrucción y dirección espiritual de cualquier orden, especialmente en la instrucción de las monjas franciscanas. Entre los casos más documentados sobre la influencia jesuita en las religiosas, se encuentra el caso de Sor Juana Inés de la Cruz cuyo confesor y director espiritual, Núñez de Miranda, fue un jesuita muy influyente en la Nueva España; personaje que ejemplifica el rigor que un director espiritual podía ejercer en una monja, como menciona María Méndez:

Vemos así que Antonio Núñez de Miranda, acogido a la castidad y al amor a sus congéneres, manipulaba y dictaminaba basado en los mandatos de la Iglesia. Si bien no se le podría acusar de no seguir al pie de la letra lo que aconsejaba como la conducta ideal de los o las demás, siendo Calificador del Santo Oficio, estaba acostumbrado a censurar y a que se le obedeciera. Por ser prefecto de la Congregación de la Purísima estaba habituado a que se le oyera. Seguía los dicta [*sic*] de su ser y estaba sujeto, amaba y pertenecía en cuerpo y alma a la Compañía de Jesús. El suyo, era una especie de eros estatificado que no ofrecía, ni mucho menos aceptaba otra respuesta que no fuera la sumisión. De ahí el rompimiento y desavenencias con su más popular confesanda, la monja jerónima [...].<sup>46</sup>

En este sentido, vemos cómo su director espiritual influía psicológicamente y moralmente en Sor Juana. Por otro lado, para posteriormente profundizar en el contexto de la obra *La Religiosa*, es importante hablar de la influencia jesuita en las monjas ursulinas.

---

<sup>46</sup> María Águeda Méndez. "Antonio Núñez de Miranda, Confesor de Sor Juana, y las mujeres." *Caravelle* 76/77 (1988), p.419.

En lo que concierne a las monjas ursulinas, fueron las únicas que no ejercieron el voto de clausura a pesar de que el Concilio de Trento dictaminó que todas las congregaciones femeninas debían ejercerlo. Se dedicaban a la caridad y a la educación de niñas de familias de artesanos. Esta congregación pasó de Milán a Aviñón. En Francia, esta comunidad adquirió rasgos aristocráticos, ya que enseñaban a hijas de nobles.

En el desarrollo ursulino, aceptaron la regla de los jesuitas para poder recibir su aprobación en la Santa Sede, esto las acercó al tipo de vida apostólica de los jesuitas y a la aceptación de las élites. Charles O' Neill afirma: “Cuando las ursulinas pasaron a Francia, los jesuitas las conocieron y apreciaron su actividad educativa. Algunos de ellos apoyaron la transformación de las ursulinas de Paris en monjas de clausura papal”.<sup>47</sup> Anne de Xainctonge, hija de un concejal de Dijon, dedicó su vida a enseñar el catecismo a la manera de Ignacio, en consecuencia, la clausura y su actividad exterior eran incompatibles al tratar de imitar la noción de obediencia ignaciana y de sus misiones.

### 1.3 LA RELACIÓN ENTRE DIDEROT Y LOS JESUITAS

La relación entre Diderot y los jesuitas remonta a su juventud. Diderot, por órdenes de su padre, se educó en el colegio de los jesuitas de *Langres*. No deja de ser curioso el importante papel que la enseñanza jesuita desempeñó en la formación de Diderot y de enciclopedistas como Voltaire. Es difícil establecer si estas enseñanzas influyeron de forma negativa a Diderot, pero como menciona Raymond Trousson: “En tout cas, Diderot n'a jamais manifesté de reconnaissance spéciale pour les Jésuites langrois ni formulé de jugement sur la qualité de leur

---

<sup>47</sup> Charles E. O'Neill, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús: biográfico-temático*, Volumen 3, p. 2051.

enseñamiento. A menos que la rocambolesca « leyenda » de sus proyectos de huir Langres para « entrar a los Jesuitas », pero a París, esta vez, no sea nacida de una real aversión para el tipo de estudios que él sufría en Langres — Plutôt “l'appât toujours si séduisant des voyages et de la liberté”.<sup>48</sup>

Posteriormente, otro acontecimiento que nos lleva a otro roce entre jesuitas y Diderot, se dio en 1750 con la redacción del *Prospectus*<sup>49</sup>, que desencadenó una vez más el enojo jesuita. Si bien Ignacio de Loyola había concebido *La Ratio Studiorum* y los ejercicios espirituales para educar y encaminar las conciencias hacia la obediencia del ser supremo y al progreso de las ciencias, Diderot parece emprender un proyecto más o menos paralelo que establece un nuevo orden del conocimiento, y de cómo debe distribuirse éste. Diderot publica una frase fundamental —refiriéndose a *La Enciclopedia*— en *Le Prospectus*: “combien donc n'importait-il pas d'avoir en ce genre un livre qu'on pût consulter sur toutes les matières, et qui servît autant à guider ceux qui se sentiraient le courage de travailler à l'instruction des autres, qu'à éclairer ceux qui ne s'instruisent que pour eux-mêmes”.<sup>50</sup> Dicha afirmación presenta el uso retórico de una ironía situacional y si analizamos el contexto histórico de dicha afirmación, ésta se hace con conocimiento de causa. Por un lado, porque *La Ratio* ya se había publicado en 1599, luego, porque los jesuitas ya tenían una obra llamada *Le Dictionnaire de Trévoux* que empezó a escribirse desde 1704 y cuya finalidad era organizar el conocimiento y las ciencias; por otro lado, hasta ese momento la situación jesuita se encontraba en supremacía en toda Europa y no tendría cabida un ataque a cualquier otra orden monástica porque una de las ventajas que le había dado mucho poder a los jesuitas, en comparación a las otras órdenes, fue que ellos no tenían las

---

<sup>48</sup> Marie Souviron, “Diderot, Langres et la Religion,” *Recherches sur Diderot et sur L'Encyclopédie* (1988), p. 26.

<sup>49</sup> *Le Prospectus* es una justificación crítica de la existencia de *La Enciclopedia*. Asimismo, presenta de forma general la estructura y contenido de dicha obra.

<sup>50</sup> Denis Diderot, “Le Prospectus”, *Oeuvres de Denis Diderot*, La Bibliothèque Digitale, 2012, loc.9459.



mismas tareas religiosas. De esta forma Linguet apunta: “Dans toutes les maisons monastiques, on sacrifie sept ou huit heures de la journée à prier Dieu en Latin: ce temps qui est bien employé aux yeux de la pitié, l’est très mal à ceux de la politique”.<sup>51</sup>

Como bien menciona Linguet, esto dio una ventaja a los jesuitas para lograr el progreso que ninguna otra orden alcanzó. Con *Le Prospectus* todo se puede resumir a que se ratifica que Dios no es el centro del universo, sino el hombre. Este documento llevó, desde el inicio, a la persecución de la obra *La Enciclopedia*. Como datos adicionales, para dar una idea al lector del poder que tenían los jesuitas, justo aún al momento en que comienza la publicación de *La Enciclopedia*, este libro fue censurado directamente por el papa Clemente XIII por instigación de los jesuitas.

De lo anterior, se desprenden dos acontecimientos: *La Enciclopedia* no pasó por un proceso de censura tradicional dictado por el Santo Oficio, sino que se decretó directamente en una bula papal, situación que no era la habitual para un libro, ya que por lo general, sólo se publicaba una lista de los libros censurados. Por otro lado, a todo esto, había que agregar que existía una recomendación especial para este libro: “libro que puede ocasionar la ruina espiritual”,<sup>52</sup> leyenda que resulta peculiar porque no solía etiquetarse a los libros de esa forma. Nuestra investigación revela que el proceso de condenación de *La Enciclopedia* estuvo a cargo de los jesuitas, por medio del Arzobispado del Reino Hispano<sup>53</sup> y del edicto<sup>54</sup> emitido que se presentaba como defensor de la Compañía de Jesús. Así se prohibió en todo el Reino Católico

---

<sup>51</sup> S. N. H. Linguet, *op. cit.*, Amazon, 2011, loc. 2322.

<sup>52</sup> "Edicto del Santo Oficio, fechado el 18 de marzo de 1807", Archivo General de la Nación, Indiferente Virreninal, expediente 031, portada:s/f.

<sup>53</sup> Manuel Quintana Bonifaz, fue el todo poderoso Arzobispo de Pharfalia-Grecia, inquisidor general de todos los Reinos y Señoríos de S. M. [Su Majestad], y durante varios años confesor del rey Borbón Fernando VI.

<sup>54</sup> Manuel Quintana Bonifaz, "Edicto dado por don Manuel Quintano Bonifaz, Inquisidor General, reproduciendo la bula del Papa Clemente XIII, en la que se prohíbe *La enciclopedia* de Diderot y D'Alembert", Archivo General de la Nación, Inquisición, Vol. IV, expediente 004, portada:s/f.

este libro, sin siquiera abrir un proceso inquisitorial, ya que llegaba directamente como decreto papal.

La Compañía de Jesús gozaba de muchos de los privilegios que otras órdenes tenían. Políticamente, hay que precisar que los jesuitas se distinguían en este campo como ninguna otra orden. De la misma forma, mostraron mayor rigor en el cumplimiento de sus premisas. Entonces, ¿por qué éstos serían más repudiados y temidos? Por un lado, el nacimiento de la Compañía jesuita se dio en pleno Luteranismo; por el otro, tenemos la influencia del Siglo de las Luces. Como lo menciona Linguet: “son plus grand malheur ce fut naître, pour ainsi dire, en même temps que la raison”<sup>55</sup> y que no les fuesen toleradas todas sus artimañas y se hicieran de enemigos a diestra y siniestra.

Respecto a la relación histórico-literaria, los jesuitas detentaban un gran poder. Aunque para la época de Diderot este poder ya se encontraba deteriorado, aún eran capaces de manipular el conocimiento, específicamente el de las ciencias. Diderot no fue el único que realizó sátiras en contra de los siervos de Dios por su paradójico desempeño como religiosos, donde la fe parecía estar en segundo plano. En consecuencia, los jesuitas representaban para muchos escritores una amenaza ideológica por su controversial labor.

Los jesuitas fueron un obstáculo para alcanzar la libertad, ideal que Diderot parece defender en dos ámbitos: pensamiento y acción; ambos conceptos que Diderot asocia en su definición de la ley natural. De la misma forma, los jesuitas parecen trabajar conjuntamente con los conceptos de pensamiento y acción en la definición de religión y de espiritualidad que ellos plantean en Las Constituciones, pero el exacerbamiento en su uso, derivó en el fanatismo y otros excesos.

---

<sup>55</sup> S. N. H. Linguet, *op. cit.*, loc. 1238.

Esta forma crítica de Diderot parece gestarse desde su trabajo como traductor de Shaftesbury. La irreverencia religiosa que Diderot manifestó en sus obras se justifica por sí sola, además es la respuesta a un sistema religioso irreverente con las sociedades en general, exigente con la espiritualidad y privativo del libre albedrío.

De esta forma, podemos hablar de un sistema religioso que durante tres siglos gira en torno al poder de una sola orden. Los jesuitas se vuelven un punto de referencia para la educación religiosa y de la sociedad, y retoman el sistema existente de otras órdenes y lo perfeccionan a su conveniencia. Literalmente, todo el mundo estaba consciente de lo que significaba la palabra jesuita. Sin embargo, tal vez a primera vista la influencia jesuita avanzó sigilosamente y lograron su expansión sin que muchos lo percibieran, sino hasta que fue demasiado tarde. El orgullo y los intereses jesuitas sobrepasaron la barrera de la espiritualidad concebida por Ignacio de Loyola, colmaron la tolerancia hacia la orden por parte de diversas naciones, en consecuencia y, como triunfo de la Ilustración, al momento de su expulsión, se puede hablar de un abatimiento sistemático de la orden por parte de todos aquellos que alguna vez los acogieron.

No obstante, mientras la compañía pudo ejercer su influencia, Diderot, como muchas personas, es un ejemplo de los que sufrió la persecución jesuita. La diferencia radica en que su labor literaria le daba una posición privilegiada para denunciar los atropellos y combatirlos por medio de la creación literaria. Diderot alcanzó un estatus que se afianza con la creación de *La Enciclopedia* y después de ésta, nuestro filósofo no sería un hueso fácil de roer, ya que para ese momento, representaba los intereses de muchos; para algunos económicos y para otros ideológicos. Lamentablemente, todavía entrado el siglo XIX, en Francia existen reticencias de

esta censura defensora del jesuitismo, como es el caso de Victor Hugo que debe intervenir por Magalon<sup>56</sup> por haber atacado a los jesuitas.

---

<sup>56</sup> « Le 15 mars 1823, Magalon, redacteur de L'Album, était condamné à 13 mois de prison pour avoir tourné en derision les jésuites, les boursiers, et le gouvernement »././ Philippe Vigier, *Répression et prison politiques: En France et en Europe au XIXe siècle*, [actes du colloque de 1986],1990, p. 194.

**CAPÍTULO SEGUNDO:**  
**PLANTEAMIENTO DE LOS TEXTOS JESUITAS EN *LAS CONSTITUCIONES Y LA RATIO***  
***STUDIORUM***

**2.1 LA RETÓRICA JESUITA EN EL DISCURSO DE *LAS CONSTITUCIONES Y LA RATIO STUDIORUM*: LA RETÓRICA JESUITA PERVERTIDA**

Los mayores textos jesuitas poseen un nivel discursivo capaz de someter a cualquier individuo que se encontrase en condiciones de vulnerabilidad. Aunque la función principal no es la de someter, se hace hincapié en la obediencia, ya que formaba parte de las reglas a las que se sometían tanto jesuitas como sus escolares. Su función principal es la de regir la vida jesuita en diversos ámbitos. Sin embargo, un discurso mal encaminado siempre puede ser un arma poderosa.

Entre las características discursivas de estos textos está la elocuencia en el discurso. Dicho recurso discursivo era una característica de las órdenes, y en especial de los jesuitas por tener mayor influencia en la educación de la sociedad. Como resalta Linguet: “Leur éloquence<sup>57</sup> grossière est faite pour lui [le peuple] [...] Ils employaient des expressions à sa portée, des images dont l’indécence ne lui paraissaient qu’une naïveté [...] il remplissaient leurs discours des familiarités révoltantes, d’obscénités odieuses et de déclamations ridicules”.<sup>58</sup>

El discurso jesuita, como el de otras órdenes, tenía la finalidad de la obediencia guiada, sin embargo, uno de los grandes problemas que empañó a la Compañía de Jesús fue la ambición

---

<sup>57</sup> Barbara Cassin. "Éloquence." *Encyclopédia Universalis*. En línea. Fecha de consulta: [ 27 de enero de. 2013]// L'éloquence est ce qui fait un discours ou un orateur persuasifs. Elle a partie liée avec la rhétorique, qui enseigne l'art de persuader. //Cicéron y François Séraphin. *Rhétorique*. Meylan : Éditions la Bibliothèque Digitale. 2012, loc. 746. // « L'éloquence est profonde et séduisante, pour amener sans violence la force à plier sous le joug des lois, à descendre au niveau de ceux sur lesquels elle pouvait dominer.

<sup>58</sup> S. N. H. Linguet. *Histoire impartiale des Jésuites*. Amazon, 2011, loc.1054.

y el fanatismo propiciado por sus votos y su influencia política. La humildad con la que Ignacio de Loyola había creado dicha compañía fue cambiando con el paso de los años. Las obras jesuitas quedaron en manos de los casuistas encargados de toda la teología y de cierta producción literaria. Los votos y las reglas que establecían los casuistas jesuitas, muchas veces, iban en detrimento de la misma compañía. En este sentido, Linguet apunta: “théologiens détestables, qui ont séduit des âmes crédules, qui ont profané la religion [...] le triste fruit des passions, de l’intérêt et du fanatisme”.<sup>59</sup>

El manejo de la retórica jesuita fue importante para su florecimiento. Los jesuitas lograron convencer a muchos gobernantes de la importancia de la compañía, e incluso, la Santa Sede les dio apoyo incondicional. Aunque, no profundizo en el uso del lenguaje y la retórica en la política, trato la aplicación de esta retórica para fines de manipulación y sumisión. Es decir, situaciones que ponen en evidencia la razón de la crítica a las costumbres religiosas de la época y, esencialmente, que van en contra del pensamiento filosófico de Diderot.

Asimismo, la retórica jesuita tuvo alcances inimaginables principalmente en personas que estaban desprotegidas por la ley, marginadas socialmente, y que buscaban un refugio. Es aquí donde entra el juego del convencimiento por medio de la palabra para llegar a la perfección de la obediencia. El régimen de obediencia estuvo muy presente en la vida jesuita y cabe recordar que para los jesuitas, como parte de uno de sus votos, se imponía la obediencia total a su superior, al papa, y a Dios. Esta norma se enseñaba en todo establecimiento jesuita. En casos extremos, el arte de convencer para obedecer no siempre cumplió con este fin, sino que muchas veces se vio pervertido por intereses personales como menciona Patrick Vignoles:

---

<sup>59</sup> *Ibid.*, loc. 1679.

Dans la perversité, la pensée et le langage viennent à la rescousse du désir, ou le désir s’empare de la raison pour justifier le mal. [...] la casuistique jésuite de la direction d’intention est une méthodologie raisonnée et raisonneuse, ratiocinante,<sup>60</sup> de la passion, du vice et du crime. La perversité se donne là le moyen de croître et embellir en multipliant les cas d’espèce où les compromis spécieux entre la loi évangélique et l’expérience mondaine.<sup>61</sup>

### 2.1.1 LA RATIO STUDIORUM

Si bien *La Ratio Studiorum* tenía una finalidad pedagógica, este trabajo se concentra en las implicaciones de la disciplina. Para dar una idea de su finalidad, *La Ratio* se basa en el estudio de la retórica, gramática y el latín. La norma se aplicaba a todos los colegios jesuitas y de enseñanza jesuita. La metodología estaba basada en extenuantes jornadas de exposición, repetición y aplicación de lo enseñado, lo que hace de *La Ratio* un texto hasta cierto punto innovador; en primer lugar, porque indica cómo deben actuar los instructores y en segundo lugar porque su finalidad es la transmisión del conocimiento. Sin embargo, dicha carta pedagógica se presenta como un texto flexible, porque se trata de recomendaciones de lo que se debería de hacer y que no necesariamente se tiene que aplicar. Asimismo, aparte de lo que plantea *La Ratio* como metodología para el aprendizaje, también es importante la manera en la que ésta se relaciona con los ejercicios espirituales. Los ejercicios tienen que ver con una parte íntima de la persona. Se sabe que hay una implicación personal donde el individuo es vulnerable. En este sentido, esta pedagogía también tiene implicaciones psicológicas porque incitan al fiel no sólo a descubrirse por sí mismo, sino a actuar. Esta metodología se presenta como una forma de acción

---

<sup>60</sup> Palabra acuñada por el autor// Estas tres palabras “raisonnée, raisonneuse, ratiocinante” definen la finalidad del saber hacer jesuita. En primer lugar, *raisonnée* porque es una metodología pensada de forma minuciosa para cumplir varias finalidades: aprendizaje, acción y obediencia. En segundo lugar, *raisonneuse*, porque explica el carácter funcional de dicha metodología y la convierte en instrumento; *ratiocinante*, porque es el efecto de transformación mental buscado en el individuo como acción de los dos elementos anteriores, es decir el efecto del método sobre la razón.

<sup>61</sup> Patrick Vignoles, *La Perversité*, Grenoble: La Gaya Scienza, 2011, p. 105.

porque el individuo se vuelve un ser obediente capaz de utilizar todo recurso posible y de tomar decisiones para servir a Dios; lo que marca una gran diferencia entre otras órdenes y los jesuitas, ya que les está permitido salir y mezclarse en diversos asuntos que fuesen de su interés y faltar a ciertas obligaciones religiosas. Como hemos visto en el capítulo anterior, el concepto de acción se puede traducir en elemento peligroso, dado que puede caer en el fanatismo. De esta forma, como lo plantea Jean Yves Calvez, habría que analizar: “l’intégration d’une pédagogie dans ses principes et recettes pratiques, et une spiritualité que l’on transmet ou que l’on ne transmet pas très bien”;<sup>62</sup> desde los inicios de la compañía, muchas veces parecería que ésta se alejaba de la finalidad espiritual.

Ahora bien, *La Ratio* como método pedagógico parecía funcionar pues se presenta como una metodología avanzada que cumplía con las finalidades de la enseñanza humanística. En otros términos, es una metodología innovadora porque logra los fines que se propone en el plano religioso y social, además de que su finalidad de transmisión y asimilación fue planteada exclusivamente por los jesuitas. Este sistema es la base de lo que posteriormente sería la metodología tradicional de la enseñanza en establecimientos escolares del siglo XVI y hasta finales del siglo XIX. En el ámbito humanístico, los jesuitas no descuidaron la enseñanza de las ciencias, respecto a esto, Annie Bruter, citando a André Chervel, dice: “la spécificité d’une discipline ne réside pas dans ses contenus mais dans ses finalités”,<sup>63</sup> lo que podría ser ésta, una razón por la cual *La Ratio* fue muy criticada, dado que omitía de forma consciente la disciplina histórica y otras ciencias. Como lo indica Bruter, la enseñanza jesuita impulsó: “l’omission très consciente d’un cours d’histoire, jusqu’à la mise en place d’une initiation historique destinée aux

---

<sup>62</sup> Jean-Yves Calvez, "Le « Ratio » Charte de la pédagogie des jésuites", *S.E.R études* 1 (2001), pp. 207-018. Cairn.info, p. 13.

<sup>63</sup> Annie Bruter, “Entre rhétorique et politique: L’histoire dans les collèges jésuites au XVII siècle.” *Histoire de l’éducation* 74 (1997), p. 62.



princes et aux pensionnaires, en passant par l'étape intermédiaire d'une systématisation progressive des éléments enseignés: à la faveur de leurs règles".<sup>64</sup> Por último, la cuestión espiritual no siempre parecía ser una premisa. En el caso de *La Ratio*, habría que cuestionarse qué era más importante, si la finalidad pedagógica o la espiritualidad, como apunta Calvez:

la pédagogie décrite dans le *Ratio* en 1599 a été formulée plus tard que la spiritualité; il peut y avoir déjà eu un certain retrait par rapport à l'inspiration initiale, comme une déperdition... C'est une question légitime sur la pédagogie jésuite telle qu'elle s'est développée active imaginative, triomphante même, à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et au XVII<sup>e</sup>.<sup>65</sup>

Posiblemente, los fines espirituales pudieron haber pasado a segundo plano o, debido al poder que detentaban los jesuitas, la enseñanza jesuita sólo buscaba preparar a seguidores de Cristo políticamente capaces, como afirma Annie Bruter: “[il serait une] erreur de croire qu'elles [les finalités] visaient la seule « transmission des connaissances », c'en serait une autre, inverse, de réduire cette visée à la manipulation du langage”.<sup>66</sup>

La influencia jesuita no sólo queda en el plano del lenguaje, sino en el uso del poder como factor de dominación, donde el penitente y su cuerpo como intermediario están de por medio. Las estrictas normas jesuitas vuelven el ambiente conventual comparable a una prisión, en este sentido, cuando nos referimos al ambiente conventual en *La Religiosa*, Claudia Ruiz señala: “Diderot accentue les horreurs de la réclusion en présentant le couvent non comme un lieu de pénitence mais plutôt comme une prison ou un bagné”.<sup>67</sup> Los efectos de la penitencia y el castigo en *La Religiosa* están particularmente relacionados con la representación del cuerpo humano como receptor de las sanciones conventuales. Por un lado, tenemos monjas que se flagelan; y por el otro, el cuerpo de Suzanne Simonin recibe los castigos y venganzas de parte de

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>65</sup> Jean-Yves Calvez, *op. cit.*, p.12.

<sup>66</sup> Annie Bruter, *op. cit.*, p. 62.

<sup>67</sup> Claudia Ruiz García. "Représentation de l'enfermement dans quelques textes des XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles." *Synergies Mexique* 1 (2011). p.100.

las otras monjas. Con la misma óptica, Michel Foucault desarrolla un análisis de las implicaciones del castigo sobre el cuerpo, en lugares como una prisión. Foucault afirma: “the body is caught up in a system of constraints and privations, obligation and prohibitions”.<sup>68</sup> La analogía entre prisión y convento es aún más perceptible desde la madre Sainte-Christine, y se acentúa bajo el mandato de la Madre\*\*\*, las dos claramente bajo influencia jesuita. Diderot, hace del cuerpo una abstracción del dolor y del castigo, donde el mismo cuerpo se vuelve una prisión.

### **2.1.2 LAS CONSTITUCIONES JESUITAS**

*Las Constituciones* nacen de la inspiración de Ignacio de Loyola en conjunto con Jean Polanco, su secretario. El texto está escrito en español. Pablo III, por medio de la Bula *Regimini Mitatantis*, autorizó que se estableciera la compañía. Una vez establecida, sus integrantes decidieron dispersarse para propagarse alrededor del mundo, de ahí la necesidad imperante de poseer un documento que mantuviera la unidad de la orden. En 1541, se escribió un primer borrador de *Las Constituciones*, las cuales poseían las experiencias de los compañeros enviados en misión. De 1540 a 1550 se redactaron las partes de *Las Constituciones* para los colegios y los estudiantes jesuitas. En 1550, se elaboró una versión estructurada de *Las Constituciones y las Declaraciones*; cuyo texto se entregó a los Padres de Roma. En 1556, Ignacio, poco antes de su muerte, hizo una última corrección. Finalmente, la versión definitiva apareció en 1594, junto con la traducción en latín, durante la 5<sup>ta</sup> Congregación general. En cuanto a la estructura y finalidad original, Charles Lazzarre Laumier apunta: “la charte constitutionnelle des enfants d’Ignace est divisée en dix parties, précédées d’un examen général qu’il faut préalablement faire subir à tous

---

<sup>68</sup> Michel Foucault, *Discipline and punishment: The Birth of a Prison*, New York: 2012, p. 11.

ceux qui demandent d'être admis dans la société [...] La société déclare que son but est non seulement de vaquer, avec la grâce de Dieu, au salut et à la perfection de ses membres, mais encore de travailler fortement, avec la même grâce, au salut et à la perfection du prochain".<sup>69</sup>

Para establecer los elementos de base para el análisis de *La Religiosa*, en el capítulo III, expongo la parte VI, capítulo I de *Las Constituciones* en el que se hace referencia a la obediencia como norma jesuita. El capítulo *De la obediencia* detalla algunas de las reglas a nivel personal que debe seguir todo aquel que haya ingresado a la compañía para que así sus integrantes puedan emplearse de forma más productiva. Las reglas son de carácter severo porque implican obediencia incuestionable y el relego de la razón. Una vez más, la retórica juega un papel importante tanto para la aceptación como para la asimilación de las reglas. Observamos que la retórica está ligada directamente con los aspectos de seducción y manipulación.

De esta forma, tenemos dos términos acuñados por los jesuitas: la Obediencia y la Santa Obediencia. El primero es la obediencia a nivel de la acción: "l'Obéissance dans l'exécution consiste à faire ce qui est ordonné [...] Et l'Obéissance est imparfaite quand il ne se trouve pas accord de volonté et d'intelligence entre celui qui commande et celui qui obéit";<sup>70</sup> el segundo término, la Santa obediencia, es la obediencia en su máxima expresión: la obediencia ciega y sin cuestionamientos. De acuerdo con *Las Constituciones*:

Exécutons ce qui nous est commandé avec promptitude, avec contentement de l'esprit, avec persévérance. Persuadons-nous que tout est juste quand le Supérieur l'ordonne ; par une sorte d'Obéissance aveugle, rejetons toute idée, tout sentiment contraire à ses ordres, toutes les fois qu'on ne pourra, selon ce qui a été dit, y apercevoir quelque péché, et que chacun se persuade que ceux qui vivent dans l'Obéissance doivent se laisser mener et conduire à la volonté de la Divine Providence par l'entremise de leurs Supérieurs, comme

---

<sup>69</sup> Charles Lazarre Laumier, *Résumé de l'histoire des Jésuites depuis l'origine jusqu'à la destruction de leur société*, Paris: Dupont Et Roret, 1826, p. 53.

<sup>70</sup> Jésuites, *Les Constitutions des jésuites avec Les Déclarations: Texte latin d'après l'édition de Prague*. Paris: Paulin, 1843, p. 282.

un cadavre qui se laisse tourner et manier en tous sens, ou encore comme un bâton qui sert partout et à toute fin au vieillard qui le tient à la main.<sup>71</sup>

La Santa Obediencia, a diferencia de la primera, se cumple en cuatro niveles de acuerdo con *Las Constituciones*: “de telle sorte que la Sainte Obéissance soit toujours parfaite en nous, parfaite dans l’exécution, parfaite dans la volonté, parfaite dans l’intelligence”.<sup>72</sup>

Finalmente, expongo un breve análisis retórico de la sexta parte, capítulo I de *Las Constituciones* que habla sobre la obediencia, en el que se trata de persuadir al creyente de la importancia de la obediencia. De acuerdo con *Las Constituciones*, la importancia de la obediencia radica en la forma en la que se debe servir a Dios. Así tenemos: “Pour que ceux qui sont déjà admis au rang de Profès ou de Coadjuteurs formés puissent s’employer plus fructueusement, suivant Notre Institut, au service de Dieu et au soulagement d’eux-mêmes”.<sup>73</sup> Existen vivas razones para que todo apunte a una obediencia ciega y sin cuestionamientos a favor de la acción religiosa, entre las más evidentes, están los votos que deben seguirse y del compromiso que se tiene con Dios. Consta de un contenido moral que se basa principalmente en lo que se debe hacer o evitar:

[...] et nous nous occuperons de la Sainte Obéissance. Tous doivent s’efforcer d’observer le mieux possible l’Obéissance, d’y exceller, non-seulement dans ce qui est obligatoire, mais encore dans tout le reste, et cela sur un simple signe de volonté du Supérieur, sans aucun ordre exprès. Il faut avoir devant les yeux de Dieu, notre Créateur et notre Seigneur, pour lequel nous obéissons à un homme, et il faut avoir soin d’obéir dans un esprit d’amour et non pas dans ce trouble qui vient de la crainte de cette façon, nous nous appliquerons tous avec constance à ne rien négliger de la perfection que nous pouvons atteindre avec le secours de la grâce Divine pour l’observation absolue de nos Constitutions et en suivant la méthode particulière à Notre Institut.<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 280.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 279.

El tipo de discurso de carácter deliberativo invita a los integrantes de la compañía a aceptar la obediencia y todas las implicaciones que esto conlleva.

Asimismo, este capítulo comienza con un exordio; que de acuerdo con Cicerón, éste tiene la finalidad de atraer la atención y la bondad del oyente a nuestra causa:

Pour que ceux qui sont déjà admis au rang de Profès ou de Coadjuteurs formés puissent s'employer plus fructueusement, suivant Notre Institut, au service de Dieu et au soulagement d'eux-mêmes. La plupart de ces règles rentrent dans les Vœux qu'ils ont d'après les Bulles Apostoliques, offerts à Dieu notre Créateur; néanmoins, pour qu'elles soient mieux expliquées et plus fortement recommandées, nous nous en occuperons dans cette sixième Partie. Et comme ce qui regarde le Vœu de Chasteté n'a pas besoin de commentaire, comme on sait bien avec quelle perfection il faut observer cette vertu, en tachant d'imiter la pureté des Anges par la pureté de notre corps et par celle de notre âme, nous laisserons de côté ce qui a rapport à la chasteté, et nous nous occuperons de la Sainte Obéissance.<sup>75</sup>

Sin embargo, como veremos en el capítulo III, cuando el exordio presenta una causa vergonzosa se debe recurrir a otro tipo de herramienta, que es la insinuación. Además, tanto Aristóteles como Cicerón, en sus Retóricas, indican que para lograr la bondad del oyente se debe hacer uso del elogio, dicha arma está muy presente en el proceso de seducción de Suzanne Simonin. En el caso de *La Religiosa*, el elogio y la seducción se desarrollan en el ámbito místico, sádico y homosexual.

Entre los artificios retóricos que tenemos, está la división del tema tratado, que se encarga de enfatizar los puntos más importantes. *Las Constituciones*, en su macro estructura están divididas en diez partes, con una temática precisa y esquematizada, donde la repetición es el recurso para enfatizar el mensaje. En lo que concierne a la estructura interna de cada capítulo, puede apreciarse que son una serie de puntos, bien delimitados, que exponen de manera clara el mensaje de cada punto. En este sentido, a lo largo de todo el capítulo se reformulan y se describen los procedimientos de obediencia, facilitando así el aprendizaje y la comprensión.

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 279.

Después, tenemos la confirmación que busca probar los puntos expuestos por medio de la verosimilitud. Como vimos en los principios de la casuística, se pretende tratar el asunto y su solución:

On recommande aussi le plus possible à tous d'avoir beaucoup de respect (et surtout dans le for<sup>76</sup> intérieur) pour ceux qui sont leurs Supérieurs. Qu'ils voient en eux, qu'ils vénèrent en eux J.C. ; qu'ils les aiment en lui et de cœur, comme leurs pères. Qu'ils se conduisent à leur égard avec un tel esprit de charité, qu'ils ne leur cachent rien de ce qui les touche, soit au-dedans, soit au dehors. Qu'ils souhaitent au contraire d'être connus par eux tout entiers, afin d'en être mieux dirigés dans les voix du salut et de la perfection. C'est pour cette raison que tous, tant les Profès que les Coadjuteurs formés, doivent être prêts, comme il a été dit dans l'Examen, à leur ouvrir leurs consciences dans la Confession, soit sous le secret, soit autrement, au moins une fois à l'an ou d'avantage, selon que le Supérieur le jugera convenable, à cause de la grande utilité qui en résulte c'est pour cela qu'ils doivent faire leur Confession générale, à partir de la dernière, à celui que le Supérieur désignera à cet effet.<sup>77</sup>

De los puntos antes expuestos, se puede resumir que en *Las Constituciones* está presente la temática de la obediencia. Ésta es muy similar a la que Suzanne Simonin tiene que seguir. Cabe señalar que en ambos textos encontramos que lo que se busca es la obediencia sin cuestionamientos, siempre hacia un superior.

## 2.2 LA RETÓRICA DE DIDEROT

La retórica de Diderot propone persuadir al lector no sólo de la situación conventual, sino también de las costumbres dentro de los conventos. De esta forma, Diderot pone en juego diversos recursos retóricos. A lo largo de *La Religiosa*, implementa varios de éstos para la crítica a la religión. En lo particular, nuestro autor utiliza el *Pathos* como medio de persuasión. En dicha obra, el lector se involucra a nivel de los sentimientos; donde la atmósfera apremiante provoca

---

<sup>76</sup> fort

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 283.

un alto grado de tensión. Como menciona Olga B. Cragg: “Dans la prison des couvents, elle ne cessera d’être objet de regard et, en dernière analyse, c’est bien le pathos de son corps (Diderot, qui était un homme, ne pouvait l’ignorer) qui doit convaincre le marquis de Croismare de s’intéresser à son sort”.<sup>78</sup> Por extensión, el lector también se involucra con el sufrimiento de Suzanne.

A continuación, no es suficiente con exponer el sufrimiento de Suzanne, que a su vez es parte de un todo; sino se tiene que ir al origen de ese sufrimiento y, evidentemente, convencer al lector de su causa. En el capítulo tercero vemos con detenimiento la crítica de ciertas prácticas conventuales que son producto de la perversión. Sin embargo, Diderot desarrolló todo un discurso filosófico sobre la vida conventual por medio del abogado *Manouri*, que aparentemente escribe una tesis a partir de lo que le sucedió a Suzanne Simonin. Esto también tiene dos finalidades retóricas: convencer al lector sobre la validez de los cuestionamientos y como menciona Cicerón, la tesis es un recurso para atraer la atención del oyente, o en su caso, al lector. En la *Retórica*, Cicerón afirma: “la *dispositio* qui s’écarte de l’ordre artificiel [...] on peut commencer [...] par la lecture d’une lettre [...] pourvu qu’il soit justifié par l’intérêt de la cause”.<sup>79</sup>

Al poner en boca de un abogado, es decir de un laico, los razonamientos que podrían cuestionarse si viniesen de otras personas, se logra que los hechos puedan alcanzar un nivel de credibilidad. Luego, la segunda finalidad es la puesta en abismo de dicha tesis, que es un recurso para plantear libremente una idea filosófica, notablemente de Diderot.

Por medio de los siguientes cuestionamientos en la tesis de *Manouri*, podemos apreciar la crítica: “Les couvents sont-ils essentiels à la constitution d’un État? Jésus-Christ a-t-il institué

<sup>78</sup>Olga B. Cragg, *Sexualité, Mariage et Famille Au XVIIIe siècle*, Québec : Presses Université Laval, 1988, p. 136.

<sup>79</sup>Cicerón, *Œuvres de Cicéron*, La Bibliothèque digitale, 2012, loc. 7360.

des moines et des religieuses? L'église ne peut-elle absolument s'en passer? Quel besoin a l'époux de tant de vierges folles? et l'espèce humaine de tant de victimes. [...] Dieu a créé l'homme sociable, approuve-t-il qu'il se renferme?"<sup>80</sup>

Estas preguntas retóricas plantean un sistema apelativo hacia el lector sobre el cuestionamiento religioso que nace a partir de las acciones de las madres superiores, y que están en relación con el materialismo y concepción de la religión natural que Diderot propone.

Finalmente, para intentar responder a estas preguntas, recordemos que el sistema conventual va en contra de la libertad y del ser sociable, dichos principios son immanentes de la religión natural. En consecuencia, la privación de la libertad y el castigo son propios del gran defecto llamado cristianismo. La segunda pregunta plantea una crítica hacia los dogmas : “Ces vœux, qui heurtent la pente générale de la nature, peuvent-ils jamais être bien observés que par quelques créatures mal organisées, en qui les germes des passions sont tous flétris, et qu'on rangerait à bon droit parmi les monstres”<sup>81</sup> Diderot, como parte de su filosofía materialista, critica todo lo que vaya en contra de la ley natural. De acuerdo con Thomson, el nivel de organización social puede llevar a diversos grados de desigualdad entre los hombres, situación que Diderot critica ampliamente en *De la suffisance de la Religion Naturelle*.

Si continuamos con la crítica hacia el estado monástico, la tercera pregunta habla de un estado de sumisión, exacerbado por los sentimientos hacia un ser superior. Para poder comprender la alusión al “esposo y a sus vírgenes locas”, tan sólo habría que recordar la mística y el erotismo de Santa Teresa de Ávila en *La transverberación*, donde se refiere al amado (Dios) al cual ella se entrega. Esta obra utiliza el lenguaje poético altamente erótico para describir su relación con Dios.

---

<sup>80</sup> Denis Diderot, *La Religieuse*. Amazon. 2011, loc. 1368.

<sup>81</sup> *Ibid.*, loc. 1378.



Finalmente, la última pregunta de este cuestionamiento retórico concerniente al encierro, la responde Diderot en *La Religiosa*: “Voilà l’effet de la retraite. L’homme est né pour la société; séparez-le isolez-le, ses idées se désuniront, son caractère se tournera, mille affections ridicules s’élèveront dans son cœur [...]”.<sup>82</sup>

En la obra *La Religiosa*, como en la idiosincrasia jesuita, predomina la concepción del poder y sus manifestaciones. Esto se gesta históricamente a lo largo de la existencia de la compañía. Asimismo, podemos apreciar un sistema corrompido que Diderot denuncia literariamente; en el mundo real, lo espiritual se opone a lo mundano. En la ficción, Diderot hace una apología de lo mundano mezclado con la falsa espiritualidad, todo concentrado en las madres superiores. De esta forma, la protagonista de *La Religiosa*, Suzanne Simonin, siempre será víctima del poder; de la palabra sutil, de la mística, de todo el poder del sadismo; de la seducción, de la sollicitación conjugada con la homosexualidad.

*Las Constituciones* y *La Ratio* se construyen con elementos únicamente atribuibles a los jesuitas, y que Diderot logra transponer en la obra *La Religiosa*. Por un lado, *Las Constituciones* y *La Ratio*, representan toda una contrariedad al sistema de creencias de Diderot, que él mismo sufre en carne propia. La llegada del filósofo a París, en su juventud, es el símbolo de la libertad, que seguiría contrariada si continuaba bajo el estricto rigor de la enseñanza jesuita. Por otro lado, tanto *Las Constituciones* como *La Ratio* tienen eco en *La Religiosa* porque son la base de un sistema arbitrario adoctrinador, que se ve amplificado por el encierro. Una vertiente de la crítica de Diderot es hacia el encierro; sin embargo, el ambiente conventual de *La Religiosa* es parte de un sistema más complejo que tiene como referencia el sistema jesuita; el único sistema que Diderot conocía por experiencia propia.

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, loc. 1894.

No puedo aseverar que *La Religiosa* es una crítica específica al jesuitismo, sino a la religión en general, a los intermediarios que el filósofo conocía, y al convento como producto humano; difícil de concebir para Diderot como un lugar donde emana la santidad. El motivo del convento se encuentra altamente influenciado por la situación jesuita, y Diderot representa esta influencia por medio del discurso de la obediencia y de algunas particularidades atribuibles a los jesuitas.

Él, como otros escritores, encontró la mejor forma de evitar la censura y la persecución, y por esta razón se debe hacer una lectura minuciosa para poder encontrar las pistas que relacionan el contexto histórico con el contexto literario.

Los dos textos teológicos, *Las Constituciones* y *La Ratio*, amplios y complejos por su materia, influyen la novela *La Religiosa*. Diderot logra combinar hábilmente ciertos conceptos presentes en las obras jesuitas para satirizar el mensaje de *La Religiosa*. No hay duda que sin la presentación de los textos jesuitas, quedan elementos en la obra de estudio sin explicación y que, pueden pasar desapercibidos por su aparente banalidad. No obstante, si se logran dilucidar las características intertextuales, el mensaje de la obra de Diderot se vuelve aún más complejo y de mayor profundidad.

**CAPÍTULO TERCERO:**  
**ANÁLISIS DE LA *RELIGIOSA*: PROPUESTA DE UNA LECTURA ALTERNATIVA**

La propuesta de este trabajo no desecha los acercamientos históricos, estéticos, psicológicos y sociológicos que se hayan podido hacer anteriormente de la obra *La Religiosa*. Propongo la influencia jesuita como motivo de producción literaria y crítica filosófica para Diderot.

En un primer momento, el análisis retórico es de importancia. Las madres superiores en *La Religiosa* son la abstracción de la sutileza de la retórica jesuita. A partir de la retórica completamos la relación existente entre cuatro niveles: autor, filosofía, contexto histórico y obra. Hasta este punto, se ha establecido una relación entre tres niveles implícitos en la obra *La Religiosa*: la vida del autor, el histórico y filosófico. En esta sección, se establece un último nivel de relación, que nace de la conjunción de los tres factores anteriores, de la lectura entre líneas y del mensaje retórico en *La Religiosa*. De este nivel, emana otra forma de crítica hacia los jesuitas, que no desea caer en una visión restrictiva, sino que por las razones antes expuestas, sólo se puede atribuir a los jesuitas.

Para continuar con el análisis de este trabajo, procedo de la manera siguiente. En primera instancia, retomo algunos elementos de *La Retórica*, de Aristóteles y Cicerón, para poder aclarar algunos de los elementos y conceptos que retomaron posteriormente los jesuitas. Después, presento un texto de la vida real que muestra cómo se utiliza la retórica para fines de perversión. Finalmente, expongo los elementos de nuestra obra de estudio para contrastar la ficción literaria con la vida real.

### 3.1 ANÁLISIS RETÓRICO DE LAS MADRES SUPERIORAS EN *LA RELIGIOSA*

En un primer momento, Diderot busca crear ciertos efectos en el lector por medio de sus personajes y el uso del *pathos*. Estos efectos se desarrollan por medio del lenguaje y de las acciones, que a su vez, dejan entrever un trasfondo histórico. Así, Diderot, en la *Religiosa*, presenta una redefinición de la realidad social, es decir, hay que cuestionarse qué elementos son los que quedan dentro del marco de la verosimilitud, de lo real y de lo que exagera el *pathos*. Este elemento retórico juega un papel importante, porque el lector se ve amenazado por el conflicto de la libertad de Suzanne, que implica su encierro y su conversión religiosa en contra de su voluntad. Dicho conflicto se desarrolla desde el principio hasta el final, y el lector, a medida que avanza, se encontrará cada vez más lejos de una solución al sufrimiento de Suzanne. De esta forma, dicho conflicto delinea el estado emotivo del lector. Las figuras patéticas que refuerzan este estado de angustia en la obra son: el celibato, los conventos, las madres superiores, Suzanne, y por acumulación, la religión cristiana. Ahora, es importante preguntarse hasta qué punto Diderot quiere ser objetivo con su relato y con los elementos que pertenecen a la Historia, si se focaliza en Suzanne. Recordemos las primeras palabras de Suzanne Simonin:

Comme mon protecteur pourrait exiger, ou que peut-être la fantaisie me prendrait de les [ses mémoires] achever dans un temps où des faits éloignés auraient cessé d'être présents à ma mémoire, j'ai pensé que l'abrégé qui les termine, et la profonde impression qui m'en restera tant que je vivrai, suffiraient pour me les rappeler avec exactitude.<sup>83</sup>

De lo anterior, observemos los verbos en el tiempo condicional en las frases siguientes: “peut-être la fantaisie me prendrait des faits éloignés” y “auraient cessé d'être présents”. Por medio de estas dos frases, se presenta una doble finalidad; por un lado, Diderot intenta convencer

---

<sup>83</sup> Denis Diderot. *La Religieuse*, Amazon. 2011. loc. 145.

al lector implícito (el Marqués de Croismar) de la veracidad de los hechos; por otro lado, por medio de un proceso de ironía por disimulación, podría estar alertando al lector que lo subjetivo puede predominar. En este sentido, se puede observar cómo el *pathos* juega un papel importante en la crítica social como elemento persuasivo, donde el lector interactúa en cuatro elementos: relato/Historia lector/narrador. Una vez descifrada la materia retórica, se puede comprender el mensaje que el autor presenta entre líneas.

*La Religiosa* mayoritariamente está compuesta de un discurso con un yo-narrador que forma parte de las memorias de Suzanne y de los breves diálogos intraficcionales que intercambia Suzanne con las madres superiores.

Sería muy poco acertado tratar de reproducir el ambiente conventual sin reproducir el discurso religioso. En este sentido, en casi todo discurso, encontramos elementos retóricos que determinan el impacto que éste tiene en el receptor. Un ejemplo de esto es el discurso religioso reforzado por los rasgos que Diderot se encarga de dar al lector. En primer lugar, los nombres de los conventos son reales, después tenemos la primera descripción del proceso conventual de Suzanne: “Lorsqu’il fallut entrer dans le lieu où je devais prononcer le vœu de mon engagement, je ne me trouvai plus de jambes”. Las descripciones de Suzanne Simonin generalmente están acompañadas de dos elementos: el elemento de veracidad y el subjetivo o el elemento que pertenece a la ficción. Dicho procedimiento, si se omite la lectura del prefacio original de *La Religiosa*, conforma una tragedia aparentemente real y de gran impacto en el lector.

Entonces, por medio de los diálogos entre las madres superiores y Suzanne Simonin, identificamos diversos recursos de la retórica que Aristóteles describe como: ironía, elogio, manipulación sentimental, manipulación corporal, adulación, seducción con las palabras.

Notablemente, la ironía y lo patético forman parte de la tonalidad de la obra; los demás elementos están presentes en diferentes grados, en todas las madres superioresas.

Pero ¿por qué apoyarse en la *Retórica* de Aristóteles? Se sabe que *Las Constituciones*, la metodología de los ejercicios espirituales y *la Ratio*, estaban basadas en las retóricas de Aristóteles y Cicerón. El discurso expuesto en la Carta jesuita, como se vio en el capítulo II, lograba un alto nivel de persuasión, por medio del estilo y del lenguaje. De esto, Diderot nos presenta un uso contrario a lo establecido por Aristóteles, ya que muestra cuál es la finalidad de la perversión del discurso.

En efecto, encontramos los tres recursos que Aristóteles enuncia y que son importantes para la persuasión: “(1) working on emotions (2) by giving the right impression of the speaker (3) or by proving the truth of statements are made”.<sup>84</sup> Estos elementos son los que dan el nivel de persuasión a *la elocutio*. Referente al estilo retórico del discurso religioso pervertido, podemos observar que se produce un estilo que es contrario al que Aristóteles sugiere: “a good writer, can produce a style that is distinguished without being obtrusive, at is at the same time clear”.<sup>85</sup> De esta forma, Diderot se encarga de producir, por medio de las madres superioresas, un discurso ambiguo que busca el control sutil de Suzanne.

Para continuar con la relación histórico-literaria, y así poder ilustrar las similitudes del discurso no ficticio y del relato, presento dos ejemplos de textos históricos, dos relaciones de causa, que exponen el uso de la retórica religiosa con un fin de solicitudión.<sup>86</sup>

De esta forma, expongo la siguiente relación de causa de un padre jesuita:

---

<sup>84</sup> Aristotle, W. Rhys Roberts, Ingram Bywater, y Friedrich Solmsen, *Rhetoric*, New York: Modern Library, 1954, p. 79.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p.81.

<sup>86</sup> Una definición restrictiva de solicitudión es la petición de favores sexuales de parte de un religioso fuera o dentro del confesionario.

padre Joachin en confesionario la dixo<sup>87</sup> “que havia<sup>88</sup> de tener tocamientos impuros con migo, que me havia de perder”, y ademas de estas, otras palabras tan torpes y feas que no las puedo decir. Y examinada en el locutorio del convento, dixo ser española, donzella<sup>89</sup>, de 18 años de edad, y hallarse en dicho convento donde se havia criada. [...] [posteriormente] trató en el confesionario à 4 seglares, con quienes tubo conversaciones que se mezclaron expresiones amatorias y provocativas ad libidinem<sup>90</sup> pero sin tratar de confesión sacramental ni simularla, y si solo por desahogar su pasión.<sup>91</sup>

A partir de dicha relación de causa, podemos observar diferentes elementos que, invariablemente, están presentes en los actos de solicitudión, y para llevarlos a cabo, frecuentemente, se usa un discurso con doble intención o se manipulan las interpretaciones religiosas para persuadir al creyente. De la misma forma que en la relación de causa, las expresiones de amor y cariño son recurrentes en *La Religiosa*:

Cependant elle avait son linge de cou, et m'avait mis une des mes mains sur ma gorge; elle se taisait, je me taisais aussi; elle paraissait goûter le plus grand plaisir. Elle m'invitait à lui baiser le front, les joues, les yeux et la bouche; et je lui obéissais: je ne crois pas qu'il y eût mal à cela; cependant son plaisir s'accroissait; et comme je ne demandais pas mieux que d'ajouter à son bonheur d'une manière innocente, je lui baisais encore le front, les joues, les yeux et la bouche. La main qu'elle avait posée sur mon genou se promenait sur tous mes vêtements, depuis l'extrémité des mes pieds jusqu'à la ceinture, me pressant tantôt dans un endroit, tantôt dans un autre et elle m'exhortait en bégayant, et d'une voix altérée et basse, à redoubler mes caresses, je les redoublais; enfin il vint un moment, je ne sais si ce fut de plaisir ou de peine, où elle devint pâle la mort; ses yeux se fermèrent, tout son corps se tendit avec violence [...]<sup>92</sup>

Por analogía, entre los dos textos, encontramos una construcción de sentido y finalidad similar. En primer lugar, en la relación de causa tenemos la expresión de la inocencia con el término “donzella”; y en *La Religiosa*: “je ne crois pas qu'il y eût mal à cela”; la expresión de la pasión y del placer es el eje de estos dos fragmentos; en el primero: “[...] y si solo por desahogar

---

<sup>87</sup> dicho

<sup>88</sup> había

<sup>89</sup> doncella

<sup>90</sup> A su voluntad

<sup>91</sup> AHN, Inquisición, 1730, exp. 37, f. 1r-5v, 1762.

<sup>92</sup> 1917-1925

su pasión”; en el segundo, el lenguaje metafórico encierra la manifestación del placer “enfin il vint un moment, je ne sais si ce fut de plaisir ou de peine, où elle devint pâle comme la mort”

Por último, para no desviarme de la finalidad de este trabajo, expongo un ejemplo más que presenta manipulación de la retórica empleada con fines nocivos.

[...] al fin de aquel primer año empezó à claudicar la direccion espiritual, porque dicha puntualidad<sup>93</sup> y esmero ya pasava<sup>94</sup> à liviandad, que de diversos modos daba à entender en sus acciones de aqui pasó à darle y pedirle la mano, y dandosela por un hueco que hace à un lado el torno de la sacristia, se la jugaba en varias maneras, diciendo palabras provocativas à cosas torpes dicho confesor de aqui à frecuentarle<sup>95</sup> palabras amorosas, hiperbolicas y lascivas, à traerle cariñitos con dadibas, à escribirle<sup>96</sup> sus amores asi en prosa como en verso [...].<sup>97</sup>

En *La Religiosa* observamos:

La supérieure m'embrassait par le milieu du corps; et elle trouvait que j'avais la plus jolie taille. Elle m'avait tirée à elle; elle me fit asseoir sur ses genoux; elle me relevait la tête avec ses mains, et m'invitait à la regarder, elle louait mes yeux, ma bouche, mes joues, mon teint [...] et je me laissais aller à toutes ses caresses comme une idiote.<sup>98</sup>

De los dos fragmentos anteriores, en primer lugar, tenemos el artificio de la persuasión para lograr que se realicen actos que van en contra de su voluntad o situaciones que la víctima comprende vagamente; después, la manipulación de niñas de corta edad, que por su edad e inocencia, podemos hablar de manipulación porque se les pide mentir; finalmente, se antepone a la religión para lograr su fin.

Así, con los ejemplos antes expuestos, se puede establecer la relación con la similitud entre discurso extraficcional de los fragmentos históricos el discurso intraficcional de *La Religiosa*.

---

<sup>93</sup> puntualidad

<sup>94</sup> pasaba

<sup>95</sup> Repetir y continuar una cosa muchas veces y a menudo.

<sup>96</sup> escribirle

<sup>97</sup> AGN, Inquisición, 1175, exp. 9, f° 66r-81r, año de 1739.

<sup>98</sup> Denis Diderot. *La Religieuse*. Amazon. 2011, loc. 1788.



En lo que concierne a *La Religiosa*, hay que mencionar que cuando Suzanne entró en la vida conventual era una niña de apenas dieciséis años, ingenua, inocente, desprotegida del seno familiar y por lo tanto, vulnerable a la manipulación. De esta misma forma, como vimos en las relaciones de causa, una de las características recurrentes de las víctimas es su corta edad. Por otro lado, tenemos las características de la manipulación religiosa; tanto en los textos históricos como en nuestra obra, podemos ver que existe el discurso, no sólo oral sino gestual, el cual tiene un papel muy importante para lograr la finalidad de sumisión.

Cabe destacar que el análisis del discurso de solicitudación puede analizarse por medio del discurso indirecto, ya que la víctima es quien relata los acontecimientos. Una vez dicho esto, a partir del discurso de solicitudación podemos examinar tres elementos retóricos que se expresan de forma similar a lo que vimos en los fragmentos históricos. En seguida, tenemos el elemento retórico de la *inventio*<sup>99</sup>, que generalmente se expresará de forma anafórica. Veamos el siguiente cuadro que expone con más claridad la comparación entre el relato histórico y la ficción:

Relaciones de causa	<i>La Religiosa</i>
<p>otras palabras tan torpes y feas que no las puedo decir.<sup>100</sup></p> <p>[...] diciendo palabras provocativas à cosas torpes dicho confesor de aqui à frequentarle palabras amorosas, hiperbolicas y lascivas, à traerle cariñitos con dadibas, à escribirle sus amores asi en prosa como en verso<sup>101</sup>.</p>	<p>“Elle me tint cent propos doux, et me fit mille caresses”<sup>102</sup></p> <p>“on me disait des mots entortillés”<sup>103</sup></p> <p>“et d’autres propos que je n’entendis pas”<sup>104</sup></p> <p>“ces propos insidieux, tant de protestations d’amitié tant de faussetés douces”<sup>105</sup></p> <p>“Elle m’adresse les propos les plus tendres.”<sup>106</sup></p>

<sup>99</sup> Les moyens vrais ou vraisemblables qui peuvent soutenir la cause// Cicéron, *La Rhétorique*. Éditions La Bibliothèque Digitale, loc. 815.

<sup>100</sup> AHN, Inquisición, 1730, exp. 37, f. 1r-5v, 1762.

<sup>101</sup> AGN, Inquisición, 1175, exp. 9, f° 66r-81r, año de 1739

<sup>102</sup> Denis Diderot, *La Religieuse*. Amazon. 2011, loc. 1749.

Después, la *elocutio*,<sup>107</sup> como se puede apreciar es un discurso torpe, oscuro y poco comprensible por la víctima, se constituye de ciertas metáforas y otros tropos. Finalmente, la *actio* se concentra en la entonación, así como en los gestos; en este caso se busca el contacto físico, los tocamientos, las caricias, gestos, llantos y los castigos corporales.

La perversión en la retórica está al servicio de la seducción y utiliza diversas técnicas persuasivas como la insinuación, la adulación, el misterio, la sutileza y diversos artificios. Todos estos los encontramos de forma recurrente en nuestra novela de estudio.

De esta forma, Suzanne a pesar de su corta edad, parece poder descifrar el discurso de las hermanas y le relata al Marqués de Croismare: “Oh Monsieur, combien ces supérieures de couvent sont artificieuses”.<sup>108</sup>

Por ello, expongo una serie de manipulaciones que se gestan a partir de una retórica que busca el control y seducción de Suzanne. Desde el momento en que Suzanne decide dejar el convento de Sainte-Marie, comienza una suerte de manipulación sentimental por parte de la madre superiora: “Eh bien! mon enfant, vous allez donc nous quitter! Chère enfant, nous ne nous reverrons plus [...] Et d’autres propos que je n’entendis pas”.<sup>109</sup>

De la frase anterior, podemos resaltar dos elementos. El primero es la retórica del “buen cristiano”, donde los argumentos que se exponen en la *inventio*, estarán disfrazados. Esto significa la omisión de detalles considerados ofensivos a la religión y que se dejan a la evocación del receptor; de esta forma, el que narra los hechos, en este caso Suzanne, se deslinda de toda

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, loc. 2258.

<sup>104</sup> *Ibid.*, loc. 192.

<sup>105</sup> *Ibid.*, loc. 198.

<sup>106</sup> *Ibid.*, loc. 2587.

<sup>107</sup> [elle] revêt des idées et des expressions convenables les choses créées par l’invention//*Ibid.*, loc. 815.

<sup>108</sup> Denis Diderot. *La Religieuse*. Amazon. 2011, loc.184.

<sup>109</sup> *Ibid.*, loc.188.

responsabilidad de evocación del pecado en la mente del receptor. Para ejemplificar esto, en las relaciones de causa tenemos: “otras palabras tan torpes y feas que no las puedo decir”; en la obra: “Et d’autres propos que je n’entendis pas” y “Elle joignit à ces propos insidieux.” Diderot logra la transposición del discurso religioso característico del siglo XVIII, donde ninguno de los textos nos deja ver cuáles son dichos argumentos. En el aspecto literario y subversivo, este recurso es poderoso, porque cualquier idea que quede sobreentendida tiene un poder de evocación más amplio en el lector, es decir se delega completamente la materia interpretable al lector, sin la influencia directa del narrador.

En segundo lugar, si continuamos con el análisis de la obra, tenemos la utilización del epíteto “chère enfant” y la implicación sentimental por medio de un discurso dramático “vous allez donc nous quitter [...] nous nous reverrons plus!”, frase que, de acuerdo con Aristóteles, podría tener un mejor efecto con el simple hecho de estar acompañado de gestos, situación que sería interpretable por el signo de exclamación.

Asimismo, con la primera madre superiora, observamos la manipulación afectiva: “Elle joignit à ces propos insidieux tant de caresses, tant de propositions d’amitié, tant de faussetés douces [...] et je me laissai persuader”.<sup>110</sup> En este sentido, se utiliza el elogio como recurso de la persuasión que, de acuerdo con Aristóteles: “persuasion may come through the hearers, when speech stirs their emotions. Our judgments when we are pleased and friendly are not the same when we are pained and hostile”.<sup>111</sup> Cabe resaltar que en el ámbito religioso, se busca tocar las emociones de alguien que se encuentra en una situación vulnerable para poderlo someter.

Diderot, por medio de la focalización en Suzanne Simonin, se da a la tarea de mostrarnos que el discurso de las madres no es de ninguna forma inocente. Suzanne Simonin nos dice que la

---

<sup>110</sup> *Ibid.*, loc. 196.

<sup>111</sup> Aristotle, W. Rhys Roberts, *op cit.*, p. 6.

seducción comienza desde el noviciado y lo relata así: “c’est le temps le plus doux de la vie monastique. Une mère des novices est la plus indulgente qu’on a pu trouver. Son étude est de vous dérober toutes les épines de l’état: c’est un cours de séduction la plus subtile et la mieux apprêtée”.<sup>112</sup> .

Una vez que se han expuesto a grandes rasgos las características de la crítica religiosa por medio de la retórica pervertida, vemos que la retórica delinea tres tipos de discurso: místico, sádico y homosexual.

## **3.2 MISTICISMO, HOMOSEXUALIDAD Y SADISMO EN LAS MADRES SUPERIORAS**

### **3.2.1 EL MISTICISMO DE LA MADRE MONI**

Es conveniente presentar una definición de la mística. Como panorama histórico, expongo algunas de sus características necesarias para comprender por qué que el discurso de la madre Moni es un discurso místico.

En Europa, las diferentes corrientes místicas interpretaban la aspiración divina y el amor de diferentes formas. Los místicos del siglo XV rechazaban toda autoridad externa, sea que viniera de hombres o de libros, además de las Escrituras. Muchos místicos se mostraban como errantes, sin una verdadera doctrina de fe. De esta forma, tenemos a Hans Denck (1495-1527) que interpretaba a Cristo como revelador de la Luz y el amor de Dios.

Una definición teológica del misticismo es la citada por Thierry Gosset quien dice que: “consiste en conocer a Dios verdaderamente, vacando y viviendo quién es Él y qué maravillas de amor se ha dignado a obrar en los hombres”.<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> *op. cit.*, loc. 225.

<sup>113</sup> Thierry Gosset, *Mujeres Místicas Siglos XIX-XX*, Palma De Mallorca: Olañeta. p. 5.

En España, por ejemplo, el misticismo tiene sus orígenes en las prácticas de la teología cristiana. En este sentido, había a veces ciertos comportamientos con estados alterados de conciencia que hicieron que surgieran otros tipos de espiritualidad. Eva Kushner menciona: “En Espagne, où les idées des grandes réformateurs n’ont jamais pris, le désir de Reforme a trouvé son expression dans un mouvement illuministe né dans le pays: alumbradismo [...] [los] dejados y los recojidos. Ces derniers étaient des mystiques, au sens propre du terme, aspirant à une communication directe avec Dieu et rejetant l’aide de la raison”.<sup>114</sup>

Entre *La Religiosa* y el misticismo, existe una parte mística que se enfoca en la relación pensamiento/amor, combinación que va más allá de las intenciones puras, y cae en una desviación entre la mística y el amor carnal. No sin razón, frecuentemente, los místicos alcanzan el éxtasis sensorial. Esta explosión también podía estar acompañada de sexualidad y sensualidad, muchas veces amplificada por el amor divino. En este sentido, John Haught dice: “Mystical experience can occur, for example, concomitantly with the delight of sensual experience”.<sup>115</sup>

La mística busca el contacto íntimo con el ser superior. Sin embargo, esta relación se puede interpretar de diferentes maneras. Finalmente, aunque la mística tiene como finalidad la conducción del fiel sin peligro alguno, dicho principio se olvidaba. Como menciona Thierry Gosset:

mucho olvidan esto los que con tanto celo pero no con *secundum scientiam* trabajan por guiar las almas conforme a ellos más les gusta, sin cuidarse de ver por dónde las llama su divino Pastor y Dueño. Y así, en vez de conducir las por las hermosas y pacíficas sendas de la divina sabiduría y celestial prudencia, las llevan sólo por donde, según sus pobres miras humanas engañosas, bajas y rastreras, mejor les parece y antoja [...] y las exponen a estacionarse y retroceder.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> Eva Kushner, *Epoque De La Renaissance Maturations Et Mutations*, Amsterdam: John Benjamins, 2010, p.87.

<sup>115</sup> John F. Haught, *What is religion?: an introduction*, New York: Paulist Press, 1990, p. 107.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p.11.

En *La Religiosa*, la madre Moni es un caso místico. En repetidas ocasiones alcanzaba el éxtasis sensorial y lograba influenciar a cualquiera que presenciara su éxtasis místico. Lo anterior, se puede apreciar en la siguiente descripción que hace Suzanne:

Alors elle [la sœur Moni] se prosternait et priait haut, mais avec tant d'onction, d'éloquence, de douceur, d'élévation et de force, qu'on eut dit que le esprit de Dieu l'inspirait. Ses pensées, ses expressions, ses images pénétraient jusqu'au fond du cœur; d'abord on l'écoutait; peu à peu on était entraîné, on s'unissait à elle; l'âme tressaillait, et l'on partageait ses transports. Son dessein n'était pas de séduire; mais certainement c'est ce qu'elle faisait.<sup>117</sup>

Ahora bien, un elemento de la influencia en la novela, es la insistencia de Diderot por resaltar el estado en el que la madre Moni entraba cuando estaba cerca de Suzanne. En un primer momento, uno podría pensar que Suzanne Simonin inspiraba sosiego a la superiora, pues la madre Moni decía: “Quand vous venez, que Dieu se retire et que son esprit se taise, c'est inutilement que je m'excite, que je cherche des idées, que je veux exalter mon âme; je me trouve une femme ordinaire et bornée”.<sup>118</sup> Sin embargo, si vemos las reiteradas veces que Diderot muestra cómo la madre Moni restringe a Suzanne que la vea después de ciertas horas, de cómo se aleja para orar, e incluso se flagela estando en contra de la flagelación, esto se puede explicar desde el punto de la concepción del pecado en el Cristianismo, en el que Dios se retira en el momento que nosotros pecamos y la única forma de remediarlo es con la penitencia. La pregunta que nos hacemos es: ¿cuál es el pecado que podría estar cometiendo?

Las alusiones del amor de la hermana Moni hacia Suzanne Simonin parecen ser, a primera vista, las de un amor desinteresado, no obstante, también podemos pensar en un amor lésbico reprimido. Sin embargo, por su condición de religiosa, la única forma de evasión de este sentimiento, era la oración.

---

<sup>117</sup> Denis Diderot. *La Religieuse*. Amazon. 2011, loc.546.

<sup>118</sup> *Ibid.*, loc. 554.

En primer lugar, como lo hice notar en uno de los textos históricos, generalmente lo que se transmitía no era el fervor religioso, sino la seducción. Pareciera, que este amor místico que la madre Suzanne resentía por Dios, lo había transpuesto en Suzanne y ella podía sentirlo. De esta forma, Suzanne describe su encuentro con la madre Moni:

[...] elle m'entreprit, elle s'échauffa peu à peu; à mesure que ma douleur tombait, son enthousiasme croissait: elle se jeta subitement à genoux, je l'imitais, je le souhaitais; elle prononça quelques mots, puis elle se tut. [...] elle fondait en larmes, elle me prit par la main, en me serrant entre ses bras "ah! Chère enfant, me dit-elle, quel effet cruel vous avez opéré sur moi!"<sup>119</sup>

Pese a lo anterior, el discurso místico de la madre Moni no queda sin repercusiones en el estado mental de Suzanne. En la cita siguiente vemos cómo la madre Moni externa a Suzanne su pesar por la vida: "Et me renvoya en me disant: "je suis lasse de vivre, je souhaite de mourir, j'ai demandé à Dieu de ne point voir ce jour"<sup>120</sup> Después de repetidas escenas de violencia en presencia de Suzanne, la joven monja termina por decir: "je suis stupide; j'obéis à mon sort sans répugnance et sans goût; je sens que la nécessité m'entraîne, et je me laisser aller".<sup>121</sup> La inocencia de Suzanne se traduce en culpa y sumisión, puesto que no puede explicarse a sí misma el estado de la madre superiora, y es así que el comportamiento místico de la monja provocaba un estado de confusión: "En effet, je ne sais ce qui s'était passé en elle, si je lui avais inspiré une méfiance de ses forces qui ne s'est qui ne s'est plus dissipée, si je l'avais rendue timide, ou si j'avais vraiment rompu son commerce avec le ciel".<sup>122</sup>

Ciertamente, a pesar del tipo de poder que la hermana Moni ejercía sobre Suzanne, éste no parecía tener efecto. Diderot nos deja ver las reacciones tanto de la madre superiora como de Suzanne. Por un lado, la madre superiora se asombra de no poder controlarla o seducirla como

---

<sup>119</sup> *Ibid.*, loc. 562.

<sup>120</sup> *Ibid.*, loc. 562.

<sup>121</sup> *Ibid.*, loc. 186.

<sup>122</sup> *Ibid.*, loc. 566.

ella quisiera; en consecuencia, se decía así misma: “je n’ai jamais vu aucune personne entrer en religion sans inquiétude”.<sup>123</sup> De la misma forma, la monja buscaba una confirmación al efecto de su seducción: “N’avez vous pensé à rien pendant la nuit? [...] Vous n’avez fait aucun rêve? Suzanne, a su vez, externaba el poco efecto de esta seducción diciendo: “ma chère mère, je ne sens rien de cette douce joie, de ce tressaillement, de cette mélancolie, de cette douce inquiétude que j’ai quelques fois remarquée dans celles qui se trouvaient au moment où je suis”.<sup>124</sup>

Lo antes expuesto, se podría relacionar con estados de alteración en el que algunas madres se encontraban en algún éxtasis místico combinado con la seducción. Sin embargo, no puedo afirmar que, de alguna forma, Suzanne no respondiera afirmativamente al poder o la seducción de la madre Moni, ya que ella misma buscaba su amor y lo confirma cuando la madre superiora dice a Suzanne que sólo quisiera su felicidad y ésta responde: “Si vous m’aimez toujours, je le serai”.<sup>125</sup> Aunque Suzanne no sucumbe a la seducción a pesar de su corta edad, vemos que la madre Moni será, gracias al estado de desprotección en el que se encontraba Suzanne, una figura importante para la joven monja hasta que la hermana Moni muere.

Finalmente, desde este momento, aunque una lectura superficial pueda dejar la impresión de que la hermana Moni fue la única indulgente con Suzanne, lo que marca el inicio de uno de los tipos de seducción que Suzanne tendrá que sufrir a lo largo de toda la novela.

### **3.2.2 El sadismo de la hermana Christine**

¿Por qué hablar de sadismo en una madre superiora? El castigo, el poder, la dominación, la sensualidad y el saber se pueden relacionar. Hay que recordar que los jesuitas practicaban la

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, loc.584.

<sup>124</sup> *Ibid.*, loc. 588.

<sup>125</sup> Diderot, *op. cit.*, loc. 584 .



flagelación para dominar el cuerpo. Dicha práctica se estableció en los ejercicios espirituales, en lo que se define como el castigo externo; los jesuitas tenían tres formas externas de castigar el pecado; sin embargo, hablaremos de la tercera que establece: “castigar la carne, es saber: dándole dolor sensible, el cual se da trayendo cilicios o sogas o barras de hierro sobre las carnes, flagelándose, o llagándose, y otras maneras de asperezas”.<sup>126</sup>

Con esta práctica, supuestamente, uno se apegaba más al sufrimiento de Cristo. En lo particular, en la teología jesuita y en concreto en *La Religiosa*, se establece una relación de dominación y sexualidad. En lo que concierne a los ejercicios espirituales, la penitencia tiene tres efectos: “por satisfacción de los pecados pasados; segundo, por vencer a sí mismo, es a saber, que la sensualidad obedezca a la razón y todas partes inferiores estén más subyectas a las partes superiores; tercero, para buscar y hallar alguna gracia o don que la persona quiera o desea.”<sup>127</sup>

Diderot, ya sea por su formación jesuita o por interés, parece conocer los ejercicios. Esto puede entenderse una vez que se establece la relación entre lo antes mencionado sobre los ejercicios y la reglas establecidas por la madre Christine, como relata Suzanne Simonin: « [la madre Christine] renvoya à chaque religieuse son cilice et sa discipline ». <sup>128</sup> En especial esta madre superiora establece una relación de poder y dominación con una retórica corporal. Cabe destacar que Diderot no sucumbe a la tentación del relato pornográfico, muy en boga en su tiempo, sino que decide crear una atmosfera de erotismo reprimido. Así, la relación de poder y sexualidad se concretiza por medio de la maceración del cuerpo. La sátira de *La Religiosa*, aunque no muy alejada de la realidad, busca exagerar la disciplina y los éxtasis provocados por dicha práctica. En este sentido, como lo había expresado la madre Moni: “pénitences, qu’elles ne

---

<sup>126</sup> Arzubialde, Santiago, and Ignatius, *Ejercicios Espirituales De S. Ignacio: historia y análisis*, Bilbao: Mensajero, 1991, p. 243.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>128</sup> Denis Diderot. *La Religieuse*. Amazon, 2011, loc.664.

corrigeant aucun défaut qu'elle ne servaient qu'à donner de l'orgueil".<sup>129</sup> Se trata de un orgullo alimentado por el poder de la dominación. Ahora, ¿por qué atribuirle el término de sádica a la hermana Christine? Recordemos que el sadismo se define como la obtención de satisfacción por el dolor que se puede infligir a otro. Dicho dolor, físico o psíquico, se provoca de forma voluntaria. Los impulsos de un sádico están acompañados de imaginaciones o fantasías y actos violentos. Otra característica de una persona sádica es el sentimiento de superioridad y de dominio que siente con respecto a su víctima. El sádico busca someter a los demás sin sentir compasión, convertirlos en sus instrumentos, en su burla.

En este sentido, la hermana Christine encaja perfectamente en la descripción de un sádico. Su orgullo y ansia de poder aumenta con la tortura hacia Suzanne. Ella describe la atmósfera sádica: "L'acharnement à nuire, à tourmenter, se lasse dans le monde; il ne se lasse point dans les cloîtres".<sup>130</sup> A su vez, la joven monja tiene que tomar medidas y establecer sus propias reglas para no sucumbir psicológicamente. En un principio decide no olvidar a la madre Moni, y prefiere desechar el símbolo de la imposición y de la obediencia, es decir, se deshizo de su cilicio y de su disciplina. La situación de tormento en la que se encontraba Suzanne, la hace entrar en un estado de alienación, que en cierta forma la protege, y que Suzanne describe así:

Mon esprit se tourna vers d'autres côtés; je me tenais dans les corridors et mesurais la hauteur des fenêtres le soir en me déshabillant, j'essayais, sans y penser, la force de mes jarretière; un autre jour, je refusais le manger; je descendais au réfectoire, et je restais appuyée contre la muraille, les mains pendantes à mes côtés les yeux fermés, et je ne touchais pas aux mets qu'on avait servis devant moi; je m'oubliais si parfaitement dans cet état [...] puis on me punissait d'avoir manqué aux exercices.<sup>131</sup>

El sádico siente placer por medio del dolor y no se detiene. La madre Christine la hace desnudarse en su presencia; en este momento el deseo sexual es remplazado por la crueldad. El

---

<sup>129</sup> *Ibid.*, loc. 660.

<sup>130</sup> *Ibid.*, loc. 720.

<sup>131</sup> *Ibid.*, loc. 719.

discurso de la madre superiora es un discurso de imperativos: “Suivez-moi” “desabillez-vous” “dites-moi” “jurez-moi”. La hermana Christine encarna al poder, evoca al poder, repite continuamente que jure en nombre “de la sainte obéissance”; y recordemos que, como vimos en el capítulo II, la santa obediencia es un concepto jesuita. Posteriormente, el sadismo de la madre superiora se impregna en todo el convento. Todas las monjas practican y disfrutan la tortura hacia Suzanne. En este sentido, vemos reflejadas las últimas características sádicas. En primer lugar, tenemos la falta de compasión. Suzanne describe su propio calvario: “je me jetai à leurs pieds, j’implorai miséricorde. Elles criaient toutes ensemble: “Point de miséricorde, madame; ne vous laissez point toucher”.<sup>132</sup> Finalmente, Suzanne Simonin sucumbe, se convierte en una basura humana; un sádico no es un sádico sin el dominio completo sobre la otra persona, y la joven monja implora este dominio: “Faites de moi ce qu’il vous plaira; écoutez leur fureur; consommez votre injustice...”.<sup>133</sup>

Como punto final de la retórica corporal sadiana en la hermana Christine, quiero tratar el tema del cuerpo como instrumento sádico, pues el castigo recae directamente en el cuerpo de Suzanne:

On ne me donna d’aliments que ce qu’il en faillait pour m’empêcher de mourir de faim; on m’excéda de mortifications; on multiplia autour de moi les épouvantes; on m’ôta le repos tout à fait le repos de la nuit; tout ce qui peut abattre la santé et troubler l’esprit, on le mit en œuvre; ce fut en raffinement de cruauté dont vous n’avez pas idée.<sup>134</sup>

El fragmento anterior anuncia el desfallecimiento del cuerpo de Suzanne y las siguientes citas muestran la tortura a la que someten. A continuación vemos cómo responde su cuerpo : “Je devais passer, des obstacles ou a mes pieds, ou a l’hauteur de ma tête [...] je me suis blessée cent

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, loc. 796.

<sup>133</sup> *Ibid.*, loc. 806.

<sup>134</sup> *Ibid.*, loc. 1177.

fois [...] On semait de verres cassés sous mes pieds”.<sup>135</sup> El sádico domina por medio del miedo; y como vemos el cuerpo reacciona: “Une sueur froide se rependant sur tout mon corps; je tremblais, je sentais mes genoux plier; je regardais avec effroi [...].<sup>136</sup> Así, la víctima desea la muerte : “ à cette idée de mort prochaine, je voulus crier [...] mon corps défaillant se renversait en arrière; je tombai [...] je fus tirée par une convulsion légère, et qui m’arracha un profond soupir [...] la tête appuyée contre le mur, la bouche ouverte et les yeux demi mort fermés”.<sup>137</sup>

En definitiva, de acuerdo con esta descripción, la escena narrada por Suzanne parece haberse transpuesto de un convento a una cárcel. En consecuencia, dicha descripción nos recuerda más a una escena de una prisión donde el lector puede imaginar a las monjas como celadoras echando agua bendita a Suzanne en el rostro para reanimarla, como se hiciera con un reo después de una tortura infligida. Poco después, tenemos a la madre superiora, que es una suerte de verdugo ordenando: “Qu’on la mette debout”.<sup>138</sup> En lo que sigue, el lector puede imaginar al verdugo ordenando al torturado que confiese y como éste se niega, entonces la madre ordena que continúen con la tortura: “Puisqu’elle ne veut pas se recommander à Dieu, tant pis pour elle, vous savez ce que vous avez à faire; achevez”.<sup>139</sup>

En este sentido, los deseos sádicos de la hermana Christine, así como todo el sufrimiento que tiene que soportar Suzanne, son parte de la pérdida de libertad que representa el convento. Como menciona Foucault: “mere loss of liberty- has never functioned without a certain additional element of punishment that certainly concerns the body itself: rationing of food sexual deprivation, corporal punishment, solitary confinement”.<sup>140</sup> De lo anterior se puede afirmar que

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, loc. 1180.

<sup>136</sup> *Ibid.*, loc. 1189.

<sup>137</sup> *Ibid.*, loc. 1195.

<sup>138</sup> *Ibid.*, loc.1209.

<sup>139</sup> *Ibid.*, loc, 1209.

<sup>140</sup> Michel Foucault, *Discipline and punish: The birth of the prison*, 2012, loc.299.

hay una degeneración del comportamiento conventual en *La Religiosa* que se ve acentuado, en este caso, por tres factores: el sadismo, el encierro y la religión; los cuales ayudan a construir la sátira de esta obra y son el instrumento de crítica de la religión.

### 3.2.2 La homosexualidad de la madre\*\*\*

Aunque esta atribución a la madre superiora ya ha sido comentada y estudiada en otras ocasiones, para fines de este trabajo es importante el análisis del discurso. Éste, no sólo revela una crítica a las costumbres conventuales por medio de la homosexualidad, —un tema que evidentemente escandalizaría—, sino que asimismo, en el mandato de la madre\*\*\*, se observa un desorden imperante en el monasterio : “il y des jours où tout était confondu, les pensionnaires avec les novices, les novices avec les religieuses; où l’on courait dans les chambres les unes des autres; où l’on prenait ensemble du thé, du café, du chocolat, des liqueurs; où l’office se faisait avec la célérité la plus indécente”.<sup>141</sup>

Particularmente esta superiora combina elementos que habíamos observado en otras madres superiores; sin embargo, si en la madre Moni el castigo estaba implícito en la alusión al uso del cilicio, Diderot se vale de descripciones que concretizan la acción del castigo corporal. Además, si en las otras madres, la sensualidad quedaba implícita por medio de la retórica, con la madre\*\*\* sucede de la misma forma, la diferencia recae en que se llevan todos estos elementos a un grado más alto de evocación. Es decir, por un lado está la homosexualidad, la sensualidad y el erotismo que se agudizan en la novela; y por otro lado, tenemos el uso del poder que se concretiza en situaciones eróticas y en la retórica. En el siguiente ejemplo, vemos el uso de la *insinuatío y de la adulación*: “Mais qu’elle a la peau blanche et douce! Le bel embonpoint! Le

<sup>141</sup> Denis Diderot. *La Religieuse*. Amazon. 2011, loc.1678.

beau cou! Le beau chignon!... Sœur Sainte-Agustine, mais tu es folle d'être honteuse; laisser tomber ce linge; je suis femme et ta supérieure".<sup>142</sup>

Para poder comprender dicha frase, la actitud de la madre\*\*\*, se explica el uso de la retórica pervertida. Eulalia Pérez dice: "La adulación proporciona placer, pero este no es el bien. El engaño de identificar el placer con el bien, y los ignorantes aprecian más a quien les proporciona placer".<sup>143</sup> Asimismo, defino a la insinuación de acuerdo con Fernando Romo: "Naturalmente, no será lo mismo la causa honesta, que va con el apoyo de todos y permite al orador proceder directamente, que aquella en que se defiende algo que va en contra del sentir general, caso en el que es mejor proceder indirectamente".<sup>144</sup>

Sin embargo, cuando se tiene el poder, no siempre se actúa con cautela; parece ser que la expresión de los sentimientos es una suerte de juego que provoca un grado de excitación en la madre\*\*\*; ya que, incluso mientras habla el arcediano, la superiora le dice a Suzanne al oído: "je vous aime à la folie"; comienza el ritual que autocomplace a la superiora, la autosatisfacción con el contacto físico, aparentemente, el más inocente, según relata Suzanne: "elle me prenait une des mes mains qu'elle me frappait de petits coups avec la sienne".<sup>145</sup> Por último podemos ver cómo el proceso de seducción se lleva a cabo día y noche:

Le premier soir, j'eus la visite de la supérieure; elle vint à mon déshabiller; ce fut elle qui m'ôta mon voile et ma guimpe, qui me coiffa de nuit: ce fut elle qui me déshabilla. Elle me tint cent propos doux et me fit mille caresses qui m'embarrassèrent un peu, je ne sais pas pourquoi, car je n'y entendais rien.<sup>146</sup>

Las discrepancias entre la hermana Thèrese y Suzanne, el juego de seducción, de celos y la envidia transforman la relación de la monja\*\*\* en lo que Suzanne describe como una relación

<sup>142</sup> *Ibid.*, loc. 1688.

<sup>143</sup> Eulalia Pérez, *Conceptualización de lo femenino en la filosofía Antigua*. Madrid: 1994, p.60.

<sup>144</sup> Fernando Romo, *La retórica: Un paseo por la Retórica clásica*, Barcelona: 2006, p. 69.

<sup>145</sup> Denis Diderot. *La Religieuse*. Amazon. 2011, loc.1722.

<sup>146</sup> *ibid.*, loc. 1749.

con un amante. En realidad, como en todo proceso de sollicitación, siempre está presente el juego de la doble intención; la adulación es el primer paso para la seducción de la víctima. Suzanne relata este proceso:

En vérité, je serais bien belle, si je méritais le plus petit des éloges qu'elle me donnait: si c'était mon front, il était blanc, uni et d'une forme charmante, si c'étaient mes yeux, ils étaient brillants, si c'étaient mes joues, elles étaient vermeilles et douces, si c'étaient mes mains, elles étaient petites et potelées, si c'était ma gorge, elle était d'une fermeté de pierre et d'une forme admirable, si c'étaient mes bras, il était impossible de les avoir mieux tournés et plus ronds si c'était mon cou, aucune des sœurs ne l'avait mieux fait et d'une beauté plus exquise et plus rare.<sup>147</sup>

Una vez expuesto el análisis del discurso de las madres superiores, es conveniente reunir todos estos elementos para precisar en qué reside el origen hacia la crítica jesuita.

### 3.2 CRÍTICA HACIA LOS JESUITAS POR MEDIO DE LA OBRA *LA RELIGIOSA*

Para proponer esta crítica en contra de los jesuitas, me baso en la exposición de hechos históricos y literarios que giran en torno al contexto histórico de *La Religiosa*. En primera instancia, es importante ver los orígenes de los conventos *Sainte-Marie* y *Longchamp*. Los dos conventos son franciscanos, sin embargo, por los hechos expuestos en el apartado del contexto histórico, se sabe que los jesuitas podían influenciar directamente en las monjas de cualquier orden, especialmente franciscana. Por lo tanto, se puede sostener que la vida conventual de *Suzanne Simonin* estuvo marcada por un antes y un después como lo hago notar en el siguiente fragmento:

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, loc. 1865.

Ce fut la sœur Sainte-Christine qui succéda à la mère de Moni. Ah monsieur! Quelle différence entre l'une et l'autre! Je vous ai dit quelle femme c'était la première. Celle-ci avait le caractère petit, une tête étroite et brouillée de superstitions; elle donnait dans les opinions nouvelles; el conférait avec des sulpiciens, des jésuites. Elle prit en aversion toutes les favorites de celle qui l'avait précédée: en un moment la maison fut pleine de troubles, de haines, de médisances, d'accusations, de calomnies et de persécutions: il fallut s'expliquer sur des questions de théologie où nous n'entendions rien, souscrire à des formules, se plier à des pratiques singuliers. La mère de Moni n'approuvait point ces exercices de pénitences qui se font sur le corps.<sup>148</sup>

A partir de esta afirmación, Diderot se encarga de darnos una serie de alusiones indirectas con cierta peculiaridad. Así, Suzanne nos relata las medidas tomadas : “la seconde, au contraire renvoya à chaque religieuse son cilice et sa discipline, et fit retirer l'Ancien et le Nouveau Testament”.<sup>149</sup> Esta nueva medida tomada en el convento *Longchamp* es un poco contradictoria, porque en un convento donde se busca la vida espiritual por medio de la palabra de Dios y es de extrañarse que se retire la Biblia. No obstante, si *Longchamp* era un convento bajo influencia jesuita, sólo es necesario pensar en uno de sus defectos característicos de los jesuitas, la soberbia. El prefacio de *Las Constituciones* (1843) da una posible respuesta: “Enfin les Jésuites eux-mêmes considèrent le livre des *Constitutions* comme leur œuvre capitale; dans leur éloges outrés, ils le disent venu de Dieu même, ils le révèrent presque à régal des Livres saints”.<sup>150</sup>

Es difícil concebir que haya existido una orden religiosa que se haya colocado, por medio de sus escritos, casi a la altura de Dios. Tampoco lo creo así completamente; como bien lo mencioné, la soberbia los llegaba a dominar, pero dejemos la supresión completa de la Biblia en el convento de Longchamp como algo real o posiblemente ficticio, como una elección del lector que podría favorecer el mundo novelesco, tal como lo afirma Claudia Ruiz para describir

<sup>148</sup> *Ibid.*, loc. 660.

<sup>149</sup> *Ibid.*, loc. 670.

<sup>150</sup> Jésuites, *Les Constitutions Des Jésuites Avec Les Déclarations: Texte Latin D'après L'édition De Prague*, Paris: Paulin, 1843, p.16.



el ambiente conventual: “Si ce type de scènes n’est pas présenté avec l’exagération caractéristique des textes de Sade, on ne peut que lui concéder la récréation de situations réelles et crues”.<sup>151</sup>

Volviendo al punto central de este trabajo, tal vez el lector aún se encuentre reacio a aceptar que haya una relación entre la supresión de *La Biblia* en *Longchamp* y *Las Constituciones*, pese a esto, pocas páginas después, Suzanne Simonin, a medida que hace la descripción de las nuevas reglas de disciplina, presenta otro elemento que salta inmediatamente: “Je lus les constitutions, je les relus, je les savais par cœur”.<sup>152</sup> Es cierto que Diderot se refiere a este texto en minúsculas, pero esto podría ser un artificio que utiliza el autor para minimizar la obra jesuita o evitar la censura. De ninguna forma se podrá negar que tanto esta medida, como las otras medidas tomadas, hasta ahora encajen con las características jesuitas. Asimismo, describe Suzanne que, desde la llegada de la hermana Sainte-Christine, se implementó una doctrina teológica estricta. *Las Constituciones* jesuitas, comparadas con cualquier otra constitución monástica, si se le podía llamar así, no son más que teología. Finalmente, tenemos otra medida de la hermana Sainte-Christine donde se le pide a Suzanne Simonin: “rejeter tout parti, de m’en tirer au titre de chrétienne, sans accepter le nom de janséniste ou de moliniste”.<sup>153</sup> Al respecto, como menciona Ruiz en su cita de *Delumeau*: “pese a las diferencias de matiz, [jesuitas y jansenistas] poseían la misma concepción de la gracia y de la libertad. Pero debe tenerse presente ante todo que el jansenismo fue una reacción contra el jesuitismo”.<sup>154</sup> La alusión al jansenismo y al jesuitismo en la obra *La Religiosa* es una antilogía que Diderot utiliza para

---

<sup>151</sup> Claudia Ruiz, "Représentation de l'enfermement dans quelques textes des XVIe, XVIIe et XVIIIe Siècles.", *Synergies Mexique* 1 (2011), p.102.

<sup>152</sup> Denis Diderot, *La Religieuse*. Amazon. 2011, loc. 683.

<sup>153</sup> *Ibid.*, loc. 674.

<sup>154</sup> Claudia Ruiz García, *Estética y doctrina moral en Baltasar Gracián*, México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación De Humanidades, Programa Editorial, 1998, p. 97.

describir lo absurdo del tratamiento del jesuitismo en la novela. En otras palabras, si el jesuitismo defiende las ideas contrarias al jansenismo, en la obra esto no parece representarse de esa forma, si tomamos en cuenta todos los defectos o la doble moral de las madres superiores en *La Religiosa*, podemos observar los rasgos jansenistas. Recordemos la primera proposición atribuida al jansenismo: “Quelques commandemens<sup>155</sup> sont impossibles à des hommes justes qui veulent les accomplir, & qui font à cet effet des efforts selon les forces présentes qu’ils ont”. No es necesario analizar qué mandamientos se cumplen a lo largo de la obra; simplemente se retira el Nuevo y el Viejo Testamento. Segunda proposición: “Dans l’état de nature tombée, on ne résiste jamais à la grâce intérieure”. Esto reside en el hecho de asemejarse a Dios y de no resistirse a su gracia; la idea jesuita de libertad de acción se opone a la idea de predestinación jansenista. ¿A caso Suzanne Simonin no vio su propio destino cuando vio a la pobre monja loca, desnuda y ensangrentada? Así, Suzanne menciona: “Je vis mon sort dans celui de cette infortunée, et sur-le-champ, il fut décidé dans mon cœur, que je mourrais mille fois plutôt que de m’y exposer”.<sup>156</sup> Tercera proposición: “Dans l’état de nature tombée, l’homme pour mériter ou pour démériter n’a pas besoin d’une liberté exempte de nécessité, il lui suffit une liberté exempte de contrainte ”. El ambiente conventual, *Las Constituciones*, *La Ratio*, los ejercicios espirituales y todo lo que preconizan esos textos sólo son una contradicción de la ideología jesuita en su concepción del libre albedrío y una obstrucción de la libertad. En la cuarta proposición: “Les semi-pélagiens admettoient la nécessité d’une grâce prévenante pour toutes les bonnes œuvres, même pour le commencement de la foi ”.<sup>157</sup> De esta frase, Diderot comenta en *La Enciclopedia*, que es la capacidad de someterse o resistirse a la voluntad Divina. En *La Religiosa*, Suzanne Simonin conserva esta voluntad hasta el final de la obra. Si consideramos que las madres

---

<sup>155</sup> Commendements

<sup>156</sup> Denis Diderot. *La Religieuse*. Amazon. 2011, loc. 244.

<sup>157</sup> Admettaient

superioras son la representación de la voluntad divina, Suzanne, a los ojos de las monjas, parecía indiferente a la religión “je n’ai vu aucune personne entrer en religion sans inquiétude”;<sup>158</sup> por otro lado, Suzanne no parece resignarse a la voluntad divina, sino a una suerte de predestinación: “j’obéis à mon sort sans répugnance et sans goût”,<sup>159</sup> además de decidir por sí misma: “et sur-le-champ, il fut décidé dans mon cœur, que je mourrais mille fois plutôt que de m’y exposer”.<sup>160</sup>

Si continuamos con esta lectura propuesta, de igual forma que he trabajado en dilucidar las alusiones jesuitas en *Longchamp*, en lo que concierne a *Saint Eutrope*, existen dos particularidades: la influencia de un suceso trágico en la vida de Diderot y la alusión jesuita en el espacio de la ficción por medio de las madres ursulinas. En lo que concierne al estudio del espacio de la ficción, de acuerdo con Roland Mortier, quien realizó un estudio sobre la veracidad de los hechos en los conventos que Diderot utiliza en su obra, menciona: “À partir du moment où il fait entrer Suzanne Simonin à Saint Eutrope, Diderot abandonne le déroulement authentique des faits pour s’aventurer dans la fiction pure”.<sup>161</sup> De hecho, el *Sainte Eutrope* no existió. Por lo tanto, no es conveniente asociar el lugar de la ficción directamente con la crítica jesuita porque incurriría en diversas incoherencias históricas, empezando por el nombre del convento, al cual Diderot decidió cambiarle la ortografía, y luego por el tipo de orden que lo habitaba en el momento del contexto histórico de *La Religieuse*. Sin embargo, según Mortier, los acontecimientos que se narran en *Sainte Eutrope* con la madre\*\*\* en la novela, son fruto de una inspiración más cercana: de la hermana de Sophie de Volland y de la hermana de Diderot

---

<sup>158</sup> Denis Diderot. *La Religieuse*. Amazon. 2011, loc. 584.

<sup>159</sup> *Ibid.*, loc. 584.

<sup>160</sup> *Ibid.*, loc. 244.

<sup>161</sup> Roland Mortier, "May (Georges) Diderot et *La Religieuse*", *Revue belge de philologie et d'histoire* 33.33-3 (1955) p. 5.

Angélique,<sup>162</sup> encerrada y muerta loca en un convento de ursulinas, luego de una estancia forzada en dicho convento. Entonces nos preguntamos: ¿Cuál es la relación específica entre jesuitas, ursulinas, *Sainte-Eutrope* y la vida de Diderot? Como vimos con la madre *Sainte-Christine*, la vida en *Longchamp* estuvo marcada por un antes y un después debido a la influencia de la doctrina jesuita; había desorden moral y la disciplina jesuita volvió la vida más difícil. Diderot, en *Sainte-Eutrope*, muestra el mismo relajamiento moral: “aussi l’ordre et le désordre se succédaient-il dans la maison [...] où l’on prenait ensemble du thé [...] où l’office se faisait avec la célérité la plus indécente”.<sup>163</sup> Inesperadamente la doctrina jesuita se hace presente una vez más. Es interesante hacer notar que de la misma forma que los jesuitas se dedicaban a la enseñanza, Olivia McIntyre, en su reseña sobre Philippe Annaert, historiador dedicado al estudio de la ursulinas, dice que Annaert escribe como un defensor avergonzado de las ursulinas:

[...] as an unabashed advocate of the Ursulines, finding them to be the female counterpart of the Jesuits, the feminine spearhead of Catholic reform [...] However, by acquiring a papal privilege to take a fourth vow of teaching, the Ursulines of the Paris Congregation were able to circumvent cloister by inviting girls and women to attend school within the convent.<sup>164</sup>

De esta forma, una vez más podemos atar cabos con la ficción y el contexto histórico.

Así, Marie Sauviron dice:

---

<sup>162</sup> En la fuente original se señala a Catherine, sin embargo, la biografía y otros trabajos consultados indican que Angélique fue quien murió en un convento ursulino.

<sup>163</sup> Denis Diderot. *La Religieuse*. Amazon. 2011, loc.1684.

<sup>164</sup> Olivia McIntyre, "Les Collèges Au Féminin. Les Ursulines: enseignement et vie consacrée Aux 17e Et 18e Siècles", *Church History* 64.4 (1995) p. 759.

Mme. de Vandeuil [la fille de Diderot] attribue la folie et la mort de sa tante [Angelique] au fait qu'on « abusa de sa force physique ». Un simple coup d'œil jeté au chapitre « Des Pénitences » des Constitutions des Religieuses de Sainte Ursule établies au Diocèse de Langres donne une idée de la sévérité du règlement, établi, rappelons-le, du temps de Sébastien Zamet.<sup>165</sup>

Lejos de todas las lecturas que se hayan podido aplicar a *La Religiosa*, e incluso, dejando de lado el interés primario que tenía Grimm al concebir esta obra, inicialmente en *La Religiosa*, Diderot intentó conservar una dosis de realismo en su novela, un realismo histórico que intenta denunciar la situación de los conventos en su contexto; el interés no fue puramente estético, de hecho como dice Monica Massimo: “cet intérêt ne naît jamais de présupposés “purement” esthétiques”.<sup>166</sup>

En primera instancia, trato de dejar bien en claro que no intento desechar las lecturas precedentes que se hayan hecho de *La Religiosa*, sino que trato de profundizar en la retórica de la obra para así poder establecer relación de *La Religiosa* con los jesuitas. En este sentido, habría que partir de la experiencia que haya podido tener Diderot con los jesuitas durante su juventud. Entonces su intención estilística se manifiesta como menciona Monica Massimo : “[des] réflexions sur l’art de raconter se manifestant au sein de la narration, avec la forcé concrète et la singularité d’une expérience individuelle et déterminée [...] mais toujours dans le concret de cette expérience particulière et tout en prenant ses distances par rapport à cette dernière”.<sup>167</sup> Esto me lleva a decir que no se puede desechar el aspecto psicológico de la experiencia individual, puesto que se manifiesta en su escritura y se puede decir, por ende, de acuerdo con Massimo que:

<sup>165</sup> Souviron, Marie, "Diderot, Langres et la religion", *Recherches sur Diderot et sur L'Encyclopédie* (1988), p 19.

<sup>166</sup> Monica, Massimo, "Diderot philosophe et critique d’art", *Recherches sur Diderot et sur L'Encyclopédie* 33 (2002), p.5.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 19.

“on est confronté avec une réflexion totalement interne du langage”.<sup>168</sup> En otros términos, no hay que olvidar que estamos en pleno siglo de las Luces, esto implica una lectura que hace referencia a diferentes elementos propios de este siglo; para poder comprenderlos, debemos reflexionar sobre el sentido polisémico crítico de la obra. Suzanne describe : “Elle me composa la tête, les pieds, les mains, la taille, les bras ; ce fut presque une leçon de Marcel sur les grâces monastiques”.<sup>169</sup> Basta con referirnos a *La Enciclopedia* para poder comprender la relación entre la lección de Marcel y las gracias monásticas: “L’art des Laval & des Marcel, qui ont senti l’un & l’autre ce que la Danse devait être est un aide sûr pour la nature ; le geste qu’elle anime trouve dans leurs pratiques mille moyens d’embellir”. Entonces, podemos interpretar el sistema monástico como un sistema armónico que encuentra la forma de presentarse ante los marginados como algo bello y perteneciente a la naturaleza humana. De esta forma, la reflexión del lenguaje interno se centra en la crítica del saber monástico. Después de todo, si *La Enciclopedia* tiene la función de la recolección y descripción del saber de la época, ¿por qué no exponer la estética del saber monástico por medio del lenguaje irónico y metafórico? A esto, Suzanne relata: “Elle vint m’instruire avec la tristesse la mieux étudiée [...] Savoir se contenir c’est leur grand art”.<sup>170</sup> Esto aclara el arte de la elocuencia en la esencia del discurso religioso y la sutileza de Diderot para resaltarlo en el lenguaje en prosa.

Finalmente, retomando una de las últimas influencias de Diderot con lo referente a la crítica jesuita es necesario mencionar *La Religieuse en Chemise*, de Chavigny de La Bretonnière como antecedente de cuentos filosóficos y libertinos que, posteriormente en el siglo XVIII, esta novela será como un breviario del libertinaje, del cual también se pudo haber inspirado Diderot.

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>169</sup> Denis Diderot. *La Religieuse*. Amazon. 2011, loc. 216.

<sup>170</sup> *Ibid.*, loc.189.

En este contexto, Jean Sgard nos hace notar las similitudes entre la religiosa de Diderot y la de Chavigny. Así, Jean Sgard afirma:

Le registre de Diderot est celui du drame. Chavigny a donc exposé à deux reprise le motif de la religieuse, avec éléments constitutifs effroi, décor monastique et office nocturnes, crise de folie, nudité surprise et châtiment [...] Il y avait dans la Religieuse de Chavigny une Angélique et une Agnès; il y a chez Diderot Sainte Suzanne (que Diderot avait songé à nommer Angélique [...]) Deux types de religieuses s'opposent dans les deux romans: le groupe des religieuses soumises, dociles, conformistes, un peu, sottes ou subtiles, et le groupe des abbesses supérieures de couvents, le plus souvent despotiques, soupçonneuses, aussi immorales [...].<sup>171</sup>

Después, otra similitud que alimenta la hipótesis de este trabajo es el discurso religioso que utiliza *Chavigny de la Bretonnière* en su obra. Para contextualizar, hay que mencionar que escribe su obra bajo el reinado de Luis XIV y como he mencionado anteriormente, éste fue una puerta abierta para los jesuitas y por esta razón *De la Bretonnière* escribía abiertamente en contra del rey; de hecho, su discurso es completamente anticlerical, como nos lo hacer ver Sgard:

[Chavigny] connaît le vocabulaire ecclésiastique, les rituels, le langage des confesseurs et de directeurs de conscience, il est capable de pasticher les séduisant discours des jésuites ou celui des feuillants; il sait comment on séduit les jeunes âmes par un rêve de paix et d'innocence, ou comment on le brise par une parole implacable.<sup>172</sup>

De lo antes expuesto, queda a consideración del lector —puesto que no intento profundizar en la influencia de *Chavigny* en Diderot—, si Diderot pudo, de la misma forma, utilizar el discurso como un recurso de ataque contra los jesuitas por influencia de *La Religieuse en chemise* o por principio filosófico como lo hemos planteado hasta ahora. Por último, quiero precisar que no intento decir que las dos obras son similares, pero Diderot pudo haberla adaptado a otro contexto diferente. Por un lado, *Chavigny* logra expresarse abiertamente, su crítica era más

<sup>171</sup> Jean Sgard, "Diderot et *La Religieuse en chemise*." *Recherches sur Diderot et sur L'Encyclopédie* 43 (2008), p. 54.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 54.

bien política. En relación con este punto, Jean Sgard menciona: “il développe sa théorie claustrale; les couvents ont été créés par des ascètes et des saints [...] mais récupérés [...] par le pouvoir politique pour répondre à ses propre besoins”.<sup>173</sup> Para Diderot, el ataque no era forzosamente político, pero como ya hemos explicado, tenía más que ver con el pensamiento de la Ilustración y el uso de la razón y con la no contaminación a la ley natural.

Así, con la misma óptica que de *La Bretonnière*, el convento de *La Religiosa* retoma la representación del encierro de personas completamente rechazadas por la sociedad. De lo anterior Claudia Ruiz citando a Dubost menciona:

Elle [la société] s'en sert pour le soulagement des familles, que le grand nombre d'enfants rendraient pauvres et indigentes si elles n'avaient des endroits pour les retirer [...] Elle nous fait même renoncer aux droits que la nature nous a donnés, et nous sépare tellement du monde que nous n'en faisons plus partie.<sup>174</sup>

Lo antes citado explica claramente que las políticas conventuales convierten a los conventos en lugares de desecho, como Sgard apunta: “lieux communs de décharge de ses ordures”.<sup>175</sup>

En este punto, el lector de este análisis podría preguntarse por qué no hacer de forma expresa su crítica jesuita como lo hace *La Religieuse en chemise*, a pesar de todas las similitudes que tienen. Sin duda, la respuesta obedece a diversos factores. En primer lugar, tendríamos el factor histórico, en un contexto del siglo XVIII, Diderot no podría expresarse abiertamente, ya que sufría de persecución y de censura. En segundo lugar, tenemos los factores literarios, donde la crítica religiosa directa implica entrar en otro género. Como menciona Sgard: “Diderot ne veut à aucun prix tomber dans le genre hollandais du pamphlet anticléricale ou dans le goût

---

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 4

<sup>174</sup> Claudia Ruiz, "Représentation de l'enfermement dans quelques textes des XVIe, XVIIe et XVIIIe Siècles" *Synergies Mexique* 1 (2011): en línea p. 11.

<sup>175</sup> Jean Sgard, "Diderot et *La religieuse en chemise*", *Recherches sur Diderot et sur L'Encyclopédie* 43 (2008). p. 5.



libertin”.<sup>176</sup> Finalmente, la tercera razón obedece a una visión filosófica que enmarca a la virtud, a la ley natural y a las interpretaciones que se hicieron de estos elementos por diversas órdenes. Esto nos dice que su crítica puede ser atribuible a otras órdenes, y por esta razón no tendría sentido lanzar una crítica directa sino implícita, donde es turno del lector descubrir el mensaje.

Por toda la carga histórica que tiene esta novela, puedo reafirmar que existe una crítica de valores que Diderot quiere resaltar, sobre todo valores que conciernen a las costumbres religiosas. Pero la pregunta que hago aquí es ¿cómo pasar del mundo de lo real al mundo de la ficción?

En sentido más concreto, esta lectura se basa en la teoría del efecto de lo real de Roland Barthes. De esto, puedo decir que la postura que asumo en este trabajo, intenta mostrar un reflejo de una crítica a la orden jesuita, y necesita de los elementos expuestos en los capítulos I y II, que exponen la perversión de un sistema religioso. Es decir, el referente histórico en la obra está creado a partir de hechos reales.

Para explicitar lo anterior, hay que recordar que Diderot hace una sola alusión a los jesuitas como elemento perversor: “elle conférait avec des sulpiciens, des jésuites”; y todos los demás elementos expuestos sólo hacen alusión indirecta a los jesuitas. Sin embargo, de ninguna forma los elementos antes expuestos son fortuitos, y hasta ahora, ningún otro trabajo ha intentado relacionarlos. Entonces, una vez más, ¿cómo poder afirmar que la obra de *La Religiosa* se trata en sí de una crítica jesuita? En primer lugar, dicha obra nos da una serie de detalles que como afirma Barthes:

---

<sup>176</sup> *Ibid.*, loc. 315.

soit que l'on rejette de l'inventaire (en n'en parlant pas) tous les détails « superflus » (par rapport à la structure), soit que l'on traite ces mêmes détails (l'auteur de ces lignes) l'a lui même tenté comme des remplissages (catalyses), affectés d'une valeur fonctionnelle indirecte dans la mesure où, en s'additionnant, ils constituent quelque indice de caractère ou d'atmosphère, et peuvent être ainsi récupérés par la structure.<sup>177</sup>

A partir de la cita anterior, se puede decir que cualquier hecho histórico antes presentado justifica las referencias a los diversos elementos que Diderot presenta en su obra, y así podemos hablar de una cierta reciprocidad porque, por un lado, a partir de los elementos presentados podemos ver indicios históricos, y por otro, los indicios presentados cobran validez a partir de los hechos históricos.

Así, Diderot creó todo un ambiente enigmático que tiene que descifrarse y no menospreciarse como dice Barthes:

[...] la notation insignifiante (en prenant ce mot au sens fort apparemment soustraite à la structure sémiotique du récit) s'apparente à la description, même si l'objet ne semble être dénoté que par un seul mot (en réalité, le mot pur n'existe pas: le mot n'est pas cité en soi: il est situé, pris dans un syntagme référentiel et syntaxique); par là est souligné le caractère énigmatique de toute description, dont il faut dire un mot.<sup>178</sup>

De esta forma, sean cuales hayan sido las referencias originales de *La Religiosa*, de Diderot, es decir que haya sido influenciado por la religiosa de Grimm, de Chavigny o de su propia vida, el relato se ve influenciado por la Historia. De acuerdo con Barthes : “un nouveau vraisemblable naît [...] où les détails sont réputés dénoter directement le réel, ils ne font rien d'autre que le signifier”.<sup>179</sup> Como « nouveau vraisemblable » se entiende como el constructo literario creado por Diderot, donde la materia de su obra es una abstracción de la realidad. En este caso, cada detalle que el lector logre identificar como perteneciente a la realidad refuerza el pacto entre la historia narrada y el lector; en consecuencia, el lector puede atribuir un significado

<sup>177</sup> Roland Barthes, "L'effet du Réel", *Communications* 11 (1968), Persée, p.84

<sup>178</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>179</sup> *Ibid.*, p. 88.

en diferentes niveles: social, histórico, religioso, filosófico. En el caso de *La Religiosa*, he decidido apuntar mi lectura hacia la crítica de la religión cristiana, por medio de los jesuitas, donde los elementos presentados (conventos, monjas, textos y referencias intertextuales) dan valor al análisis del motivo jesuita, sin embargo, antes hay que restituirles o darles significado.

Este último capítulo es la combinación de los dos capítulos anteriores. Podemos observar cómo la crítica de conventos está estrechamente relacionada e influenciada por el contexto histórico, literario y personal de Diderot. En lo que concierne al aspecto literario, la filosofía de las Luces marca la crítica a la religión. El cuestionamiento del hombre y su lugar en la sociedad logra causar estragos a nivel de la religión. El discurso filosófico de Diderot está presente en todos los personajes, por un lado, unos muestran la parte deseable de la religión; propiamente la víctima de este sistema es Suzanne Simonin; y por otro lado, otros representan los excesos, los vicios, la libertad contrariada. El móvil de toda la obra es el ambiente conventual, el cual está marcado por un antes y un después, ni uno mejor que el otro. La pregunta que es necesaria de reafirmar sería: ¿cuál es el papel jesuita en toda la obra? Son el punto negro que acentúa un sistema de pensamiento religioso ya decadente. Si bien es cierto, a pesar de todos sus defectos, aportan un sistema pedagógico innovador, pero altamente privativo y cegador del espíritu. Diderot presenta al sistema jesuita como una máquina que corrompe o intenta corromper y que, a su vez, está corrompida. Todo cambia a la llegada de la madre *Sainte-Christine* con sus ideas jesuitas. En palabras de *Suzanne Simonin*, el convento se vuelve un burdel, donde hombres y mujeres se revuelven. De la misma forma, tenemos a la madre\*\*\*, con una carga simbólica aún más compleja que su sucesora, porque mezcla un carga emocional producto de la pérdida de la hermana de Diderot; un elemento real que no podemos desechar pues representa la crudeza del

sistema religioso, donde una vez más, se hace omnipresente la disciplina jesuita, la única que Diderot conoce, y de la única que él escribe con certeza, a veces, con una tendencia a amplificar la escenas que involucran el *pathos*. Probablemente esto se justifica, ya que Diderot debe huir continuamente debido a la persecución jesuita.

Finalmente, la madre Moni, el único lazo con los jesuitas que se establece, podría ser la exacerbación mística. Ignacio se consideraba a sí mismo el caballero de la Virgen, lucha por ella, se decepciona por ella. Los ejercicios espirituales, que Diderot debió conocer a la perfección, son fruto de este fanatismo religioso. La madre Moni es el símbolo de este amor impuro, ella practica los ejercicios y se castiga como lo indica el verdadero texto de los ejercicios espirituales.

Toda la representación satírica de la obra está implícita en el arte sutil de la retórica. De esta forma, como muchos autores, cada quien encuentra su forma de escapar a la censura y a la persecución. Asimismo, presenté dos relaciones de causa para que el lector pueda ver que tan ligeras son las diferencias entre lo real y lo ficticio.

Aceptar la crítica a la religión, es una idea convencional entre todos los críticos, pero Diderot también nos muestra el elemento corruptor; ya sea por cuestiones personales o literarias, la esencia a la crítica jesuita está presente en su obra.

## CONCLUSIONES GENERALES

Es preciso concluir que la obra *La Religiosa*, indudablemente posee rasgos jesuitas que influncian de manera negativa el desarrollo del relato. En primer lugar, porque las referencias textuales son inequívocamente atribuibles a los jesuitas en específico. En segundo, porque los antecedentes literarios de Diderot marcan ya un antecedente del tema jesuita en sus obras; y finalmente, porque para el autor no hubiera sido difícil construir una crítica a la religión basándose en algo que conocía perfectamente.

En un principio, a manera de los *libres-penseurs*, como Pierre de Bayle, del siglo XVII, la crítica a la religión se hace por medio de la crítica a las religiones paganas. Como vimos en el capítulo uno, Diderot aplica esta técnica para evitar la censura, sin embargo, en *La Religiosa* el trabajo discursivo de la representación del pathos en la obra disfraza la crítica religiosa y conventual haciendo alusiones a *La Enciclopedia*.

A la obra *La religiosa* se le han atribuido varias finalidades y —sin desechar ninguna de ellas—, creo que el común denominador de sus obras es la crítica jesuita, la cual está a un nivel antes de llegar a su finalidad mayor: la crítica a la religión. Humildemente, estoy convencido del tema jesuita en *La Religiosa*; por un lado, porque Diderot así lo refiere marcando un antes y un después en la doctrina conventual con la presencia jesuita. Por otro lado, porque Diderot no fue el único que se expresó de forma directa o indirecta en contra de los jesuitas, un ejemplo de esto es Pascal en *Las Provinciales* donde se critica la moral jesuita.

De esta forma, Diderot, por medio de la madre Moni, Christine y la madre \*\*\*, establece la crítica a la religión cristiana. Cada una de las monjas, a su vez, representa un defecto que se relaciona con los jesuitas. El discurso religioso de las hermanas es el medio para establecer la

relación crítica con los jesuitas. Sin embargo, para poder establecer dicha relación, se ha tenido que atar cabos con los textos jesuitas. De esta forma, se puede apreciar el giro que Diderot da a su novela y a la concepción religiosa: un toque de perversión en sus personajes. Se pone en marcha toda una filosofía que intenta describir patéticamente el poder como elemento que rebaza todo límite racional. No sólo es la metáfora del convento como un lugar profano, las madres son la abstracción de la aplicación del poder, son el símbolo de la perversión.

Si bien es cierto, toda la experiencia narrada en *La Religiosa*, crea una ilusión de veracidad, incluso el lector puede llegar a pensar que Suzanne existió. Su testimonio es un instrumento poderoso que despierta la curiosidad para indagar sobre la veracidad de todos los elementos de la obra. Es imposible que Diderot haya concebido a *La Religiosa* como una experiencia autónoma alejada de todo elemento histórico. Por esta razón, decidí enfocarme en la relación histórica y la interpretación literaria. Sin duda, existen en la obra elementos que parecían estar sin explicación, no obstante, tenían una fuerte similitud con el tema de la solicitud religiosa expuesta en las relaciones de causa en tiempos novohispanos, en el que me encontraba trabajando en el momento. Evidentemente, había muchos elementos que apuntaban hacia los jesuitas y me pareció interesante que Diderot los mencionara y es por ello que lo consideré como objeto de estudio. Otro aspecto que considero importante es el común denominador de la crítica religiosa en autores como Rousseau en *Rêveries d'un promeneur solitaire* y de Voltaire en *Les pensées philosophiques*, pues en cierto modo, todos sufrieron la persecución jesuita y esto se refleja en sus obras. De la misma forma que Diderot, las obras de estos pensadores no marginan el elemento histórico.

Sin embargo, la tendencia a reflejar el contexto histórico de la época y la forma de elucidarlo no siempre es certera. Hay poca la información al respecto, ya que mucho de este ambiente histórico se discutía en los Salones, y hasta ahora no se ha estudiado completamente.





## BIBLIOGRAFÍA

- Aristotle; ROBERTS, W. Rhys; BYWATER, Ingram y SOLMSEN, Friedrich. *Rhetoric*. New York: Modern Library, 1954.
- ARZUBIALDE, Santiago; y DE LOYOLA, Ignatius. *Ejercicios espirituales de S. Ignacio: historia y análisis*. Bilbao: Mensajero, 1991.
- BARTHES, Roland. "L'effet du réel." *Communications* 11 (1968), pp. 84-89. Persée.
- BRUTER, Annie. "Entre rhétorique et politique: l'histoire dans les collèges Jésuites au XVII<sup>e</sup> siècle." *Histoire de l'éducation* 74.74 (1997), pp. 59-88. En línea. [Fecha de consulta : 23 de octubre de 2012].
- CALVEZ, Jean-Yves. "Le « Ratio » Charte de la pédagogie des Jésuites." *S.E.R études* 1 (2001), pp. 207-018. Cairn.info [Fecha de consulta: 14 de septiembre de 2012].
- CICÉRON Y FRANÇOIS SERAPHIN. *Rhétorique*. Meylan : Éditions La Bibliothèque Digitale. 2012.
- COUSINIÉ, Frédéric. "Images et contemplation dans le discours mystique du XVII<sup>e</sup> siècle français." *Dix-septième Siècle* 1.230 (2001), pp. 23-47.
- CRAGG, Olga B. *Sexualité, mariage et famille au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Presses Université Laval, 1988.
- CUSSET, Catherine. "Suzanne ou la liberté." *Recherches sur Diderot et sur L'Encyclopédie* 21 (1996), pp. 23-39. Persée. En línea. [Fecha de consulta: 23 de agosto de 2012].
- DIDEROT, Denis, y Jean le Rond D'ALAMBERT. "Jésuite." *La Enciclopedia*. Vol. Tomo II. Éditions La Bibliothèque Digitale, loc. 180060.
- DIDEROT, Denis. *De la suffisance de la religion naturelle*. Editions Norph: 2012 .
- \_\_\_\_\_. *La Religieuse*. Paris: Gallimard, 1975.
- \_\_\_\_\_. "Le Prospectus." *Œuvres de Denis Diderot*. La Bibliothèque Digitale, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Les Bijoux indiscrets*. Amazon, 2011.
- FERRER-BENIMELI, José ; y DOUGNAC, Françoise. "Diderot entre les Jésuites et les Francs-maçons." *Recherches Sur Diderot Et Sur L'Encyclopédie* 4 (1998), pp. 60-80. Persée.
- FOUCAULT, Michel. *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. New York: Vintage, 2012.

FOUQUERAY, P. Henry. "S. J. Histoire de la compagnie de Jésus en France des origines à la suppression (1528-1762)." *Bibliothèque de l'école des Chartes* 72.72 (1911), pp. 335-38. En línea. [Fecha de consulta : 17 de noviembre de 2012]

GILBERT KRAKEUR, Lester. "La jeunesse de Diderot: quelques précisions." *PMLA* 57.1 (1942), pp.133-39. Modern Language Association. En línea. [Fecha de consulta: 13 de agosto de 2012 :].

GOSSET, Thierry. *Mujeres místicas : Siglos XIX-XX*. Palma De Mallorca: Olañeta, 2001.

HUMBERT, Brigitte E. "La Religieuse de Diderot et la Marquise de Laclos." *The French Review* 75.6 (2002), pp 1194-212. American Association of Teachers of French. En línea . [Fecha de consulta: 10 de agosto de 2012 :].

JÉSUITES. *Les Constitutions des Jésuites avec Les Déclarations: texte latin d'après l'édition de Prague*. Paris: Paulin, 1843.

LABORDE, Alice M. "Le paradoxe de La Religieuse." *Pacific Coast Philology* 2 (1967), pp. 28-31. Pacific Ancient and Modern Language Association. En línea. [Fecha de consulta: 25 de agosto de 2012 ].

LAUMIER, Charles Lazarre. *Résumé de l'histoire des Jésuites depuis l'origine jusqu'a La destruction De Leur Société*. Paris: Dupont Et Roret, 1826.

LEONARDI, Claudio, et al. *Diccionario se los santos*, volumen 1, Madrid: San Pablo, 2000.

LINGUET, S. N. H. *Histoire impartiale des Jésuites*. Amazon, 2011.

MACAREY, Jean. "Structure dialogique de La Religieuse de Diderot." *Essays on the age of enlightenment in honor of Ira* (1977), pp. 193-204. En línea. [Fecha de consulta: 4 de septiembre de 2012 ].

MARTIN, Lynn. "Jesuit mystique." *The Sixteenth Century Journal* 4.1 (1973), pp. 31-40. En línea . [Fecha de consulta: 17 de octubre de 2012 ].

MCINTYRE, Olivia H. "Review of Philippe Annaert 'Les collèges au féminin.'" *Church history* 64.4 (1995), p. 759. En línea. [Fecha de consulta : 27de septiembre de 2012].

\_\_\_\_\_. "Les Collèges Au féminin. Les Ursulines: enseignement et vie consacrée aux 17e Et 18e Siècles." *Church History* 64.4 (1995), p. 759. En línea. [ Fecha de consulta: 13 de octubre de 2012 ].

MÉNDEZ, María Águeda. "Antonio Nuñez de Miranda, confesor de sor Juana, y las mujeres." *Caravelle* 76/77 (1988), pp. 411-20. En línea. [Fecha de consulta: 13 de octubre de 2012].

- MODICA, Massimo. "Diderot philosophe et critique d'art." *Recherches sur Diderot et sur L'Encyclopédie* 33 (2002), pp. 1-24. En línea. [ Fecha de consulta : 10 de agosto de 2012 ].
- MORIN, Robert. "Diderot, L'Encyclopédie, et le Dictionnaire de Trevoux." *Recherches sur Diderot et sur L'Encyclopédie* 7.7 (1989), pp. 71-122. En línea. [Fecha de consulta : 10 de septiembre de 2012 ]
- MOUTTAPA, François. "Soeur Suzanne Simonin et frère Denis Diderot : Les effets surprenants de l'enthousiasme et de la sympathie." En línea:[http://www.pedagogie.ac-nantes.fr/1273070472797/0/fiche\\_\\_ressourcepedagogique/&RH=1270649649663](http://www.pedagogie.ac-nantes.fr/1273070472797/0/fiche__ressourcepedagogique/&RH=1270649649663) [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2012 ].
- PAIGE, Nicolas. "Diderot démystifié. Les lectures de la Religieuse." *Revue d'histoire littéraire de la France* 111.4 (2011), pp. 851-68. En línea. [Fecha de consulta : 11 de agosto de 2012 :]
- PARIS, Edmond. *The Secret History of the Jesuits*. Chino, CA: Chick Publications, 1975.
- PÉREZ SEDEÑO, Eulalia. *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*. DF.: Siglo XXI, 1994.
- ROLAND, Mortier. "May (Georges) Diderot et "La Religieuse"" *Revue belge de philologie et d'histoire* 33.33-3 (1955), pp. 646-51. En línea. [ Fecha de consulta: 28 de septiembre de 2012 ].
- ROMO FEITO, Fernando. *Retórica: Un paseo por la retórica clásica*. Montesinos, 2005.
- Ruiz Garcia, Claudia. "Représentation de l'enfermement dans quelques textes des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles1." *Synergies Mexique* 1 (2011), pp. 95-105. En línea. [Fecha de consulta: 23 de agosto de 2012 ].
- \_\_\_\_\_. *Estética y doctrina moral en Baltasar Gracián*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Programa editorial, 1998.
- SGARD, Jean. "Diderot et La Religieuse en chemise." *Recherches sur Diderot et sur L'Encyclopédie* 43 (2008), pp. 49-56. En línea. [ Fecha de consulta: 20 de agosto de 2012 ].
- \_\_\_\_\_. "Diderot vu par Les Nouvelles ecclésiastiques." *Recherches sur Diderot et sur L'Encyclopédie* 25 (1998), pp. 1-12. *Revue.org*. En línea. [Fecha de consulta: 18 de agosto de 2012 ].

- SOUVIRON, Marie. "Diderot, Langres et la religion." *Recherches sur Diderot et sur L'Encyclopédie* (1988), pp. 7-36. En línea. [Fecha de consulta: 27 de septiembre de 2012].
- THOMSON, Ann. "Diderot, le matérialisme et la division, de l'espèce humaine." *Recherches sur Diderot et sur L'Encyclopédie* 26 (1999), pp. 1-16. En línea. [Fecha de consulta: 13 de noviembre de 2012 ].
- TROUSSON, Raymond. *Diderot*. Paris.: Gallimard, 2007.
- VARTANIAN, Aram. "Érotisme et philosophie chez Diderot." *Cahiers de l'association internationale des études françaises* 13 (1961), pp. 367-390. Persée. En línea. [Fecha de consulta: 23 de noviembre de 2012 ].
- VIGNOLES, Patrick. *La Perversité*. Grenoble.: La Gaya Scienza, 2011.