

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

ASPECTOS DEL PROCESO DE
CREACIÓN DEL PATRIMONIO
CULTURAL DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Vol. 86 - 2023

ISSN 0210-1629



Universidad
LOYOLA

Archivo Teológico Granadino

Revista de Historia de la teología moderna
Journal of the History of Modern Theology

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO es una revista científica anual de acceso abierto, con evaluación por pares, publicada por la Facultad de Teología de Granada de la Universidad Loyola Andalucía. La revista publica estudios en Teología y áreas afines (Filosofía, Historia, Historia del arte, Antropología, etc.), especialmente sobre el periodo postridentino hasta el año 1900; si bien también tienen cabida investigaciones que aborden autores y temáticas contemporáneas.

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO is an annual open access peer-reviewed scientific journal published by the Faculty of Theology of Granada of the Universidad Loyola Andalucía. The journal publishes studies in Theology and related areas (Philosophy, History, Art History, Anthropology, etc.), especially on the post-Tridentine period up to the year 1900, but also includes research on contemporary authors and topics.

Director/Editor: Pilar Pena Búa (mppena@uloyola.es)

Adjunta a la dirección · Assistant director: Ingrid Gijón Ibáñez (igijon@uloyola.es)

Consejo de dirección · directrs board: Ianire Angulo Ordorika E.S.S.E, Mariola López Villanueva R.S.C.J., Diego M. Molina Moliana S.I., Manuel Porcel Moreno, Juan Antonio Senent de Frutos y Gonzalo Villagrán Medina S.I.. Profesores de la Universidad Loyola Andalucía.

Consejo editorial · editorial board: José Serafín Béjar Bacas Universidad Loyola - Edith González Bernal Pontificia Universidad Javeriana - Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz Universidad de Granada - Esther Galera Mendoza Universidad de Granada - Wenceslao Soto Artuñedo S.I. Archivo Histórico de la Compañía de Jesús Roma - Gabino Uríbarri Bilbao S.I. Universidad Pontificia Comillas.

Consejo científico · scientific board: Manuel Arroba Conde c.m.f. Pontificia Università Lateranense. Roma – Giannina Burlando. Universidad Católica. Santiago (Chile) – Jean-Paul Coujou. Institut Catholique (ict). Tolosa (Francia) – Philip Endean s.i. Centre Sèvres – Facultés jésuites. París – Pierre-Antoine Fabre. École des Hautes Études en Sciences Sociales (éhéss). París – Inmaculada Fernández Arrillaga. Universidad de Alicante – Marta García Alonso. uned. Madrid – Rogelio García Mateo s.i. Pontificia Università Gregoriana. Roma – Christa Godínez. Universidad Iberoamericana. Ciudad de México – Bernhard Knorn. Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen - Robert A. Maryks. Institute for advanced jesuit studies. Boston College – Javier Melloni Ribas s.i. Facultat de Teologia de Catalunya. Barcelona. Centre internacional d'espiritualitat. Manresa (Cataluña) – Antonio Miguel Navas Gutiérrez s.i. Facultad de Teología. Granada – Ángel Poncela González. Universidad de Salamanca – Francisco José Ruiz Pérez s.i. Universidad de Deusto. Bilbao – Josep Ignasi Saranyana Closa. Universidad de Navarra. Barcelona – Stephen R. Schloesser s.i. Loyola University (luc). Chicago – Jacob Schmutz. Université Sorbonne. París-iv – Juan A. Senent de Frutos. Universidad Loyola Andalucía. Sevilla – Niccolo Steiner. Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen - Gonzalo Zarazaga S.I. Universidad Católica. Córdoba (Argentina).

Traducciones al / del inglés: Antonio Maldonado Correa s.i.

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO está indexada en ATLA, SCOPUS, DOAJ, ERIHPLUS, REDIB, DIALNET, LATINDEX 2.0

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores

Recepción de originales a través de <https://archivoteologicogranadino.uloyola.es/ATG/>

Intercambios de ATG con otras publicaciones: atg@uloyola.es

Los contenidos publicados en ATG son accesibles desde 1998 a 2023 en <https://archivoteologicogranadino.uloyola.es/ATG/>

Y desde 1938 a 2023 en <https://dialnet.unirioja.es/>

ISSN 0210-1629 : ISSN digital 2695-4397

Suscripción anual (todos los países): 26,58€ (todos los impuestos incluidos)

Con las debidas licencias

Depósito legal: Gr. 184/1969

Imprime: Gráficas Cañete (Baena. Córdoba)

Dirección, administración y redacción: Facultad de Teología. Apartado 2002. E-18080 GRANADA atg@uloyola.com

A R C H I V O
T E O L Ó G I C O
G R A N A D I N O

REVISTA DE HISTORIA DE LA TEOLOGÍA MODERNA

ASPECTOS DEL PROCESO
DE CREACIÓN DEL
PATRIMONIO CULTURAL DE
LA COMPAÑÍA DE JESÚS

HENAR PIZARRO LLORENTE (coord^a.)

ATG 86 (2023)

Universidad Loyola Andalucía

ISSN 0210 1629

Facultad de Teología

ÍNDICE GENERAL

Editorial	5
Estudios	
Carlos A. PAGE <i>Las celebraciones de la beatificación de San Ignacio en la Provincia jesuítica del Paraguay</i>	9
Alejandro Nicolás CHILIGUAY <i>Los obispos del Tucumán a la sombra de los jesuitas (1714–1740). Provisión y administración episcopal</i>	29
Javier Cía BLASCO <i>El cuidado espiritual en la Compañía de Jesús a través de la correspondencia (1556–1560)</i>	61
Esther JIMÉNEZ PABLO <i>Los jesuitas ante el reto de enseñar las primeras letras (siglo XVI)</i>	89
Cristina Bienvenida MARTÍNEZ GARCÍA <i>Los duques de Pastrana en la fundación del Colegio de Nuestra del Recuerdo (Chamartín)</i>	109
Julián J. LOZANO NAVARRO <i>La construcción de la memoria de una reina jesuítica: Mariana de Austria</i>	155
Mario RAMOS VERA <i>El Mundus Subterraneus de Athanasius Kircher SJ y la utopía de lo oculto</i>	179
Henar PIZARRO LLORENTE <i>La canonización de Francisco de Borja (1671). La imagen del santo a través de la palabra</i>	201
Inéditos	
Luis Miguel DE LA CRUZ HERRANZ <i>Un nuevo documento sobre la cueva de San Ignacio en Manresa</i>	245
Manuel LÓPEZ CASQUETE DE PRADO <i>Entre el Atlántico y el Pacífico. El patrimonio de la Compañía de Jesús en la travesía de México en los siglos XVI y XVII</i>	267
Reseñas	293
Recensiones Sagrada Escritura	309
Recensiones Teología dogmática y Teología moral	310

Recensiones Espiritualidad y Teología	318
Recensiones Historia, Arte y Música	324
Recensiones Compañía de Jesús	337
Recensiones Filosofía y Ciencias humanas	341

Editorial

Con el título *Aspectos del proceso de creación del patrimonio cultural de la Compañía de Jesús* presentamos el volumen 86, correspondiente al año 2023, de *Archivo Teológico Granadino*. La coordinación del número, a cargo de la profesora Henar Pizarro Llorente, ha logrado reunir a investigadores especializados en la materia que ofrecen un paisaje cultural abarcante, que incluye diversidad de manifestaciones, producto de la variedad de circunstancias (eclesiales, educativas, evangelizadoras, políticas, festivas...) que han afectado y conformado de manera diferenciada a la Compañía de Jesús. Sin dejar de percibir los acentos comunes con otras familias religiosas, las distintas aportaciones muestran un inventario de *sensibilidades culturales* consecuencia de la propia historia de la Compañía, su singularidad organizativa y su extenso afán misionero.

El patrimonio, material o inmaterial, es un legado de continuidad en el tiempo y de identificación con una determinada tradición, que tiene la capacidad de vincular al hombre con el mundo que ya pasó y de ser, a la vez, fuerza viva que anima e informa al presente. No es repetición, sino herencia que se recibe para acrecentar y transmitir a la próxima generación; ejercitación de una memoria, individual y colectiva, que encuentra en el elemento patrimonial expresiones de su alma, porque refleja sentimientos comunes, evoca memorias espirituales y sociales o simboliza anhelos compartidos. Con este trasfondo, *ATG* propone en este número a sus lectores un recorrido, que comienza en el siglo XVI y finaliza en el XIX, por algunas de las *historias* que forman parte de ese haz de aspectos que conforman el acervo cultural de la comunidad jesuita.

Carlos A. Page a través de las *Cartas Anuas*, informes enviados al General de la Compañía para comunicarle las actividades de los jesuitas, nos acerca a *Las celebraciones de la beatificación de San Ignacio en la Provincia jesuítica del Paraguay* y, con ello, al universo simbólico que habita el arte festivo barroco, donde se combina la fiesta religiosa y la profana; donde se mezclan los juegos de las clases populares indígenas con las tradicionales corridas de toros españolas... En la alegría de los festejos se advierte la dimensión vertical que tiñe la vida en la cultura barroca de ahí, afirma Bravo Lira, «el sentido barroco de la temporalidad de la vida, de la dignidad de las personas, y de la fiesta, como hito que jalona el diario vivir».

La correspondencia permite rescatar pequeñas historias de vida que, entretreídas, generan una red de conexiones que ayudan a esclarecer el pasado pero, sobre todo, a construir comunidad mediante una forma compartida de *volver a pasar por el corazón* (de recordar). Javier Cía Blasco lo ejemplifica con su aportación, *El Cuidado espiritual en la Compañía de Jesús a través de la correspondencia (1556–1560)*. La cura para integrar a cada persona en la misión y asegurar su salud espiritual remite al legado del fundador, y sigue siendo hoy una dimensión fundamental de la Compañía de Jesús, que tiene en el patrimonio epistolar (Cía Blasco estudia las cartas del gobierno de Laínez que desde Roma se enviaban a los jesuitas dispersos por el mundo) un sustrato del que extraer experiencia al tiempo que se recrean los valores identitarios del presente. El mismo tenor hallamos en la *Sección de Inéditos*: Luis M. de la Cruz Herranz, que desarrolla su labor en el Archivo Histórico Nacional, publica un documento que constituye, hasta la fecha, el testimonio más antiguo donde se describe la cueva de Manresa y se informa de aspectos de la vida de san Ignacio con el fin de ayudar a documentar una *Historia de san Ignacio* que estaba en preparación. Manuel López Casquete, *Entre el Atlántico y el Pacífico. El patrimonio de la Compañía de Jesús en la travesía de México en los siglos XVI y XVII*, nos guía por el Camino de Asia, el que conectaba la Flota de Indias con el Galeón de Manila, a través de tres cartas que el jesuita Manuel de Solórzano (1649–1684) remitió desde México. Su trabajo es continuación de otro anterior publicado en ATG en 2019 (*Un mártir jesuita en las Marianas: el epistolario de Manuel de Solórzano y Escobar*), cuya autoría compartió con un añorado amigo, Andrés Oyola Fabián.

El apostolado educativo y la larga tradición pedagógica de la Compañía es uno de sus sellos más identificatorios, aunque en un primer momento la educación no estuviese en los planes de Ignacio de Loyola. Esther Jiménez Pablo estudia los orígenes de esa tradición; nos devuelve con su aportación a las dificultades que los primeros jesuitas tuvieron que sortear cuando aceptaron *el reto de enseñar las primeras letras (siglo XVI)*; cuando todavía nada estaba definido y todo por hacer; cuando se aprendía a medida que se hacía: “En ese primer momento de incertidumbre y de decisiones apresuradas se centra este artículo”. Al igual que el patrimonio educativo, el literario es simultáneamente material e inmaterial (carga significativa). Mario Ramos Vera analiza la obra del erudito jesuita del siglo XVII Athanasius Kircher *Mundus subterraneus*. La sitúa en el género utópico pero, a diferencia de su iniciador (Tomás Moro), Kircher no pretende censurar la sociedad de su tiempo y ofrecer un no-lugar platónico e inspirado en la primitiva comunidad cristiana; Ramos Vera afirma que el jesuita propone una utopía de escape a un mundo oculto, “pero que

puede ser conocido y serviría para profundizar en los misterios que Dios ha puesto al alcance del ser humano”.

La identidad, que se agrupa en torno al patrimonio y la tradición, no depende únicamente de la percepción interior, también la mirada desde el exterior la conforma y condiciona. Se mezclan *procesos ideológicos* (símbolos, creencias, valores...) *políticos* y *culturales*. Alejandro N. Chiliguay investiga la influencia que ejercieron los jesuitas en la diócesis del Tucumán durante la primera mitad del siglo XVIII: *Los obispos del Tucumán a la sombra de los jesuitas (1714–1740). Provisión y administración episcopal*. El autor destaca la preeminencia de la Compañía, cuyo ascendiente se deja sentir tanto en la educación y en el favor que le dispensan las élites locales como en las instituciones de la gobernación diocesana. El artículo *Los Jesuitas y los Duques de Pastrana en el siglo XIX*, de Cristina B. Martínez García, evidencia como la promoción por los Duques de Pastrana de la fundación del Colegio Nuestra Señora del Recuerdo obedeció a factores pedagógicos, sociales e ideológicos, “dentro de una sociedad dominada por la mentalidad y los valores positivistas del liberalismo”. Julián J. Lozano Navarro, *La construcción de la memoria de una reina jesuítica: Mariana de Austria*, examina los intereses que concurrieron en la confección de la imagen piadosa y santa de la reina como representante de una Monarquía Católica, en un momento en el que el *espíritu católico* ya había comenzado a retroceder ante el protestante en toda Europa, y el papel jugado por los jesuitas, que llevó al “reforzamiento de la percepción pública de la Compañía de Jesús como directora de la conciencia de los Habsburgo, contribuyendo a integrarla dentro de la llamada *Pietas Austriaca*”.

Finaliza la *Sección de Estudios* con la aportación de Henar Pizarro, *La canonización de Francisco de Borja (1671). La imagen del santo a través de la palabra*. La dilatación de la causa tuvo como consecuencia una cambiante adaptación de la imagen del futuro santo a los estándares culturales exigidos, que la autora analiza, sobre todo, a través de los sermones publicados desde su beatificación hasta la proclamación como santo. La espera, sin embargo, “permitió recuperar la complejidad y poliédricas facetas que contribuyeron a componer la imagen de Francisco de Borja sin que hubiese aparente incompatibilidad entre ellas y sin necesidad de evitar u oscurecer pasajes de la vida del nuevo santo”.

Las distintas contribuciones acogen algunos aspectos que han jalonado el proceso de creación del patrimonio cultural de la Compañía de Jesús; muestran que el término *patrimonio*, al que acompañan inevitablemente los conceptos de *tradición* e *identidad*, más allá de su contenido y significación, son construcciones sociales cuya importancia varía dependiendo del tiempo histórico, quienes los empleen y para qué fines los utilicen. No obstante, aquello

ARCHIVO TEOLÓGICO GRANADINO

que se asume como *patrimonio* resulta de una aceptación consciente y deliberada en el tiempo, que en el presente plantea la pregunta por las raíces y la continuidad renovada, cuya respuesta es fecunda cuando, alejada de adanismos e ideologías del progreso, se une dialécticamente con la tradición para dar lugar a un proceso de renovación simultánea, al que cabría aplicar la máxima *todo lo que no es tradición es plagio...*

PILAR PENA BÚA
Directora/editora

Las celebraciones de la beatificación de San Ignacio en la Provincia jesuítica del Paraguay

CARLOS A. PAGE*

Fecha de recepción: mayo 2022.

Fecha de aceptación: noviembre 2022.

Sumario:

La significativa presencia de la Compañía de Jesús en la región platina tiene como preámbulo una de las celebraciones sustanciales en la conformación del simbólico arte festivo barroco. La metodología utilizada para las presentes notas es el análisis descriptivo de las Cartas Anuas, que fueron la fuente fundamental para los historiadores jesuitas de los siglos XVII y XVIII, como los que le siguieron. Esta limitación responde al sesgo de otro tipo de fuentes que son casi nulas. En la fiesta barroca participaban todos los habitantes, pero se analiza en particular la articulación formada a través de la comunicación del acontecimiento y las reacciones demostrativas de cada lugar donde llegó la noticia. Por lo tanto, el despliegue de toda la parafernalia que la ocasión ameritaba estará íntimamente ligada a los escasos recursos económicos con que se contaba, aunque con un alto nivel de religiosidad.

Palabras clave:

Fiesta barroca; beatificación de Ignacio de Loyola; Provincia jesuítica del Paraguay.

The celebrations of the beatification of St. Ignatius in the Jesuit Province of Paraguay

Abstract:

The significant presence of the Society of Jesus in the Platina region has as a preamble one of the substantial celebrations in the shaping of the symbolic baroque festive art. The methodology used for the present notes is the descriptive analysis of the Annual Letters, which were the fundamental source for Jesuit historians of the 17th and 18th centuries, as well as those that followed. This limitation responds to the bias of other types of sources which are almost non-existent. All the inhabitants took part in the baroque festival, but we analyse in particular the articulation formed through the communication of the event and the demonstrative reactions of each place where the news reached. Therefore, the deployment of all the paraphernalia that the occasion merited was intimately linked to the scarce economic resources that were available, although with a high level of religiosity.

Keywords:

Baroque festival; beatification of Ignatius of Loyola; jesuit Province of Paraguay.

* Doctor en Historia. Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad, CIECS-CO-NICET/UNC (Argentina), <https://orcid.org/0000-0003-4708-5243>, capage1@hotmail.com.

1. Introducción

Ignacio de Loyola fue beatificado por el pontífice Paulo V a través de la bula *In Sede principis* del 27 de julio de 1609. La noticia, como escribe Astráin: “se manifestó en espléndidos festejos, y desde Roma hasta el extremo del Asia y del nuevo mundo resonaron las alabanzas del Fundador de la Compañía”¹. Así, por ejemplo, en la *litterae annuae* de 1609, publicada en 1615², se dedicaron 62 páginas describiendo lo acontecido en diecinueve provincias, que incluyen las americanas de Perú³ y México, no así la de Paraguay, pues posiblemente las noticias de ella llegaron tarde para la impresión. En estas *annuae*, redactadas con la suma de textos individuales llegados desde distintas ciudades del orbe, se quería dar a conocer lo que se sumará a un verdadero género literario: las relaciones de fiestas, que tenían como fin hacer perdurar en la memoria colectiva los fastos religiosos⁴.

Agrega Astráin: “Procesiones solemnes, luminarias espléndidas, ingeniosos fuegos artificiales, academias poéticas, inscripciones brillantes, colocadas sobre terciopelos y sedas, ejercicios caballerescos, todos los artificios, en fin, que la devoción y el ingenio pueden inventar, se pusieron entonces en juego para honrar la memoria de aquel hombre”⁵. Efectivamente, se dispuso de todos los recursos acostumbrados, a los que se agregaron, por ejemplo, la representación de las batallas de Ignacio, un caballo troyano que disparaba rayos y cohetes en Lisboa, o batallas navales cuando había puerto, como en Nápoles. Señala Arellano: “El gran universo de la fiesta barroca incluye muchas variedades (entradas reales, carnavales, Corpus Christi, júbilos por victorias

¹ Antonio Astráin SJ., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España (1573–1615)*, vol. III (Madrid: Est. Tipográfico “Sucesores de Rivadeneyra”, 1909), 676–677.

² *Annuae Litterae Societatis Iesv, Anni CIO.LCC.IX, ad Patres et Frates eiusdem Societatis*. Dilingae: Apud Viduam Ioannis Mayer. MDCIX (1609).

³ De Perú se publicaron las celebraciones de Cuzco en siete páginas y Lima en ocho páginas, en la imprenta de Francisco del Canto en 1610.

⁴ Aclaremos que la fiesta barroca no se circunscribía solo a la conmemoración religiosa, sino que podríamos decir que competía o se complementaba con las fiestas civiles, como las exequias y proclamaciones reales, los cumpleaños de los miembros de la corona, etc. En este sentido hay una extensa literatura especializada por demás explícita, donde se generaliza sobre la misma o bien se particulariza en regiones y también en determinadas actividades. Entre ellas sin duda abrió el camino de esta línea de investigación Antonio Bonet Correa, desde su clásico artículo de 1979 hasta *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximación al barroco español* (Madrid: Ediciones Akal, 1990). También José Deleito y Piñuela, *El rey se divierte* (Madrid: Alianza Editora, 1988); José M^o Díez Borque, Antonio Domínguez Ortiz y Antonio Bonet Correa, *Fiesta Barroca* (Madrid: Instituto Nacional de las Artes Escénicas y de la Música, 1992); Ángel López Cantos. *Juegos, fiestas y diversiones en la América española* (Madrid: Editorial Mapfre, 1992). Más recientemente, Inmaculada Rodríguez Moya y Víctor Mínguez Cornelles, *Visiones de un imperio en fiesta* (Valencia: Fundación Carlos Amberes, 2016) y muchos otros que han seguido esta labor investigativa en toda Hispanoamérica.

⁵ Astráin. *Historia*, 677.

militares...), entre las cuales resultan especialmente notables las que se organizan en ocasión de beatificaciones y canonizaciones”⁶. Sentimiento barroco donde se asocian las pasiones religiosas con el boato de la nobleza y que se justifican desde entretenimientos populares como los toros o cañas, pasando por la fascinación de la pirotecnia a demostraciones de ingenio en certámenes poéticos y sobre todo el despertar de un arte efímero, en carros, colgaduras o arcos triunfales por donde pasarían las siempre presentes procesiones.

El culto a los santos o el modelo de santidad toma otra dimensión a partir del concilio tridentino, donde las beatificaciones y canonizaciones se sumaban a aparatosos eventos en ámbitos religiosos o profanos, como consagración de templos, fiestas de las congregaciones a su patrón y desde traslados de reliquias hasta autos de fe.

La noticia de la beatificación de Ignacio llegó a Buenos Aires casi nueve meses después y naturalmente se recibió con regocijo. Pensemos que la ciudad era pequeña y marginal, aunque importante en términos defensivos para el Imperio. Su población no alcanzaba los quinientos habitantes, no solo españoles y criollos, sino también de otras nacionalidades, pero fundamentalmente indígenas y africanos. Con casas bajas, la mayoría de adobe y techos de juncos, y muy pocas de ladrillos y tejas, que recién se introdujeron en 1608 con la llegada de dos maestros tejeros del Brasil.

En ese contexto, la festividad de la beatificación fue un acontecimiento que involucró a todas las comunidades de la flamante provincia jesuítica. Tenemos conocimiento de las mismas a partir de una escritura descriptiva contemporánea a los hechos, firmada por el provincial Diego de Torres, en cuatro Cartas Anuas: el 6 de junio de 1610, el 5 de abril de 1611, el 10 de mayo de 1612, el 15 de febrero de 1613 y la de 8 de abril de 1614.

El historiador jesuita dieciochesco Pedro Lozano⁷ conoció este material documental y lo siguió detalladamente haciendo algunos mínimos aportes, corrigiendo como siempre a su antecesor Nicolás Del Techo⁸, quien algo escribió sobre el evento, aunque confundiendo su beatificación con la canonización, de la que trata en otro apartado junto con la de san Francisco Javier. Lozano agregó notas del primer historiador jesuita de la región, el P. Juan Pastor pues, como sabemos, tuvo en sus manos el original de su historia perdida y que cita con frecuencia, al igual que un muy poco utilizado colega francés P.

⁶ Ignacio Arellano, «América en las fiestas jesuíticas. Celebraciones de San Ignacio y san Francisco Javier», *Nueva Revista de Filología Hispánica* LVI, nº 1 (2008): 53.

⁷ Pedro Lozano SI, *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*, I-II (Madrid: En la Imprenta de Manuel Fernández, 1755).

⁸ Nicolás Del Techo SI, *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*. Prólogo Bartomeu Melià (Asunción: Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch” y FONDEC, 1673 [2005]).

Joseph de Jouvancy⁹, quien justamente continúa la historia de la Compañía de Jesús para el período 1591–1616. Los pocos historiadores que han mencionado estos sucesos ocurridos en la provincia del Paraguay han seguido a Lozano, como Enrich¹⁰, cuando se refiere a Arauco y Santiago de Chile; Furlong¹¹ a Buenos Aires o Gracia¹² a Córdoba, entre otros.

En esta oportunidad y con el beneficio de contar con las Carta Anuas impresas por el P. Carlos Leonhardt¹³, seguiremos los textos escritos por el P. Torres y, circunstancialmente, incorporamos otras fuentes documentales o algún aporte de otros autores.

Agreguemos que, para el tiempo de las celebraciones de la beatificación, los jesuitas contaban con colegios en Córdoba, Santiago de Chile, Santiago del Estero, Asunción y una residencia en Tucumán que se creó al ser por ese tiempo trasladada allí la de Santiago del Estero. Para 1610 se establecieron las residencias de Buenos Aires y Mendoza, y luego Santa Fe. Pero, por ejemplo, en Salta el gobernador, que en aquellos días estaba en esa ciudad, dispuso las celebraciones sin que los jesuitas aún tuvieran residencia¹⁴. En tanto que tenían comenzadas las misiones de Arauco y Chiloé, calchaquís y guaraní, como los guaycurúes, donde pareciera no fue oportuno realizar este tipo de celebración con los indígenas, con quienes recién habían comenzado los primeros contactos formales.

Precisamente el P. Torres en su tradicional visita a la provincia fue llevando la buena nueva a cada rincón de ella. Pero tampoco era tan fácil recorrer semejantes extensiones, siendo que el mismo P. Torres escribe que le llevaba casi dos años, andando en carretas por caminos prácticamente inexistentes y llevando muchas y variadas provisiones¹⁵.

Merece una aclaración final con respecto a la canonización¹⁶, de la que no contamos con información suficiente, pues carecemos de la más importante

⁹ Joseph de Jouvancy SI, *Historiae Societatis Jesu pars quinta. Tomus posterior ab anno Christi MDXCI ad MDCXVI* (Roma: Ex Typographia Georgii Piachi, Caelaturam & Characterum Fusoriam Prositentis, apud S. MARCUM, 1710).

¹⁰ Francisco Enrich SJ, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Tomo Primero (Barcelona: Imprenta de Francisco Rosal, 1891).

¹¹ Guillermo Furlong SI, *Historia del Colegio del Salvador y de sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires, 1617–1841*, vol. I (Buenos Aires: Colegio del Salvador, 1944).

¹² Joaquín Gracia SI, *Los jesuitas en Córdoba* (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1940).

¹³ Carlos Leonhardt SI, *Documentos para la Historia Argentina*, vol. XIX: *Iglesia. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús* (Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. Instituto de Investigaciones Históricas, 1927).

¹⁴ Leonhardt, *Documentos*, 98.

¹⁵ Leonhardt, *Documentos*, 7.

¹⁶ Ignacio fue canonizado el 12 de marzo de 1622 por Gregorio XV, oportunidad en que también se hizo lo propio con Francisco Javier, Teresa de Jesús, Isidro Labrador y Felipe Neri, además de beatificar a otro jesuita, Luis Gonzaga.

que son las Anuas, pues la última conocida del P. Oñate es de 1620 y salta a su sucesor Mastrilli de 1628. Pero por el P. Boroa sabemos que se perdió alguna del medio, pues al escribir la biografía de Lorenzana en 1632 dedicó un párrafo a la celebración de la canonización en el colegio de Asunción, cuando aquel era rector, expresando que hubo: “variedad de fiestas, con que en *nuestra* Yglesia, y estudios se hiço lucida demostración de alegría”. Pero agrega: “hubo mucho que ver, y fuera largo contar, *que* remito a *nuestros* anales”¹⁷, es decir que se refiere a alguna Anua que también podría ser parcial o la última del P. Oñate, ya que dejó el provincialato en 1623. Del Techo escribe unas líneas contando que el mayor espectáculo lo dieron unos niños en Asunción, conducidos por Roque González, que representaron una musicalizada batalla entre españoles e infieles¹⁸. Solo sabemos que una certificación de la bula pontificia de canonización llegó y su copia se encuentra en el Archivo General de la Nación Argentina¹⁹.

2. El procurador Juan Romero trae la noticia a Buenos Aires

En la primera congregación provincial, desarrollada en Santiago de Chile entre el 12 y 19 de marzo de 1608, presidida por el P. Diego de Torres, se eligió al P. Juan Romero, por entonces flamante maestro de novicios, como secretario y luego procurador a Europa, siendo su sustituto el P. Marciel de Lorenzana, quien no pudo asistir al evento por encontrarse en Asunción. Al partir para el puerto de Buenos Aires, Romero se encontró en el camino con la expedición llegada en momentos que se realizaba la congregación y que tenía como superior al P. Francisco del Valle. El procurador siguió a Buenos Aires decidiendo llevar consigo al propio P. Francisco y al P. Antonio Masedo para fundar la residencia porteña²⁰. Pronto consiguió embarcación y, junto con el H. Juan Martínez, partieron a Europa en el mes de julio.

Por su parte, y terminada la congregación, el P. Torres pasó por Mendoza rumbo a Córdoba, donde llegó en abril de 1609 y encontró iguales enfrentamientos con los encomenderos, de los que había visto en Santiago de Chile. Incluso más acentuados en Santiago del Estero donde personalmente tuvo que trasladar esa residencia a Tucumán. De allí fue a Concepción del Bermejo y luego a Asunción en donde encomendó la evangelización del Guaira y el Pa-

¹⁷ Carlos A. Page, *La biografía del jesuita Marciel de Lorenzana: precursor de las misiones jesuíticas del Paraguay, escrita por el P. Diego de Boroa* (Córdoba: Báez Ediciones, 2017), 203.

¹⁸ Del Techo, *Historia*, 355–356.

¹⁹ Archivo General de la Nación Argentina (Sala IX, 6–9–3/40).

²⁰ Lozano, *Historia*, I, 744–751.

raná. Fue entonces que se enteró que el P. Juan Domínguez, que se encontraba a cargo de la residencia de Buenos Aires, la abandonó y regresó a España. De tal modo que el P. Torres emprendió rápidamente el viaje a Buenos Aires por el Paraná a los fines de solucionar el apremiante caso²¹. Llegó a principios de marzo de 1610 y predicó en la Iglesia Mayor y en la de los jesuitas, un precario templo dedicado a la Virgen de Loreto, tan modesto como la casa, pero que pudo albergar a la comitiva que llegaría de Europa²². Efectivamente, el P. Romero arribó el 3 de mayo de 1610²³, día de San Felipe y Santiago. Además de los religiosos que había reclutado²⁴, trajo consigo la Real Cédula del 30 de enero de 1609, la cual ordenaba que los indios no pagaran tributo en los diez primeros años después de su conversión y la bula de beatificación de Ignacio, que la presentó al gobernador e, inmediatamente, se prepararon para la celebración que –como dijimos– el P. Torres describe detalladamente al general Acquaviva.

Cuando rubricó la Anua del 6 de junio de 1610, el provincial se encontraba en Buenos Aires, habiendo recibido hacía poco al P. Romero con la noticia y como testigo de aquellos días escribió:

Traxeronse ocho dias antes de la fiesta las vanderas de la ciudad y de los nauios y enerbolandolas sobre la iglesia se repicaban cinco campanas mañana y tarde, ayudandonos los religiosos y respondiendo con las suyas, lo mismo hizo la iglesia mayor, sabado [8 de mayo]²⁵ en la noche vispera de la fiesta se pusieron luminarias en nuestra casa, e iglesia, y se dispararon algunas veces seis piezas de artilleria que se truxeron del fuerte a la puerta de nuestra iglesia, y se regocijo la noche, con mosqueteria, y otros instrumentos de poluora, y con una encamisada²⁶

²¹ Furlong, *Historia*, I, 119.

²² Leonhardt, *Documentos*, 51.

²³ Según Storni (Hugo Storni SI, *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585–1768* (Roma: Institutum Historicum SI, 1980), 249) llegó el 1° de mayo, seguramente extrayendo el dato de una carta de Hernandarias (Pablo Pastells SJ, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil). Según los documentos originales del Archivo General de Indias*, tomo I (Madrid: Librería General de Victoriano Suárez), 175), o del mismo Lozano (*Historia*, II, 258).

²⁴ Según la mencionada carta de Hernandarias, eran dieciocho compañeros, aunque Pastells como Lozano, cuentan diecinueve, fueron: los PP. Miguel de Sotomayor, Antonio Moranta, Juan de Humanes y Baltasar de Señá; HH. EE. Cristóbal Diosdado, Diego de Boroa, Cristóbal de la Torre, Juan de Albiz, Simón de Ojeda, Martín de Urtasun y Antonio de Ureña; HH. CC. Luis de Zayas, Francisco Naranjo, Diego de Sosa, Felipe de Guevara y Diego Basaurigui y tres criados, que serían pretendientes, admitidos durante el viaje en la Compañía (Pastells, *Historia*, I, 175; Lozano, *Historia*, II, 259).

²⁵ Entre corchetes, aclaración del P. Leonhardt.

²⁶ Según el Diccionario de Covarrubias, encamisada era: “cierto estratagema de los que de noche han de acometer a sus enemigos y tomarlos de rebato, que sobre las armas se ponen las camisas, porque con la oscuridad de la noche no se confundan con los contrarios: y de aquí vino llamar encamisada la fiesta que se haze de noche con hachas por la ciudad en señal de regocijo”. Sebastián de Cova-

que hicieron a cauallo [disfraz], con achones, el gouernador pasado y presente²⁷, con mucha gente del pueblo y forastera corriendo por todas las calles, aclamando con grandes voces y alegría, Viva San Ignacio a lo qual respondian los ninos y otras personas diciendo lo mismo durando buena parte de la noche el clamor de campanas y trompetas y el regocijo y jubilo de todos era de manera, que los dos gouernadores llegando veces a nuestra iglesia, nos decian a nosotros y a mas religiosos que allí estaban, que es esto Padres que nos vuelbe locos este santo²⁸.

Es decir, que no había pasado una semana desde la llegada del P. Romero, que comenzaron los preparativos con la colocación de las banderas en la iglesia de la Compañía, pero también en la Iglesia Mayor. Por otra parte, deslumbraban las luminarias y resonaban los disparos de artillería de cañones que llevaron del fuerte a la iglesia, y los tiros de mosquetes y otras armas por la noche, cuando se simuló una encamisada militar y donde participaban los habitantes, incluyendo al gobernador saliente y el entrante, en medio del repique de campanas de todas las iglesias y trompetas, que rompían con el rutinario silencio nocturno de la pequeña población.

Podríamos agregar que el 13 de setiembre de 1610 se presentó ante el Cabildo don Silvestre González para que “se le pagasen seis pesos de ciento cinquenta puntas de garrocha²⁹ que dice hizo por horden deste Cavildo para la fiesta de Sant Ignacio” y determinaron que el mayordomo le pague cinco pesos³⁰. No podría referirse a la fiesta del 31 de julio de 1610, pues suponemos que solo a partir de su canonización se dio principio al culto público.

El P. Torres continúa su larga descripción, agregando que el P. Romero trajo varios objetos de culto que se colocaron en la iglesia, pero sin duda el más importante fue: “un quadro de Nuestro Santo Padre el mejor de los que traxo el Padre procurador que pegaba deuocion a todos los que le miraban”. Sobre la iconografía de Ignacio en el Río de la Plata también se ocupó el P. Furlong³¹, aunque este retrato, que era “el mejor” de otros, no lo menciona. Sabemos que no fue el primero en la región y que circulaban desde los tiempos que se hizo una mascarilla mortuoria con la que los artistas usaron como modelo. Efecti-

rrubias Orozco, *Tesoro de la lengua castellana, o español...* (Madrid: por Luis Sanchez, 1611), 347.

²⁷ Hernandarias y Negrón, este último llegó a Buenos Aires en diciembre de 1609, siendo declarado contrabandista por el visitador Alfaro al año siguiente. Murió en 1613, asesinado por uno de sus socios y el popular Hernandarias volvió al cargo.

²⁸ Leonhardt, *Documentos*, 52–53.

²⁹ Garrocha era “la vara que se tira al toro para embravecerle con un hierro de lengüeta. Covarrubias, *Tesoro*, 430.

³⁰ *Acuerdos del extinto Cabildo de la ciudad de Buenos Aires*, libro II (Buenos Aires: Imprenta de Pablo E. Coni é Hijos, 1886), 170.

³¹ Guillermo Furlong SI, «San Ignacio de Loyola en la iconografía rioplatense», *Estudios* 88 (1956) 63–72.

vamente, Jarque señala que, en Tucumán, el capitán García de Medina, cuyo hijo Ignacio ingresó a la Compañía en 1627, tenía previamente a que llegaran los jesuitas a la región y por ende antes de la beatificación, una imagen y lo dice así: “le veneraba con tal devoción tan afectuosa, que tenía colocado su retrato en la iglesia de un pueblo suyo”³². Lozano también dedica unas páginas al devoto capitán, agregando que llevó al P. Torres a su iglesia de San Ignacio en su encomienda del pueblo de indios de Acapianta o Acapiantagastona³³.

Volviendo a Buenos Aires y como justamente su templo era pequeño, se le agregó lo que hoy llamaríamos una gran carpa o gazebo. Así lo describe el P. Torres, cuando se refiere a la iglesia: “se le añadió otra muy capaz, de velas de nauios y de dentro muy bien colgado”³⁴.

Había en estas celebraciones otros recursos que no podían estar ausentes y que eran los comunes a las fiestas anuales o las extraordinarias como esta. Por ejemplo, un carro con músicos y cantores que recorría la ciudad durante las vísperas, que fue el 8 de mayo, y al llegar el momento de la misa, la cantó el guardián de los franciscanos, fray Gabriel de la Anunciación Guzmán, quien por entonces estaba dedicado a la construcción de su convento³⁵, en tanto que el sermón, lo predicó el P. Torres. Durante la mañana y la tarde, escribe el provincial:

salieron algunos con algunas inuenciones de regocijo a correr patos delante de nuestra iglesia, y luego se siguió, una cruz de esquadron de arcabuceros de hasta ciento y veinte muy bien vestidos y concertados y la noche se festejó de la manera que la pasada con nuevas demostraciones de alegría³⁶.

Pareciera que este es un registro bastante remoto del tradicional juego del pato³⁷, donde un grupo de jinetes se disputaban un pato muerto ubicado dentro de una bolsa de cuero con dos astas y con la cabeza afuera³⁸. Un juego que practicaban los estratos sociales bajos y que no era bien visto por los espa-

³² Francisco Jarque, *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Estado presente de sus misiones en Tucuman, Paraguay, y Rio de la Plata, que comprende su Distrito* (Pamplona; Juan Micón impresor, 1687), 387.

³³ Lozano, *Historia*, II, 106–111.

³⁴ Leonhardt, *Documentos*, 53.

³⁵ Andrés Millé, *Crónica de la orden franciscana en la conquista del Perú, Paraguay y el Tucumán y su convento del antiguo Buenos Aires 1212–1800* (Buenos Aires: EMECÉ editores, 1961) 220.

³⁶ Leonhardt, *Documentos*, 53–54.

³⁷ En 1953, el Decreto N° 17.468 del 16 de septiembre de 1953, firmado por el presidente argentino Juan Domingo Perón, lo declaró Deporte Nacional de la Argentina, reglamentado más tarde por Ley 27.368 en 2017.

³⁸ Pedro Grenón SJ, «El juego del pato», *Historia*, Temas 4–5 (Buenos Aires, Abril–Junio, 1956), 121–146.

ños, siendo que también eran frecuentes en los pueblos de indios, y aunque tales, no dejaron de participar en esta celebración a su modo.

Luego los jesuitas ofrecieron una cena donde asistieron “los superiores de tres religiones³⁹ que ay aqui, y el comisario de la inquisicion⁴⁰, que es muy devoto nuestro, y los dos gouernadores y oficiales reales”⁴¹.

El lunes continuaron con la fiesta con las tradicionales demostraciones hispanas de toros y cañas en la Plaza Mayor, donde justamente y en ese tiempo se ubicaba la iglesia y residencia de los jesuitas en Buenos Aires. Así escribe el P. Torres:

por la tarde se corrieron toros en la plaça que esta delante de nuestra iglesia, y después dellos jugaron cañas sesenta de acaballo, la mitad vestidos de libreas⁴² a lo ([s]) español, y la otra mitad, desnudos y pintados como los indios, solo cubiertos lo que podía la honestidad y modestia, y con jugar assi, y en caballos sin sillas jugaron con tanta destreza mas de dos oras, sin que cayesse alguno o sucediesse algun desman([do]) acabando con una escaramuza muy de ber y luego vinieron todos delante de nuestra iglesia, y los que jugaron como indios corrieron algunos patos, que a todos causo admiración verlos assi a ellos como a los caballos que parecian incansables corriendo / corriendo con tanta incomodidad⁴³.

No sabemos si después del lunes continuaron las fiestas, porque el P. Torres pasó a describir las actividades del jueves siguiente, que coincidían con la Ascensión del Señor (Jueves Santo), predicando en la iglesia el andaluz P. Miguel de Sotomayor⁴⁴ que había llegado en la expedición del P. Romero y al poco tiempo alcanzó a ser superior de esta casa. Finalmente, en un acto de su gratitud ante tanta concurrencia y en nombre de la Compañía de Jesús, escribió que: “no hallabamos como se lo agradecer sino era con dexarselo por patron desta iglesia, y que se llamase assi”⁴⁵. Es decir, que a partir de entonces el templo dedicado a la Virgen de Loreto quedó bajo la advocación de san Ignacio. Igual nombre se le dio a uno de los primeros pueblos del Guaira,

³⁹ Franciscanos, mercedarios y dominicos.

⁴⁰ Para entonces lo era el presbítero licenciado Francisco de Trejo, hermano o sobrino del obispo del Tucumán (Medina, 1945,158).

⁴¹ Leonhardt, *Documentos*, 53.

⁴² Volviendo a Covarrubias (*Tesoro*, 523v) expresa que librea era “antiguamente solos los Reyes dauan vestido señalado a sus criados, y oy dia en cierta manera se haze assi, para ser distinguidos y diferenciados de todos los demas: y porque estos tienen muchos priuilegios y libertades, se llamó aquel vestido librea”.

⁴³ Leonhardt, *Documentos*, 54.

⁴⁴ No lo menciona el P. Torres sino que lo trae Lozano (*Historia*, II, 272).

⁴⁵ Leonhardt, *Documentos*, 54.

fundado por los PP. Cataldino y Mascetta, como lo da a entender el P. Martín Javier Urtasun, en carta del 6 de agosto de 1612, donde cuenta que con el P. Cataldino recorrieron un día de camino desde Loreto y al llegar, los estaba esperando el cacique Miguel Atiguaje y “recibiéronnos con muestras de mucha alegría con cruz y procesión con muchos arcos triumphales. etc. dentro de 5 o 6 día despues que llegamos vino la fiesta de N. S. Pe. Ignacio la qual celebramos con mucha solemnidad porque uvo renovación de votos, este dia se dedico este pueblo a N. S. P. Ig.º con muchas fiestas y regocijos”⁴⁶. Mientras el poblado homónimo fundado por los PP. Lorenzana y San Martín al principio, escribe Lozano, se lo designó Yaguaracamygtá⁴⁷, pues así se denominaba el sitio donde se levantó una iglesia y una casa de tapia. Ambos nombres sin duda respondieron a la beatificación que sucedió en ese tiempo, apócope de santo que se utilizó incluso mucho antes que se canonizara.

3. Llevando la noticia a otros rincones de la provincia

El P. Torres y los llegados de España partieron de Buenos Aires a Córdoba después de la fiesta de Corpus, en “quince carretas y ochenta bueyes”. Al llegar también celebraron la beatificación, pero sin dar mayores detalles, dejándola para la próxima Anua.⁴⁸ En el Colegio Máximo y noviciado los esperaban cuatro sacerdotes y siete hermanos del seminario, quienes junto a otros cinco comenzaron el curso de filosofía que leía el P. Francisco Vásquez de la Mota, sobrino del célebre teólogo P. Gabriel Vásquez.

La fiesta de Córdoba, como la de Tucumán, Mendoza, las misiones de Arauco y Calchaquí, además de las de Santiago de Chile, el provincial las va a comunicar en la Anua siguiente, del 5 de abril de 1611. De Córdoba escribe: “Celebrose en esta ciudad la Beatificacion de N.B.P. Ignacio con un colloquio de su uida, que salio muy agusto de todos, yconotras demonstraciones dela grande deuocion que todos generalmente tienen aeste Sancto yasus hijos”⁴⁹. Los cabildantes de esta ciudad no dejaron en sus actas registro de esta actividad, en tanto el P. Gracia sigue las Anuas, no dejando de reflexionar que en Córdoba: “fue tal vez donde menos manifestaciones públicas se hicieron ante un acontecimiento que por sí mismo descubría o el afecto o el desafecto, la

⁴⁶ Jaime Cortesão, *Jesuitas e bandeirantes no Guairá (1549–1649)* (Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951), 147.

⁴⁷ Lozano, *Historia*, II, 185.

⁴⁸ Leonhardt, *Documentos*, p. 55.

⁴⁹ Leonhardt, *Documentos*, 93; Lozano, *Historia*, 270.

frialdad o el amor, a los hijos de S. Ignacio”⁵⁰. Obviamente todo esto se debía a la campaña antijesuítica que emprendieron los encomenderos, porque los religiosos defendían a los indígenas de los que aquellos abusaban.

En Tucumán pasó todo lo contrario, pues había un motivo especial para hacerlo que fue la instalación de los jesuitas en la ciudad. El P. Torres escribe:

tuuose nueva deella a 2 de Julio, desde aquel dia hasta 13 de Agosto, huuo todas las noches luminarias, carreras de caballos, musicas, y otras invenciones defuego, ycontinuo repique de campanas. Huuo en este tiempo tres ueces toros, vn dia, sortija, otro colloquio, otro vn dialogo Pastoril para dar los premios demuchas, y muy buenas poesias, huuo Vísperas la víspera, y misa, y sermones el dia, yla octaua, y el affecto, ydeuocion era tal q admiraua, yfue menester mucho pahazer dexar las fiestas, quedando todos con gran desseos de celebrar las fiestas de canoniçacion⁵¹.

Para relatar las fiestas de Tucumán, Lozano cita a Jouvancy, a Del Techo y la Anua referida arriba, de la que repiten los tres. Fueron 48 días, que es mucho. Pero esto se debe a que –como dijimos– recién se había dejado la residencia de Santiago del Estero, trasladándola a Tucumán. El P. Torres lo explica en esa Anua, justificando primero el clima no favorable pero que, en realidad y sobre todo, era por las pujas con los encomenderos. Paralelamente el gobernador Alonso de Ribera le solicitó al provincial que se instalaran en la ciudad de San Miguel de Tucumán, ubicada en ese entonces en los campos de Ibatín, ofreciendo dinero y tierras para haciendas, siendo uno de los mayores contribuyentes el capitán García de Miranda, declarado fundador del colegio⁵². Lozano irrumpe el tema del traslado con vehemencia y sin tapujos, señalando que fue debido a las pésimas relaciones con los encomenderos⁵³. La mudanza fue aprobada por el general Acquaviva, entrando los jesuitas en setiembre de 1609, siendo superior el P. Luis de Leiva, quien se instaló junto con los HH. Eugenio Valtodano y Juan de Villegas, mientras luego se sumaron los PP. Juan Dario y Horacio Morelli, para de allí partir a la misión de los indios calchaqués.

La creación de la residencia de Mendoza se resolvió en la primera Congregación Provincial con el sentido de contar con un ámbito donde se pudiera descansar antes y después de cruzar la cordillera de los Andes, pero también para la evangelización de los huarpe, que estaban siendo llevados a Chile como esclavos.

⁵⁰ Gracia, *Los jesuitas*, 155.

⁵¹ Leonhardt, *Documentos*, 92.

⁵² Leonhardt, *Documentos*, 72.

⁵³ Lozano, *Historia*, 99.

Al llegar a Mendoza, donde residían el P. Juan Pastor y el H. Fabián Martínez, el P. Torres dejó al joven Cristóbal Diosdado. Sobre los festejos de la beatificación escribe en la misma Anua de 1611 que la celebración fue:

quando yo pase por alli por espacio de ocho dias, con toros, cañas y sortija de dia, y con hachaços, encamisadas carreras, pandorgas⁵⁴, y musicas denoche, yesto con tal affecto que jusgamos, losque alli nos hallamos auianlas fiestas excedido ala capacidad ypobrezadeaquella pequeña ciudad⁵⁵.

Estos ocho días, aclara Lozano, fueron en el mes de diciembre⁵⁶.

Siguiendo con esta Anua, encontramos que también en la misión de Arauco se realizó la festividad. Efectivamente, San Felipe de Arauco era un fuerte levantado en la frontera del Biobío por Pedro de Valdivia en 1552, desde donde se batalló contra los mapuches. El P. Luis de Valdivia, para aplacar esta larga guerra intestina propuso varias cuestiones que se definieron en lo que se llamó “guerra defensiva” y en donde para la evangelización, los jesuitas se ubicarían en el fuerte. Allí se encontraban los PP. Horacio Vecchi y Martín Alonso de Aranda Valdivia, sumándose por ese tiempo el P. Francisco Gómez. Diariamente salían a predicar en pequeñas poblaciones indígenas donde levantaron improvisadas capillas. El P. Torres en la Anua que estamos siguiendo y con referencia a las celebraciones, transcribe una carta del P. Vecchi⁵⁷ que le cuenta sobre las fiestas que se realizaron en el fuerte:

la qualeshizo con mucha solemnidad, porquanto todos los soldados deste exercito se esmeraron en ella yparticularmente, elbuen Castellano Casunoua, que por ser Vizcaino, yCastellano de aquel castillo, le tocaua mas en particular, celebrese la fiesta con mucho regocijo detrompetas, pífanos, y atambores, enarboladaslasbanderas delasCompañías alas uentanasde nuestra casa. Muchos repiques de campanas, uisperas, misa cantada, sermon, yprocesion en la qual se lleuo laymagendel Sto yse le dieron quatro saluas de mosqueteria, arcabucería, y artillería, que fue un contento. El casofue, quedespuesdela Procesion sehizieron unas Amistades entre el Comissario delaCaballeria Aluaro Nuñez dePineda

⁵⁴ “Pandorga es una consonancia medio alocada, y de mucho ruido q resulta de variedad de instrumentos. Pudose decir de ser *pan* ser muchos” (Covarrubias, *Tesoro*, 576v). Pan es del griego que significa todos o muchos como señala Covarrubias.

⁵⁵ Leonhardt, *Documentos*, 127.

⁵⁶ Lozano, *Historia*, II, 274.

⁵⁷ El P. Vecchi junto al P. Aranda y el H. Diego de Montalbán murieron mártires en Arauco el 14 de diciembre de 1612. Sobre su martirio hay una amplia bibliografía, de la que destaca el P. Blanco: José María Blanco SJ, *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Martín de Aranda Valdivia y Horacio Vecchi y del Hermano Diego de Montalbán de la compañía de Jesús. Mártires de Elicuria en Arauco* (Buenos Aires: Sebastián Amorrrortu e hijos, 1937).

yel Castellano, las cuales no pudieron recauar, ni Gouernador, ni Veedor General, ni otras personas graues que se auian puesto depormedio, yaquel dia, sinque persona ningunahablase sobre ello se tomaron delas manos ysehicieron amigos. Visto esto para que las amistades fuesen fijas, yestables enuie al Padre Martin de Aranda, que conuidase a comer en nuestra casa aentrambos conlos demas Capitanes del Campo, los cuales uinieron, yquedaron con mucha conformidad, gracias sean dadas alSeñor, yal Beatificado Santo Amen⁵⁸.

Lozano enfatiza que el ejército español de aquellas fronteras recibió la noticia con el beneplácito de la profesión militar de Ignacio⁵⁹. El castellano al que se refiere el P. Vecchi era Guillen de Casanova, caballero cantábrico a cargo de la plaza con el cargo de castellano, es decir el que estaba al mando, quien fue el que más muestras de orgullo representó como señala la carta del futuro mártir. De tal manera que la celebración en el ámbito de un fuerte en guerra fue un hecho singular.

Indicamos que en la Anua del 5 de abril de 1611 se mencionan celebraciones en el Valle Calchaquí, por cierto, una misión muy importante para los jesuitas de entonces, aún antes de que se creara la provincia. Era una región muy poblada y compleja, donde por ese entonces se encontraban, como dijimos, los PP. Juan Dario y Horacio Morelli, que tenían iglesia y casa en un pueblo de los pulares. Escribe el provincial:

Quiero concluir con esta mission poniendo la fiesta que se hizo ala Beatificacion de N.B.P. Ignacio en el Valle de los Huachipas, donde cogio alos Padres el dia. Dessafiaron se los yndios Huachipas ylos Calchaquis, yprimero tiraron las flechas ala sortija, ydespues al pato. Ganaron los Calchaquies el Pato ylos unos yotros Ganaron los premios, que los padres les tenian puestos. Luego huuo muchas carreas de caballos ala redonda dela Iglesia de indios, y tres, o quatro españoles q alli auia. Despues huuo encamisada yhachazos con manojos depaxa bien hechos, ytodos gritauan uiua el Sto Pe. Ignacio con mucho regocijo suyo, que veyan aSu Pe. y nuestro se alauado en aquellos huaycos⁶⁰ yde aquellos Barbaros pa quien elfundo la Compañía⁶¹.

El pueblo de los huachipas (Guachipas) aún existe y se ubica a 115 km de la ciudad de Salta y en sus cercanías se hallan pinturas rupestres, datadas entre el 900 y el 1470.

⁵⁸ Leonhardt, *Documentos*, 125–126.

⁵⁹ Lozano, *Historia*, II, 274.

⁶⁰ Huaico es una mezcla de lodo y piedras que, sobre todo en épocas de lluvia, produce aluviones.

⁶¹ Leonhardt, *Documentos*, 97–98.

4. En Santiago de Chile, Chiloé y un festejo tardío

La ciudad de Santiago de Chile era por entonces la más importante de la región. Originalmente fue una población incaica, próspera en minería y agricultura, los españoles la tomaron en 1541. La diócesis de Santiago se creó en 1561, en tanto que los jesuitas llegaron en 1593 y desde 1607 contaba con Real Audiencia. Se pobló rápidamente, a pesar de sufrir terremotos, pestes, resistencia indígena e inundaciones.

Los festejos en Santiago, especula Enrich que luego sigue a Lozano, fueron el 31 de julio de 1610⁶². El P. Torres no los presencié y escribió sobre el acontecimiento en la Anua del 5 de abril de 1611, donde manifiesta:

Tambien mostro esta ciudad en la alegría conq festejo la nueua desu Beatificacion, porq aunq uino en tiempo depeste, y endias que eslaua puesta cessacion a Diuinis⁶³, yuispera dela uispera de su dia. Huuo aquella noche detodas las campanas, y luminarias entoda la ciudad yreligiones deella, ylos caballeros subinona cauallo, ycon muchas hachas encendidas, carreras, ypaseo, hicieron demostracion desudeuoto affecto. Eldia se celebro la fiesla con sermon, missa, musica, ydos oraciones q oraron dos estudiantes, ycon muchos epigramas, y papeles, deque estuuo todala Iglesia llena; acudieron todas las Religiones, el Sr. Obispo, entrambos Cabildos, yla Real Audiencia, quedando todos admirados delo mucho, ybienq sehizo enespecie deundia ycon mucho desseo de celebrar el año que uiene la fiesta con mucha solemnidad⁶⁴.

Sobre la referida peste, el P. Torres menciona en unos renglones antes, que fue una viruela que duró entre cinco y seis meses afectando muchas vidas, principalmente indios y criollos. Los asistentes para la ocasión de las vísperas, misa y sermón, y refiriéndose a las órdenes religiosas, ya estaban por la época los mercedarios (1548), franciscanos (1553), dominicos (1557), agustinas (1574) y agustinos (1595). Lozano, además de mencionar a las autoridades presentes, agrega que los dominicos en particular:

no contententandose con aver hecho en su Convento singulares demostraciones de alegría la vispera del Santo por la noche, y ayer el dia ocupado el Altar en nuestra Iglesia, erigieron otro muy sumptuoso en la suya a honra de San Ignacio, el dia de la Fiesta de fu Santissimo Patriarca⁶⁵.

⁶² Enrich, *Historia*, I, 199.

⁶³ Significa la cesación canónica del culto a un clérigo. En este caso el obispo, por haber tenido diferencias con la Real Audiencia (Lozano, *Historia*, II, 273).

⁶⁴ Leonhardt, *Documentos*, 101.

⁶⁵ Lozano, *Historia*, II, 273.

Mientras que las autoridades de entonces eran el obispo franciscano Juan Pérez de Espinosa, en tanto que el presidente provisorio de la Real Audiencia, que era el gobernador Alonso García Ramón, seguramente fue acompañado con sus cuatro oidores. Mientras que del Cabildo irían sus autoridades, alcaldes y regidores, y demás funcionarios.

Después de firmar la Anua del 15 de febrero de 1612, el P. Torres agrega una *Adiciones al Anua 611*, es decir un suplemento con transcripciones de cartas comentadas que le llegaron después de enviar a Roma la Anua. Tales son las de los PP. Romero sobre los guaycurúes, Diego González Holguín sobre la situación de Asunción o la de Roque González de Santa Cruz sobre las misiones del Paraná. También recibió una carta del Cabildo de Castro, una ciudad fundada en 1567, y que era por entonces el centro de las actividades apostólicas de Chiloé, escribiendo el provincial:

el Cabildo delaciudad meda en vna el parabién delabeatificacion de nuestro Santo Padre ycomolafestearon con todaslas fuercasposibles, y que avnque enotras partes les ayan echobentaja engastos y grandeças en ninguna manera enel amor alsancto ya su religión⁶⁶.

Reforzó la descripción el jesuita chileno P. Melchor Venegas, uno de los trece compañeros del P. Torres en su ingreso al Paraguay, además de ser el superior de aquella misión junto, sobre todo, al P. Juan Bautista Ferrufino. En la carta que transcribe el provincial menciona que las fiestas:

fueron grandes haciendo algunas invenciones de polvora disparando la arcubuceria al tiempo que en las oraciones delamissase invocaba el nombre de nuestro Sancto Padre ignacio, convatieron demas desto tres galeras avn castillo que estaba enlaplaça aviendo muchajente delavna parte y delaotra. Atodo loqual precedio vn cartel prometiendo premios alos poetas que mas se esmerasen en alabar alsancto y alas que se señalasen en correr lasortija. todosehizo muybien principalmente elsermon ymissa enlaqual comulgaron muchos con muchadevoción⁶⁷.

Justamente los festejos en Chiloé se vuelven a mencionar en la Anua de febrero 1613, donde el provincial sigue un pequeño relato donde repite: “yaq no co tanto aparato como en otras, pero alo menos co tanta Voluntad y muchas muestras de rregocijo su fiestaConuatiendo tres galeras, y un Castillopublicando su Sertame Poetico y otras cosas, q dexo”⁶⁸. Es decir, una batalla naval y juegos militares.

⁶⁶ Leonhardt, *Documentos*, 540.

⁶⁷ Leonhardt, *Documentos*, 540.

⁶⁸ Leonhardt, *Documentos*, 215.

El festejo tardío fue en Santiago del Estero donde, dijimos, los jesuitas habían dejado la casa y trasladado a Tucumán, pero en 1613 regresaron y en la última Anua del 8 de abril de 1614 se describen los acontecimientos. Después que se fueron, en su casa funcionó el seminario conciliar y a la iglesia se trajo nuevamente al Niño Jesús, cuya imagen habían llevado a la catedral. También se donaron imágenes como la de Nuestra Señora de Guadalupe y la de Francisco Javier, aunque aún no había sido beatificado, entre otros ornatos. De tal manera que se hizo la fiesta de beatificación de Ignacio, narrando que:

Así hicieron grandes preparativos para la fiesta de nuestro santo Padre Ignacio. Hicieron un drama, representando las principales escenas de su vida, y lo tuvieron que repetir dos veces, una vez en casa, la otra en la catedral, en presencia del Obispo y de toda la ciudad; como lo han pedido, quedando ellos muy satisfechos. Pues, estos festejos eran cosa común para todos, porque sólo ahora se podría celebrar aquí la beatificación de San Ignacio. Se hizo esta por ocho días enteros, con un programa nutrido y variado, manifestando a porfía los españoles e indios su amor a nuestro Santo Padre y a su Compañía. Después del acto público se distribuyeron en casa premios a los que mejor habían represento su papel en el drama, y a los que mejor declararon las poesías compuestas en honor del Santo; y eran diez. Pero al fin no quedó nadie sin premio. Repartió el mismo Obispo los premios, el cual asistió a todos los actos. Los gastos para los premios y los trajes del drama los pagaron algunos caballeros, amigos nuestros, los cuales, como toda la ciudad, y su cabeza el Obispo (venido expresamente de su gira de Visita) han mostrado con esta ocasión su gran estima de la Compañía; ante todo los nobles, satisfaciendo de este modo con nobleza por sus pecados⁶⁹.

La Anua continúa con un error, que incluso verificamos en el texto original, y es que al referirse al obispo dice que lo es Don Francisco Salcedo. En realidad Salcedo era vicario y provisor del obispado, habiendo sido deán del obispo Vitoria, a quien sucedió fray Fernando de Trejo y Sanabria desde 1594 a 1614, en que muere el 24 de diciembre. Es a este último a quien se refiere, pues hace mención posterior de que dejó sus bienes a la Compañía de Jesús. Pero posiblemente Trejo no se encontraba en Santiago y fuera reemplazado por Salcedo.

⁶⁹ Leonhardt, *Documentos*, 429–430.

5. Conclusión

La beatificación de Ignacio de Loyola sirvió para consolidar la presencia de una orden cuestionada y resistida como tal, por su postura en contra de las encomiendas y también para fortalecer las relaciones con las élites que entregaron la educación de sus hijos a los jesuitas. Pero esta internacionalización que se hizo de la beatificación sentó las bases de un patrón fundado en la exaltación de imágenes y un aparato grandilocuente de articulaciones escénicas.

Las fuentes con que contamos sobre las celebraciones son las Cartas Anuas que envía el provincial Diego de Torres al general Acquaviva, sin que se hallen mayores detalles en otros documentos. Esto lo aprovechó el P. Lozano en el siglo XVIII, que tuvo contacto con ellas y pudo publicar los pormenores de las celebraciones.

El provincial Diego de Torres intenta a través de las Anuas describir el acontecimiento festivo en un contexto poco favorable, pues la Compañía de Jesús recién se iniciaba en la región y la fiesta barroca fue un buen instrumento de difusión. Él mismo, y en muchos casos llevó personalmente la noticia, participando de la celebración en distintas ciudades.

Si bien no hubo un texto unificado de las celebraciones, como en otros lugares, las Anuas dirigidas al general eran a veces publicadas o copiadas para ser leídas en colegios europeos, como elementos de comunicación propagandística. De tal manera que no se pretendió alcanzar un público amplio sino perseguir el objetivo más imperioso que era informar al general y en todo caso sumar vocaciones para la nueva provincia con el elogio de las ciudades, la moralidad de personajes y perdurar la memoria efímera de la solemnidad festiva con fines pedagógicos.

La celebración podía durar entre ocho jornadas como en Mendoza o Santiago del Estero o 48 días como en Tucumán. La organizaban los jesuitas en sus residencias o colegios, pero hubo un caso como en Salta donde, sin que tuvieran sede, la celebración la organizó el gobernador.

La fiesta se desarrollaba en dos ámbitos, uno religioso y otro profano. El primero era solemnizado con el aditamento de nuevos ornatos en la iglesia, como podían ser luminarias, colgaduras con inscripciones pero, sobre todo, el retrato del beato Ignacio, de los que el procurador Romero trajo varias copias. Se preparaba el escenario para el oficio religioso al que asistirían las autoridades civiles y eclesiásticas, en tanto que presidían una procesión y luego la misa que, en el caso de Buenos Aires, fue cantada por un franciscano, reservándose el sermón el P. Torres. Otra actividad en este sentido eran los concursos poéticos o coloquios sobre la vida de Ignacio, como se dio en Córdoba. Lugar donde parece no fue muy concurrida debido a las rispideces

que señalamos antes, y antagónico en Tucumán donde la celebración estaba reforzada con la instalación de los jesuitas en la ciudad. También la teatralización de la vida de Ignacio fue importante en Santiago del Estero donde la función se hizo primero en la casa de los jesuitas y luego en la catedral con la presencia del obispo quien premió a los actores. Los jesuitas generalmente organizaban una cena en su casa, como lo hicieron en Buenos Aires, hasta en el fuerte de Arauco.

La celebración en espacios profanos se dividía en actividades diurnas y nocturnas, que a veces se repetían, pero entre las del día prevalecían los desfiles de carros, los típicos juegos españoles como los toros, cañas, encamisadas, sortijas e incluso, como en Santiago de Chile, el simulacro de un combate naval en la Plaza Mayor con tres galeras que atacaban un castillo. A ellos debemos agregar el juego del pato, que parece ser originario de esta región y que practicaban las clases sociales más bajas, en el caso de Buenos Aires, pero también lo jugaban los indígenas huachipas del Valle Calchaquí, que a su vez tiraron flechas a una sortija, agregando carrera de caballos y simulando encamisadas. Todo esto iba en las ciudades acompañado de repiques de campanas y disparos de mosquetes o cañones. Por la noche se encendían las luminarias y deslumbraban los fuegos artificiales, pasaba algún carro con músicos y comenzaban juegos como las encamisadas carreras, que es un supuesto ataque nocturno, o pandorgas que era una ruidosa y alborotada banda de numerosos de músicos.

Como vimos, las celebraciones fueron mayormente en las ciudades a excepción de las del Valle Calchaquí con los indígenas, pero también en el mencionado fuerte de Arauco que se encontraba en plena guerra. Influyó en no perder el homenaje, la ascendencia vizcaína del encargado del fuerte y el carácter militar de Ignacio que era bien visto por la soldadesca. El alboroto provocado en todos lados hizo que crecieran las expectativas de la canonización, que llegaría una década después.

Bibliografía

- Acuerdos del extinto Cabildo de la ciudad de Buenos Aires*, libro II, Buenos Aires, Imprenta de Pablo E. Coni é Hijos, 1886.
- Annvæ Litteræ Societatis Iesv, Anni CIO.IOC.IX, ad Patres et Frates eivsdem Societatis*. Dilingae: Apud Viduam Ioannis Mayer. MDCIX [1609].
- Arellano, Ignacio. “América en las fiestas jesuíticas. Celebraciones de san Ignacio y san Francisco Javier”. *Nueva Revista de Filología Hispánica*. LVI, nº1 (2008): 53–86.

- Astráin, Antonio SI. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España (1573–1615)*, vol. III. Madrid: Est. Tipográfico “Sucesores de Rivadeneyra”, 1909.
- Blanco, José María SJ. *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los Padres Martín de Aranda Valdivia y Horacio Vecchi y del Hermano Diego de Montalbán de la compañía de Jesús. Mártires de Elicuria en Arauco*. Buenos Aires: Sebastián Amorrortu e hijos, 1937.
- Bonet Correa, Antonio. *Fiesta, poder y arquitectura. Aproximación al barroco español*, Madrid: Ediciones Akal, 1990.
- Cortese, Jaime. *Jesuitas e bandeirantes no Guairá (1549–1649)*, Río de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana, o española...* Madrid: por Luis Sanchez, 1611.
- Enrich, Francisco SJ. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, vol. I. Barcelona: Imprenta de Francisco Rosal, 1891.
- Deleito y Piñuela, José. *El rey se divierte*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- Díez Borque, José M^a, Domínguez Ortiz, Antonio y Bonet Correa, Antonio. *Fiesta Barroca*. Madrid: Instituto Nacional de las Artes Escénicas y de la Música, 1992.
- Furlong, Guillermo SI. *Historia del Colegio del Salvador y de sus irradiaciones culturales y espirituales en la ciudad de Buenos Aires, 1617–1841*, vol. I. Buenos Aires: Colegio del Salvador, 1944.
- Furlong, Guillermo SI. “San Ignacio de Loyola en la iconografía rioplatense”. *Estudios* 88 (1956): 63–72.
- Gracia, Joaquín SI. *Los jesuitas en Córdoba*. Buenos Aires: Espasa–Calpe, 1940.
- Grenón, Pedro SJ. “El juego del pato”. *Historia*, Temas 4–5. (Buenos Aires, Abril–Junio (1956): 121–146.
- Jarque, Francisco. *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Estado presente de sus misiones en Tucuman, Paraguay, y Rio de la Plata, que comprende su Distrito*. Pamplona: Juan Micón impresor, 1687.
- Jouvancy, Joseph de SI. *Historiae Societatis Jesu pars quinta. Tomus posterior ab anno Christi MDXCI ad MDCXVI*. Roma: Ex Typographia Georgii Piachi, Caelaturam & Characterum Fusoriam Prositentis, apud S. MARCUM, 1710.
- Leonhardt, Carlos SI. *Documentos para la Historia Argentina. Tomo XIX. Iglesia. Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la compañía de Jesús*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, 1927.

- López Cantos, Ángel. *Juegos, fiestas y diversiones en la América española*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- Lozano, Pedro SI. *Historia de la Compañía de Jesús de la Provincia del Paraguay*, I–II. Madrid: Imprenta de Manuel Fernández, 1755.
- Medina, José Toribio. *El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las provincias del Plata*. Buenos Aires: Ed. Huarpes, 1945.
- Melià Bartomeu. “Prólogo”, en *Historia de la Provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús*, vol.1, por Nicolás del Techo. Madrid: A. De Uribe y Compañía, 1897. Asunción, Centro de Estudios Paraguayos “Antonio Guasch” y FONDEC, 1673 [2005].
- Millé, Andrés. *Crónica de la orden franciscana en la conquista del Perú, Paraguay y el Tucumán y su convento del antiguo Buenos Aires 1212–1800*. Buenos Aires: EMECÉ editores, 1961.
- Page, Carlos A. *La biografía del jesuita Marciel de Lorenzana: precursor de las misiones jesuíticas del Paraguay, escrita por el P. Diego de Boroa*. Córdoba: Báez Ediciones, 2017.
- Pastells, Pablo SJ. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil)*. Según los documentos originales del Archivo General de Indias, vol. I. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1912.
- Rodríguez Moya, Inmaculada y Mínguez Cornelles, Víctor, dirs. *Visiones de un imperio en fiesta*. Valencia: Fundación Carlos Amberes, 2016.
- Storni, Hugo SI. *Catálogo de los jesuitas de la Provincia del Paraguay (Cuenca del Plata) 1585–1768*. Roma: Institutum Historicum SI, 1980.

Los obispos del Tucumán a la sombra de los jesuitas (1714–1740). Provisión y administración episcopal

ALEJANDRO NICOLÁS CHILIGUAY*

Fecha de recepción: mayo 2022.

Fecha de aceptación: septiembre 2022.

Sumario:

A lo largo del reinado de Felipe V, la Compañía de Jesús gozó del monopolio del confesionario regio, lo que le permitió intervenir en la configuración del cuadro episcopal a escala de la Monarquía. Sin embargo, los sucesivos quiebras en las relaciones hispano-romanas afectaron la normal provisión de obispados, generando prolongadas sedes vacantes. La antigua diócesis del Tucumán no estuvo ajena a esta dinámica general, puesto que estuvo carente de pastor entre 1704 y 1715, cuando tomó posesión de la mitra Alonso del Pozo y Silva, inaugurando así una sucesión casi ininterrumpida de prelados hasta 1740. El propósito de este artículo es recuperar el rol que tuvieron los jesuitas en el nombramiento de los titulares de la diócesis y revelar el modo en que participaron directa o indirectamente en la administración del obispado en sus tres instituciones de gobierno: el cabildo catedralicio, la audiencia episcopal y la visita diocesana.

Palabras clave:

Obispos; jesuitas; Tucumán; gestión episcopal.

The bishops of Tucumán in the shadow of the Jesuits (1714–1740). Provision and episcopal administration

Abstract:

Throughout the reign of Philip V, the Society of Jesus enjoyed the monopoly of the royal confessional, which allowed it to intervene in the configuration of the episcopal cadre on the scale of the Monarchy. However, the successive breakdowns in Spanish–Roman relations affected the normal provision of bishoprics, generating prolonged vacant sees. The old diocese of Tucumán was not alien to this general dynamic, since it was without a pastor between 1704 and 1715, when Alonso del Pozo y Silva took possession of the mitre, thus inaugurating an almost uninterrupted succession of prelates until 1740. The purpose of this article is to recover the role played by the Jesuits in the appointment of the incumbents of the diocese and to reveal the way in which they participated directly or indirectly in the administration of the bishopric in its three institutions of government: the cathedral chapter, the diocesan visitation, and the ecclesiastical justice.

Keywords:

Bishops; Jesuits; Tucumán; episcopal administration; bishop's administration.

* Doctorando en Historia por la Universidad del Salvador y la Universidad Pontificia Comillas. Becario ICSOH–CONICET – Marco: Beca de estancia Doucet del Instituto Max Planck de Historia y Teoría del Derecho. <http://orcid.org/0000-0001-6650-1607>. alenicolas16@gmail.com.

1. Monarquía y diócesis

1.1. *Los jesuitas y la monarquía: los confesores reales*

El siglo XVIII comenzó con el advenimiento de la dinastía de los Borbones en el trono español tras la muerte de Carlos II (1665–1700), quien, ante la falta de descendencia, entregó en herencia la Monarquía Hispánica a Felipe de Anjou, nieto de Luis XIV. El asentamiento definitivo de la autoridad de Felipe V no fue un asunto sencillo, pues el archiduque Carlos de Austria también reclamó su derecho a la corona. Su demanda encontró eco en Inglaterra y en las Provincias Unidas, que, temerosas ante la formación de un bloque hegemónico hispano–francés, constituyeron la Gran Alianza de la Haya (1701); que pronto sumó el apoyo de Portugal, Brandeburgo y Saboya¹. Si bien la Guerra de Sucesión Española (1701–1713) consagró a Felipe V como legítimo rey, también representó un verdadero trastorno al carácter agregativo de la Monarquía, tanto por la pérdida de varios territorios europeos y de ultramar, como por la imposición de una política de uniformación interior y la reconfiguración de las relaciones exteriores.

Una nota particular merece la relación entre la corte de madrileña y romana. Inicialmente, Clemente XI (1700–1721) había reconocido a Felipe V como rey de España (1701), pero en 1709, ante las presiones austríacas sobre los territorios pontificios, el papa reconoció al archiduque Carlos como legítimo soberano de la Monarquía Hispánica. Esto desencadenó una inmediata ruptura diplomática que supuso el cierre de la Nunciatura de Madrid y la expulsión del nuncio, la confiscación de las rentas de la Cámara Apostólica, además del retiro de su embajador de Roma. Ambas cortes eran muy dependientes entre sí, por lo que resultaron afectadas las provisiones episcopales –y, en consecuencia, se generaron numerosas sedes vacantes en el mundo hispano²–, se privó a la feligresía de acceder a las dispensas y se interrumpió el flujo de dinero en ambas direcciones, pues el rey no podía cobrar las tres gracias, y la curia romana tampoco podía percibir los ingresos por la emisión de bulas y trámite de peticiones. A partir del año 1713, hubo un intercambio de emisarios, pero el conflicto no concluyó hasta el concordato del año 1717, que, sin embargo, resultó precario.

¹ Virginia León Sanz, *El archiduque Carlos y los austracistas* (Barcelona: Arpegio, 2014), 31.

² Maximiliano Barrio Gozalo, «El cardenal Alberoni y España. Política religiosa y carrera eclesiástica», *Hispania Sacra*, n.º 63.127 (2011): 212; Maximiliano Barrio Gozalo, *La Embajada de España en Roma en la primera mitad del siglo XVIII* (Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, 2017); Domínguez Ortiz, Antonio, «Regalismo y relaciones Iglesia–Estado en el siglo XVII», en *Historia de la Iglesia en España*, tomo IV, dir. por Ricardo García Villoslada (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979), 74.

Posteriores quiebres se sucedieron en las relaciones hispano–romanas (1718–1720 y 1736–1737), aunque no alcanzaron la misma magnitud que el primero (1709–1717). No obstante, fue después de 1720 cuando la Corona orientó su política eclesiástica hacia dos objetivos: obtener el patronato regio universal sobre toda la iglesia española y reformar al clero, limitando los abusos y eliminando los vicios morales que padecía³. A raíz de las sucesivas rupturas diplomáticas con Roma, la Corona procuró incrementar su poder y el de los obispos.

Ya Henry Kamen planteó en su obra la necesidad de conocer la personalidad del rey para comprender la dirección de su política⁴. Como es sabido, Felipe había sido educado por el duque de Bauvilliers y el arzobispo de Cambrai, François Fenelón, quienes le imprimieron unos valores austeros, diferentes a la vida cortesana del Versalles de Luis XIV. Los ejes de la educación del príncipe fueron tres: el ejercicio físico en vistas a la formación militar, la instrucción intelectual –que incluía estudios en latín, geografía, historia y artes– y una estricta formación religiosa, orientada hacia una piedad sencilla e interior⁵. Sus escrúpulos y sus trastornos anímicos –como las depresiones que padecía– lo volvieron vulnerable a la influencia de sus consortes, especialmente de Isabel de Farnesio, y de sus confesores.

Durante el Antiguo Régimen, el oficio de confesor real fue uno de los cargos más destacados en el entorno del rey. De hecho, eran parte de aquella “clerecía de corte” que solía participar activamente en la política del reino y que asistía al monarca –ya sea desempeñando oficios administrativos o como consejeros–, lo que contribuía a reforzar el carácter de que España era una “monarquía eclesiástica”⁶. Por definición, el confesor real era la persona nombrada por el monarca para desempeñar el cargo y era reconocido públicamente como tal, independientemente de que existiera título escrito de nombramiento y de que le administrase o no el sacramento de la penitencia⁷. La importancia del cargo radicaba, no solo por sus servicios espirituales, sino por su capacidad de mediatizar la voluntad regia, convirtiéndose así en un agente político privilegiado a la hora de sugerir sujetos para la provisión de beneficios y para orientar las políticas eclesiásticas del rey. Para los jesuitas significaba uno de sus bastiones más importantes desde donde «ganarían la voluntad de algunos

³ Maximiliano Barrio Gozalo, *La Embajada...*, 10.

⁴ Henry Kamen, *Felipe V, el rey que reinó dos veces* (Madrid: Planeta, 2010).

⁵ Pablo Vázquez Gestal, *Una nueva Majestad. Felipe V, Isabel de Farnesio y la identidad de la monarquía (1700–1729)* (Madrid: Marcial Pons, 2013), 71–74.

⁶ Pierre Benoist, *La monarchie ecclésiastique. Le clergé de cour en France à l'époque moderne* (Seysel : Champ Vallon, 2013), 8.

⁷ Leandro Martínez Peñas, *El confesor del rey en el Antiguo Régimen* (Madrid: Editorial Complutense, 2007), 30.

en favor de la Compañía»⁸. Así, los hijos de san Ignacio se constituyeron en un «verdadero poder en la sombra del trono»⁹.

El padre Guillaume Daubenton fue el primer confesor de Felipe V y había sido elegido personalmente por Luis XIV para guiar a su joven nieto que por entonces tenía 17 años¹⁰. Su primer periodo en el confesionario (1701–1705) estuvo marcado por la lucha contra el jansenismo, sin embargo, su intromisión excesiva en negocios más allá de los estrictamente espirituales generó un malestar en la corte¹¹. Con el retorno de la Princesa de los Ursinos en 1705, tras su salida en 1703, se produjo un cambio en el equipo de gobierno, y el confesor Daubenton fue sustituido por el padre Pierre Robinet (1705–1715), quien rápidamente se acomodó en el nuevo cuadro de gobierno liderado por Orry, Macanaz, Amelot y Ursinos¹². En sintonía con la aplicación de los Decretos de Nueva Planta y la política de uniformar a la monarquía, el padre Robinet sugirió al monarca que tal pretensión se lograría «nombrando promiscuamente en prelados de la Corona de Aragón a sujetos [*sic*] castellanos, y para las iglesias de Castilla a naturales de la Corona de Aragón»¹³.

Tras el fallecimiento de la reina María Luisa de Saboya (1714) y la consumación del nuevo matrimonio de Felipe V con Isabel de Farnesio, el equipo francés, que incluía al confesor Robinet, cayó en desgracia y fue alejado de la corte. En su reemplazo, retornaría el padre Daubenton (1715–1723), quien se mostró colaborador en el restablecimiento de las relaciones con la Santa Sede¹⁴. El padre Daubenton ocupó el confesionario hasta su muerte, acaecida el 7 de agosto de 1723¹⁵. Seguidamente, fue el padre Gabriel Bermúdez (1723–1726) quien ocupó dicha plaza. Detrás de él se canalizaron las esperan-

⁸ Teofanes Egido López, coord., *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, (Madrid: Marcial Pons, 2004), 234.

⁹ Tomás Aznar Sánchez, *El poder de la Iglesia. Los novicios de la Compañía de Jesús en Madrid* (Valencia: Albatros, 2021), 24.

¹⁰ Catherine Desos, « Les confesseurs jésuites de Philippe V au début du XVIIIe siècle : agents français ou ministres du roi d’Espagne ? », *Mágina*, n° 13 (2009): 157.

¹¹ Carta de Luis XIV a Felipe V. Versalles, 23 de octubre de 1703. Francisco Javier Guillamón Álvarez, Julio David Muñoz Rodríguez, eds., *Educando al príncipe. Correspondencia privada de Luis XIV a Felipe V durante la Guerra de Sucesión* (Rosario: Prohistoria, 2008), 73–74.

¹² Concepción de Castro, *A la sombra del Felipe V. José de Grimaldo, ministro responsable (1703–1726)* (Madrid: Marcial Pons, 2004), 127.

¹³ José Alcaraz Gómez, «Documentos. Felipe V y sus confesores jesuitas. El “cursus” episcopal de algunos personajes ilustres del reinado», *Revista de historia moderna*, n.º 15 (1996): 24.

¹⁴ Catherine Desos, « L’influence politique des confesseurs jésuites français du roi d’Espagne (1700–1724) », en *Le consulat de France à Cadix : Institution, intérêts et enjeux (1666–1740)*, dir. por Anne Mézin, Anne Pérotin–Dumon (Pierrefitte–sur–Seine : Publications des Archives Nationales, 2015). En línea: <http://books.openedition.org/pan/517>.

¹⁵ Catherine Desos, *La vie du R. P. Guillaume Daubenton S. J. (1648–1723)* (Córdoba, Servicio de Publicaciones, 2005), 164–170.

zas un sector de la corte que anhelaba una “españolización” del rey y de sus equipos de gobierno¹⁶. Los confesores sucesivos fueron los padres William Clarke (1726–1743) y Antonio Févre (1743–1746), quienes continuaron influyendo en las opiniones del rey en materia de política eclesiástica¹⁷. El círculo ininterrumpido de los confesores jesuitas se cerró con el padre Francisco Rávago (1747–1755) durante el reinado de Fernando VI (1746–1759)¹⁸.

En definitiva, la Guerra de Sucesión Española, y la desafección de una parte del clero a la causa borbónica –especialmente en Aragón–, permitió a la Felipe V llevar adelante una política eclesiástica que recuperaba las antiguas demandas de una corrección moral del clero. Tanto sus ministros como diferentes clérigos la promovieron, pero tal reforma requería de obispos que la pudieran materializar, no solo en España sino también en América. En Nueva España se destacaron fray José Lanciego Eguilaz, arzobispo de México, y Juan Gómez de Parada, obispo de Yucatán, entre otros¹⁹. Mientras que, en el virreinato del Perú, y en particular, del Tucumán, Felipe V se sirvió de Alonso del Pozo y Silva, Juan de Sarricolea y Olea y José Antonio Gutiérrez de Zevallos, en cuyos nombramientos los confesores jesuitas jugaron un rol clave. A continuación, una breve semblanza del obispado que estos pastores gobernaron.

1.2. La diócesis del Tucumán

El espacio objeto de este estudio es la antigua diócesis del Tucumán. Este obispado fue creado por la bula *Super specula* de 1570 y era sufragáneo del arzobispado de Charcas²⁰. Se ubicaba al sur del virreinato del Perú y su terri-

¹⁶ María Amparo López Arandía, «Velando por el ánimo del rey católico. Gabriel Bermúdez, confesor de Felipe V (1723–1726)», en *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI–XVIII)*, vol. 1, coord. por José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012), 266.

¹⁷ Iván Escamilla, «Los confesores reales de España en la época borbónica y su intervención en la política americana de la monarquía: el caso de Francisco de Rávago, SJ, confesor de Fernando VI» en *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana*, ed. por Francisco Cervantes Bello, María del Pilar Martínez López-Cano (Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla–Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, UNAM–Instituto de Investigaciones Históricas, 2016), 231.

¹⁸ José Francisco Alcaraz Gómez, «El padre Rávago y las provisiones episcopales en el reinado de Fernando VI. El caso de los gobernadores del Consejo de Castilla y del Inquisidor general», *Estudis: Revista de historia moderna*, n.º 18 (1992): 173–198.

¹⁹ Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700–1749* (México: UNAM – Iberoamericana Vervuert – Bonilla Artigas, 2012), 59.

²⁰ Nelson Dellaferera, «La Iglesia diocesana: las instituciones», ed. por Academia Nacional de la Historia, *Nueva historia de la Nación Argentina*, tomo II (Buenos Aires: Planeta, 1999), 392.

torio coincidía, por disposición de la bula de erección de la diócesis, con la Gobernación del *Tucumán, Juríes y Diaguitas* establecida por el rey Felipe II (1556–1598) en el año 1563²¹. Su extensión era de unas 400 leguas longitudinales y contaba una superficie de 700.000 kilómetros cuadrados. Su circunscripción limitaba al norte con el arzobispado de Charcas, al oeste con el obispado de Santiago de Chile, al este con las diócesis del Paraguay y Buenos Aires, ésta última también la demarcaba por el sur. Hacia 1730, su territorio se dividía en veintiocho curatos rurales y siete de ciudades²², y la catedral se asentaba en la ciudad de Córdoba²³.

La diócesis presentaba una serie de dificultades pastorales, por un lado, su vasta jurisdicción, segundo, la dispersión de la población, y tercero, las numerosas sedes vacantes²⁴. Durante los primeros años del siglo XVIII, el Tucumán era un obispado que vivía una crisis económica a causa del declive de las encomiendas, con una población empobrecida que atravesaba un proceso de ruralización y emigración, lo que pronunciaba el contraste entre sus ciudades; pero, además, su sociedad experimentaba una transformación en su composición²⁵. A lo que se sumaban las incursiones de los indios del Chaco a las ciudades²⁶.

Hay que señalar que, a diferencia de los Andes Centrales, el Tucumán no tenía riquezas mineras, por lo que su economía se estructuró en función del mercado potosino hacia donde exportaba productos agrícolas, ganado y textiles. La explotación de la mano de obra indígena fue a través de la encomienda

²¹ Véase: «Documentos relativos a la erección de la Iglesia del Tucumán», en Isabel Castro Olañeta, Sonia Tell, Élide Tedesco, Carlos Crouzeilles, *Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado del Tucumán con Sede en Santiago del Estero (1681–1699)*, tomo II (Córdoba: Ferreyra Editor, 2006), 253; Guillermo Nieva Ocampo, Daniela Carrasco, «El Tucumán de Felipe IV», en *La Corte de Felipe IV (1621–1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica*, tomo IV, vol. 4: *Cortes virreinales y gobernaciones americanas*, dir. por José Martínez Millán, Rubén González Cuerva, Manuel Rivero Rodríguez (Madrid: Polifemo, 2018), 2091.

²² Hugo Humberto Beck, «Distribución territorial de la conquista. Red de urbanización y vías de comunicación», en *Nueva historia de la Nación Argentina*, tomo II, ed. por Academia Nacional de la Historia (Buenos Aires: Planeta, 1999), 28.

²³ Isabel Castro Olañeta, Sonia Tell, «De Santiago del Estero a Córdoba: proyectos y conflictos en torno al traslado de la catedral y de la sede episcopal a fines del siglo XVIII», *CIFRA*, n.º 4 (2009): 171

²⁴ Guillermo Nieva Ocampo, Alejandro Nicolás Chiguay, «En los confines del Perú: el clero de Tucumán durante el reinado de Carlos II», en *¿Decadencia o reconfiguración?: las monarquías de España y Portugal en el cambio de siglo (1640–1724)*, coord. por José Martínez Millán, Félix Labrador Arroyo, Filipa Maria Valido-Viegas de Paula-Soares (Madrid: Polifemo, 2017), 525.

²⁵ Vicente Sierra, *Historia de la Argentina, 1700–1800* (Buenos Aires: Unión de Editores Latinos, 1957), 131–132.

²⁶ Carina Lucaioli, «Los espacios de frontera en el Chaco. Desde la conquista hasta mediados del siglo XVIII», en *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*, comp. por Carina Lucaioli, Lidia Nacuzzi (Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2010), 21–68.

de servicio, que benefició a una élite encomendera que gozaba de una gran libertad y autonomía, sobre todo, gracias a la constante movilización bélica contra los indios no sometidos²⁷.

Córdoba era la ciudad que cobijaba la sede del obispado y su catedral, y gozaba de unas condiciones naturales en su entorno que la convertían en un lugar agradable para habitar y permitía el desarrollo de unidades productivas que garantizaban su prosperidad. También albergaba las casas de las religiones de dominicos, franciscanos, mercedarios y jesuitas, y dos monasterios femeninos, uno de dominicas y otro de carmelitas descalzas, de tal manera que el paisaje urbano emulaba la imagen de una España conventual²⁸. Asimismo, la ciudad era, además, el principal centro de formación de los cuadros de la sociedad de españoles²⁹. En este campo se destacó la Compañía de Jesús, que tenía a su cargo la Universidad –única existente en las provincias de Tucumán, Río de la Plata, Paraguay–, el colegio de Nuestra Señora de Monserrat y el Colegio Máximo, que formaba a los futuros jesuitas³⁰. A pesar de que la ciudad contaba con un seminario, el de Nuestra Señora de Loreto, la mayor parte del clero de la diócesis se formó en la universidad³¹.

Una singularidad que presentaba la Compañía de Jesús, que la distinguía de las órdenes religiosas presentes en el Tucumán, era el hecho de que no llevaban una vida conventual ni tenían la obligación del rezo comunitario. Esto le permitió ejecutar sus labores con mayor flexibilidad y capacidad de gestión, entre las más importantes, el ministerio educativo, la confesión o la evangelización, todas ellas destinadas a cumplir el propósito de la fundación de los hijos de san Ignacio, sintetizado en el lema “*ad maiorem Dei gloriam*” (Para la mayor gloria de Dios). Su éxito fue gracias a la labor desempeñada desde sus colegios, donde formaron y se granjearon a su favor a los hijos de las élites de la provincia desde el siglo XVII³².

²⁷ Daniela Carrasco, *De Lerma a Uceda: Políticas y Gobierno en el Tucumán de la Monarquía Hispánica (1598–1621)* (Salta: Universidad Nacional de Salta, 2019), 45. [Tesis de licenciatura]

²⁸ Angela Atienza López, «Nobleza, poder señorial y conventos en la España Moderna. La dimensión política de las fundaciones nobiliarias», en *Estudios sobre señorío y feudalismo: homenaje a Julio Valdeón*, ed. por Esteban Sarasa Sánchez, Eliseo Serrano Martín (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2010), 235.

²⁹ Nieva Ocampo, Chiliguay, «En los confines del Perú: el clero de Tucumán durante el reinado de Carlos II», 539

³⁰ Silvano G. A. Benito Moya, *La Universidad de Córdoba en tiempos de reformas (1701–1810)* (Córdoba: Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos S. A. Segreti, 2011), 27.

³¹ Luis Roberto Altamira, *El seminario conciliar de Nuestra Señora de Loreto* (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1943), 109.

³² Guillermo Nieva Ocampo, «Cimentar las identidades locales: los jesuitas y las élites sociales del Tucumán (1600–1650)», en *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI–XVIII)*, vol. 1, coord. por José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012), 1403.

En este marco, con clara presencia jesuita a nivel general de la Monarquía y en el plano local, fue en donde desarrollaron su gestión los ya referidos obispos tucumanos Alonso del Pozo y Silva (1714–17), Juan de Sarricolea y Olea (1724–1730) y José Antonio Gutiérrez de Zevallos (1733–1740), quienes en cierto modo se valieron de todas las herramientas disponibles para normalizar el funcionamiento de una diócesis envuelta en numerosos problemas agravados por la sede vacante (1704–1714). Ahora bien ¿cómo accedieron al episcopado? Y ¿qué rol jugó la Compañía de Jesús en sus respectivos nombramientos?

2. La provisión de obispos *pro-jesuitas*

Por definición, los obispos eran eclesiásticos que gozaban de jerarquía de orden y jurisdicción, por lo tanto, eran pastores espirituales de sus diócesis con la capacidad de poder administrar todos los sacramentos, y a su vez, eran los encargados de gestionar su diócesis, es decir, ejercían su gobierno y justicia³³. Debido a tales atribuciones que detentaban los preladados, los monarcas pusieron todo su empeño en convertir al episcopado en su conjunto en verdaderos agentes de su política confesional y financiera³⁴. Un elemento clave que le permitía a la corona controlar las provisiones era el derecho de presentación que el rey poseía en virtud del patronato regio. Sin embargo, como bien subrayó Andoni Artola Renedo, éste era un «instrumento de control, sí, pero controlado», ya que el soberano solo escogía entre aquellos que la misma jerarquía eclesiástica había formado y preseleccionado, y que luego la intervención de los consejeros, camaristas, confesores reales y secretarios se habían encargado de decantar en la confección de aquellas ternas que le llegaban³⁵.

Tras once años de sede vacante, era necesario que un pastor ordenase a la iglesia tucumana que escandalizaba a la sociedad con sus numerosos conflictos internos. El encargado de iniciar el “proceso de normalización” del obispado fue Alonso del Pozo y Silva³⁶. Hijo del militar Fernando del Pozo

³³ Éliada Tedesco, Carlos Crouzeilles, «El Cabildo Eclesiástico de Santiago del Estero. Estructura eclesiástica y conformación histórica (siglo XVII)», en *Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero 1592–1662*, dir. por Silvia Palomeque (Córdoba: Ferreyra Editor, 2005), 27.

³⁴ Ignasi Fernández Terricabras, «Al servicio del rey y de la iglesia: el control del episcopado castellano por la Corona en tiempos de Felipe II», en *Lo conflictivo y lo consensual en Castilla: sociedad y poder político, 1521–1715. Homenaje a Francisco Tomás y Valiente*, ed. por Francisco Javier Guíllamón Álvarez, José Javier Ruiz Ibáñez (Murcia: Universidad de Murcia, 2001), 208.

³⁵ Andoni Artola Renedo, *De Madrid a Roma. La Fidelidad del episcopado en España (1760–1833)* (Gijón: Trea, 2013), 36.

³⁶ Alejandro Nicolás Chiliguay, «El clero tucumano durante el reinado de los primeros Borbones

y Silva y de Antonia Alemán, nació en Concepción en 1668. Su tía paterna, Juana del Pozo y Silva, se había casado con su tío materno, Antonio Aleman, y engendraron a dos hijos, Antonio e Ignacio, que años más tarde ingresarían a la Compañía de Jesús y que fueron hombres claves en la carrera episcopal de Alonso³⁷. Los Pozo y Silva eran una prominente familia de Concepción, al sur de Chile, que se destacaron por sus servicios de armas y religiosos.

Alonso del Pozo y Silva realizó sus estudios en el colegio convictorio San Francisco Javier de Santiago de Chile donde obtuvo el título de maestro en filosofía y doctor en Teología³⁸. En dicho establecimiento, ubicado al poniente de la ciudad desde 1625³⁹, se habían educado dos tíos suyos, Alonso del Pozo y Silva y Juan del Pozo y Silva, ambos jesuitas que sobresalieron por sus labores como misioneros, particularmente el último por su trabajo en Chiloé⁴⁰. Hasta antes de la fundación de la Universidad de San Felipe –instituida por las reales cédulas de 1738–, los colegios santiaguinos de Santo Tomás, en manos de los dominicos, y el Colegio Máximo de San Miguel, de los jesuitas, podían otorgar grados gracias al privilegio papal que gozaban desde 1619 y 1621, respectivamente⁴¹. Los alumnos del convictorio asistían a clases del Colegio Máximo, donde además también concurrían los alumnos del seminario Santo Ángel y otros oyentes externos, ya sean seglares o de otras órdenes religiosas⁴². Respecto a la fecha de su ordenación como sacerdote hay dos postulados, por un lado, Lucrecia Enríquez sostiene que fue en 1690⁴³, mientras que Mauro Matthei Puttkamer y Cayetano Bruno, afirman 1694⁴⁴. El documento que a ambos historiadores le permite conjeturar aquella fecha es la declaración

españoles», en *La Antigua Gobernación del Tucumán. Política, sociedad y cultura (s. XVI al XIX)*, coord. por Guillermo Nieva Ocampo, Ana Mónica González Fasani, Alejandro Nicolás Chiliguay (Salta: Milor, 2020), 408.

³⁷ Mauro Matthei Puttkamer, «Alonso del Pozo y Silva 1669–1713–1745» en *Episcopologio Chileno 1561–1815, Tomo II*, dir. por Carlos Oviedo Cavada (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1992), 102–102.

³⁸ Mauro Matthei Puttkamer, «Alonso del Pozo y Silva 1669–1713–1745», 105.

³⁹ Jaime Valenzuela Márquez, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609–1709)* (Santiago: LOM, 2013), 66.

⁴⁰ Rodrigo Moreno Jeira, *Misiones en Chile Austral: los Jesuitas en Chiloé, 1608–1768* (Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2006), 121.

⁴¹ Lucrecia Enríquez, «El clero secular en la Universidad de San Felipe de Santiago de Chile (siglos XVIII–XIX)», en *Espacios de Saber espacios de poder. Iglesia, universidades y colegios en Hispanoamérica, siglos XVI–XIX*, coord. por Rodolfo Aguirre Salvador (Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2014), 202.

⁴² Walter Hansich Espindola, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593–1955)* (Buenos Aires: Editorial Francisco de Aguirre, 1974), 43.

⁴³ Lucrecia Raquel Enríquez Agrazar, *De colonial a nacional: la carrera eclesiástica del clero secular chileno entre 1650 y 1810* (México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2006), 115.

⁴⁴ Mauro Matthei Puttkamer, «Alonso del Pozo y Silva 1669–1713–1745», 105; Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina*, tomo IV (Buenos Aires: Don Bosco, 1966), 414.

que realizó el padre Ignacio Aleman en la información sumaria del proceso obispal de 1713⁴⁵.

Lo cierto es que Alonso del Pozo y Silva regresó a Concepción, fue cura de San Bartolomé de Chillán⁴⁶ y, en 1697, se presentó a una oposición para una canonjía en el cabildo catedralicio local, donde obtuvo el segundo lugar. No obstante, la buena recomendación del obispo fray Martín de Híjar y Mendoza le permitió solicitar y obtener en 1701 la prebenda de canónigo magistral, vacante tras la muerte de Francisco de la Barra, quien otrora le había ganado el concurso⁴⁷. Posteriormente, el rey, a instancias de su confesor el padre Dautenton, lo promovió al arcedianato (1705) y al deanato (1709) de la sede penquista. Pero sus méritos no terminan allí, se convirtió en hombre de confianza del obispo Híjar y Mendoza, quien le confió el cargo de visitador del obispado y secretario del sínodo de Concepción (1701); y tras la muerte del mitrado, ejerció como provisor y vicario general del obispado entre 1708 y 1710, hasta la llegada del nuevo prelado, Montero de Águila⁴⁸.

En definitiva, Alonso del Pozo y Silva contaba con la experiencia propia de quienes procuraban acceder al episcopado. El 27 de noviembre de 1711, el Consejo de Indias lo propuso para servir como obispo del Tucumán, elección que Felipe V confirmó con su confesor el padre Robinet, el 7 de diciembre del mismo año⁴⁹. Por lo general, los consejos confeccionaban las ternas con los nombres de aquellas personas propuestas para que el monarca se pudiese servir para cubrir las vacantes⁵⁰. El proceso obispal estuvo a cargo del obispo de Cádiz, fray Alonso de Talavera, y se llevó a cabo en julio de 1713. En la recolección de información sumaria el prelado gaditano tomó declaración a Andrés Martínez de Murgía, Carlos Lepiani, Tomás de Tejada, Martín García de Envila, y a los padres jesuitas Manuel de Rubiña y Ignacio Aleman⁵¹.

El padre Ignacio Aleman era primo de Alonso del Pozo y Silva, y a lo largo de su trayectoria ocupó puestos de relevancia. Hacia 1688, participó como examinador de lengua del sínodo de Santiago de Chile⁵² y en 1707 realizó en Roma la visita *ad limina* del obispado de Concepción, que había sido encar-

⁴⁵ Archivo General de Indias (en adelante AGI), Charcas, 372.

⁴⁶ AGI, Charcas, 204.

⁴⁷ Enríquez Agrazar, *De colonial a nacional...*, 115.

⁴⁸ Enríquez Agrazar, *De colonial a nacional...*, 116. Mauro Matthei Puttkamer, «Alonso del Pozo y Silva 1669–1713–1745», 108.

⁴⁹ AGI, Charcas, 156.

⁵⁰ Fernando de Arvizu, «Criterios para la provisión de sedes episcopales en Indias (1676–1700)», *Anuario de historia del derecho español*, n.º 79 (2009): 271–272.

⁵¹ AGI, Charcas, 372.

⁵² Antonio García y García, Horacio Santiago-Otero, dirs., *Sínodos Americanos 2: Sínodos diocesanos de Santiago de Chile de 1688 y 1763* (Madrid: CSIC, 1983), 18.

gada por el titular de la sede penquista, Martín de Híjar y Mendoza⁵³. En 1714 era podatario general de Santiago de Chile en Madrid, en 1730 procurador de la provincia jesuita de Chile en Roma y, cuatro años más tarde, procurador general de las provincias de Indias en España; falleció en Sevilla el 28 de enero de 1734⁵⁴. Su breve *cursus honorum* es un claro indicio de su capacidad de influencia, pues es preciso recordar que «los superiores locales y los profesos con cuarto voto podían y debían participar en la congregación [provincial]» que elegía al procurador⁵⁵. Desde su posición, ya sea como un simple comisionado, o como procurador en corte (en Madrid), *generalis* (ante Roma), o de las Indias (en Sevilla y Cádiz), el padre Aleman supo aventajar a los suyos. En el citado proceso obispal de su primo Alonso del Pozo y Silva, el procurador chileno no solo ofició como testigo, sino que también participó otro hombre estrechamente vinculado a sus negocios, Andrés Martínez de Murgía, a quien Ignacio Aleman encargaba el transporte marítimo de efectos y misioneros jesuitas a Sudamérica⁵⁶. Años más tarde, el padre Aleman también actuó como apoderado de un familiar del obispo del Pozo y Silva, el tucumano Pedro Ascencio Tula Bazán⁵⁷. Para completar el proceso obispal, en Roma declaró el padre Manuel López de Mena, también de la Compañía, que conocía por referencias del provincial de Andalucía, Salvador González, de las cualidades y mérito de Alonso del Pozo y Silva⁵⁸. Se puede presumir el contacto del provincial con el padre Aleman, ya que residía en la capital hispalense en calidad de procurador de Indias. En suma, los procuradores se convirtieron en auténticos agentes políticos de los americanos en el viejo mundo y gestores de muy diversos tipos de asuntos⁵⁹.

Tras la colación pontificia, Alonso del Pozo y Silva fue consagrado en Concepción por el obispo Montero de Águila el 10 de febrero de 1715, e ingresó en la diócesis del Tucumán el 16 de junio del mismo año⁶⁰. Fue recibido en la iglesia de la Compañía de Jesús, donde

⁵³ Base de datos FICHOZ, 0100337A.

⁵⁴ Base de datos FICHOZ, 0100337A.

⁵⁵ Fabián Fechner, «Las tierras incógnitas de la administración jesuita: toma de decisiones, gremios consultivos y evolución de normas», *Histórica* n.º 38.2 (2014): 23.

⁵⁶ AGI, Charcas, 381.

⁵⁷ Lucrecia Enríquez, «Carreras e integración territorial en la Monarquía Española: los familiares de los obispos chilenos (1700–1810)», en *La circulación en el mundo andino 1760–1860*, ed. por Teresa Pereira, Adolfo Ibáñez (Santiago: Fundación Mario Góngora, 2008), 177.

⁵⁸ Consigli, Julieta, Astrada Estela, *Procesos obiscales de la Diócesis del Tucumán (s. XVII–XIX)* (Córdoba: Prosopis Editora, 1999), 141–150.

⁵⁹ José Araneda Riquelme, Rafael Gaune Corradi, «La “bitácora” de un procurador jesuita. La construcción documental de un viaje atlántico (Santiago–Madrid, 1694–1709)», *Intus – legere: historia*, n.º 14.2 (2020): 197.

⁶⁰ Mauro Matthei Puttkamer, «Alonso del Pozo y Silva 1669–1713–1745», 109–110.

nosotros [los jesuitas] le dimos una cordial bienvenida, solemnizándolo con un banquete, durante el cual fue saludado el nuevo obispo con diferentes piezas literarias, epigramas, arengas y poesías [...] quedó tan bien impresionado su señoría ilustrísima del cariño de la Compañía, que dispuso que se hiciese en nuestra misma iglesia el homenaje a su persona de parte de las autoridades civiles y de las órdenes religiosas. Además, celebró en ellas una misa pontifical en el día festivo de nuestro santo Padre Ignacio⁶¹.

El episcopado Alonso del Pozo y Silva en el Tucumán se extendió hasta 1723, cuando fue promovido como obispo de Santiago de Chile⁶². El 25 de septiembre del año siguiente abandonó Córdoba para tomar posesión de su nueva sede en la ciudad trasandina, donde estuvo desde el año 1725 hasta 1731. Aquel año fue creado arzobispo de Charcas⁶³, cargo al que renunciaría en 1735 y que se efectivizó en 1742⁶⁴.

Lo sucedió al frente de la diócesis del Tucumán, Juan de Sarricolea y Olea, quien también tuvo una clara filiación con la Compañía de Jesús. Una breve revisión de su familia, formación y experiencia pre-episcopal lo demuestra. Nació en Huánuco el 7 de diciembre de 1670 en el seno de una familia peruana de alcurnia⁶⁵, sus padres eran el vizcaíno Diego Ordoño de Sarricolea y Zamudio y María de Olea Aguinaga de la Roca, hija de beneméritos. La información relativa a Diego Ordoño indica que había servido en la Real Armada del Mar Océano y como oficial real⁶⁶. Por otro lado, la familia materna de Juan de Sarricolea tuvo una larga tradición de miembros pertenecientes al alto clero, entre los que se destacan sus tíos Blas de Aguinaga, quien ocupó diversas dignidades en la catedral de Lima y fue nombrado obispo auxiliar en 1670⁶⁷, y el jesuita Nicolás de Olea y Aguinaga, un destacado intelectual del Perú de finales del siglo XVII y rector del colegio máximo de San Pablo⁶⁸.

Reviste de una singular importancia la trayectoria del hermano de Juan de Sarricolea, Martín de Sarricolea, quien fue hombre de confianza del arzobispo de Charcas y virrey del Perú, fray Diego Morcillo Rubio Auñón, y alcanzó la

⁶¹ Carlos Page, *El Colegio Máximo de Córdoba (Argentina) según las Cartas Anuas de la Compañía de Jesús 1609–1767* (Córdoba: BR Copias, 2004), 275.

⁶² AGI, MP Bulas y breves, 665.

⁶³ AGI, MP Bulas y breves, 556.

⁶⁴ AGI, MP Bulas y breves, 557.

⁶⁵ Cayetano Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 421.

⁶⁶ AGI, Indiferente General, 200, N. 36.

⁶⁷ AGI, Indiferente General, 198, N. 8; AGI, Lima, 232, N.º 3; Juan Baptista Versussen, *La estrella de Lima convertida en sol sobre sus tres coronas* (Amberes: s/d, 1688), 135.

⁶⁸ Víctor Céspedes Agüero, «La física de Nicolás de Olea (1635–1705) una primera aproximación», *Escritura y Pensamiento*, n.º 8 (2001): 137–149.

plaza de canónigo magistral en la iglesia de La Plata, donde falleció en 1720⁶⁹. Morcillo era representante de los intereses de los mineros altoperuanos y elevaba abultados donativos al rey, quien, a su vez, devolvía aquella atención nombrando a los amigos del arzobispo en los diferentes cargos disponibles. El perfil familiar de un obispo es un elemento necesario para el estudio de una carrera episcopal, pues tal como señala Antonio Irigoyen López, «durante la Edad Moderna, el individuo se desarrollaba en, por y para la familia»⁷⁰. Tanto en el caso de Sarricolea como de Pozo y Silva, se puede corroborar que la familia de ambos los había destinado no solo a pertenecer al clero, sino a formar parte de la alta jerarquía eclesiástica.

La formación intelectual de Juan de Sarricolea se forjó en el ámbito limeño, donde concurrió al Colegio Real de San Martín que estaba a cargo de los jesuitas y a donde acudían los hijos de las familias más notables del Perú⁷¹. La Compañía brindaba una educación a las élites locales que tenía como objetivo granjearse su apoyo en el desarrollo de sus proyectos eclesiásticos⁷². La historia familiar de Juan de Sarricolea estaba estrechamente ligada a los hijos de san Ignacio, puesto que no solo él se había formado en un colegio jesuita, sino que también lo habían hecho sus tíos maternos, Nicolás de Olea e Ignacio de Aguinaga, que llegó a ser rector de dicho colegio. Además, el vínculo de Juan de Sarricolea con la Compañía se confirma cuando, en 1730, escribe a Clemente XII que

es, pues, la legítima descendencia de la ínclita familia de los jesuitas de Lima, de cuya leche razonablemente sin engaño me he nutrido, la que con merecido derecho debe ser proclamada en todas partes madre fecunda de las ciencias, faro de las virtudes, mar de perfección y emporio de todas las disciplinas⁷³.

Sarricolea concluyó su trayectoria académica cuando se doctoró en Teología en la Real y Pontificia Universidad de San Marcos de Lima⁷⁴.

⁶⁹ Archivo y Bibliotecas del Arzobispado de Sucre (ABAS), Archivo Capitular, Actas Capitulares, caja 7, vol. 15, ff. 36–41.

⁷⁰ Antonio Irigoyen López, «Un obispado para la familia: Francisco Verdín Molina, prelado de Guadalajara y Valladolid en la segunda mitad del siglo XVII», *Historia mexicana*, n.º 58.2 (2008): 559–560.

⁷¹ Bernabé Cobo, *Historia de la fundación de Lima* (Lima: Imprenta Liberal, 1882), 293–296; Javier Burrieza Sánchez, «La estrategia y ministerio educativo en la antigua Compañía de Jesús (siglos XVI–XVIII)», en *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, ed. por José Luis Betrán, (Madrid: Sílex, 2010), 205.

⁷² Julián Lozano Navarro, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias* (Madrid: Cátedra, 2005), 32.

⁷³ Santiago Barbero, Estela Astrada, Julieta Consigli, *Relaciones ad limina de los obispos de la Diócesis del Tucumán (s. XVII al XIX)* (Córdoba: Prosopis Editora, 1995), 133.

⁷⁴ AGI, Indiferente General, 222, N.º 46, f. 221r.

Naturalmente, tras su graduación y ordenación se desempeñó como cura en diferentes parroquias del arzobispado de Lima y como catedrático en San Marcos, pero lo que más llama la atención es cómo accedió a una canongía en la catedral metropolitana de la Ciudad de los Reyes. En 1719, Juan de Sarricolea se había presentado a la oposición para la plaza de canónigo penitenciario, acto que había tenido vicios de formas y que motivó que Sarricolea presentase una apelación, ya que no había resultado electo. Finalmente, la prebenda le fue otorgada en 1722 gracias a la intervención del provincial de la Compañía de Jesús, el padre Antonio Garriga⁷⁵.

Un año más tarde, en 1723, el confesor Bermúdez sugirió a Felipe V la presentación de Juan de Sarricolea para la silla obispal vacante del Tucumán. Las bulas papales correspondientes fueron emitidas en Roma y despachadas a Madrid, desde donde se le otorgó el pase a Lima. Tras recibir la documentación, Sarricolea fue consagrado el 8 de octubre de 1724, en una ceremonia ejecutada por fray Diego Morcillo, ya por entonces, arzobispo de Lima. Al año siguiente, el obispo tomó posesión de su diócesis en enero de 1725 a través de su provisor y vicario general, Francisco Bazán de Pedraza, y en abril de 1726 ingresó a la diócesis por el distrito de Jujuy⁷⁶.

La silla episcopal tucumana significó para Juan de Sarricolea un peldaño en su *cursus honorum*, pues el rey lo presentó ante el papa Clemente XII para el obispado de Santiago de Chile, quien aprobó su traslado en 1730; por lo que, en diciembre de 1731, Sarricolea abandonó la ciudad de Córdoba hacia su sede trasandina⁷⁷. Tres años después, en 1734, Felipe V lo destinó a cubrir la vacante de Cuzco, arribando a aquella diócesis en julio de 1734; allí, falleció el 2 de octubre de 1740 y fue enterrado por su voluntad en la iglesia de la Compañía de Jesús⁷⁸.

La iglesia tucumana pasó a estar a cargo de José Antonio Gutiérrez de Zevallos el Caballero, un cántabro hijo de Juan Gutiérrez de Zevallos el Caballero y María de Quijano y Vargas, que nació en Puente Viesgo en 1682⁷⁹. Respecto a su formación, es preciso señalar que fue becado en el colegio del Rey, es decir en el Colegio de la Orden Militar de Santiago, entre 1701 y 1709⁸⁰. Durante aquellos años estudió cánones en la Universidad de Sa-

⁷⁵ AGI, Indiferente General, 222, N° 46, f. 222; José Franco, Carlos Salinas Aranedo, «Juan Manuel de Sarricolea y Olea 1655–1724–1740», en *Episcopologio chileno 1561–1815*, tomo II, dir. por Carlos Oviedo Cavada (Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1992), 149. Bermúdez, José Manuel, *Anales de la catedral de Lima 1534 a 1824* (Lima: Imprenta del Estado, 1903), 258.

⁷⁶ Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 424–425.

⁷⁷ Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 436.

⁷⁸ Anónimo, *Anales del Cuzco. 1600 a 1750* (Lima: Imprenta del Estado, 1901), 304.

⁷⁹ AHN, Inquisición, 1281, Exp. 11.

⁸⁰ Archivo de la Universidad de Salamanca (en adelante AUSA), 409, f. 22 r.; AUSA, 417, f. 8 v.

lamanca. Hacia 1710 ya había obtenido el hábito de la orden y había alcanzado el grado de licenciado en cánones. La fama de quienes se recibían en derecho en Salamanca era que manejaban tanto el romano y el canónico con gran destreza⁸¹.

A diferencia de los anteriores obispos, gran parte de la carrera de Gutiérrez de Zevallos se desarrolló en el Santo Oficio. Así fue como una vez que finalizó sus estudios, el Inquisidor General y arzobispo de Zaragoza, Antonio Ibáñez de la Riva Herrera, lo nombró inquisidor fiscal de Cartagena de Indias el 8 de julio de 1710⁸². Pudo pasar a América recién en el año 1713⁸³ y permaneció en el Tribunal de la ciudad amurallada, que por aquel entonces padecía de una decadencia a causa de la estrechez de sus rentas y el deterioro de los edificios⁸⁴. En 1718, fue trasladado al Tribunal de Lima, donde se desempeñó como inquisidor hasta 1730.

Su paso por la capital del virreinato del Perú es clave para comprender cómo Gutiérrez de Zevallos alcanzó a ser nombrado obispo. Allí, estableció una amistad con el alter ego del rey, Príncipe de Santo Buono (1716–1720), y el arzobispo Antonio de Soloaga (1714–1722). El mitrado intentó llevar a cabo una reforma del clero local, y para ello se valió de un criado del virrey, José María Berberí, con quien había confeccionado una relación dirigida al romano pontífice donde denunciaba el relajamiento moral de los eclesiásticos peruanos. Entre los acusados había partidarios del arzobispo de Charcas, fray Diego Morcillo, quien, cuando regresó al cargo de virrey interino en 1720, persiguió a sus detractores, entre ellos, a José Antonio Gutiérrez de Zevallos⁸⁵. En el Santo Oficio, el inquisidor decano, Gaspar Ibáñez de Segovia, y el inquisidor fiscal, Sánchez Calderón, quisieron apartar a Gutiérrez de Zevallos del Tribunal. Sin embargo, a partir de 1724, con la llegada del virrey Marqués de Castelfuerte (1724–1736), Gutiérrez de Zevallos adhirió a sus políticas de reforma que tenían como objetivo recuperar la justicia real en el virreinato, y que en el plano personal significó una estrecha y visible amistad⁸⁶.

⁸¹ Antonio García García, «La Facultad de derecho canónico», en *Historia de la Universidad de Salamanca*, vol. III: *Saberes y confluencias*, tomo I, ed. por Luis Enrique Rodríguez San Pedro Bezares (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2006), 110.

⁸² AGI, Contratación, 5796, L. 2, ff. 1–2.

⁸³ AGI, Contratación, 1276, N.º 5, f. 12 v.

⁸⁴ Manuel Lucena Salmoral, *Piratas, bucaneros, filibusteros y corsarios en América* (Madrid: Mapfre, 1992), 228; José Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de las Indias* (Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana, 1899), 369.

⁸⁵ Alfredo Moreno Cebrián, «El regalismo borbónico frente al poder vaticano: acerca del estado de la Iglesia en el Perú durante el primer tercio del siglo XVIII», *Revista de Indias*, n.º 63.227 (2003): 268.

⁸⁶ Alfredo Moreno Cebrián, Nuria Sala I Vila, «Una aproximación a la corrupción política virreinal. La confusión entre lo público y lo privado en el Perú de Felipe V», *Histórica*, n.º 29 (2012): 80.

Se puede presumir que, gracias al intermedio del virrey Castelfuerte, Gutiérrez de Zevallos obtuvo el obispado del Tucumán. Su elección fue realizada “a boca” por Felipe V y el confesor real William Clarke en 1730. En el proceso consistorial oficiaron de testigos dos hombres de confianza del virrey Castelfuerte⁸⁷, los procuradores de la Compañía de Jesús en el Perú, el padre Juan Francisco de Castañeda y Felipe del Castillo⁸⁸. Los hijos de san Ignacio eran los religiosos predilectos del virrey Castelfuerte como asesores de su política eclesiástica y como administradores de la conciencia viceregia, puesto que sus confesores habían sido los padres jesuitas Alonso Messía Bedoya y Francisco Rotalde⁸⁹. El papa Clemente XII confirmó la designación en febrero de 1731. Con todo, las bulas y las ejecutoriales llegaron a Lima en 1732, y finalmente, al año siguiente, Gutiérrez de Zevallos fue consagrado en Lima, e inmediatamente emprendió su viaje a Córdoba vía Valparaíso. En mayo de 1733, el obispo llegó a Alta Gracia, donde fue recibido por los jesuitas, el rector Miguel López y el ex provincial Ignacio Arteaga⁹⁰, y a finales de mes a la sede de la catedral tucumana, donde fue bienvenido con algarabía y con un especial protagonismo de los padres de la Compañía⁹¹. La labor del prelado fue premiada por el rey con su promoción al arzobispado de Lima en 1740, donde falleció cinco años más tarde⁹².

Hasta ahora se realizó una reconstrucción de los prelados tucumanos recuperando en primer lugar, de su familia de origen y vínculos primarios; en segundo término, de su formación académica; y, como tercer punto, de la adquisición de conocimientos prácticos durante su experiencia pre episcopal. Pero, para poder comprobar finalmente la vinculación de estos sujetos con la Compañía, es preciso analizar efectivamente sus respectivas gestiones como obispos⁹³.

⁸⁷ Kamen, *Felipe V, el rey que reinó dos veces...*, 207–234; Alfredo Moreno Cebrián, Núria Sala i Vila, *El Premio de ser Virrey. Los intereses públicos y privados del gobierno virreinal en el Perú de Felipe V* (Madrid: CSIC, 2004), 195.

⁸⁸ Consigli, Julieta, Astrada Estela, *Procesos obispaes de la Diócesis del Tucumán (s. XVII–XIX)* (Córdoba: Protopis Editora, 1999), 141–150.

⁸⁹ Moreno Cebrián, Sala i Vila, Núria, *El Premio de ser Virrey...*, 197; Alfredo Moreno Cebrián, *El virreinato del marqués de Castelfuerte, 1724–1736. El primer intento borbónico de reformar el Perú* (Madrid: Catriel, 2000), 120.

⁹⁰ Antonio Larrouy, *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*, vol. IV, tomo II, (Tolosa: Santuario Nuestra Señora del Valle, 1927), 69.

⁹¹ Archivo Arzobispal de Córdoba (en adelante AAC), Actas Capitulares I, ff. 273–275.

⁹² Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 424–438.

⁹³ Los puntos retomados en el análisis son subsidiarios de los estudios de clero realizados por Andoni Artola Renedo tanto para biografías particulares como para los estudios de un colectivo en general. Andoni Artola Renedo, «La formación de los obispos procedentes del clero secular (1760–1788)», en *Educación, redes y producción de elites en el siglo XVIII*, coord. por José María Imízcoz Beunza, Álvaro Chaparro Sáinz (Madrid: Sílex, 2013), 387–415.

3. La influencia de la Compañía en la administración diocesana

Durante la primera mitad del siglo XVIII, el cabildo eclesiástico de Córdoba estuvo dominado por la presencia y actuación de la familia Bazán de Pedraza. Su miembro más destacado fue Francisco Bazán, quien gozó de la confianza de los sucesivos preladados que lo confirmaron en el cargo de provisor y vicario general del obispado. A través de su trayectoria se podrá reconstruir parcialmente el estado del cuerpo capitular cordobés y la injerencia de la Compañía de Jesús en la administración de la diócesis.

Francisco Bazán de Pedraza, hijo de José Bazán de Pedraza y de Bárbara de Tejada y Guzmán, nació en Córdoba y fue bautizado el 20 de octubre de 1676⁹⁴. Durante su adolescencia fue alférez, teniente y capitán de Caballos, sin embargo, pronto se inclinó por seguir la vida eclesiástica⁹⁵. Es así como ingresó a la Universidad de Córdoba, administrada por los jesuitas, y recibió el grado de maestro en filosofía en 1695 de manos del padre Lauro Núñez y apadrinado por el presbítero Baltazar González Serrano⁹⁶. Unos años más tarde, se doctoró en Teología junto con su primo hermano Gil Gregorio Bazán de Pedraza en 1699⁹⁷. Ese mismo año, el 10 de marzo, obtuvo las órdenes, oficiando como testigos Antonio Peralta y José de Las Casas⁹⁸. Se sabe, por declaración de Estaban de Urizar, que en 1708 se desempeñaba como capellán de un monasterio de San José de Córdoba, y, por ende, era el que tomaba los votos de las religiosas en el momento de las profesiones y percibía de la comunidad su salario⁹⁹. De hecho, una de sus hermanas, Ana María del Carmen, había ingresado en 1696 en dicho monasterio como monja de velo negro¹⁰⁰.

La irrupción de Francisco Bazán de Pedraza en la vida capitular se produjo de la mano de su primo, Gabriel Ponce de León. El episcopado de fray Manuel Mercadillo, que falleció la noche del 17 de julio de 1704¹⁰¹, fue uno de los más conflictivos, a causa de la postura hostil de este prelado hacia los jesuitas, quienes tenían como aliados en el cabildo a sus únicos dos miembros: el deán Diego Salguero de Cabrera y el arcediano Gabriel Ponce de León. Una de las pruebas más importantes es la defensa de los jesuitas que encabezaron ambos

⁹⁴ Alejandro Moyano Aliaga, *Don Jerónimo Luis de Cabrera 1528–1574. Origen y descendencia* (Córdoba: Alción Editora, 2003), 308.

⁹⁵ Luis Martínez Villada, *Los Bazán* (Córdoba: Imprenta de la Universidad, 1940), 59.

⁹⁶ Archivo General Histórico de la Universidad Nacional de Córdoba (AGHUNC), Libro de Grados 1670–1805, pág. 20.

⁹⁷ Martínez Villada, *Los Bazán...*, 59; AGHUNC, Libro de Grados 1670–1805, p. 22.

⁹⁸ AAC, leg. 24, Tomo 1, s/f.

⁹⁹ Larrouy, *Documentos del Archivo de Indias...*, 13; Ana Mónica González Fasani, *Mujeres del infinito. Las carmelitas descalzas en la Córdoba colonial* (Bahía Blanca: Ediuns, 2019), 44.

¹⁰⁰ González Fasani, *Mujeres del infinito...*, 231.

¹⁰¹ AAC, Libros Capitulares I, ff. 139 v. y 140 r.

prebendados en 1702, cuando el obispo Mercadillo quiso crear una nueva universidad dominica en Córdoba¹⁰².

Durante la sede vacante y hasta su muerte en 1707¹⁰³, Salguero de Cabrera había confiado el cargo de provisor y vicario general del obispado en Ponce de León¹⁰⁴. Luego, el arcediano había designado a Bazán de Pedraza, «por su teniente oficial vicario, juez eclesiástico o por otro qualquier [*sic*] titulo» para que lo ayudase en la administración del obispado, lo que contó en un principio con el apoyo del nuevo chantre, Luis Medina Laso de la Vega¹⁰⁵. Pero, el problema era que el arzobispo de Charcas, Juan Queipo de Llano y Valdés, había designado como provisor del obispado del Tucumán al doctor Francisco de Vilches Montoya, debido a los numerosos pleitos y escándalos que había suscitado Ponce de León. En vistas a dar cuenta de su actuación, el arcediano viajó a Charcas y, mientras tanto, el chantre aprovechó para deponer a Francisco Bazán de Pedraza como provisor, y nombrar en su lugar al doctor Matías de Ledesma. Cuando Ponce de León regresó a Córdoba en 1711 se opuso a Ledesma y se auto declaró provisor y vicario general del obispado¹⁰⁶. Por eso, el gobernador Esteban de Urizar celebraba la designación del obispo Alonso del Pozo y Silva en 1713, ya que eso significaba que pondría remedio a tan escandalosa situación¹⁰⁷.

A todo esto, los Bazán de Pedraza fueron ocupando las principales dignidades del cabildo cordobés, entre 1711 y 1712, Ponce de León fue promovido al deanato, Lazo de la Vega al arcedianato, y se integraron dos nuevos miembros, Gil Bazán de Pedraza como chantre y Jacinto Ladrón de Guevara como maestrescuela. La promoción de Francisco Bazán de Pedraza ocurrió años más tarde, en 1722, cuando fue elevado a maestrescuela, luego, a arcediano, y finalmente, ascendido a deán en 1730, puesto que ocupó hasta su muerte en 1744¹⁰⁸. Mientras tanto, Bazán de Pedraza había gozado de la confianza de los sucesivos prelados que lo confirmaron en el puesto de provisor y vicario general del obispado, lo que implicaba ser el ayudante del prelado en las tareas administrativas y pastorales¹⁰⁹.

¹⁰² Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Sección IX Colonia, 9–6–9.

¹⁰³ AAC, Libros Capitulares I, f. 144.

¹⁰⁴ Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 391.

¹⁰⁵ AAC, Libros Capitulares I, f. 175 v. AAC, Libros Capitulares I, f. 150.

¹⁰⁶ AAC, Libros Capitulares I, f. 159.

¹⁰⁷ Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 424–438.

¹⁰⁸ AAC, Actas Capitulares II, f. 171 v.

¹⁰⁹ Francisco Luis Rico Callado, *La documentación judicial eclesiástica en la Edad Moderna. Estudio diplomático de los fondos diocesanos* (Cáceres: Universidad de Extremadura, 2014), 29; Frédéric Meyer, «Grands vicaires et officiaux des diocèses de frontière», en *Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, ed. por Patrick Arabeyere, Brigitte Basdevant-Gaudemet, (Paris : École des Chartes, 2013), 138–139.

La estrecha relación entre los padres jesuitas y la familia Bazán de Pedraza se remontaba a la primera década del siglo XVIII. Los padres provinciales Ignacio Frías y Lauro Núñez había tenido por socios en La Rioja a la familia de Manuel de Villafañe y Guzmán, quien a su vez desde finales del siglo XVII había reclamado por una estancia y la encomienda del Guaco había pertenecido a su hermano Isidro Villafañe fallecido en 1674. Naturalmente, la estancia había pasado a manos de su mujer, doña Francisca Vergara, con quien no tuvo descendencia. De tal manera, dichas tierras pasarían, de acuerdo con el testamento de don Isidro, a los hijos de su hermano Manuel. Sin embargo, los indios encomendados que tenía Isidro habían sido entregados por el gobernador a Gil Bazán de Pedraza, enemigo de Manuel Guzmán¹¹⁰. A pesar de esto, la hostilidad entre las casas de los Villafañe y Guzmán con los Bazán de Pedraza tendió a atenuarse gracias a una concordia en suscrita entre ambas partes en 1708 y por la compra de la estancia por parte de los jesuitas¹¹¹.

La Compañía, además, se habían posicionado como agente necesario en la dinámica económica de la provincia donde habían logrado establecer estrechas relaciones con los miembros de la élite local. Entre los privilegios impositivos que gozaban los hijos de san Ignacio estaba la exención del pago de las alcabalas, tributos, sisas, entradas, salidas y gabelas, que se hacía efectiva con la sola declaración del procurador o de los superiores de que los géneros que se compraban o los bienes que se vendían eran para la manutención de sus colegios y del noviciado. Así fue como los comerciantes, en complicidad con el procurador y el rector del colegio, hacían que los jesuitas trasladasen el ganado de los seglares desde Córdoba a Salta para evitarles el pago de impuestos¹¹².

Para evitar conflictos mayores con individuos o corporaciones poderosas, que pudiesen terminar por perjudicar su promoción a otros obispados de mejor renta y calidad, los prelados con frecuencia omitieron denunciar estas irregularidades. En efecto, Juan de Sarricolea y Olea tampoco retomó la discusión en torno al pago que debía hacer la Compañía al obispado, tan solo se limitó

¹¹⁰ Ana María Lorandi, Sara Sosa Miatello, «El precio de la libertad. Desnaturalización y traslados de indios rebeldes en el siglo XVII», *Memoria Americana – Cuadernos de etnohistoria*, n.º 1 (1991): 7–28.

¹¹¹ Eduardo Saguier, «El parentesco como mecanismo de consolidación política de un patriarcado colonial. El caso de las provincias rioplatenses del virreinato peruano (1700–1776)», *Estudios de Historia Social y Económica de América*, n.º 10 (1993): 61–116; Lía Quarleri, «Los jesuitas en La Rioja colonial: los mecanismos de adquisición de tierras. Integración y conflicto (1624–1767)», *Memoria Americana – Cuadernos de etnohistoria*, n.º 8 (1999): 128–129.

¹¹² Lía Quarleri, «Autonomía y buen gobierno. Conflictos internos de la orden jesuita en la provincia del Paraguay (Córdoba y La Rioja, 1680–1720)», *Cuadrenos de Historia, Serie Economía y Sociedad*, n.º 7 (2005): 165; José Luis Mora Mérida, *Iglesia y sociedad en Paraguay en el siglo XVIII* (Sevilla: CSIC, 1976), 130–131.

a decir que el ingreso que correspondía por la veintena estaba destinado a la fábrica de la catedral¹¹³. Desde el traslado de la sede episcopal a Córdoba en el año 1699, el obispo Mercadillo había intentado regularizar los diezmos, exigiendo a la Compañía que pague la “veintena” sobre los diezmos, privilegio que habían obtenido en virtud de la real cédula de 1689, cuyo monto que los jesuitas habían logrado reducir mediante un acuerdo con el cabildo eclesiástico en sede vacante, estableciendo una suma fija de 400 pesos, cifra que resultaba una nimiedad, según denunciaba el obispo, en comparación a la cantidad de réditos que producían sus numerosas haciendas¹¹⁴.

A todo esto, la influencia de Francisco Bazán de Pedraza se aprecia en la capacidad que tuvo para acercar al obispo del Pozo y Silva a un pariente suyo, Pedro Ascencio Tula Bazán¹¹⁵. El prelado lo integró como “familiar del obispo”, y, cuando el mitrado fue trasladado a la silla episcopal de Santiago de Chile, lo llevó consigo. Allí estableció relaciones con Ignacio Alemán y Francisco Castañeda, procuradores jesuitas en Madrid, quienes gestionaron exitosamente sus negocios ante el Consejo de Indias¹¹⁶. Nuevamente, el dominio de los Bazán de Pedraza sobre el Cabildo Catedralicio de Córdoba puede apreciarse en el cargo que lograron José Otáñez Bazán de Pedraza, nombrado maestrescuela en 1727 y elevado a la plaza de chantre por propuesta del confesor; y su sobrino, José Garay de Pedraza¹¹⁷.

Además de considerar los vínculos de la Compañía con el cuerpo capitular, es necesario destacar la labor misional de los jesuitas, quienes constituían un verdadero auxilio al escaso clero secular local. Así lo expresaba Alonso del Pozo y Silva en la relación de su visita diocesana enviada a Felipe V:

no siendo posible [que] den los curas doctrineros prompta [*sic*] provi-
dencia en las necesidades espirituales de los fieles, por los territorios
de cuarenta, cincuenta y algunos de noventa leguas, ocurre por su vi-
gilante con su vigilante celo la Sagrada Compañía de Jesús, teniendo
destinados misioneros por todo el año, sin perdonar fatiga, corren toda
la jurisdicción, solo a fin de lograr el bien de las almas con su apostólica
predicación¹¹⁸.

¹¹³ Larrouy, Antonio *Documentos del Archivo de Indias...*, 60.

¹¹⁴ AAC, Leg. 54: Obispado y Catedral 1566–1783, tomo IV 1681–1783.

¹¹⁵ Abraham Madroñal Durán, ed., *De grado y gracias: vejámenes universitarios de los Siglos de Oro*. (Madrid: CSIC, 2005), 471–485.

¹¹⁶ Lucrecia Enríquez, «Carreras e integración territorial en la Monarquía Española: los familiares de los obispos chilenos (1700–1810)», 176–177.

¹¹⁷ AAC, Libros Capitulares I, f. 288 v. y 289 r.

¹¹⁸ Pedro Francisco Javier de Charlevoix, *Historia del Paraguay*, tomo IV (Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1913), 393.

En este sentido, por la pericia que tenían de la geografía tucumana y por la confianza que gozaban de los prelados, algunos obispos los tomaron a los hijos de san Ignacio como sus auxiliares para la visita diocesana. Tal es el caso de José Antonio Gutiérrez de Zevallos, que en su visita que duró entre 1733 y 1736, apeló a la ayuda de los padres Ignacio Oyarzabal y Antonio Gutiérrez, especialmente en la labor de la predicación y la administración de los sacramentos¹¹⁹.

Otro instrumento de gobierno diocesano era el Tribunal Eclesiástico –también conocidos como audiencias o provisoratos y muchas veces confundidos con los tribunales inquisitoriales– que era un foro de justicia eclesiástica inherente a la jurisdicción del obispo. Existía uno por diócesis y era configurado libremente por el prelado, quien le confiaba la tarea a su provisor que actuaba en calidad juez del obispo¹²⁰. Los prelados defendieron con celo sus competencias judiciales frente a la inquisición y otros tribunales, y fueron renuentes a ceder parte de su jurisdicción¹²¹. Por lo general, en la iglesia tucumana, el cargo recaía en algún miembro del cabildo eclesiástico, tal como le confió el obispo Sarricolea al entonces chantre Francisco Bazán de Pedraza, aunque podía suceder que el prelado no confiase en su propio cabildo y nombrase a un clérigo externo al cuerpo capitular, como sucedió con el obispo Mercadillo y su provisor y vicario general Francisco de Vilches Montoya¹²².

La visita episcopal, por definición, tenía una naturaleza itinerante y su objeto era doble, por un lado, real, en cuanto que revisaba el conjunto de bienes y su administración, y por otro, personal, ya que el obispo como pastor podía identificar el comportamiento de su feligresía y proceder a su enmienda o corrección¹²³. Su función era pastoral y judicial, ya que «a través de ella se produjo derecho y se hizo justicia» *in situ*¹²⁴. Por lo tanto, los obispos como administradores «eran jueces y legisladores, y a su vez, prelados y pastores»¹²⁵. Por eso, reviste de importancia aquellos pleitos que surgieron en las visitas y que pronto se judicializaron en diferentes tribunales.

¹¹⁹ Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 424–446.

¹²⁰ Rico Callado, *La documentación judicial eclesiástica en la Edad Moderna...*, 31.

¹²¹ Nelson Dellaferreira, «Apuntes para la historia de la audiencia episcopal del Tucumán (1688–1888)», *Revista de Historia del Derecho*, n.º 21 (1993): 99.

¹²² Bruno, Cayetano, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 352.

¹²³ José Jesús García Hurcade, Antonio Irigoyen López, «Las visitas pastorales, una fuente fundamental para la historia de Iglesia en la Edad Moderna», *Anuario de Historia de la Iglesia*, n.º 15 (2006): 293–294.

¹²⁴ Ana de Zaballa Beascochea, «Las instituciones eclesiásticas en la Monarquía Hispánica», en *Monarquías Ibéricas em Perspectiva Comparada (séculos XVI–XVIII). Dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos*, org. por Ângela Barreto Xavier, Federico Palomo, Roberta Stumpf (Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018), 503.

¹²⁵ Jorge Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del arzobispado de México 1528–1668* (México: Ed. Porrúa – Universidad Iberoamericana, 2004), 83.

A propósito, el caso más resonante fue la visita que efectuó José Antonio Gutiérrez de Zevallos en el monasterio de carmelitas descalzas de Córdoba en 1733. El monasterio de San José había sido fundado en 1628 por Juan de Tejada¹²⁶, y para el periodo aquí estudiado, se observaba la falta de cumplimiento de sus reglas. Ya el obispo Sarricolea había promovido el normal funcionamiento en el convento de Santa Catalina¹²⁷, sin embargo, no pudo hacerlo en el de las teresas. Fue el padre jesuita Miguel López, rector del Colegio Máximo y ex confesor de las monjas, el que instó a reformar el monasterio de San José¹²⁸.

Los asuntos que más preocuparon a Gutiérrez de Zevallos eran, primero, el excesivo número de seglares que habitaban en el convento, segundo, la ollería, y tercero, las irregularidades en los registros del monasterio. Todo esto redundaba en una circulación constante de personas que quebraban la clausura que debían guardar las carmelitas¹²⁹. La corrección se dispuso a través de una serie de *Ordenaciones*, que el obispo consultó previamente con cabildo eclesiástico y las cabezas de las religiones. Allí se determinó, echar a las seglares, segundo, sacar los hornos en los que se fabricaban ollas y tinajas para vender, tercero, cerrar una puerta falsa ubicada en la celda de la priora, y cuarto, ordenó quitar las cocinas de las celdas, en vistas a asegurar la clausura, recuperar la vida comunitaria y hacer respetar las constituciones de la congregación, como así proyectar ante la sociedad una imagen de ejemplo moral y de entrega a Dios¹³⁰.

Aunque al principio las carmelitas acataron las disposiciones del obispo, lo sorprendieron con la apelación que presentaron ante el arzobispo de Charcas, que por entonces era Alonso del Pozo y Silva¹³¹. Ante las resistencias de las carmelitas descalzas, el promotor fiscal del obispado, el maestro don Lorenzo Félix de Gigena Santisteban, aconsejó al obispo no hacer lugar a la apelación de las monjas. La medida más resonante fue el traslado de la madre priora María Antonia de Jesús al convento de Santa Catalina el 5 de mayo de 1734¹³².

¹²⁶ Ana Mónica González Fasani, «El monasterio de San José: población conventual y vinculaciones sociales del Carmelo Descalzo en el Tucumán (1790–1806)», *Hispania Sacra*, n.º 62.126 (2010): 698

¹²⁷ Guillermo Nieva Ocampo, «Mujeres de clausura: identidad social y recambio generacional entre las dominicas de Córdoba del Tucumán (1613–1750)», *Archivo Dominicano*, n.º 29 (2008): 291.

¹²⁸ Gabriela Braccio, «Una gavilla indisoluble. Las teresas de Córdoba (siglo XVIII)», en *Historia de las mujeres en la Argentina, tomo I: Colonia y siglo XIX*, dir. por Fernanda Gil Lozano (Buenos Aires: Taurus, 2000), 157.

¹²⁹ Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 460.

¹³⁰ René Millar, Carmen Gloria Douhart, «La vida en los claustros. Monjas y frailes, disciplinas y devociones» en *Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional. De la conquista a 1840*, dir. por Rafael Sagredo, Cristian Gazmuri (Santiago de Chile: Taurus, 2005), 126.

¹³¹ Larrouy, *Documentos del Archivo de Indias...*, 76.

¹³² Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 469.

El obispo acusó a la priora y al síndico procurador José Etura y Urrutia ante el arzobispo de querer hacerse de las rentas del monasterio¹³³. A pesar ello, el síndico obedeció la disposición del obispo Gutiérrez de Zevallos abandonando su cargo, que pasó de manera interina a Gigena Santisteban. Mientras tanto, las teresas se negaban a aceptar el nombramiento de un nuevo síndico procurador. A todo esto, el arzobispo Pozo y Silva sugirió a Gutiérrez de Zevallos una mayor flexibilidad para resolver el conflicto, pero el obispo insistió en la firmeza de su determinación de corregir a las carmelitas¹³⁴. Ante tal intransigencia, el metropolitano aconsejó a las religiosas a acatar lo dispuesto por el prelado¹³⁵, lo que efectivamente sucedió. Por su parte, el informe del fiscal del Consejo de Indias, a donde también las monjas habían recurrido, aprobó la actuación del obispo¹³⁶.

4. Una diócesis en manos de obispos *pro-jesuitas*

Resulta evidente el peso que tuvo la Compañía de Jesús en la antigua diócesis del Tucumán durante la primera mitad del siglo XVIII. Por un lado, en términos generales, el manejo del confesionario regio les permitió a los jesuitas proveer el sistema benefical español e indiano con personas afectas a la orden. Sin embargo, detrás de cada provisión se puede apreciar el filtro con el que la misma jerarquía eclesiástica se encargaba de formar a potenciales sucesores. En Indias, el control de los colegios de las principales ciudades, la posibilidad de contar con profesores en las universidades o, en el mejor de los casos, tener una casa de altos estudios propia, redundó para la Compañía en la posibilidad de conocer el perfil y los méritos de los sujetos que posteriormente podrían aspirar a formar parte del alto clero. Así se observa en los primeros años de trayectoria de Alonso del Pozo y Silva, en el ámbito chileno, y en el caso de Juan de Sarricolea, en el Perú. Pero también un denominador común en ambas biografías es la presencia de familiares del lugar que ya eran parte de la orden ignaciana y que ocupaban puestos de relevancia, como el de procuradores o rectores de colegios; situación que remite al peso que habían adquirido las élites americanas a lo largo del siglo XVII y su capacidad de negociar en la misma corte las pretensiones de los candidatos indianos. Del mismo modo, no hay que perder de vista a aquellos hombres en los que los virreyes descargaban su conciencia, y la capacidad que éstos tenían para llevar la sugerencia

¹³³ Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina...*, 464.

¹³⁴ AGI, Charcas, 372.

¹³⁵ Larrouy, *Documentos del Archivo de Indias...*, 93.

¹³⁶ AGI, Charcas, 372.

para la provisión de obispos, tal como se ha visto en el caso de José Antonio Gutiérrez de Zevallos y el virrey Castelfuerte.

Por otro lado, a escala local, sobresale la capacidad que tuvieron los jesuitas en crear auténticas capas protectoras que respaldasen su labor, mediante la adhesión de las élites locales. El confesionario —el hecho de que las personas destacadas en las sociedades locales confiaban el descargo de su conciencia a los padres jesuitas—, la educación —la red de colegios que tenían en las principales ciudades de la gobernación y la Universidad de Córdoba—, la intromisión en los negocios seculares, su capacidad de arbitrar en las disputas locales —como la de los Villafañe y Bazán de Pedraza— permitieron que la Compañía forjase estrechos vínculos de interés con los agentes más poderosos de la diócesis.

A la luz de lo expuesto, se puede afirmar que el cabildo catedralicio local estuvo compuesto mayormente por miembros adictos a los jesuitas —como lo fueron los Bazán de Pedraza—, lo que redundó en la defensa de los privilegios de la Compañía. Un claro ejemplo fue la actuación del cuerpo capitular cordobés en amparo de la universidad jesuita frente al embate del obispo Mercadillo de sustituirla por una dominica, o en la aprobación de la prolongación del pago reducido de la veintena. Los prelados estudiados aquí —Del Pozo y Silva, Sarricolea y Olea, y Gutiérrez de Zevallos— lograron la colaboración de su senado eclesiástico para llevar adelante su gobierno, granjeándose el apoyo de sus miembros mediante la incorporación de los familiares de los prebendados en sus séquitos —como en el caso de Pedro Asencio Tula Bazán— o mediante el depósito en alguno de ellos de puestos de confianza —sobre todo, relativos a la administración de justicia— como el de provisor y vicario general del obispado.

A su vez, es visible la influencia de los jesuitas en el dictado de la agenda de los obispos y de lo que consideraban necesario corregir, como sucedió con las carmelitas descalzas de Córdoba. Es por estos motivos, que, en ocasiones, los prelados apelaron directamente a su auxilio para el gobierno de la diócesis, como se pudo apreciar en la designación de jesuitas que acompañasen a los mitrados en la ejecución de las visitas pastorales a la diócesis.

En definitiva, la administración episcopal diocesana del Tucumán de la primera mitad de la centuria dieciochesca no se puede comprender si no se considera el rol protagónico de los jesuitas y su intromisión en los asuntos de gobierno. Lejos de ejercer un poder discreto, los hijos de san Ignacio estuvieron presente a la sombra de los obispos acompañándolos todo el tiempo. En este sentido, no escatimaron recursos en ostentar tal posición como, por ejemplo, en el recibimiento de los obispos u en otros actos públicos. En contrapartida, los prelados vertían ríos de tinta en loas a la actuación de los jesuitas.

Bibliografía

- Aguirre Salvador, Rodolfo. *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700–1749*. México: UNAM – Iberoamericana Vervuert – Bonilla Artigas, 2012.
- Alcaraz Gómez, José Francisco. «El padre Rávago y las provisiones episcopales en el reinado de Fernando VI. El caso de los gobernadores del Consejo de Castilla y del Inquisidor general». *Estudis: Revista de historia moderna*, n.º 18 (1992): 173–198.
- Alcaraz Gómez, José. «Documentos. Felipe V y sus confesores jesuitas. El “cursus” episcopal de algunos personajes ilustres del reinado», *Revista de historia moderna*, n.º 15 (1996): 13–46.
- Anónimo. *Anales del Cuzco. 1600 a 1750*. Lima: Imprenta del Estado, 1901.
- Araneda Riquelme, José, Gaune Corradi, Rafael. «La “bitácora” de un procurador jesuita. La construcción documental de un viaje atlántico (Santiago–Madrid, 1694–1709)». *Intus – legere: historia*, n.º 14.2 (2020): 194–232.
- Artola Renedo, Andoni. *De Madrid a Roma. La Fidelidad del episcopado en España (1760–1833)*. Gijón: Trea, 2013.
- Artola Renedo, Andoni, «La formación de los obispos procedentes del clero secular (1760–1788)». En: *Educación, redes y producción de elites en el siglo XVIII*, coordinado por José María Imízcoz Beunza, Álvaro Chaparro Sáinz, 387–415. Madrid, Sílex, 2013.
- Arvizu, Fernando de. «Criterios para la provisión de sedes episcopales en Indias (1676–1700)». *Anuario de historia del derecho español*, n.º 79 (2009): 261–284.
- Atienza López, Angela. «Nobleza, poder señorial y conventos en la España Moderna. La dimensión política de las fundaciones nobiliarias». En *Estudios sobre señorío y feudalismo: homenaje a Julio Valdeón*, editado por Esteban Sarasa Sánchez, Eliseo Serrano Martín, 235–269. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2010.
- Aznar Sánchez, Tomás. *El poder de la Iglesia. Los novicios de la Compañía de Jesús en Madrid*. Valencia: Albatros, 2021.
- Barbero, Santiago, Astrada, Estela, Consigli, Julieta, *Relaciones ad limina de los obispos de la Diócesis del Tucumán (s. XVII al XIX)*. Córdoba: Prosopis Editora, 1995.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. «El cardenal Alberoni y España. Política religiosa y carrera eclesiástica». *Hispania Sacra*, n.º 63.127 (2011): 205–234.
- Barrio Gozalo, Maximiliano. *La Embajada de España en Roma en la primera mitad del siglo XVIII*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación, 2017.

- Beck, Hugo Humberto. «Distribución territorial de la conquista. Red de urbanización y vías de comunicación». En *Nueva historia de la Nación Argentina*, tomo II. Ed. por Academia Nacional de la Historia, 21–46. Buenos Aires: Planeta, 1999.
- Benito Moya, Silvano G. A. *La Universidad de Córdoba en tiempos de reformas (1701–1810)*. Córdoba: Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos S. A. Segreti, 2011.
- Benoist, Pierre. *La monarchie ecclésiastique. Le clergé de cour en France à l'époque moderne*. Seyssel: Champ Vallon, 2013.
- Bermúdez, José Manuel, *Anales de la catedral de Lima 1534 a 1824*. Lima: Imprenta del Estado, 1903.
- Braccio, Gabriela. «Una gavilla indisoluble. Las teresas de Córdoba (siglo XVIII)». En *Historia de las mujeres en la Argentina, Tomo I: Colonia y siglo XIX*. Dir. por Fernanda Gil Lozan, 153–171. Buenos Aires: Taurus, 2000.
- Bruno, Cayetano. *Historia de la Iglesia en Argentina*, tomo IV. Buenos Aires: Don Bosco, 1966.
- Burrieza Sánchez, Javier. «La estrategia y ministerio educativo en la antigua Compañía de Jesús (siglos XVI–XVIII)». En *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, ed. por José Luis Betrán, 179–218. Madrid: Sílex, 2010.
- Carrasco, Daniela. *De Lerma a Uceda: Políticas y Gobierno en el Tucumán de la Monarquía Hispánica (1598–1621)*. Tesis de licenciatura. Universidad Nacional de Salta, 2019.
- Castro Olañeta, Isabel, Tell, Sonia. «De Santiago del Estero a Córdoba: proyectos y conflictos en torno al traslado de la catedral y de la sede episcopal a fines del siglo XVIII». *CIFRA*, n.º 4 (2009): 171–197.
- Castro, Concepción de. *A la sombra del Felipe V. José de Grimaldo, ministro responsable (1703–1726)*. Madrid: Marcial Pons, 2004.
- Céspedes Agüero, Víctor. «La física de Nicolás de Olea (1635–1705) una primera aproximación». *Escritura y Pensamiento*, n.º 8 (2001): 137–149.
- Charlevoix, Pedro Francisco Javier de. *Historia del Paraguay*, tomo IV. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1913.
- Chiliguay, Alejandro Nicolás. «El clero tucumano durante el reinado de los primeros Borbones españoles». En *La Antigua Gobernación del Tucumán. Política, sociedad y cultura (s. XVI al XIX)*. Coord. por Guillermo Nieva Ocampo, Ana Mónica González Fasani, Alejandro Nicolás Chiliguay, 395–433. Salta: Milor, 2020.
- Cobo, Bernabé. *Historia de la fundación de Lima*. Lima: Imprenta Liberal, 1882.

- Dellaferrera, Nelson. «Apuntes para la historia de la audiencia episcopal del Tucumán (1688–1888)». *Revista de Historia del Derecho*, n.º 21 (1993): 97–131.
- Dellaferrera, Nelson. «La Iglesia diocesana: las instituciones». En *Nueva historia de la Nación Argentina*, T. II, editado por Academia Nacional de la Historia, 385–415. Buenos Aires: Planeta, 1999.
- Desos, Catherine. *La vie du R. P. Guillaume Daubenton S. J. (1648–1723)*. Córdoba: Servicio de Publicaciones, 2005.
- Desos, Catherine « Les confesseurs jésuites de Philippe V au début du XVI-^e siècle : agents français ou ministres du roi d'Espagne ? ». *Mágina*, 13 (2009) : 155–174.
- Desos, Catherine. « L'influence politique des confesseurs jésuites français du roi d'Espagne (1700–1724) ». En *Le consulat de France à Cadix : Institution, intérêts et enjeux (1666–1740)*, dirigido por Anne Mézin, Anne Pérotin-Dumon. Pierrefitte-sur-Seine : Publications des Archives Nationales, 2015. En línea: <http://books.openedition.org/pan/517>.
- Domínguez Ortiz, Antonio. «Regalismo y relaciones Iglesia–Estado en el siglo XVII». En *Historia de la Iglesia en España*, tomo IV, dirigido por Ricardo García Villoslada, 73–121. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979.
- Tedesco, Élide, Crouzeilles, Carlos. «El Cabildo Eclesiástico de Santiago del Estero. Estructura eclesiástica y conformación histórica (siglo XVII)». En *Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado del Tucumán con sede en Santiago del Estero 1592–1662*. Dir. por Silvia Palomeque, 25–43. Córdoba: Ferreyra Editor, 2005.
- Enríquez Agrazar, Lucrecia Raquel. *De colonial a nacional: la carrera eclesiástica del clero secular chileno entre 1650 y 1810*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2006.
- Enríquez, Lucrecia. «Carreras e integración territorial en la Monarquía Española: los familiares de los obispos chilenos (1700–1810)». En *La circulación en el mundo andino 1760–1860*. Ed. por Teresa Pereira, Adolfo Ibáñez, 169–193. Santiago: Fundación Mario Góngora, 2008.
- Enríquez, Lucrecia. «El clero secular en la Universidad de San Felipe de Santiago de Chile (siglos XVIII–XIX)». En *Espacios de Saber espacios de poder. Iglesia, universidades y colegios en Hispanoamérica, siglos XVI–XIX*. Coord. por Rodolfo Aguirre Salvador, 199–227. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2014.
- Escamilla, Iván. «Los confesores reales de España en la época borbónica y su intervención en la política americana de la monarquía: el caso de Francisco de Rávago, SJ., confesor de Fernando VI». En *La dimensión imperial de*

- la Iglesia novohispana*. Ed. por Francisco Cervantes Bello, María del Pilar Martínez López-Cano, 225–248. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla–Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, UNAM–Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.
- Fechner, Fabián. «Las tierras incógnitas de la administración jesuita: toma de decisiones, gremios consultivos y evolución de normas». *Histórica* n.º 38.2 (2014): 11–42.
- Fernández Terricabras, Ignasi. «Al servicio del rey y de la iglesia: el control del episcopado castellano por la Corona en tiempos de Felipe II». En *Lo conflictivo y lo consensual en Castilla: sociedad y poder político, 1521–1715. Homenaje a Francisco Tomás y Valiente*. Ed. por Francisco Javier Guillamón Álvarez, José Javier Ruiz Ibáñez, 205–232. Murcia: Universidad de Murcia, 2001.
- Franco, José, Salinas Araneda, Carlos. «Juan Manuel de Sarricolea y Olea 1655–1724–1740». En *Episcopologio chileno 1561–1815*, Tomo II, dirigido por Carlos Oviedo Cavada, 147–172. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1992.
- García García, Antonio. «La Facultad de derecho canónico». En *Historia de la Universidad de Salamanca, v. III: Saberes y confluencias*, tomo I. Ed. por Luis Enrique Rodríguez San Pedro Bezares, 103–119. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2006.
- García Hurcade, José Jesús, Irigoyen López, Antonio. «Las visitas pastorales, una fuente fundamental para la historia de Iglesia en la Edad Moderna». *Anuario de Historia de la Iglesia*, n.º 15 (2006): 293–301.
- García y García, Antonio, Santiago–Otero, Horacio, dirs. *Sínodos Americanos 2: Sínodos diocesanos de Santiago de Chile de 1688 y 1763*. Madrid: CSIC, 1983.
- González Fasani, Ana Mónica. «El monasterio de San José: población conventual y vinculaciones sociales del carmelo descalzo en el Tucumán (1790–1806)». *Hispania Sacra*, n.º 62.126 (2010): 697–721.
- González Fasani, Ana Mónica. *Mujeres del infinito. Las carmelitas descalzas en la Córdoba colonial*. Bahía Blanca: Edius, 2019.
- Guillamón Álvarez, Francisco Javier, Muñoz Rodríguez, Julio David, eds. *Educando al príncipe. Correspondencia privada de Luis XIV a Felipe V durante la Guerra de Sucesión*. Rosario: Prohistoria, 2008.
- Hansich Espindola, Walter. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile (1593–1955)*. Buenos Aires: Editorial Francisco de Aguirre, 1974.
- Irigoyen López, Antonio. «Un obispado para la familia: Francisco Verdín Molina, prelado de Guadalajara y Valladolid en la segunda mitad del siglo XVII». *Historia mexicana*, n.º 58.2 (2008): 557–594.

- Isabel Castro Olañeta, Sonia Tell, Élide Tedesco, Carlos Crouzeilles, *Actas del Cabildo Eclesiástico. Obispado del Tucumán con Sede en Santiago del Estero (1681–1699)*, tomo II. Córdoba: Ferreyra Editor, 2006.
- Julieta, Consigli, Estela, Astrada. *Procesos obispaes de la Diócesis del Tucumán (s. XVII–XIX)*. Córdoba: Prosopis Editora, 1999.
- Kamen, Henry. *Felipe V, el rey que reinó dos veces*. Madrid: Planeta, 2010.
- Larrouy, Antonio. *Documentos del Archivo de Indias para la Historia del Tucumán*, vol. IV, tomo II. Tolosa: Santuario Nuestra Señora del Valle, 1927.
- León Sanz, Virginia. *El archiduque Carlos y los austracistas*. Barcelona: Arpegio, 2014.
- López Arandía, María Amparo. «Velando por el ánima del rey católico. Gabriel Bermúdez, confesor de Felipe V (1723–1726)». En *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI–XVIII)*, vol. I. Coord. por José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo, 255–278. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012.
- Lorandi, Ana María, Miatello Sara Sosa. «El precio de la libertad. Desnaturalización y traslados de indios rebeldes en el siglo XVII». *Memoria Americana – Cuadernos de etnohistoria*, n.º 1 (1991): 7–28.
- Lozano Navarro, Julián. *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*. Madrid: Cátedra, 2005.
- Lucaioli, Carina. «Los espacios de frontera en el Chaco. Desde la conquista hasta mediados del siglo XVIII». En *Fronteras. Espacios de interacción en las tierras bajas del sur de América*. Comp. por Carina Lucaioli, Lidia Nacuzzi, 21–68. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 2010.
- Lucena Salmoral, Manuel. *Piratas, bucaneros, filibusteros y corsarios en América*. Madrid: Mapfre, 1992.
- Madroñal Durán, Abraham, ed. *De grado y gracias: vejámenes universitarios de los Siglos de Oro*. Madrid: CSIC, 2005.
- Martínez Peñas, Leandro. *El confesor del rey en el Antiguo Régimen*. Madrid: Editorial Complutense, 2007.
- Martínez Villada, Luis. *Los Bazán*. Córdoba: Imprenta de la Universidad, 1940.
- Matthei Puttkamer, Mauro. «Alonso del Pozo y Silva 1669–1713–1745». En *Episcopologio Chileno 1561–1815*, tomo II. Dir. por Carlos Oviedo Cavada, 97–145. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1992.
- Meyer, Frédéric. «Grands vicaires et officiaux des diocèses de frontière». En *Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*. Ed. por Patrick Arabeyere, Brigitte Basdevant-Gaudemet, 137–152. Paris: École des Chartes, 2013.
- Millar, René, Douhart, Carmen Gloria. «La vida en los claustros. Monjas y frailes, disciplinas y devociones». En *Historia de la vida privada en Chile*.

- El Chile tradicional. De la conquista a 1840*. Dir. por Rafael Sagredo, Cristian Gazmuri, 124–159. Santiago de Chile: Taurus, 2005.
- Mora Mérida, José Luis. *Iglesia y sociedad en Paraguay en el siglo XVIII*. Sevilla: CSIC, 1976.
- Moreno Cebrián, Alfredo, *El virreinato del marqués de Castelfuerte, 1724-1736. El primer intento borbónico de reformar el Perú*. Madrid: Catriel, 2000.
- Moreno Cebrián, Alfredo, Sala I Vila, Nuria. «Una aproximación a la corrupción política virreinal. La confusión entre lo público y lo privado en el Perú de Felipe V». *Histórica*, n.º 29 (2012): 69–105.
- Moreno Cebrián, Alfredo, Sala I Vila, Nuria. *El Premio de ser Virrey. Los intereses públicos y privados del gobierno virreinal en el Perú de Felipe V*. Madrid: CSIC, 2004.
- Moreno Cebrián, Alfredo. «El regalismo borbónico frente al poder vaticano: acerca del estado de la Iglesia en el Perú durante el primer tercio del siglo XVIII». *Revista de Indias*, n.º 63.227 (2003): 223–274.
- Moreno Jeira, Rodrigo. *Misiones en Chile Austral: los Jesuitas en Chiloé, 1608–1768*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla, 2006.
- Moyano Aliaga, Alejandro. *Don Jerónimo Luis de Cabrera 1528–1574. Origen y descendencia*. Córdoba: Alción Editora, 2003.
- Nieva Ocampo, Guillermo, Carrasco, Daniela. «El Tucumán de Felipe IV». En *La Corte de Felipe IV (1621–1665). Reconfiguración de la Monarquía Católica, tomo IV, vol. 4: Cortes virreinales y gobernaciones americanas*. Dir. por José Martínez Millán, Rubén González Cuerva, Manuel Rivero Rodríguez, 2091–2137. Madrid: Polifemo, 2018.
- Nieva Ocampo, Guillermo, Chiliguy, Alejandro Nicolás. «En los confines del Perú: el clero de Tucumán durante el reinado de Carlos II». En *¿Decadencia o reconfiguración?: las monarquías de España y Portugal en el cambio de siglo (1640–1724)*. Coord. por José Martínez Millán, Félix Labrador Arroyo, Filipa Maria Valido–Viegas de Paula–Soares, 525–560. Madrid: Polifemo, 2017.
- Nieva Ocampo, Guillermo. «Cimentar las identidades locales: los jesuitas y las élites sociales del Tucumán (1600–1650)». En *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI–XVIII)*, vol. I. Coord. por José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo, 1399–1418. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012.
- Nieva Ocampo, Guillermo. «Mujeres de clausura: identidad social y recambio generacional entre las dominicas de Córdoba del Tucumán (1613–1750)». *Archivo Dominicano*, n.º 29 (2008): 263–306.
- Page, Carlos. *El Colegio Máximo de Córdoba (Argentina) según las Cartas Anuas de la Compañía de Jesús 1609–1767*. Córdoba: BR Copias, 2004.

- Quarleri, Lía. «Autonomía y buen gobierno. Conflictos internos de la orden jesuita en la provincia del Paraguay (Córdoba y La Rioja, 1680–1720)». *Cuadrenos de Historia, Serie Economía y Sociedad*, n.º 7 (2005): 153–186.
- Quarleri, Lía. «Los jesuitas en La Rioja colonial: los mecanismos de adquisición de tierras. Integración y conflicto (1624–1767)». *Memoria Americana – Cuadernos de etnohistoria*, n.º 8 (1999): 101–139.
- Rico Callado, Francisco Luis. *La documentación judicial eclesiástica en la Edad Moderna. Estudio diplomático de los fondos diocesanos*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2014.
- Roberto Altamira, Luis. *El seminario conciliar de Nuestra Señora de Loreto* (Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, 1943).
- Saguier, Eduardo. «El parentesco como mecanismo de consolidación política de un patriarcado colonial. El caso de las provincias rioplatenses del virreinato peruano (1700–1776)». *Estudios de Historia Social y Económica de América*, n.º 10 (1993): 61–116.
- Sierra, Vicente. *Historia de la Argentina, 1700–1800*. Buenos Aires: Unión de Editores Latinos, 1957.
- Teofanes Egidio López, coord. *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Marcial Pons, 2004.
- Toribio Medina, José. *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Cartagena de las Indias*. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana, 1899.
- Traslosheros, Jorge. *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del arzobispado de México 1528–1668*. México: Ed. Porrúa – Universidad Iberoamericana, 2004.
- Valenzuela Márquez, Jaime. *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609–1709)*. Santiago de Chile: LOM, 2013.
- Vázquez Gestal, Pablo. *Una nueva Majestad. Felipe V, Isabel de Farnesio y la identidad de la monarquía (1700–1729)*. Madrid: Marcial Pons, 2013.
- Versussen, Juan Baptista. *La estrella de Lima convertida en sol sobre sus tres coronas*. Amberes: s/d, 1688.
- Zaballa Beascochea, Ana de. «Las instituciones eclesiásticas en la Monarquía Hispánica». En *Monarquías Ibéricas em Perspectiva Comparada (séculos XVI–XVIII). Dinâmicas imperiais e circulação de modelos político-administrativos*. Org. por Ângela Barreto Xavier, Federico Palomo, Roberta Stumpf, 481–512. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2018.

El cuidado espiritual en la Compañía de Jesús a través de la correspondencia (1556–1560)

JAVIER CÍA BLASCO, S.J.*

Fecha de recepción: mayo 2022.

Fecha de aceptación: noviembre 2022.

Sumario:

Durante los años 1556 al 1560 el P. Diego Laínez y su secretario, el P. Polanco, se preocupan por mantener una correspondencia constante con los jesuitas que están en las diversas misiones de la Compañía de Jesús. En esas cartas, publicadas en cinco volúmenes de *Lainii Monumenta*, se pueden observar datos que muestran el interés que hay desde el gobierno de la Compañía por la salud espiritual de sus miembros. Este estudio extrae esos datos de las cartas y trata de mostrar cómo se cuidaba espiritualmente, según las condiciones y situación de cada persona, tomando el legado espiritual que había dejado Ignacio de Loyola.

Palabras clave:

Cartas; Jesuitas; Salud espiritual; Diego Laínez.

Spiritual care in the Society of Jesus through correspondence (1556–1560)

Abstract:

From 1556 to 1560, Fr. Diego Laínez and his secretary, Fr. Polanco, engaged in constant correspondence with Jesuits stationed in various missions of the Society of Jesus. In these five volumes of letters, published in the *Lainii Monumenta*, one can see how the Society's governance showed interest in the spiritual health of her members. This study extracts that data from the letters and attempts to demonstrate how spiritual care was given according to the conditions and situations of each person, taking into account the spiritual legacy left behind by Ignatius of Loyola.

Keywords:

Letters; Jesuits; Spiritual health; Diego Laínez.

* Profesor del Departamento de Teología Moral y Praxis de la vida Cristiana de la Universidad Pontificia Comillas, <https://orcid.org/0000-0001-5979-7163>, jcia@comillas.edu.

1. Introducción

1.1. Ignacio de Loyola, iniciador del cuidado espiritual en la Compañía de Jesús

Íñigo López de Loyola (1491–1556), tras su cambio de vida en el año 1521¹, busca personas que le ayuden espiritualmente; a su vez, su deseo es ayudar a otros en su vida interior. Su aspiración inicial es ir a Jerusalén. Ya en el viaje, en su estancia en Manresa, sabemos que hizo “provecho a muchas almas, que notablemente se ayudaron y hicieron mudanza y mortificaciones, y vinieron a gran conocimiento y gusto de las cosas del Señor...”².

Su deseo de quedarse en Jerusalén no puede ser cumplido y decide, tras pasar por otros lugares, ir a estudiar a París, para ayudar mejor a las personas. En tierras francesas conoce a aquellos con los que más tarde fundará la Compañía de Jesús en 1540. Ignacio de Loyola les ofrece los *Ejercicios Espirituales* y forman un grupo que decide consagrar su vida al seguimiento de Jesucristo. Desde ese primer encuentro Ignacio transmite una preocupación por la salud espiritual de sus compañeros y, más formalmente, desde que es elegido como primer prepósito general de la Compañía de Jesús en 1541.

Ignacio contempla su existencia desde la perspectiva del cuidado y así quedará reflejado en la *Autobiografía*, los *Ejercicios Espirituales* y las *Constituciones de la Compañía de Jesús*. En su vida se puede percibir la experiencia del cuidado de Dios por su persona, que le lleva a cuidar a otros³. P. H. Kolvenbach explica que “Ignacio ha experimentado que en su camino hacia Dios la persona tiene necesidad de la ‘cura’, de la ayuda de un compañero de ruta, aunque esta aventura espiritual se desarrollará en el Espíritu, siempre rigurosamente personal”⁴.

¹ El proceso de la conversión se narra en su *Autobiografía*, cf. Ignacio de Loyola, «Autobiografía», en Ignacio de Loyola, *Obras*. Ed. por Manuel Ruiz-Jurado (Madrid: BAC, 2013), 28–35. El relato más cercano en el tiempo sobre la vida de Ignacio es de Diego Laínez, al que se considera el primer biógrafo de San Ignacio, cf. *Epistola Patris Laynez de P. Ignatio*, en *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, I, Roma 1943 (66), 70–144. También publicada más recientemente en Antonio Alburquerque, *Diego Laínez, S. J. Primer biógrafo de S. Ignacio* (Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 2005), 124–212.

² *Epistola Patris Laynez de P. Ignatio*, 84.

³ Arturo Sosa, «El “cuidado” (*cura*) en el gobierno de la vida–misión de la Compañía en este cambio de época», *Acta Romana Societatis Iesu*, vol. I, fasc. III–Anno 2020 (2021): 818–19.

⁴ Peter–Hans Kolvenbach, «“Cura personalis”», *Revista de Espiritualidad Ignaciana XXXVIII*, 1, nº 114 (2007): 10.

A partir del nacimiento de la Compañía el cuidado es una dimensión fundamental⁵. Lo podemos contemplar en las “Deliberaciones de los Primeros Padres” en el año 1539, donde concluyen que “no debíamos deshacer la unión y congregación que Dios había hecho, sino antes confirmarla y establecerla más, reduciéndonos a un cuerpo, teniendo cuidado unos de otros y manteniendo inteligencia para el mayor fruto de las almas”⁶.

En este artículo pretendemos fijarnos en ese aspecto de cuidado espiritual que Ignacio de Loyola transmite desde la fundación de la Compañía de Jesús entre sus miembros, dentro de la tradición de la Iglesia, y que comunica al que será el segundo General, el P. Diego Laínez. Este y la generación de jesuitas que le acompañan reciben el legado de ese cuidado espiritual y lo siguen cultivando. Cuando muere Ignacio, Laínez es nombrado vicario general (del 1556 al 1558) y después prepósito general (del 1558 al 1565). En el presente trabajo analizaremos ese cuidado en la etapa del 1556 al 1560.

1.2. La carta como medio para el cuidado espiritual en la Compañía de Jesús

Ignacio de Loyola utilizó la comunicación epistolar no solo como un instrumento de gobierno, sino también como factor de unidad entre los jesuitas repartidos por distintos lugares⁷. Recordemos el n° 673 de las *Constituciones de la Compañía de Jesús* donde se dice lo siguiente:

Ayudará también muy especialmente la comunicación de letras misivas entre los inferiores y Superiores, con el saber a menudo unos de otros, y entender las nuevas e informaciones que de unas y otras partes vienen. De lo cual tendrán cargo los Superiores, en especial el General y los Provinciales, dando orden cómo en cada parte se pueda saber de las otras lo que es para consolación y edificación mutua en el Señor nuestro⁸.

Es decir, la carta era también un modo de concretar ese cuidado espiritual que Ignacio de Loyola pretendía crear entre los jesuitas. Había distintos tipos de cartas, con diferentes motivos, pero podemos encontrar en ellas también esta preocupación, cuidado y ayudas espirituales hacia los jesuitas que esta-

⁵ Arturo Sosa, «El “cuidado (*cura*) en el gobierno de la vida–misión de la Compañía en este cambio de época», 825

⁶ *Monumenta Constitutionum*, I, Roma, 1934 (63), 1–7.

⁷ Georges Bottereau, «Correspondencia», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, ed. por Charles E. O’Neill y Joaquín M^a. Domínguez (Roma–Madrid: Institutum Historicum, S.I.–Universidad Pontificia Comillas, 2001), 965.

⁸ Santiago Arzubialde, Jesús Corella y Juan Manuel García Lomas, eds., *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura* (Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 1997), n° 673, 293.

ban en diferentes lugares. En realidad, era el medio único y privilegiado para conservar y aumentar la relación. “El epistolario ignaciano es uno de los más numerosos conservados en la historia de las letras europeas”, comprende cerca de 7.000 cartas, 5.301 están dirigidas a jesuitas⁹.

Tras Ignacio de Loyola, Diego Laínez, en sus años de gobierno en la Compañía, continúa este gran movimiento epistolar entre los jesuitas. El que será segundo General de la Compañía de Jesús toma el legado de su antecesor y lo sigue transmitiendo. De hecho, durante su gobierno, además de conservar las prescripciones ignacianas, se prepara una nueva *Ratio scribendi* en el 1559, ya que las *Constituciones* habían sido publicadas en el 1558¹⁰.

En el presente trabajo nos centraremos en el estudio de las cartas relativas al gobierno de Laínez publicadas en *Monumenta Historica Societatis Iesu*. Nuestro propósito es analizar las cartas relativas al periodo 1556–1560 para extraer rasgos del cuidado espiritual que se practicaba en la Compañía de Jesús a través de la correspondencia. Por tanto, nos fijamos en las cartas que se emitían desde la ciudad de Roma a los jesuitas dispersos por diversas partes de Europa y por las misiones que se tenían hasta ese momento. A su vez nos fijaremos también en algunas respuestas que se conservan y que nos ofrecen información sobre ese cuidado espiritual.

Dentro de la colección *Monumenta Historica* encontramos ocho volúmenes de documentos clasificados como *Lainii Monumenta*¹¹. Hemos analizado los cuatro primeros años de gobierno de la Compañía de Laínez. Por ello tomamos los cinco primeros volúmenes, que comprenden el periodo citado, estudiamos por tanto un total de 1.445 cartas. De ellas hemos analizado las que se dirigen a jesuitas, centrándonos en las cartas que contienen aspectos que tienen que ver con el cuidado espiritual.

Así pues, nos fijaremos en los siguientes aspectos que pensamos que forman parte de ese cuidado espiritual: la escritura como medio para comunicarse temas espirituales; la consolación espiritual que produce la comunicación; la animación en el espíritu que necesitan aquellos que tienen más dificultades; la exhortación a la humildad y a la obediencia como caminos seguros para la vida del jesuita; los cuidados espirituales de los enfermos; la oración como medio para estar unidos y ayudarse.

⁹ José García de Castro, «Cartas», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. por Grupo de Espiritualidad Ignaciana (Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 2007), 294–306, en esta voz podemos encontrar información relativa al epistolario ignaciano.

¹⁰ Los detalles del sistema epistolar de la época de Laínez los podemos ver en Mario Scaduto, *L'epoca di Giacomo Laínez. Il governo (1556–1565)* (Roma: La Civiltà Cattolica, 1964), 217–226. En el 1564 se redacta una nueva *Formula scribendi*.

¹¹ *Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu*. 8 vols. Madrid, 1912–1917 (44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55).

2. La fuerza y la limitación de la carta para comunicar lo interior

La posibilidad de comunicación en estas cartas refleja el deseo de las *Constituciones* de que haya una “unión de ánimos”, así lo podemos leer en el n° 655:

Cuánto es más difícil unirse los miembros de esta Congregación con su cabeza y entre sí, por ser tan esparcidos en diversas partes del mundo entre fieles y entre infieles, tanto más se deben buscar las ayudas para ello; pues ni conservarse puede ni regirse, ni por consiguiente conseguir el fin que pretende la Compañía a mayor gloria divina, sin estar entre sí y con su cabeza unidos los miembros de ella¹².

En la correspondencia estudiada podemos comprobar cómo hay jesuitas que escriben a Roma, al Padre General Laínez, o en su defecto al P. Polanco, su secretario¹³, con una gran confianza. La carta es el medio que tienen para poder expresar su vida interior al P. General y en él ven realmente a alguien en quien confiarse.

El P. Antonio de Córdoba escribe a Laínez expresando que a todos les ha consolado y confirmado en su vocación la elección de Laínez como Padre General de la Compañía, porque tienen como cabeza “al hijo mayor de nuestro sancto Padre, de quien confío en el Señor se nos comunicará á los miembros della, no solo el influxo de espíritu que le dio a él, sino el de letras que a V. P. a comunicado”¹⁴.

Esta cercanía que Laínez tuvo con Ignacio, que el P. Córdoba expresa, se debe a la historia común larga que compartieron los dos y también a una estrecha colaboración después de la elección de Ignacio como general¹⁵.

A lo largo del tiempo se pueden ver expresiones de esa confianza, que ayuda a los jesuitas a comunicarse y apoyarse en su padre general (y anteriormente vicario general). Se dirigen a él como aquel que ama la salud de las almas¹⁶, o al que se puede hablar como a un padre¹⁷.

¹² Arzubialde, Corella y García Lomas, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, n° 655, 289.

¹³ Para ver la importancia del trabajo de Polanco en la actividad epistolar de esta época cf. José García de Castro, *Polanco. El humanismo de los jesuitas (1517–1576)* (Bilbao–Santander–Madrid: Mensajero–Sal Terrae–Universidad Pontificia Comillas, 2012), 147–173.

¹⁴ *Lainii Monumenta*, vol. III, 544.

¹⁵ Paul Oberholzer, «El círculo de los primeros compañeros y las competencias en el establecimiento de la nueva Orden», en *Diego Laínez (1512–1565) and his Generalate. Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent*, ed. por Paul Oberholzer (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2015), 15–36.

¹⁶ *Lainii Monumenta*, vol. III, 530.

¹⁷ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 306.

Para algunos jesuitas es motivo de dar gracias a Dios el tener a Láinez en ese puesto de gobierno y cuidado espiritual; el P. Bustamante en agosto de 1560 escribe a Láinez que “tengo que dar muchas gracias a nuestro Señor, que aya puesto en V. P. la charidad y discreción que para tal officio como el que le ha encargado se requiere”¹⁸. Mas adelante, en el mes de noviembre, el mismo Padre escribe a Láinez con tal sinceridad e intimidad que duda de haber excedido los límites de la modestia que con él se deben usar, pero confiesa que “he dicho mi pecho a quien conviene tenerle conocido”. Y le declara que ha escrito con gran verdad y sinceridad pura. Aprovecha para decir que el Señor no permitirá que la vejez y la prudencia le desvíen de la claridad y sencillez con la que tratar al P. General, “que está en lugar de Dios nuestro Señor”¹⁹.

En el mismo año el P. Luis de Herrera, desde *Ébora*, escribe al P. General “para que sirva de libro de memoria para lo que tengo suplicado, porque teniéndome V. P. en la suya, siempre me hará Dios mucha merced por su medio”²⁰.

Láinez expresa también esa cercanía e intimidad con sus compañeros y lo podemos ver expresado en el final de la carta que escribe al Padre Juan de Victoria cuando le dice: “Aviso de todo como quien habla á otro sí: teniendo por cierto que todo lo tomará con las entrañas que se dize”²¹.

Sin embargo, a pesar de utilizar la carta como medio de expresión y de confiarse los miembros de la Compañía con la cabeza, también en alguna ocasión se expresan las limitaciones de no poder hacerlo presencialmente.

Es el caso del hermano Jona, Láinez escribe al P. Canisio como Provincial de Alemania, con el deseo de que aquel viaje a Roma, con el objetivo claro de ayudarlo²². También al mismo Jona le escribe el P. Polanco diciéndole que se trataría mejor su tema presencialmente, porque en Roma se atenderá a la ayuda y consolación de su alma²³.

El P. Bustamante expresa ese deseo de encontrarse algún día personalmente, ya que por cartas “tarde se puede dar entera satisfacción”. Por ello espera que algún día “ofrecerá nuestro Señor ocasión que vea yo a V. P. como grandissimamente lo ha deseado mi alma, si mi edad y indisposición no lo estorbasen; aunque cierto para una tal consolación esperaría en Dios N. S. que me daría fuerças”²⁴.

¹⁸ *Lainii Monumenta*, vol. V, 186.

¹⁹ *Lainii Monumenta*, vol. V, 317.

²⁰ *Lainii Monumenta*, vol. V, 30.

²¹ *Lainii Monumenta*, vol. III, 447.

²² *Lainii Monumenta*, vol. III, 153–154.

²³ *Lainii Monumenta*, vol. III, 287.

²⁴ *Lainii Monumenta*, vol. V, 318.

En esta situación de lejanía un medio muy apreciado es el poder tener un mensajero que sea una “carta viva”, como se llega a expresar en alguna ocasión. Así se formula desde Roma en el 1557 al Padre Tomás Lentulo diciendo que el P. Canisio y los otros portadores de la carta serán “copiose et vive lettere”²⁵. También al Padre Juan Covillon se le dice que, siendo cartas vivas los portadores de la carta, son poco necesarias las escritas²⁶.

3. La consolación que produce la comunicación epistolar

Uno de los términos propios de la espiritualidad ignaciana, que se repite con frecuencia en la comunicación epistolar entre los jesuitas y la sede del gobierno en Roma, es el de “consolación”. Hay que señalar que esto ya nos remite a una expresión espiritual, ya que la consolación verdadera es “signo sensible de la presencia de Dios comunicándose a su criatura. Se diría que la consolación es el lenguaje propio de Dios”²⁷.

Ignacio de Loyola describe la consolación espiritual en el libro de los *Ejercicios Espirituales*:

Llamo consolación cuando en el ánimo se causa alguna moción interior, con la cual viene a inflamarse en amor de su Criador y Señor; y conseqüenter, cuando ninguna cosa criada sobre la haz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Asimismo, cuando lanza lágrimas motivadas a amor de su Señor, agora sea por el dolor de sus pecados, o de la pasión de Cristo nuestro Señor, o de otras cosas derechamente ordenadas en su servicio y alabanza. Finalmente, llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad, y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud de su ánimo, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor²⁸.

Generalmente, el hecho de recibir noticias de los compañeros a través de las cartas es motivo de consolación espiritual para los destinatarios. Se podría decir que provoca esa alegría interna que describe Ignacio de Loyola y que acerca a lo celestial y trae la salud del alma. Por eso es importante la comunicación de lo que va ocurriendo a los jesuitas, porque ese saber y conocer internamente de los compañeros conlleva beneficios para la salud corporal y

²⁵ *Lainii Monumenta*, vol. II, 272.

²⁶ *Lainii Monumenta*, vol. III, 513

²⁷ Jesús Corella, «Consolación», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. por Grupo de Espiritualidad Ignaciana (Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 2007), 413–424.

²⁸ Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*. Ed. por Cándido de Dalmases (Santander: Sal Terrae, 2018^o), nº 316, 167–168.

espiritual. Así lo había transmitido ya desde los comienzos el propio Ignacio de Loyola.

Tomamos aquí algunos ejemplos significativos de las muchas expresiones que existen en la correspondencia lainiana.

Encontramos variadas expresiones de consolación espiritual al recibir noticias de que los jesuitas que están en lugares con diferentes misiones están bien. Así, escriben desde Roma a jesuitas que están en Ingolstadt en 1558; al P. Lanoy se le dice que han recibido con mucha consolación sus cartas por vía del cardenal Otto Truchsess²⁹. Las cartas del P. Tomás Lentulo han sido recibidas con especial consolación al saber que él y los demás del colegio de Ingolstadt están bien³⁰.

Desde Roma se encomiendan a la oración de los Padres que están en Viena, Teodoro Canisio y Carlo Grimio, del que recibieron carta que les produjo consolación³¹.

A su vez produce consolación el saber que los jesuitas están dando fruto en las misiones encomendadas.

Al Padre Provincial E. Mercuriano se le escribe que el Padre Láinez y los demás han recibido con consolación el buen progreso de las cosas de Colonia³². En una carta al P. Pascasio Broët, Provincial de Francia, en marzo de 1559, se escribe que da mucha consolación la diligencia del P. Pontio en el asunto del decreto contra la Compañía en Francia y en el colegio de Pamiers³³.

Reciben especial consolación en Roma al ver cómo Dios se sirve del ministerio del P. Luis Coudret para la diócesis de Ginebra³⁴. Al mismo jesuita, más adelante, se le refiere que “ci rallegramo in X^o. nostro signore” por su salud y por el fruto del buen servicio que está realizando³⁵.

Por las noticias recibidas de la provincia Bética se escribe desde Roma en 1560, “nos havíamos no poco consolado in Domino viendo el fructo que por sus débiles instrumentos ay haze Dios N. S.”³⁶. A su vez se consuelan del fruto espiritual que se hace en Palencia y desean que crezca³⁷.

Las letras que reciben de parte de Láinez los jesuitas también les sirven de consolación en muchas ocasiones, como escribe el P. Antonio de Córdoba desde Montilla, diciendo que “nos ha consolado el Señor con las cartas de V. P.

²⁹ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 51.

³⁰ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 54.

³¹ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 220.

³² *Lainii Monumenta*, vol. IV, 111.

³³ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 232.

³⁴ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 240.

³⁵ *Lainii Monumenta*, vol. III, 462.

³⁶ *Lainii Monumenta*, vol. V, 258.

³⁷ *Lainii Monumenta*, vol. V, 308.

de 24 de Henero [de 1559], por saber que da á V. P. fuerças para el ministerio en que le a puesto, y para no dexar con esto el de su palabra con que también apasciente otras ovejas...”. Más adelante, en la misma carta, también le expresa que les ha consolado mucho su celo de reformar la Iglesia³⁸.

El P. Luis González de Cámara refiere desde Lisboa que ha recibido dos cartas de Láinez, hacía cinco meses que no recibía cartas y por ello recibe “doblada consolación”. Además, añade que “sumamente me ha consolado” la carta que recibió de Polanco³⁹.

Al P. General, el P. Antonio Araoz (Provincial de Castilla) en abril de 1559 le escribe lo siguiente: “alabo al Señor, y estoy por su clemencia muy consolado y quieto, ni entiendo que lo aya dexado de estar con todos, después que la Compañía conosco”⁴⁰.

Finalmente, hacemos referencia a la consolación que les produce a Láinez y a Polanco el hecho de escribir a sus compañeros. Esto lo podemos observar en la carta que escribe Láinez a los jesuitas de la India, a los que tiene en especial atención por ser una misión tan lejana y compleja: “he querido consolarme con vosotros todos, scriviéndoos la presente, en testimonio que os tengo á todos scritos en mi ánima, y que en estas partes se ha ordenado que todos nuestros hermanos cada día hagan speçial oración por vosotros, no solamente en la casa y collegio de Roma, pero en todas las partes donde reside en Europa nuestra Compañía”⁴¹.

Polanco escribe al P. Luis González de Cámara diciendo que el P. Láinez le responderá, pero él también escribe para “consolarme con V. R. un poco en X^o. nuestro Señor”, aunque no sea necesaria su carta⁴².

4. Animar en el espíritu

Ignacio de Loyola escribe en los *Ejercicios Espirituales* que la desolación espiritual es lo contrario a la consolación espiritual, se trataría de “oscuridad del ánima, turbación en ella, moción a las cosas baxas y terrenas, inquietud de varias agitaciones y tentaciones, moviendo a infidencia, sin esperanza, sin amor, hallándose toda perezosa, tibia, triste y como separada de su Criador y Señor”⁴³.

³⁸ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 254.

³⁹ *Lainii Monumenta*, vol. V, 279–281.

⁴⁰ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 306.

⁴¹ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 16.

⁴² *Lainii Monumenta*, vol. V, 130.

⁴³ Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, nº 317, 168.

A lo largo de la correspondencia estudiada podemos contemplar situaciones de jesuitas que tienen dificultades y pueden caer en esta desolación espiritual. Laínez, siguiendo el espíritu de los *Ejercicios Espirituales*, ayuda a estas jesuitas de diversas maneras. Les da consejos para luchar contra esa desolación, tal como dice en los *Ejercicios*, que “mucho aprovecha el intenso mudarse contra la misma desolación, así como en instar más en la oración, meditación, en mucho examinar y en alargarnos en algún modo conveniente de hacer penitencia”⁴⁴.

Así pues, Laínez cuida especialmente el espíritu de estas jesuitas que han podido caer en desolación por diferentes motivos y les anima a través de diferentes caminos.

4.1. *Alguna natural pusilanimidad*⁴⁵

En la carta que Laínez, a través de Polanco, escribe el 21 de noviembre de 1556 al P. Onofrio, leemos que, conocida la enfermedad, es más fácil de curar. Así Laínez le dice que el motivo de la enfermedad está en “alcuna naturale pusillanimità”, que ha dado más molestia con un hecho acaecido. El P. Onofrio ha caído en el desánimo en su misión de enseñar a través de lecciones, parece que no se ve con condiciones para hacerlo.

El primer aspecto que destaca Laínez es que, conociéndole, no debe estimar en poco los dones que Dios le ha dado. Tras esta primera perspectiva, se centra en lo que ha pasado concretamente, que en los comienzos, al no estar ejercitado, se ha visto impedido para desarrollar su misión. Pero Laínez le anima aludiendo a que se encontrará mejor conforme vaya avanzando. Con el ejercicio tomará ánimo y liberalidad. El Padre Vicario le confirma diciendo que la doctrina es suficiente, aunque no lo parezca en los comienzos.

Laínez, para reforzar los ánimos, se pone a sí mismo como ejemplo en este caso de tener paciencia, para hacerle ver al P. Onofrio que todo progresará bien. Recuerda que la primera vez que leyó en La Sapienza de Roma no quedó satisfecho ni él ni los demás. Tanto fue así que el P. Ignacio de Loyola casi se avergonzaba de él. Pero después fue mejorando y creció la satisfacción de todos. También en el predicar le pasó parecido, no lo hizo bien en su primera predicación, fue creciendo posteriormente.

Así pues, Laínez recuerda a Onofrio que irá creciendo. Si va elevando la consideración de las propias fuerzas, las elevará a aquellas que suele dar Dios al que confía en Él. En la Compañía se tiene la experiencia de que Dios suplente las fuerzas débiles de los jesuitas.

⁴⁴ Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, nº 319, 169.

⁴⁵ *Lainii Monumenta*, vol. I, 550–551.

Finalmente, si pasado un tiempo, todavía no se llega al nivel deseado, hay que seguir trabajando. Porque Laínez no cree lo que dice el padre de ser inepto en esto, debe creer más a los demás que a sí mismo.

4.2. Algunos se desaniman por no ver fruto⁴⁶

En el mes de diciembre de 1560 Laínez escribe al P. Antonio de Quadros, Provincial, que está en la India. Parece que el Padre Antonio ha planteado también un motivo de desánimo en aquella misión. Hay algunos jesuitas que se desaniman porque hay mucho trabajo y no parece que haya el fruto que desean en la conversión y conservación de esa cristiandad.

El P. Laínez ofrece en su carta varios motivos para luchar contra ese desánimo. Lo primero es que esos que se desaniman cambiarían sus sentimientos y se animarían mucho si supiesen la edificación que supone su misión en las tierras europeas.

En segundo lugar, haciendo alusión al salmo 125, les recuerda que ahora siembran con lágrimas, pero el fruto crecerá. Es decir, les insta a que no solo miren al presente, sino que tengan esperanza en el futuro. Todo su trabajo se verá como muy bien empleado. Además, les exhorta diciendo que no solo es meritorio su trabajo, sino que hayan dado sus vidas al servicio de tantas personas por amor, recordando “la deuda que tenemos con el que dió su vida por nuestra redención”.

Finalmente, les ofrece el ejemplo del apóstol Santiago el Mayor en su tarea evangelizadora. En esa tarea no faltaron trabajos ni apariencia de esterilidad, pero la perseverancia en este tipo de trabajos “con mucho zelo de la divina gloria y aiuda de los próximos, no puede al fin dexar de llevar gran fructo”.

4.3. Inquietud de varias agitaciones y tentaciones

Diego Laínez recibe cartas de jesuitas que le comunican su estado interior, en ocasiones él percibe que hay situaciones de tentación y procura que el sujeto lo pueda examinar y ver. Destacamos las siguientes:

- A Suetonio Sodali le advierte de no fijarse tanto en los defectos de los demás, especialmente del superior. A través de sus palabras Laínez percibe que es una tentación suya más que fallo del superior. Ante esto le da la siguiente orientación: para que se dé cuenta, le reenvía a Suetonio su carta, le recomienda que la considere después de la oración y quizá vea qué espíritu le conducía o le ayudaba a escribir. Otra recomendación que

⁴⁶ *Lainii Monumenta*, vol. V, 356.

le ofrece es una práctica que se observa en la Compañía: que al sentir que no está bien alguna cosa o que se deba cambiar, como la fealdad de la casa u otra cosa, se haga oración para ver si se debe decir. Si se piensa que sí, decirlo al superior con la modestia y sinceridad convenientes. Pero hay que guardarse de ser demasiado “censorio”⁴⁷.

- Luis Sodali expresa dificultades en continuar con su vocación. En esta ocasión responde Polanco y le tranquiliza diciendo que a los siervos de Dios se les presenta esta tentación “que va a batir al fundamento de todo el edificio espiritual”. Le anima y le orienta con los siguientes remedios: Luis comunica que no está contento en este modo de vivir, el secretario le responde que cada uno, en cualquier género de vida, tiene sus dificultades. Pero le alienta afirmando que “tras el nublado viene la serenidad”. El que está triste no ha de pensar que eso va a durar siempre y continúa animándole con la siguiente reflexión:

Antes, si resuelve de tomar con paciencia el trabajo que Dios le da por su complexión o por otras vías, y se humilla á su divina majestad, y á sus ministros por amor de aquel, á quien todo se debe, y en cuyo servitio todo se ha de emplear en vida y en muerte, suelen cesar las tristesças y descontentos, que, aun entretanto que duran, no se dexa de merezer con ellas, si hombre los toma como alguna recompensa de las que X^o. por él padeçió en este mundo⁴⁸.

Polanco también avisa de que las tristezas y tentaciones pueden venir por algún pecado que se ha escondido al confesor. En ese caso el remedio es la confesión humilde. Si fuera ese el problema, la confesión haría que se fuese el mal. Finalmente le recomienda que mire que “es bien nacido, y que prendas tiene en la Compañía”. Si hay alguna cosa relevante, le aconseja que escriba a Láinez o a él. En el caso de que todavía quiera dejar la vocación le pide que vaya a Roma. A Polanco le gustaría que pidiese hacer los Ejercicios⁴⁹.

- Otro tipo de tentación que aparece por carta es la del P. Juan de Victoria. Se le ha encomendado el oficio de viceprovincial, pero a pesar de su buena voluntad no se atreve a ordenar ni hacer casi nada. Láinez le indica que tiene por cierto que es una “tentación del enemigo de nuestro mayor bien y perfección”. Al principio su nuevo cargo le hacía correr más de

⁴⁷ *Lainii Monumenta*, vol. II, 631–632.

⁴⁸ Estas palabras recuerdan a la regla octava de discernimiento de la primera semana de los *Ejercicios Espirituales* que Polanco tan bien conocería: “El que está en desolación trabaje de estar en paciencia, que es contraria a las vejaciones que le vienen, y piense que será presto consolado, poniendo las diligencias contra la tal desolación”, cf. Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, n^o 321, 169.

⁴⁹ *Lainii Monumenta*, vol. II, 683–685.

lo necesario, pero en estos momentos hace menos de lo que conviene a quien tiene ese cargo. Laínez considera que eso ha sucedido “con scropoli et apparentia d’humiltà” (se le aclara que esa apariencia no es de parte suya, “ma del demonio”, que con tal pretexto ha impedido algunos bienes con este extremo, como antes con el contrario).

El remedio que le escribe Laínez a Juan de Victoria es el siguiente: “tome de veras el asunto de hazer su officio strenuamente y con diligencia, y teniendo la vía del medio entre los dos extremos que ha usado; y no trate de dexar el peso que la obediencia le ha dado, y si no lo ha hecho tan bien como deseava, errando un poco habrá aprendido á no errar, y Dios ayudará á quien conociendo su flaqueza de juicio, estribará en su dirección y gobierno sapientísimo”

En definitiva, no se debe relajar el fervor y solicitud santa de ayudar a la Compañía y a los prójimos, debe crecer la buena voluntad y sus efectos. En el modo se debe usar la moderación. Y si se debe acercar a un extremo o a otro, mejor al primero que al segundo, y el Espíritu Santo le enseñará finalmente lo mejor, presupuesta la buena voluntad⁵⁰.

- El hermano Clemente quiere entrar en los capuchinos para hacer mayor penitencia, porque le parece que se hace poca en la Compañía. Laínez lo considera como una tentación⁵¹, y juzga que debe permanecer en su vocación de jesuita. Laínez tiene por cierto que lo que le ocurre no es un deseo grato a Dios, “anzi procurato dal demonio”, para no dejar disfrutar el fruto de la perseverancia en la buena vía donde se encuentra. Le recuerda que otra vez ya fue molestado con similar apariencia, y después entendió el engaño. Laínez le propone que dé gracias a Dios por el don de la vocación. Además, le transmite que ahuyente la tibieza en la obediencia y en la oración, y verá que quedará resistente y consolado en el camino comenzado. Por último, le anima a dar fe de todo ello al confesor y al superior y a otros buenos consejeros⁵², ello le llevará a la humildad, la cual le hará capaz de la gracia de Dios⁵³.

⁵⁰ *Lainii Monumenta*, vol. III, 103–104 y 126–127.

⁵¹ Podría encuadrarse en las tres reglas de discernimiento de segunda semana que nos hablan de consolación con causa bajo apariencia de bien en los *Ejercicios Espirituales*, nº 331, 332 y 333, 172–173.

⁵² Este consejo evoca la regla de discernimiento 13ª de la primera semana de los *Ejercicios Espirituales*, nº 326, 171, que en su segunda parte dice lo siguiente: “cuando el enemigo de natura humana trae sus astucias y suasionas a la ánima justa, quiere y desea que sean recibidas y tenidas en secreto; mas quando las descubre a su buen confesor, o a otra persona espiritual que conozca sus engaños y malicias, mucho le pesa; porque colige que no podrá salir con su malicia comenzada, en ser descubiertos sus engaños manifiestos”.

⁵³ *Lainii Monumenta*, vol. III, 318–319

- El Padre Nicolás Gaudano⁵⁴, que no está muy bien de salud, tiene pensamientos acerca de si le queda una vida larga o corta. Pero Laínez (en carta de 24 de septiembre de 1558) le advierte que no es un pensamiento demasiado conveniente; puede proceder en parte de su complexión, en parte de la tentación del demonio, que podría con tales pensamientos querer dar molestia o pusilanimidad.
- Laínez le propone que el mejor pensamiento es reconducir todo a Dios, “vita et salute nostra” y estar siempre preparado. Así, ha de hacer lo que se pueda según la recta razón para servir a Dios⁵⁵. Más adelante, el 9 de febrero de 1559, Polanco y Laínez se comunican con el Padre Gaudano por los trabajos de mente que muestra. Pero creen que la causa es corporal, por su complexión melancónica. Gaudano les ha expresado que piensa que ha gastado inútilmente su tiempo, pero ellos le transmiten que eso es un error, porque ha utilizado su tiempo según la voluntad de Dios y según la obediencia. Le escriben que Dios acepta la fatiga del operario fiel, aunque no haya conseguido los efectos deseados. Además, le transmiten que, en Italia y Alemania, donde ha trabajado el Padre, se han visto frutos muy buenos de sus predicaciones, lecciones y confesiones.

Recomiendan a Gaudano que no escuche al espíritu de tristeza, que se esfuerce en alegrarse en Dios, que le dé gracias por el beneficio que le ha hecho al querer usar de su ministerio y que esté preparado para hacer lo que pueda con su gracia. Pero al mismo tiempo se le cuida diciendo que no se vea obligado a hacer más de lo que pueda ni se aflija en pensar que es poco útil a la nación. Se le aconseja que considere tentación cuando se le ocurran cosas similares y se esfuerce en no darles lugar⁵⁶.

Laínez y Polanco hacen saber al Padre Diego de Guzmán que las representaciones que ha bautizado como tentaciones son efectivamente eso, no tiene que hacer caso de ellas. Al Padre le parece que hace poco con su tarea. Pero le recomiendan que sirva con todas sus fuerzas y todo corazón, como ya lo hace, no dando lugar al espíritu de pusilanimidad. Le recuerdan que Dios tiene otras medidas diferentes a los hombres, que tienen juicios bajos y terrenos. El que tiene mucha voluntad de servir a Dios no tiene que pensar que le sirve poco⁵⁷.

Así pues, uno de los cuidados espirituales de Laínez y su gobierno es animar a los jesuitas que pueden caer en el desánimo y paralizar su acción. Laínez

⁵⁴ *Lainii Monumenta*, vol. III, 568–569.

⁵⁵ El consejo recuerda al Principio y fundamento de los *Ejercicios Espirituales* que dice: “...que no queramos de nuestra parte más...vida larga que corta...solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados”, cf. Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, n° 23, 57.

⁵⁶ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 179.

⁵⁷ *Lainii Monumenta*, vol. V, 351.

les recuerda los dones que tienen y les sugiere diferentes instrumentos para luchar contra ese desánimo. En esta dimensión espiritual se podría decir que está presente en Laínez la recomendación que se hace al que da los *Ejercicios Espirituales* en la anotación séptima, donde dice: “El que da los ejercicios, si ve al que los recibe que está desolado y tentado, no se haya con él duro ni desabrido, mas blando y suave, dándole ánimo y fuerzas para adelante, y descubriéndole las astucias del enemigo de natura humana, y haciéndole preparar y disponer para la consolación ventura”⁵⁸.

5. Estar bajo la bandera de Cristo. “Señalarse en la humildad y en su hija la obediencia”

Una de las partes clave de los *Ejercicios* de San Ignacio es la meditación de las dos banderas. El ejercitante ha de rechazar la bandera de Lucifer, “mortal enemigo de nuestra humana natura” y pedir ser recibido bajo la bandera de Cristo, “summo capitán y señor nuestro”⁵⁹.

Ignacio describe el sermón que hace “el mal caudillo” a los que quiere convencer, de manera que tienta con la riqueza, el honor y la soberbia, “y destos tres escalones induce a todos los otros vicios”. Por el contrario, los escalones de Cristo son: “el primero, pobreza contra riqueza; el segundo, oprobio o menosprecio contra el honor mundano; el tercero, humildad contra la soberbia; y destos tres escalones induzgan a todas las otras virtudes”.

Pues bien, uno de los temas que podemos encontrar a lo largo de la correspondencia estudiada en el cuidado espiritual es el advertir sobre el peligro de la soberbia e insistir en las actitudes de la humildad y la obediencia. Laínez insiste en que el jesuita ha de cultivar la humildad y rechazar la soberbia. Así lo expresa a aquellos de sus compañeros en que atisba rasgos de soberbia. Laínez sabe que no es un buen camino para ellos, que se alejan así del camino de su vocación. Por tanto, es motivo de señalarlo para que el jesuita lo tenga presente.

En carta del P. Polanco a un Padre profeso y teólogo, por comisión de Laínez, en mayo de 1559 le recuerda lo siguiente:

En lo poco que yo he observado en esta Compañía nuestra, los que hazen más fructo en las ánimas suyas y de otros, son los que se señalan en la humildad, y en su hija la obediencia y abnegación de sus propias voluntades, aunque tengan mucho menos talento de letras y eloquencia

⁵⁸ Cf. Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, nº 7, 45.

⁵⁹ Cf. Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, nº 136–148, 99–101.

ó gracia, porque Dios nuestro señor los acepta como instrumentos de su divina providencia, y por ellos se digna tocar los coraçones de otros después de poseer los suyos; y si con esta humildad han tenido letras, tanto mejores instrumentos han sido⁶⁰.

Hay que recordar, además, que las *Constituciones de la Compañía de Jesús* aluden a que “la unión de los ánimos se hace en gran parte con el vínculo de la obediencia”⁶¹.

5.1. *Un recuerdo que la caridad no puede disimular*

Antes de comenzar un nuevo destino en Loreto, Laínez recuerda desde la caridad al Padre Esteban Baroëllo la importancia de la obediencia a su superior. Esto le ayudará a no guiarse por el afecto o juicio propio, que puede perturbar o engañar. Le advierte de que puede ocurrir que piense que ha avanzado mucho en el divino servicio y en el beneficio de las almas, y, sin embargo, haber retrocedido en ello y en el provecho espiritual de la propia alma⁶².

5.2. *Cómo os encontráis en la obediencia*

Laínez tiene que amonestar en algunos casos a aquellos que nota que se han separado de la obediencia a sus superiores y se han dejado llevar por su propio juicio. Es el caso del Padre Juan Catalán, del que señalamos tres cartas (19 de enero, 1 de mayo y 30 de mayo de 1557). El P. Catalán había mandado una carta que había consolado a los superiores, donde daba testimonio de la obediencia y de la abnegación de la voluntad y del juicio, por ser algo conveniente para él. Pero en la siguiente carta mostraba que había retrocedido en ello.

El Padre vicario le recuerda que no hay mayor contrariedad para su provecho espiritual y para la ayuda de los demás que el propio juicio, pues por él se debilita la devoción a la obediencia y a la santa humildad. Ello conduce a ser poco apto para recibir gracia de Dios para uno mismo y para otros. Se le recuerda que el superior está en el lugar de Cristo y al dejarse gobernar por él no se engañará. Se le pide que escriba cómo se encuentra en esos momentos en la obediencia⁶³. Laínez insiste en una segunda carta diciendo que lo que siente al leer sus palabras le hace sospechar de algo de tibieza en lo que pro-

⁶⁰ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 352.

⁶¹ Arzubialde, Corella y García Lomas, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, 659, 289.

⁶² *Lainii Monumenta*, vol. I, 462–463.

⁶³ *Lainii Monumenta*, vol. II, 608.

mete. Ello puede ser indicio de que no se acerca al fuego de la caridad y al autor de ella⁶⁴.

En ese mismo año 1557 se escribe desde Roma al P. Oliverio Manareo, rector del colegio de Loreto, sobre la actitud del P. Baptista. Este está mostrando que huye de la fatiga y que quiere gobernar y dominar la fe de algunas personas devotas. Estos frutos podrían nacer de dos raíces: la tibieza en la caridad y la soberbia⁶⁵.

5.3. Remedios para cultivar la humildad y la obediencia

En este conjunto de cuidados espirituales que estudiamos podemos situar la preocupación por modificar esas actitudes de soberbia y los caminos que se proponen para ello.

Al P. Catalán, Laínez y Polanco le instan a que deje sus deseos y pareceres en ese verano del 1557 y se vista con el deseo y parecer del superior. Cuando llegue septiembre le proponen ver cómo se encuentra. Si para entonces, continúa con su deseo de ir a Roma, le será concedido.

En las cuestiones sobre predicar o no, hacerlo en un lugar o en otro, confesar, leer y otras cosas, se le recomienda que siga el parecer de su Padre Rector, como si se lo ordenase Cristo, y así verá que se encuentra mejor en todo.

Laínez le había dicho que advertía una falta de acercamiento a Dios en él, pero le aclara que entiende que no lo hacía intencionadamente, pues tiene su intención por buena. Más bien se lo decía por la oración, meditación y ejercicios de devoción que unen al hombre con Dios y le hacen crecer en la obediencia, humildad y otras virtudes. Por ello el Padre Laínez le exhorta a ser más solícito y ferviente en la oración. En ella y en otras acciones le recomienda seguir el juicio de su superior con humildad y confianza en la bondad divina. Le explica que por medio de su obediencia será bien gobernado por la providencia divina⁶⁶.

Otro remedio para entrar por el camino de la obediencia (en carta al Padre Guido Roileto) es el examen de conciencia especial cada día, sobre la voluntad propia, pidiendo a Dios gracia para mortificarla⁶⁷.

Es interesante, finalmente, notar que a pesar de haber alguna llamada de atención para aquel que ha caído en la soberbia y se ha traducido en una falta al voto de obediencia, se procura tratar a la persona con afecto y deseo de que pueda volver a entrar en el camino de la humildad. Lo podemos ver en las pa-

⁶⁴ *Lainii Monumenta*, vol. II, 639–640.

⁶⁵ *Lainii Monumenta*, vol. II, 634.

⁶⁶ *Lainii Monumenta*, vol. II, 652–653.

⁶⁷ *Lainii Monumenta*, vol. II, 665.

labras sobre el P. Scorichio, que ha tenido problemas de obediencia, pero que a Láinez le parece que se debe usar con él la suavidad y el cariño⁶⁸.

6. “Dondequiera que él vaya tendrá la Compañía cuidado dél”. Cuidar la salud corporal y espiritual

6.1. Salud del cuerpo y del alma

La enfermedad para los jesuitas, según las noticias que tenemos en estas cartas, afecta a toda la persona. En sus términos, podemos decir que afecta al cuerpo y al alma. Por eso se refiere que cuando hay enfermos se les ayuda con remedios corporales y espirituales⁶⁹. En este apartado nos fijaremos más en la parte espiritual, pero siempre conscientes de esa unión de lo corporal y lo espiritual.

En esta perspectiva de la salud que comprende lo externo y lo interno, el P. Juan Gambaro escribe a Láinez sobre el estado de su comunidad de Montepulciano en noviembre de 1558 y le comunica que “tutti per gratia del Signore stiamo bene di sanità del corpo, et spero, del spirito”⁷⁰.

Al escribir a Alfonso Sacrato, enfermo que está en Florencia, le dicen que puede estar cierto del cuidado de su salud corporal por parte de Láinez y sus colaboradores. Pero señala algo interesante: es posible que el haber tenido en el pasado demasiada consideración por estar sano y fuerte de cuerpo ha causado en parte estar débil del ánimo, del que quieren los que aman a Jesucristo. Bien podría ser que la indisposición del cuerpo haya causado alguna indisposición en el alma. Le advierte que el no haberse ejercitado en las experiencias y probaciones de los otros, “anzi esser stato forsa un poco troppo accarezzato come indisposto”, causa tener un poco de miedo a la fatiga, más de lo que se requiere.

Ante esa situación Láinez le aconseja que haga algunos ejercicios espirituales para recuperar el vigor y la fortaleza de espíritu, esto le hará volver a la salud interior⁷¹.

6.2. La visita de Dios en la enfermedad

Ignacio de Loyola en su correspondencia expresa que la enfermedad [*Epp.* X, 206–207] “es una visita de Dios y una ocasión, igualmente propicia que la

⁶⁸ *Lainii Monumenta*, vol. III, 147.

⁶⁹ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 540.

⁷⁰ *Lainii Monumenta*, vol. III, 680.

⁷¹ *Lainii Monumenta*, vol. II, 668.

salud, para sacar fruto de ella y edificar a los demás (cf. [Co 89.272.304.595–596; *Epp* IX, 262])⁷².

Esta percepción ignaciana continúa en la correspondencia de Laínez. Encontramos frases como esta al P. Adriano Cándido: “intendiamo come Dio N. S. visita assa[i] la R. V. con infermità corporali”⁷³. A su vez el P. Bartolomé Bustamante escribe a Laínez desde Toledo contándole que, a Alonso López, rector de Montilla, “nuestro Señor también le exerçita con muy continuas enfermedades”⁷⁴.

6.3. *Ánimos en el espíritu para pasar la enfermedad*

Hay en la correspondencia hacia los enfermos un especial cuidado y preocupación por ellos y una atención cuidada de la dimensión espiritual de la persona. Todo ello viene ya desde Ignacio de Loyola que tenía una sensibilidad especial para sintonizar con el enfermo y la enfermedad, él había pasado por la experiencia⁷⁵. Asimismo, los jesuitas del tiempo estudiado interpretan estos acontecimientos de la enfermedad como San Ignacio, “no desde la fragilidad corporal, que él indudablemente padeció de manera notable, sino desde la experiencia del Dios ‘siempre mayor’ al que él se abandonó sin condiciones”⁷⁶.

En esta perspectiva se le anima al jesuita enfermo a levantar la mirada hacia lo trascendente. Que se sufra la enfermedad con longanimidad y fortaleza de espíritu⁷⁷. Se transmite esperanza al enfermo porque la enfermedad corporal puede traer un mayor bien espiritual⁷⁸.

Al hermano Fabricio Vignes, enfermo que reside en Loreto, se le escribe con detalle para que sienta el apoyo y la confianza total de la cabeza de la Compañía. Veamos lo más importante⁷⁹:

En primer lugar, se le transmite que se le ama en el Señor en cualquier disposición que esté, enfermo o esté sano.

Además, se le recuerda que su persona les edifica, explicándole que, así como otros edifican haciendo muchas cosas, él con el sufrimiento sirve a Dios y ayuda a toda la Compañía.

⁷² Santiago Arzubialde, «Enfermedad», en *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, ed. por Grupo de Espiritualidad Ignaciana (Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 2007), 750–759.

⁷³ *Lainii Monumenta*, vol. II, 551.

⁷⁴ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 262.

⁷⁵ Arzubialde, «Enfermedad», 752.

⁷⁶ Arzubialde, «Enfermedad», 751–752.

⁷⁷ *Lainii Monumenta*, II, 281

⁷⁸ *Lainii Monumenta* II, 298. San Ignacio recuerda que el fin general que Dios persigue cuando permite que padezcamos es “sanar las enfermedades de nuestra alma [*Epp*. I, 99; VII, 447]”, cf. Arzubialde, «Enfermedad», 754.

⁷⁹ *Lainii Monumenta*, II, 492–493.

Hay un deseo de que mantenga el buen ánimo y un consejo de no escuchar la tentación que pueda introducir el pensamiento contrario.

Se le da un valor grande porque el vicario general le dice que la Compañía no le cambiaría por muchos sanos juntos. Sus tribulaciones y sufrimientos, conociendo los dones que le ha dado Dios, le hacen más preferido de Dios, que prueba a sus hijos queridos.

Se le transmite una advertencia para su vida espiritual en la enfermedad. Muchas veces el enemigo de la naturaleza humana, cuando no puede atraer al hombre al pecado, se esfuerza para llevarle a persuadirse que en toda cosa hace mal, incluso pecados mortales⁸⁰. Pero no hay que creer a ese espíritu porque es espíritu de mentira. Fabricio tiene que creer que Dios, por su infinita bondad y por los méritos de su madre santísima y por la Compañía de Jesús, le tiene en su gracia y protección. Finalmente, Laínez pedirá para que su alma esté en estado de salud.

6.4. *La malenconía*⁸¹: los casos de Diego de Victoria y Juan Covillon

Diego de Victoria es un jesuita que sufre enfermedad, en él se podría decir que hay enfermedad interior y exterior según los datos que aportan las cartas. Tenemos noticias por una carta escrita a él mismo (del 30 de agosto de 1557) y porque se le escribe a su hermano, Juan de Victoria, que es también jesuita. A este se le va informando sobre el estado de salud de Diego. Manejamos aquí cuatro cartas (22 de abril, 4 de junio, 18 de junio y 10–12 de agosto de 1558). En este caso se le expresa a Juan algo que se puede ir viendo en el cuidado de los enfermos en general y es que esté tranquilo porque la Compañía cuidará de su hermano: “Donquequiera que él [Diego de Victoria] vaya tendrá la Compañía cuidado dél, como es razón”⁸².

En la línea de la preocupación por toda la persona se le pide a Diego de Victoria que escriba a Roma para ver cómo se hallan su cuerpo y su alma. Le explican que la enfermedad de una parte puede ayudar a la salud de la otra, aunque a veces ocurre que una se enferma un poco con la enfermedad de la

⁸⁰ Recuerda este consejo a la nota cuarta de los *Ejercicios Espirituales* en el apartado “Para sentir y entender escrúpulos y suasionés de nuestro enemigo”: “El enemigo mucho mira si una ánima es gruesa delgada; y si es delgada, procura de más la adelgazar en extremo, para más la turbar y desbaratar; verbí gratia: si vee que una ánima no consiente en si pecado mortal ni venial ni apariencia alguna de pecado deliberado, entonces el enemigo, cuando no puede hacerla caer en cosa que parezca pecado, procura de hacerla formar pecado adonde no es pecado, así como en una palabra o pensamiento mínimo”, cf. Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, n° 349, 178–179.

⁸¹ Palabra antigua, en desuso que se refería a lo que hoy conocemos como “melancolía”. Cf. Voz «malenconía», en REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.5 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [30/04/22].

⁸² *Lainii Monumenta*, vol. III, 327.

otra. De todas formas, se le recuerda que su salud en el hombre interior y exterior es Jesucristo.

Uno de los consejos que se le dan al P. de Victoria es que procure estar alegre en el espíritu. Para ello le servirá ir venciendo poco a poco los afectos del hombre viejo. Pero eso hay que hacerlo sin ansiedad, consciente de que cuesta algún tiempo y trabajo. A su vez el amor de Jesucristo y la memoria de sus beneficios “le hará suave”. Finalmente, además de cuidar la salud del cuerpo, no hay que olvidarse de la oración. Puede ser una oración que no sea larga, pero que sea hecha de corazón. Aprovecha Laínez para pedirle oraciones⁸³.

A su hermano Juan se le explica que Diego ha tenido algunos trabajos de cuerpo y de espíritu⁸⁴, debidos en parte a algún “humor malenconico” (al que parece estar algo sujeto) y en parte por alguna conversación que no le trae buenos recuerdos.

En la primera carta a su hermano se le comunica que ha mejorado, pero que se le ha dado esperanza de que, si no se encuentra bien, se le podrá llevar a España (estaba en Italia)⁸⁵. Parece que Diego “desea mucho” esa opción. Más adelante se le comunica a Juan que “las malenconías parecen buena parte de su infirmitad, tién[e]se cuenta con contentarlo”⁸⁶.

Se decide que el enfermo vaya a España porque siendo joven podría ser y esperan que sane con el aire natal⁸⁷. A su hermano se le comunica que Diego necesita ser ayudado porque es poco abnegado en su juicio y tiene mucha malenconía si se no se hacen las cosas a su modo. Se le dice que quizá de ahí nace la enfermedad. De todas formas, hay esperanza en que el cambio de aires le ayudará. Además, se sigue teniendo cuidado en el trato al enfermo porque estas informaciones que se le dan al hermano no se le dicen a él para no entristecerle⁸⁸.

⁸³ *Lainii Monumenta*, vol. II, 669.

⁸⁴ El término “trabajos” tiene un significado concreto en la espiritualidad ignaciana y aquí se utiliza en ese sentido por los hijos de San Ignacio. Se explica en Arzubialde, «Enfermedad», 751, que “hay que tener en cuenta que S. Ignacio agrupa y denomina el complejo y variado conjunto de *pruebas* de la vida que al hombre le sobrevienen –‘enfermedades’ interiores y exteriores; ‘adversidades’, tribulaciones, aflicciones, ‘injurias’, calumnias (las pruebas soportadas por el servicio de Dios y las dificultades apostólicas), ‘contratiempos’ (la ‘disposición de nuestra miseria en el estado presente’) ‘limitaciones’ y flaquezas; ‘muerte de los seres queridos’ y ‘trabajos’ tanto corporales como espirituales–, las agrupa, digo, como un todo unitario para que el que tal vez la palabra genérica ‘trabajos’ en sus labios sea la que mejor resuma y exprese la totalidad del espectro de todo aquello que debe soportar necesariamente la persona humana como seguidor de Cristo”.

⁸⁵ *Lainii Monumenta*, vol. III, 258.

⁸⁶ *Lainii Monumenta*, vol. III, 327.

⁸⁷ *Lainii Monumenta*, vol. III, 342.

⁸⁸ *Lainii Monumenta*, vol. III, 446.

En el caso del P. Covillon⁸⁹, en diciembre de 1557, se le advierte de que no preste atención a fantasías, terrores y cosas similares, que dependen de la enfermedad corporal en buena parte, es decir, de humores meláncolicos, que suelen producir imágenes terribles, temores y desconfianzas.

El remedio frente a lo que le ocurre es la virtud y la luz de la gracia de Dios. Laínez deja claro que es muy útil saber que son aspectos naturales, no son voluntarios, así que la persona no tiene la culpa de lo que le sucede, excepto cuando voluntariamente les da espacio.

Una de las mejores vías para vencer esta pasión es el desprecio, máxime cuando está el fundamento de la buena voluntad y cuando el hombre se esfuerza en mortificar las raíces del amor propio y ponerse en las manos de Dios. Además, se suman otras recomendaciones como salir fuera un poco y hacer ejercicio visitando algún colegio vecino.

Al Padre se le valora que las lecciones que imparte son buenas y satisfacen mucho, sobre todo porque su misión se desarrolla en Alemania, donde el fruto se valora como muy importante por las condiciones tan complejas.

Finalmente, se le anima a esforzarse a estar alegre y no dejarse vencer por el espíritu de la tristeza. Uno de los remedios más fuertes contra la tristeza puede ser la oración no larga, sino hecha a menudo y breve.

En una carta posterior, de febrero de 1559, se escribe al superior de Covillon transmitiéndole los cuidados que hay que tener con el enfermo. Así se le dice que regularmente los profesos de la Compañía deben observar las Constituciones y las reglas, pero al P. Covillon se le puede dispensar en lo que parezca conveniente. Se comprende desde Roma que lo que le sucede al Padre procede de la enfermedad corporal y que redundará en la espiritual, así que es conveniente tenerlo consolado en lo que se pueda⁹⁰.

7. Estar unidos en la oración

La oración es un medio para los jesuitas de estar unidos espiritualmente a pesar de la distancia física. A su vez es un tipo de cuidado espiritual porque implica la preocupación por el otro y el desearle lo mejor, que es encomendarlo a las manos de Dios. En realidad, es una expresión de lo que dicen las *Constituciones* en el n° 671:

El vínculo principal de entrambas partes, para la unión de los miembros entre sí y con la cabeza, es el amor de Dios nuestro Señor. Porque es-

⁸⁹ *Lainii Monumenta*, vol. II, 589–590.

⁹⁰ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 190–191.

tando el Superior y los inferiores muy unidos con la su divina y suma Bondad, se unirán muy fácilmente entre sí mismos, por el mismo amor que de ella descenderá y se extenderá a todos próximos, y en especial al cuerpo de la Compañía⁹¹.

Este motivo del cuidado por la oración está presente prácticamente en la totalidad de la correspondencia estudiada. Además de otros posibles lugares de la carta, en la conclusión podemos siempre leer cómo está presente el motivo de la oración⁹².

Destacamos aquí algunos rasgos relativos a nuestro tema del cuidado espiritual con respecto a la oración. Para la oración se tienen en cuenta acontecimientos importantes y también la vida cotidiana.

Entre los acontecimientos importantes podemos contemplar que la elección de Diego Laínez como General, el 2 de julio de 1558, ha supuesto oraciones y penitencias para que todo fuera bien; a partir de la elección se anima a rezar por el futuro y para que vaya bien la nueva etapa⁹³. Polanco escribe al Padre Manareo relatando lo bien que ha terminado la Congregación general, mediante las oraciones de toda la Compañía, haciendo referencia a la mayor fuerza de la Compañía que está en el cielo⁹⁴.

Hay una doble dirección en las oraciones. Desde Roma, Laínez pide oraciones a aquellos que escribe. A su vez los jesuitas que están dispersos por las diversas misiones solicitan a Roma oración.

Los jesuitas piden a Roma que se tengan oraciones por ellos por distintos motivos. Miguel de Torres⁹⁵, que es Provincial de Portugal (1555–1561), escribe desde Bolonia el 22 de septiembre de 1558, en camino hacia Portugal: “En las oraciones de V.P. y de toda la casa y collegio, pido humildemente y con todo el encarecimiento que puedo nos mande encomendar á todos al Señor, para que nos dee próspero viage”⁹⁶.

El P. Juan Bautista Viola pide a Laínez rezar y hacer rezar a Dios por él, porque tiene mucha necesidad en su misión de la salud del alma y del cuerpo⁹⁷.

La confianza que produce el saber que rezan por uno la expresa el P. Luis González de Cámara desde Lisboa (el 10 de abril de 1560) con la siguiente

⁹¹ Arzubialde, Corella y García Lomas, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, nº 671, 293.

⁹² Cf. José García de Castro, «Cartas», 300, explica cómo es la conclusión de las cartas de Ignacio de Loyola y la presencia del tema de la oración.

⁹³ *Lainii Monumenta*, vol. III, 368.

⁹⁴ *Lainii Monumenta*, vol. III, 391.

⁹⁵ Cf. José Escalera y Joaquín María Domínguez, «Torres, Miguel de», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, ed. por Charles E. O’Neill y Joaquín M^a. Domínguez (Roma–Madrid: Institutum Historicum, S.I.–Universidad Pontificia Comillas, 2001), 3.824.

⁹⁶ *Lainii Monumenta*, vol. III, 566.

⁹⁷ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 68.

frase: “Mucho espero en las oraciones de la Compañía, que yo me veyo muy inhábil”. Al final de su carta se encomienda a las oraciones de todos, “especialmente de mys Padres M. Polanco, M. Nadal, Dr. Madrid”⁹⁸. Se le responde (en una de 4 de diciembre de 1560) que no se dejará de tener memoria cotidiana de encomendar sus cosas en las misas y oraciones⁹⁹.

El P. Fernando Jaén, desde Córdoba, en julio de 1560, también muestra esa confianza y sabe que Laínez reza por toda la Compañía, se encomienda en sus oraciones y escribe: “tengo por cierto que V. P. se tiene harto cuidado de rogar por toda la Compañía a nuestro Señor”¹⁰⁰. El P. Mercuriano se encomienda humildemente a las oraciones y santos sacrificios de Laínez “et di Rdi. Padri assistenti con tutti gl'altri nostri in X.”⁹⁹¹⁰¹.

En Roma, lugar donde está el gobierno de la Compañía, se atienden con solitud las peticiones de oración, pueden ser por misiones de los jesuitas o por jesuitas en particular. Es el caso del Padre Adriano Cándido, que está enfermo, al que se le responde que se han tenido oraciones por él y se seguirán teniendo¹⁰².

Al P. Pedro Canisio, con respecto a su solicitud de hacer oración por el buen resultado de la “dieta polonica in auto della religione”, se le hace saber el 8 de diciembre de 1558 que se ha dado órdenes que todos los de la casa y colegio, en sus misas y oraciones, les encomienden especialmente a Dios cada día, hasta que se concluya la dieta¹⁰³. Al mismo P. Canisio le comunican, el 10 de febrero de 1559, que se hace oración cada día por la provincia de Alemania y por Polonia¹⁰⁴.

Desde Roma se suelen pedir oraciones a los jesuitas que se escribe, como en la carta al P. Mercuriano de febrero de 1559, donde se le dice: “Nostro padre et tutti ci raccomandiamo molto nell'oratione di V. R., et del P. Antonio, [et] il P. Mortagna”¹⁰⁵. Al P. Ignacio de Acevedo se escribe en diciembre de 1560 que “en las oraciones y sacrificios de V. R. nuestro Padre y todos muchos encomendamos”¹⁰⁶. Al P. Antonio de Quadros, que está en la India, le comunica Laínez que todos se encomiendan mucho en sus oraciones y sacrificios y de “todos nuestros charísimos hermanos de essa provincia, especialmente de ese collegio”¹⁰⁷.

⁹⁸ *Lainii Monumenta*, vol. V, 22–23.

⁹⁹ *Lainii Monumenta*, vol. V, 328.

¹⁰⁰ *Lainii Monumenta*, vol. V, 142.

¹⁰¹ *Lainii Monumenta*, vol. V, 346.

¹⁰² *Lainii Monumenta*, vol. II, 552.

¹⁰³ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 40.

¹⁰⁴ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 189.

¹⁰⁵ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 185.

¹⁰⁶ *Lainii Monumenta*, vol. V, 330.

¹⁰⁷ *Lainii Monumenta*, vol. V, 362.

El 19 de diciembre de 1558 el P. General escribe a todos los superiores narrando el progreso de la Compañía. Por ello se pide que cada día se recuerde el dar gracias a Dios por tantos beneficios¹⁰⁸.

8. Conclusión

El estudio de la correspondencia habida entre Laínez como vicario general y prepósito general (y su secretario Polanco) y los jesuitas en el periodo entre 1556 y 1560 fundamenta la existencia de una atención y un cuidado de la dimensión espiritual de los miembros de la Compañía de Jesús en el citado periodo.

Ello nos lleva a confirmar que una de las misiones del jesuita que está al frente de la Compañía y su equipo es velar porque los jesuitas tengan un buen estado de salud corporal y espiritual.

La Compañía de Jesús en estos años ya se ha expandido por diferentes misiones; por tanto, el medio para realizar y concretar esos cuidados espirituales desde Roma es la carta; aunque se considera la posibilidad de poder tener encuentros presenciales cuando la situación lo requiera. Se puede decir que existe un interés personalizado por cada jesuita, especialmente por aquellos que tienen más dificultades en la vida espiritual.

Diego Laínez, como vicario general y posteriormente como prepósito general, continúa el legado del cuidado espiritual de Ignacio de Loyola. En este estudio se puede ver la herencia recibida y desarrollada en la preocupación por el buen estado de salud espiritual de los jesuitas y en la importancia concedida para ello a la correspondencia epistolar, que ya Ignacio utilizaba.

A lo largo de la doctrina espiritual que Laínez transmite en sus cartas, podemos observar que la espiritualidad que Ignacio de Loyola había vivido se ha transmitido con profundidad a los jesuitas que le siguen. En las cartas estudiadas podemos contemplar numerosos testimonios de la vivencia de una espiritualidad ignaciana en los jesuitas. En este sentido es destacable la presencia del espíritu de las *Constituciones de la Compañía de Jesús* y de los *Ejercicios Espirituales* en las enseñanzas e instrucciones que ofrece el P. Laínez en sus cartas a los jesuitas.

Este estudio aporta datos de la etapa posterior al generalato de Ignacio de Loyola, que no es tan conocida en este aspecto del cuidado espiritual a través de las cartas.

¹⁰⁸ *Lainii Monumenta*, vol. IV, 76.

Así, podemos confirmar que el cuidado ofrecido en el Generalato de Laínez a los jesuitas muestra la unidad entre el cuidado de la persona y de la misión, como ya lo practicaba Ignacio de Loyola.

Podemos concluir que en estos cuatro primeros años de gobierno de la Compañía por parte de Laínez se continúa con un cuidado que integra y se ocupa de las diferentes dimensiones de la persona.

Fuentes y Bibliografía

Fuentes editadas

Loyola, Ignacio de. *Obras*. Editado por Manuel Ruiz Jurado. Madrid: BAC, 2013.

Loyola, Ignacio de. *Ejercicios Espirituales*. Editado por Cándido de Dalmasas. Santander: Sal Terrae, 2018⁶.

Monumenta Historica Societatis Iesu

Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis I, Roma 1943 (66).

Lainii Monumenta Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu. 8 vols. Madrid, 1912–1917 (44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55).

Monumenta Constitutionum, I, Roma, 1934 (63).

Bibliografía

Albuquerque, Antonio. *Diego Laínez, S. J. Primer biógrafo de S. Ignacio*. Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 2005.

Arzubialde, Santiago. «Enfermedad». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, I, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 750–759. Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 2007.

Arzubialde, Santiago, Jesús Corella y Juan Manuel García Lomas. *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*. Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 1997.

Bottereau, Georges. «Correspondencia». En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, editado por Charles E. O’Neill y Joaquín M^a Domínguez, 965. Roma–Madrid: Institutum Historicum, S.I.–Universidad Pontificia Comillas, 2001.

Corella, Jesús. «Consolación». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, I, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 413–424. Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 2007.

Escalera, José y Joaquín M^a Domínguez. «Torres, Miguel de». En *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, editado por Charles E. O’Neill

- y Joaquín M^a Domínguez, 3824. Roma–Madrid: Institutum Historicum, S.I.–Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- García de Castro, José. *Polanco. El humanismo de los jesuitas (1517–1576)*. Bilbao–Santander–Madrid: Mensajero–Sal Terrae–Universidad Pontificia Comillas, 2012.
- García de Castro, José. «Cartas». En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, I, editado por Grupo de Espiritualidad Ignaciana, 294–306. Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 2007.
- Kolvenbach, Peter–Hans. «“Cura personalis”». *Revista de Espiritualidad Ignaciana* XXXVIII, 1, n^o 114 (2007): 9–17.
- Oberholzer, Paul. «El círculo de los primeros compañeros y las competencias en el establecimiento de la nueva Orden». En *Diego Lainez (1512–1565) and his Generalate. Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent*, editado por Paul Oberholzer, 15–36. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2015.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA: *Diccionario de la lengua española*, 23.^a ed., [versión 23.5 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [30/04/22].
- Scaduto, Mario. *L'epoca di Giacomo Lainez. Il governo (1556–1565)*. Roma: La Civiltà Cattolica, 1964.
- Sosa, Arturo. «El “cuidado” (cura) en el gobierno de la vida–misión de la Compañía en este cambio de época». *Acta Romana Societatis Iesu*, vol. I, fasc. III–Anno 2020 (2021): 815–826.

Los jesuitas ante el reto de enseñar las primeras letras (siglo XVI)

ESTHER JIMÉNEZ PABLO*

Fecha de recepción: mayo 2022.

Fecha de aprobación: octubre 2022.

Sumario:

Este estudio profundiza en la enseñanza de las primeras letras por parte de los jesuitas a partir de mediados del siglo XVI. Es un tema poco tratado por la historiografía, pero que resulta fundamental para entender la eficacia de la educación jesuita en su conjunto. Tratar de encajar el enseñar a leer y escribir a niños pequeños en el estructurado proyecto educativo de los primeros jesuitas no fue tarea fácil, y eso se percibe al analizar al detalle las cartas de los primeros Generales, Ignacio y Laínez, quienes se dan cuenta de que faltan maestros formados o no hay espacio suficiente en los colegios. Poco a poco, la Compañía de Jesús reorganiza también esta enseñanza tan básica, que les hizo tan populares. En ese primer momento de incertidumbre y de decisiones apresuradas se centra este artículo.

Palabras clave:

Enseñar; leer; escribir; Ignacio de Loyola; Diego Laínez; maestros; coadjutores.

The Jesuits faced with the challenge of teaching the First Letters (16th century)

Abstract:

This study delves into the teaching of the first letters by the Jesuits from the mid-sixteenth century. Not much treated by historiography, but this subject is essential to understand the effectiveness of Jesuit education as a whole. Trying to fit the teaching of reading and writing to young children into the structured educational project of the first Jesuits was not an easy task, and this can be seen when analyzing in detail the letters of the first Generals, Ignacio and Laínez, who realized the lack of trained teachers or the lack of space in schools. Little by little, the Society of Jesus reorganized this basic teaching, which made them so popular. This article focuses on that first moment of uncertainty and hasty decisions.

Keywords:

Teaching; reading; writing; Ignacio de Loyola; Diego Laínez; teachers; coadjutors.

* Profesora Contratada Doctora del área de Didáctica de las Ciencias Sociales de la Facultad de Educación de la Universidad Complutense de Madrid, <https://orcid.org/0000-0002-1658-7024>, ejimenezpablo@ucm.es.

1. La importancia de las Primeras Letras en el contexto de las reformas religiosas¹

La enseñanza de las primeras letras a los niños durante el siglo XVI, que hoy denominaríamos enseñanza Elemental o Primaria, era aquel nivel básico que se impartía a partir de los seis o siete años. Se trataba de aprender a leer y a escribir, así como de iniciarse algo en la gramática del latín, saber contar y adquirir alguna que otra regla de aritmética y, por supuesto, como un aprendizaje transversal a todo ese conocimiento primario, la instrucción en la práctica de la doctrina cristiana. No obstante, hasta el siglo XVI no se había dado importancia a los niños, y mucho menos, a su aprendizaje. Y es que el siglo XVI revolucionó no sólo el panorama religioso con las reformas protestantes y católicas, sino que también renovó todo el horizonte educativo. Un proceso no se puede desligar del otro²; son en realidad el mismo. Utilizar la educación como herramienta para implantar las nuevas ideas religiosas fue un acto reflejo de todas las confesiones³.

La mirada renovada de las reformas religiosas se centró en el Nuevo Testamento. Y esto también sucedió en la reforma católica, por ejemplo, en la Monarquía hispana, con aquellas corrientes espirituales más ascéticas, y también místicas, como la reforma descalza, la recoleta u órdenes o congregaciones totalmente nuevas como los propios jesuitas, que aquí nos ocupan, también los oratorianos, los escolapios, etc. Son órdenes y reformas de órdenes que nacieron con una ideología ya renovada, y se apoyaron en buena medida en el Evangelio, en definitiva, en la humanidad de Jesús, para hacer del Catolicismo una fe “más pura” y “caritativa”, más “cercana” y “reparadora”⁴. Y esta renovación más piadosa, también quiso hacer partícipe de su mirada a los niños más pequeños, buscando en ellos la imitación del niño Jesús, al que se le dota de un mayor protagonismo en imágenes y representaciones, tras aplicar los decretos tridentinos⁵.

¹ Durante todo el artículo, en las transcripciones de las cartas jesuitas en italiano se puede observar la mezcla del italiano con el castellano a la hora de escribir, tanto de la mano de Ignacio como la de sus compañeros. No son, por tanto, errores de transcripción.

² “La guerra contra la ignorancia”, que se dio en todas las confesiones, es como lo denomina John O’Malley, *Los primeros jesuitas* (Bilbao–Santander: Mensajero–Sal terrae, 1993), 269.

³ Juan Carlos González Balderas, “Modernidad religiosa y educación protestante”, *Human Review: internacional Humanities Review* 7/1 (2018): 21–32.

⁴ Para un panorama general de la reforma católica y cómo hunde sus raíces en el Medioevo en María Soledad Gómez Navarro, *Reforma y renovación católicas (Siglos XVI–XVII)* (Madrid: Síntesis, 2016).

⁵ Sobre una mayor importancia a la infancia, y el papel de la educación religiosa, en Delfin Ortega, “Infancia, familia y educación en la Edad Moderna española: un recorrido a través de las fuentes pedagógicas (siglos XVI–XVIII)”, *Tejuelo* 11 (2011): 85–103. María Victoria García Olloqui señala

Estas nuevas o reformadas órdenes religiosas a las que nos referimos surgen en pleno siglo XVI, como una necesidad de renovar en el seno a la propia religión Católica, y, hacia fuera, enfrentar a la herejía. Y en este sentido, la educación era una de las claves para poder hacer llegar esa renovación a la sociedad, con una idea innovadora: había que enseñar a edades más tempranas y, con ello, llegar antes a las conciencias⁶.

Hasta el siglo XVI poco se trata de la importancia de educar a los niños más pequeños, sin embargo, a partir de entonces, maestros, humanistas, religiosos, reformadores, y renombrados teólogos, introducen en sus textos cuestiones sobre la importancia de educar en el cristianismo desde la infancia, esto era, desde que tenían unos siete años, que se consideraba la edad en la que ya eran capaces de discernir entre el bien y el mal. No sería justo identificar esta misión educadora únicamente como un objetivo religioso, es también fruto de la corriente humanista. Fueron los humanistas, que eran también renovadores cristianos, quienes otorgaron entidad propia a la infancia y la dotaron de un mayor cuidado y atención, pues hasta ese momento, a nivel social, parecía no importar la niñez. El humanismo colaboró en esa renovación de ideas sobre la educación y buscó una mejora metodológica también para edades más prematuras⁷. Educar cuanto antes fue una idea enunciada por humanistas de la talla del propio Erasmo (1467–1536) en su *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, Luis Vives (1492–1540) en sus *Dialogi* o *De tradendis disciplinis*, o incluso por religiosos místicos como san Juan de Ávila (1499–1569) en sus libros *Memoriales al Concilio de Trento* y *La doctrina cristiana*⁸.

A esta nueva atención a la infancia a través de la educación se le ha llegado a denominar la “revolución de las primeras letras”, y en ésta, la Compañía de Jesús tuvo un papel significativo. La historiografía ha llegado a apuntar que “ninguna otra orden o congregación tuvo en la España de los siglos XVI

sobre las imágenes del Niño Jesús que: “La representación del Niño Jesús como imagen exenta fue popularizada en el siglo XVII coincidiendo con el impulso adoctrinador de la Contrarreforma que pretendía sobre todo a partir del Concilio de Trento, hacer más cercano a los fieles la presencia de Cristo. Así, el Divino Hijo de Dios pudo entrar en los oratorios de las casas particulares además de entrar en las iglesias de parroquias, conventos y hermandades”, en María Victoria García Olloqui, “Anotaciones acerca de imágenes de Cristo en edad infantil, atribuidas a la Roldana”, *Espacio y Tiempo: Revista de Ciencias Humanas* 29 (2015): 36.

⁶ Me remito a la introducción del estudio de Bernabé Bartolomé Martínez, “Las escuelas de Primeras Letras”, en *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. I. Edades Antigua, Media y Moderna*, ed. Bernabé Bartolomé Martínez (Madrid: BAC, 1995), 612–613.

⁷ Emilio Redondo García, “La nueva educación humanística: Juan Luis Vives”, en *Historia de la Educación en España y América*, coord. Buenaventura Delgado Criado (Madrid: Morata-Fundación SM, 1993), II, 93–112.

⁸ Bernabé Bartolomé Martínez, “Las escuelas de Primeras Letras”, en *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. I. Edades Antigua, Media y Moderna*, ed. Bernabé Bartolomé Martínez (Madrid: BAC, 1995), 612–613.

y XVII una actividad similar en lo que a las primeras letras se refiere”⁹. No obstante, para llegar a ese reconocimiento, la Compañía de Jesús pasó por momentos de incertidumbre, dudas, negativas, rechazo. A lo que hay que añadir que fue un proceso en continuo cambio, en el que las decisiones se tomaban sobre la marcha y, al final, que los jesuitas se aventurasen a enseñar a leer y escribir también en la vieja Europa (porque lo hacían desde un principio en las misiones, en Goa por ejemplo, tanto a niños como a adultos) fue una apuesta compleja pero con éxito y recompensa.

2. La cautela de Ignacio de Loyola: en los colegios solo niños que sepan leer y escribir

Ya en tiempos de Ignacio de Loyola, recién fundada la Compañía de Jesús, en las Constituciones, capítulo 12, IV parte, se señalaba que:

[...] Enseñar a leer y escribir también sería obra de caridad, si hubiese tantas personas de la Compañía que pudiesen atender a todo; pero por falta dellas no se enseña esto ordinariamente¹⁰.

De manera que quedaba en el aire, pero escrito en las Constituciones, que algún día la Compañía se abriría a la enseñanza de las primeras letras, con la condición de contar con docentes formados. Cierto es, que el ministerio educativo de la Compañía iba dirigido principalmente a los jóvenes en los colegios jesuitas, comenzando con el estudio de la gramática latina, la retórica, el griego, el hebreo (lo que se equipararía en edad con la Secundaria de hoy en día), y que enseñar a leer, escribir y enumerar era una práctica más a largo plazo, cuando la Compañía ya hubiera asentado su proyecto de los colegios de humanidades. Ahora bien, una cosa era el objetivo en mente de la cúpula de la Orden, a la cabeza su fundador Ignacio, y otra muy distinta era la demanda de las élites, las ciudades, los prelados, quienes, en cierto modo, forzaban a meter niños más pequeños en los recién fundados colegios de la Compañía. Y a esto, precisamente, era a lo que se negaba Ignacio de Loyola.

Son numerosos los estudios que no se cuestionan por qué Ignacio se negaba una y otra vez a la enseñanza de las primeras letras. Es casi una cuestión de tradición historiográfica afirmar que Ignacio no era muy proclive a esta enseñanza. Algunos estudios señalan cómo Ignacio no llegó a conocer la eficacia

⁹ Antonio Viñao Frago, “Alfabetización y primeras letras (siglos XVI–XVII)”, en *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, ed. Antonio Castillo Gómez (Barcelona: Gedisa, 1999), 59.

¹⁰ Cita Mario Scaduto SI., *L'epoca di Giacomo Lainez 1556–1565, il governo* (Roma: La civiltà cattolica, 1964), 353.

educativa de la Compañía en la educación elemental, porque él tenía a su cargo una Orden demasiado joven. Otros que no era fácil gobernar la Compañía, pues empezaba a dar sus primeros pasos, tanto a la hora de buscar benefactores para fundar los colegios, como al elaborar un programa educativo sólido, e intentar buscar la mejor manera de formar a sus maestros. En resumen, se señala cómo en las primeras décadas de la Orden los jesuitas no estaban preparados para atender a la educación de los niños más pequeños. Y por eso, Ignacio, como General en las instrucciones a los rectores y a los provinciales insiste en no admitir alumnos en los colegios que no supieran leer y escribir. Esos mismos estudios aseguran que el general Diego Laínez es quien impulsa a la Compañía hacia la educación elemental, y por supuesto, con los siguientes generales, Borja, Mercuriano y Aquaviva, ya es una realidad asentada. Hoy no se cuestiona que sea el general Diego Laínez el promotor de todo este cambio, sin embargo, es preciso matizar y reinterpretar estas afirmaciones. Si se analizan en detalle las cartas de Ignacio, en ningún momento se expone una negativa a que la Compañía enseñara las primeras letras; lo que no quería era que los colegios, pensados para estudiantes más mayores, se llenaran de niños que no sabían ni leer, ni contar, ni mucho menos escribir. Los colegios tenían una función humanista muy particular, con una estructura cada vez más reglada que empezaba a servir como base de la incipiente *Ratio Studiorum*, y en ella, no cabían niños pequeños. A continuación, vamos a analizar las respuestas e instrucciones de Ignacio a los rectores y provinciales para entender mejor esta cuestión.

Desde un principio Ignacio tuvo que atender a la demanda de los benefactores y fundadores de los colegios, que, en ocasiones, solicitaban a la Compañía encargarse de la educación de los niños más pequeños. Por ejemplo, el 14 de noviembre de 1551 contestaba Ignacio al P. Andrés Frusio, encargado del principio del colegio de Venecia, que “del no acettar sino los que saben leer y scrivir á la scuela, aunque tenga patientia con los ya admittidos”¹¹. Es decir, ya habían admitido niños de educación básica, pero que no abrieran la matrícula a más. Es un esfuerzo continuo por parte del general Ignacio hacer entender a los superiores jesuitas que, por mucha presión que recibieran, no entraran niños pequeños que no supieran leer ni escribir en los colegios, porque para eso no servían los colegios basados en una enseñanza superior y sobre todo, humanista, siguiendo una adaptación del modo parisiense en el método, que a edades tan pequeñas era difícil de aplicar, limitándose al final a enseñar lecto-escritura y a dar catequesis.

¹¹ Del P. Ignacio al P. Andrés Frusio, en Roma, 14 de noviembre de 1551, en *Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones* (en adelante EppIgn). Tomus Tertius 1550–1551, 722.

En esta misma línea, Ignacio ordenaba al P. Luis de Coudreto que en la fundación de Florencia fueran cuatro o cinco jesuitas y enseñaran gramática a los niños, latín y griego, y si había disposición, también hebreo, y que cuidaran mucho la doctrina y vida cristiana. Le recordaba además que los colegios jesuitas eran gratuitos, y que no debían aceptar regalos temporales. Sin embargo, no se pronuncia sobre si se deben admitir o no niños para enseñarles primeras letras, es una cuestión ignorada en sus instrucciones. Distinto era si algún benefactor lo solicita entonces debían evitarlo, señalando que no había suficientes maestros para atender a los pequeños¹². En mayo de 1552, Ignacio insiste al P. Juan Pelletario, encargado de la fundación en Ferrara “que no reciban niños, que no sepan leer” en el colegio¹³. Y cuatro meses más tarde, Ignacio le insiste que no siga admitiendo niños, dando a entender que el P. Pelletario había dejado entrar a algunos. En la misma misiva Ignacio le ordena que, aquellos niños que no saben leer ya admitidos debían atender solo a la doctrina cristiana, pero que de ninguna manera a esos niños se les impartiesen lecciones de humanidades en las clases¹⁴.

El problema para Ignacio, por tanto, era la mezcla de estudiantes pequeños con jóvenes, que creaba cierto caos en el día a día de los colegios y en la docencia de los maestros. Y la excusa, de cara al exterior, era siempre que no había suficientes maestros para atender a tantas edades.

Cabe señalar, que las peticiones que le llegaban a Ignacio durante su generalato eran, en su inmensa mayoría, sobre la admisión de niños pequeños en los colegios de los estados del norte de Italia y, en general, de todo el territorio italiano. Es lógico si tenemos en cuenta que la Compañía inició el grueso de sus fundaciones en los estados italianos, siendo Mesina buena prueba de ello, convertido en un colegio a modo de laboratorio donde probar distintos modos de aprendizaje para comenzar a diseñar la *Ratio Studiorum*. A pesar del origen español de la mayoría de los primeros jesuitas, los estados italianos acogieron mejor, en un principio, a la recién fundada Compañía de Jesús. El propio Ignacio tuvo que huir de los territorios de la Monarquía hispana; su forma de vida austera, su falta de estudios, su manera personal de entender la espiritualidad, su cercanía a alumbrados que generó sospechas inquisitoriales, provocó que Ignacio se marchase al extranjero y acabara estudiando en París¹⁵. Pues bien, en los terri-

¹² Ignacio manda una instrucción para los que van a Florencia con el maestro Ludovico de Coudreto. Roma, 12 de noviembre 1551, EppIgn III, 716.

¹³ Ignacio al P. Juan Pelletario, Roma, 21 mayo 1552, EppIgn IV, 243.

¹⁴ “Quelli, che non sanno leggere, si ponno accettare per sentir la doctrina xtiana.; ma non pare per le lettioni”, Ignacio al P. Juan Pelletario, Roma, 20 de agosto de 1552, EppIgn IV, 380.

¹⁵ José Martínez Millán, “El nacimiento de la Compañía de Jesús: proyecto religioso y problemas políticos”, en *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI–XVIII)*, coord. José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo, (Madrid: Universidad Pontificia Comillas,

torios italianos, la Compañía desde un principio fue bien acogida, y el norte de Italia da buena prueba de ello. No les costó fundar colegios en Venecia, Ferrara, o Florencia, ciudades donde había gran movimiento espiritual, que conectaban con la espiritualidad más renovada, íntima y personal de la Compañía de Jesús. De hecho, en los estados del norte de Italia, los jesuitas siempre se comportaron con mayor libertad que en la Monarquía hispana, portuguesa o francesa. Es allí donde se propone una mayor radicalidad religiosa de la Compañía, al estilo de otras órdenes ascéticas y reformistas como los barnabitas o los teatinos, con los que compartían distintas prácticas y costumbres religiosas en el norte de Italia¹⁶. Como ellos, los jesuitas comenzaron a comulgar más de una vez al día, a mantener gran fervor a la exposición del Santísimo Sacramento, etc. No es lugar de profundizar en estas cuestiones, pero cabe señalar que el norte de Italia fue una región devastada primero por las guerras entre los Valois y los Habsburgo a principios del siglo XVI, y luego por las tropas imperiales de Carlos V, de camino a los estados pontificios, en el célebre episodio del saco de Roma¹⁷. De manera que todas estas nuevas órdenes nacen como reacción a esos momentos traumáticos, en contra del dominio de los Habsburgo. Y la Compañía fue muy bien acogida en estos territorios del norte de Italia, también en parte, por la desconfianza que en un origen tuvieron los jesuitas en la Monarquía Hispana¹⁸.

En cuanto a la educación en el norte de Italia debido al avance del humanismo en todas las artes, es el lugar donde se reconoce el nacimiento del colegio moderno. Maestros como Guarino Guarini (1374–1460), un siglo antes, influyeron en la forma de entender la educación en estos estados. Con su sentido pedagógico, Guarini fundó escuelas humanistas con gran éxito en Venecia, Verona, Ferrara, y por otras regiones del norte de Italia. Sus escuelas daban importancia al aprendizaje del griego y de otras lenguas como el hebreo, a dividir las clases por niveles cognitivos de los estudiantes, a aprender gramática latina en cursos inferiores, a ir mejorando y acabar perfeccionando con la retórica en cursos avanzados, a utilizar a los clásicos grecorromanos como base del aprendizaje, en definitiva, el norte de Italia, como no podía ser de otra manera, acogió a la perfección la estructura y metodología educativa de la Compañía porque era de corte humanista¹⁹.

2012), I, 21–42; Rosa María Alabrús Iglesias, “Ignacio de Loyola, la devotio moderna y la religiosidad femenina”, en *El advenimiento de la Casa de Austria a los reinos Hispánicos*, ed. Emilio Callado Estela (Madrid: Dykinson, 2021), 187–204.

¹⁶ Los jesuitas y sus vínculos con reformadores italianos en Esther Jiménez Pablo, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540–1640)* (Madrid: Polifemo, 2014), 87–140.

¹⁷ Ronnie Po–Chia Hsia, *El mundo de la renovación católica, 1540–1770* (Madrid: Akal, 2010), 47.

¹⁸ Esther Jiménez Pablo, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540–1640)* (Madrid: Polifemo, 2014), 87–92.

¹⁹ Remigio Sabbadini, *La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese*, (Catania, F. Galati, 1894);

Esta experiencia de las fundaciones de colegios en los territorios italianos fue trasladada a otros lugares como la Monarquía hispana. El 1 de diciembre de 1551, Ignacio enviaba una instrucción al P. Antonio Araoz, provincial de España, para mostrarle el modo de fundar los colegios siguiendo el modelo que se había llevado en Italia. Aunque repite las ideas, que ya hemos venido exponiendo, añade al final una referencia a la enseñanza de las primeras letras que merece la pena subrayar:

El modo de proceder en los tales lugares es este. Pónense tres ó quatro lectores, al principio, de letras de humanidad, de los quales uno comiença por los primeros principios de la gramática, acomodándose á los que comiençan á estudiarla, otro para los medianos, otro para los mayores gramáticos, y otro para los humanistas más provecutos en la lengua latina y griega, y si ay disposición, en la hebraica; y ubiéndose publicado esta escuela, admittense en ella gratis y sin acceptar dinero ni presente alguno todos quantos quieren, que sepan leer y scrivir y comiençen la gramática; pero, siendo niños, con voluntad de sus padres ó los que tienen cuidado dellos, guardando algunas condiciones²⁰.

De nuevo refuerza la idea de que los niños admitidos en los colegios jesuitas debían, no solo leer, sino también escribir, y que ya supieran algo de gramática latina.

Las solicitudes para incluir las primeras letras en los colegios jesuitas se multiplicaban en el territorio italiano, e Ignacio comenzaba a plantear que los provinciales dieran nombres de jesuitas que fueran posibles candidatos a buenos maestros, para incluir en los colegios más antiguos y experimentados. En 1554, Ignacio ordenaba al provincial de Sicilia, el P. Domenech, lo siguiente:

De accettare li fanciulli che non sanno legere, è cosa ricercata molte volte qui in Roma et nelli altri collegii; et la causa di non acceptar' quest' impresa, quantunque sarebbe molto pia et buona, è per non tener occupato in questo un maestro o 2 et una scola. Se V.R. giudicarà haver alcuni, cui talento fossi acciò proportionato et che si quietino, diaci aviso, et allora si vederà si debbia darsi licentia o non²¹.

Esta mínima apertura a la educación básica en los colegios, siempre y cuando el provincial separara y buscara maestros específicos, no fue generalizada, y el caso de Sicilia era muy excepcional. Las reticencias a mezclar alumnado pequeño y joven en un mismo colegio continuaban. De nuevo, el 8 de junio

Jacques Verger, *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media* (Madrid: Editorial Complutense, 2001), 86.

²⁰ Instrucción de Ignacio al P. Antonio Araoz, prepósito de España, Roma, 1 de diciembre de 1551, EppIgn IV, 5.

²¹ Ignacio al P. Jerónimo Domenech, Roma, 1 de febrero de 1554, EppIgn VI, 269.

de 1555, Ignacio mandaba una instrucción al P. Felipe Leerno, negándose a la admisión de niños pequeños en el colegio de Modena: “Del acetar puti, che non sano legere, nelle schole, non pare si debbia usare”²².

A continuación, pasamos a analizar los mandatos y las misivas del general Laínez para comprobar cómo sigue la misma estela que el fundador; no mezclar estudiantes en los colegios jesuitas, para que en éstos se enseñara más en profundidad las letras humanas y en ellos se aplicaran las reglas de la *Ratio Studiorum* que se estaban elaborando.

3. Las reticencias de Diego Laínez a la enseñanza de las primeras letras en los colegios jesuitas

El 11 de junio de 1552 Ignacio nombraba a Diego Laínez como provincial de los colegios del territorio italiano, a pesar de las dudas de Laínez al principio por temor a quedarle grande el cargo²³. La experiencia de Laínez en Italia le permitió, al ser nombrado segundo General de la Compañía, actuar para toda la Orden en base a esta experiencia con los colegios italianos, como hizo Ignacio. Tampoco Laínez fue bien visto en la Monarquía hispana, en su caso por sus orígenes judeoconversos, sin embargo, en el territorio italiano no tuvo ningún problema, de hecho, acudió a distintas sesiones del Concilio de Trento como reconocido teólogo, enviado por los pontífices²⁴.

En la primera carta que Laínez escribe a los superiores, el 19 de diciembre de 1558, recién elegido General de la Orden, insistía en que los rectores se comprometiesen con la apertura a la educación elemental, dado que había que “insegnare nelle infime classi ai putti che frequentano i nostri collegi”²⁵. Y que lo hicieran “assai conforme all’istituto nostro” en referencia a las Constituciones de la Compañía. Escribía estas palabras, consciente de que este ministerio pedagógico no era tan honroso y “non tanto stimato quanto la ragione ricercaria”, aunque Laínez exigía humildad, dedicación y competencia²⁶. Para Laínez como para Ignacio la Compañía tenía un objetivo claro y la educación

²² Ignacio al P. Felipe Leerno, Roma, 8 de junio 1555, EppIgn IX, 120.

²³ Antonio Alburquerque, *Diego Laínez S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio* (Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 2005), 57–58.

²⁴ José García de Castro Valdés (ed.), *Diego Laínez (1512–1565). Jesuita y teólogo del Concilio* (Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 2013); Feliciano Cereceza, *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1946), II.

²⁵ Cit. por Mario Scaduto S.I., *L’opera di Francesco Borgia (1565–1572)* (Roma: La civiltà cattolica, 1992), 104.

²⁶ Cit. por Mario Scaduto S.I., *L’epoca di Giacomo Laínez 1556–1565, il governo* (Roma: La civiltà cattolica, 1964), 228.

de todos los niños y jóvenes era su cometido pues “*puerilis institutio renovatio mundi*”²⁷, pero primero se debían preocupar de fundar colegios de jóvenes.

Por tanto, el generalato de Laínez puede considerarse como la continuidad a los preceptos implantados por Ignacio para los colegios. Así el 23 de abril de 1559, escribía el P. Polanco, en nombre de Laínez, una carta para el rector de Siena aconsejando que dejaran de enseñar en dicho colegio a los niños más pequeños:

Havete preso un asunto difficile de insegnare a leggere e scrivere alli putti, et è molto difficile trovar nella Compagnia persone atte ad insegnare l'uno e l'altro, che non sieno per maggiori cose, tanto che parria impedire maggior servitio di Dio spenderli in questo²⁸.

Una y otra vez, Laínez insistía a los rectores y provinciales que los niños que entraban en los colegios jesuitas ya tuvieran una base de lectura, escritura y cuentas. Así se lo hizo saber al provincial de Toscana y a los rectores de Forlì, Ferrara y Siena. Y así lo tuvo que hacer el P. Oliverio Manareo cuando abrió el colegio de Macerata. Existía el temor de si abrirse a tanta demanda de niños pequeños, no sólo generaría cierto caos, sino que al final la Compañía podría ser reconocida exclusivamente por esa educación tan básica. En este sentido, escribía el P. Francesco Palmio, en calidad de rector de Bolonia, al general Laínez, en mayo de 1557, augurando, con respecto a la educación de los “*abecedarii*” (abecedarios como la Compañía denominaba en italiano a los niños que aprendían a leer y escribir) que “*mi pare questo cargo d'insegnare, si come fruttuoso, cosi faticoso e grande peso della Compagnia, la bona opinione della quale per buona parte pare essere posta nelle mani e cervello dei putti*”²⁹.

Otro claro ejemplo es el caso del colegio de Siena, en 1556, cuando Laínez ordenaba al rector Jerónimo Rubiola no admitir más niños porque no había suficientes jesuitas que pudieran ejercer de maestros: “*pare conveniente non si ricevano più scholari abecedarii, maxime non potendo satisfarè a tale assumpto, essendo così pochi et occupati*”³⁰.

Sin embargo, la presión de las élites continuaba. En 1561, Nicolò Sauli, benefactor del colegio de Génova, donó 120 escudos al colegio de Génova, que antes había fundado Paolo Doria, para que al menos hubiera uno o dos

²⁷ *Lainii monumenta; epistolae et acta patris Jacobi Lainii, secundi praepositi generalis Societatis Jesu, ex autographis vel originalibus exemplis potissimum deprompta a patribus ejusdem societatis edita (en adelante Lainii). Tomus quartus. 1558–1560, 77.*

²⁸ Cit. por Mario Scaduto S.I., *L'epoca di Giacomo Lainez 1556–1565, il governo* (Roma: La civiltà cattolica, 1964), 353.

²⁹ *Archivum Romanum Societatis Iesu (en adelante ARSI), Italica 108, f. 187r.*

³⁰ Diego Laínez al P. Jerónimo Rubiolae, del colegio de Siena, Roma, 5 de diciembre de 1556, *Lainii I*, 594.

maestros que enseñaran primeras letras. A Ribadeneira le gustó la idea y así informó a Laínez, sin embargo, la respuesta fue alarmante: le advirtió que no lo hiciera “perché verrà un mundo di putti per imparare”. Se le pidió a Ribadeneira que, por favor, contuviera en la medida de lo posible las admisiones de niños³¹.

Algo parecido sucedía en el colegio de Tívoli, donde cada vez se pedía que entraran más “abecedarii” a las aulas, al poco tiempo, el nuevo rector escribía al general que había tal cantidad de alumnos pequeños que no había espacio en las clases. También en Perugia la gran cantidad de abecedarios acusaba el rendimiento de otros cursos. La presión hizo incluso que, en algunos colegios italianos se llegara a sugerir confiar la educación más básica a maestros externos, como ocurrió en Forlì³². En Florencia la solución adoptada fue la admisión de niños que tuviesen un hermano mayor en cursos superiores, y que estos pequeños sólo aprendieran la doctrina cristiana y las buenas costumbres, recomendando que los maestros les enseñasen a leer y escribir en las casas³³.

Ahora bien, distinta era la postura del general Diego Laínez si se fundaba aparte una escuela jesuita; si los benefactores solicitaban la admisión de niños pequeños, debían procurar casas o espacios a los jesuitas. Es interesante cómo Laínez reprende al P. Everardo Mercuriano, rector del colegio de Perugia, el 26 de septiembre de 1556, para que no se deje presionar desde el exterior para que varios maestros jesuitas del colegio que enseñaban humanidades se encargasen también enseñar a los “abecedarii”. En esta carta, en primer lugar, se percibe el enfado de Laínez por este asunto y esta presión, en segundo lugar, se denota la dificultad de enseñar a leer y escribir, también la necesidad de varios maestros, incluso la mano de correctores en las aulas de los abecedarios, y, en tercer lugar, destaca el recuerdo a las ideas de Ignacio de Loyola, a quien tampoco le gustaba que en los colegios transitaran niños tan pequeños. Escribe Laínez a Mercuriano:

Quelli signori priori, che vorriano un maestro per insegnar leggere et scrivere, forsa vorriano mettere in questo ballo il colegio, pensando che doppoi, se ben bisognasse due o tre altri, saria obligato il colegio a darli, trovandosi con tale asunto; perchè in verità, chi lo pibliassi pare doveria sforzarsi a sadisfare a quelli che venessino, richi et poveri, il che facendosi, cis aria più da fare che in tutto il resto che adesso fa il collegio: nè credo bastarebbono 4 mastri. Et non son come la R. V. non si accorgi di

³¹ Patris Petri de Ribadeneirs, Societatis Jesu sacerdotis, Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita, ex autographia, antiquissimis apographis et registis deprompta. Tomus primus, 355 y 366.

³² Mario Scaduto S.I., *L'epoca di Giacomo Laínez 1556-1565, il governo* (Roma: La civiltà cattolica, 1964), 354.

³³ Polanco al rector de Florencia, Roma, 23 de abril de 1558, ARSI, Italica 61, f. 66v.

questo: se lo considera da presso, credo si accorgerà; perchè in molte cose; ma chi insegna questi abecedarii, o ver quelli che scrivono, bison-ga che uno a uno li vada aiutando con grande fática et spesa di tempo; et così uno non può bastare per molti.

S' imagini etiam la R. V. che seranno molti quelli che veranno; e tan-ti, che forse passeranno il numero degli humanista, et alcuni de loro molti piccoli, con li quali tanto più cis aria da fare; et seria necesario un correctore che no attendesse ad altro se non a castigarli, per essere incapace di ragione quell'età: di modo che penso realmente che, a voler far bene il debito, tanta gente si occuparebbe con questi putti come con li altri scholari. Et per questa difficultà nostro Padre, de santa memoria, non voleva che si pigliasse questo asunto, quantunque pio e bono, perchè la Compagnia non può supplir⁷ a tante cose³⁴.

En el caso de las provincias jesuitas españolas, da la sensación de que no hay tanta corrección por parte de Laínez a los rectores y provinciales. Quizá se deba a que en la Monarquía Hispana se separaron desde un principio los colegios jesuitas de las escuelas de primeras letras; o bien a que las fundaciones en la Monarquía hispana fueron más tardías que en Italia, por lo que ya habían aprendido de los errores cometidos en los territorios italianos.

Son ejemplos claros los colegios del sur de la Península, siendo provincial el P. Bartolomé Bustamante, el gran promotor de estas escuelas de primeras letras jesuitas en pueblos y lugares más alejados de las ciudades. El 18 de septiembre de 1558 escribía el rector de Montilla, el P. Antonio Fernández de Córdoba, para informar de lo bien que estaba funcionando la escuela de niños a cargo de tres coadjutores. Esta escuela, al igual que otros colegios cordobeses, había sido fundada su propia madre, doña Catalina Fernández de Córdoba, la marquesa de Priego:

Diré de la mina que aquí se a descubierto del enseñar niños á leer y escribir. Con ser el menor de los ministerios que la Compañía hace, se vee fructo tan grande, no solo en los niños, sino aún en los grandes que ellos enseñan, que parece que todos avíamos de ocupar en él. Hácnlo 3 hermanos, y dan muy buena cuenta de más de 300 muchachos que vienen, y aunque la marquesa pretende que aya aquí estudio de gramática, asta ahora no lo ay³⁵.

Por las mismas fechas, el provincial de la Bética, el P. Bartolomé Bustamante informaba al general Diego Laínez, desde Montilla, sobre la situación de las escuelas en Montilla y Albaicín:

³⁴ Diego Laínez al P. Everardo Mercuriano, Roma, 26 de septiembre de 1556, Lainii, I, 399.

³⁵ Del P. Antonio de Córdoba al P. Diego Laínez. Montilla, 18 de septiembre de 1558, Lainii, III, 544-545.

La escuela de los niños a quien se enseña a leer y escribir y la doctrina christiana, es tan puesta en concierto y son tantos los niños, que mueven a lágrimas de devoción a los que los entran a ver [...] Es cierto que, a todo lo que yo puedo juzgar, no ay más alto ministerio en la Compañía. El Señor multiplique este ministerio en su Iglesia, que creo, mediante su gracia, bastaría para entera reformation della [...] Por no alargarme mucho en esta materia, dexo de decir de otros admirables provechos que se experimentan en estos collegios. Nuestro Señor inspire en V. P. una grande inclinación á esta obra, que con ser la que á menos costa de la Compañía se puede hacer, es la más provechosa de todas³⁶.

Cabe señalar que, en estos casos, Laínez no se niega a la admisión de más niños, pues separar en escuelas a los niños que no saben leer y escribir de otros más mayores era lo correcto. De esta forma, por un lado, había colegios de humanidades, que fue el primer objetivo de la Compañía, y por el otro, y por la presión de élites, prelados, ciudades, estaban las escuelas de niños más pequeños.

En otras regiones sucedía lo mismo, era el caso de la condesa de Monterey, doña Inés de Velasco y Tovar, quien en 1560 solicitaba a los jesuitas que trajeran “personas que enseñen a los niños de dicho Condado y Estado a leer y escribir, por ser como es, el fundamento más necesario para las otras artes de que hay más falta en aquella tierra”³⁷. Obsérvese cómo la condesa era consciente de que para tener un potencial en otras “artes”, se requería una buena base educativa que permitiera el avance hacia un conocimiento más profundo. En este caso, el provincial se comprometió a dedicar dos hermanos para la fundación de la escuela³⁸.

Es preciso destacar la labor de estas mujeres, condesas o marquesas, ya sean del sur o norte del territorio español, que con su acción caritativa mejoraron el panorama educativo, apoyándose en la Compañía. Sin embargo, no sólo la alta nobleza se ocupaba de mejorar zonas en depresión, también fue importante la acción de obispos, miembros de cabildos y prebendados, que dieron rentas para abrir escuelas de primeras letras en zonas más abandonadas de su jurisdicción eclesiástica³⁹.

³⁶ Bartolomé Bustamente, provincial de la Bética, a Diego Laínez, General. Granada, 28 de junio de 1559, *Monumenta Paedagogia Societatis Iesu Nova Editio ex integro refacta* (en adelante *Mon. Paed.*). Vol. III (1557–1572), pp. 287–289.

³⁷ Cit. por Evaristo Rivera Vázquez, *Galia y los jesuitas. Sus colegios y enseñanza en los siglos XVI–XVIII* (La Coruña: Fundación Barrie de la Maza, Galicia Editorial, 1989), 162.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Bernabé Bartolomé Martínez, “Las escuelas de Primeras Letras”, en *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. I. Edades Antigua, Media y Moderna*, ed. Bernabé Bartolomé Martínez (Madrid: BAC, 1995), 620.

Todavía, en tiempos del General Everardo Mercuriano seguía esta separación que acompañó a la educación jesuita en época Moderna. El 3 de marzo de 1573, el P. Juan Castañeda solicitaba al General que permitiera impartir la educación de Primeras Letras en aquellos colegios que pudieran gestionarla, siempre contando con la ayuda de los coadjutores como maestros:

Si se pudiese dar orden que, en los collegios donde cómodamente se pudiesen hazer, ubiesse escuelas de niños; porque, aliende del grande beneficio de aquella edad, y ser tan universal a todos estados de ricos y pobres; porque en los estudios acuden solos los principales o ricos; y en esto, acuden todos los pobres y gente menuda, que, como en aquella edad no se pueden ayudar de los hijos, y se enseñan de valde, embíanlos todos, y saben la doctrina. Pero, aliende desto, creo se gana mucho la gracia del pueblo, que tanto importa; y creo aún más que con los estudios, por ser tan universal, parece que vamos afloxando; y como el mundo va tan de mal en peor, importaría arto avivarnos en lo que tanto importa a la ayuda de las almas; y que, en los collegios, donde no ay estas escuelas, se tractasse de dar orden, cómo se pongan, pues no que están más de tener un par de coadjutores [...] ⁴⁰.

Es preciso señalar, cómo se produjo otro cambio más en la enseñanza de las primeras letras. En un principio se pensaba que los mismos maestros que enseñaban humanidades podían enseñar a los abecedarios, sin embargo, esto generaba sensación de caos, como hemos señalado, acompañado de las quejas de los maestros jesuitas. Poco a poco, rectores y provinciales vieron en la formación de los hermanos coadjutores un oficio, el de maestro de primeras letras, que contribuyó a que la Compañía se embarcase con menos ataduras en el proyecto de enseñar a los más pequeños. Por eso, con los generalatos de Laínez, Borja y Mercuriano, ya la mención a los maestros de primeras letras va dirigida, en la mayoría de las ocasiones, a los coadjutores temporales, haciendo así partícipe de la enseñanza jesuita a toda la Compañía.

4. La instrucción de las primeras letras en manos de los Hermanos coadjutores

La idea de abarcar a edades más tempranas en la educación jesuita se dio en paralelo a otro proceso complejo; el de elaborar una *Ratio Studiorum* como guía o manual que estructurara los estudios de los colegios jesuitas, no

⁴⁰ Del P. Juan Castañeda al general P. Everardo Mercuriano, Sevilla, 3 de marzo de 1573, Mon. Paed. IV (1573–1580), 481.

obstante, el objetivo de la *Ratio* era enseñar gramática a un alumnado juvenil, no infantil. Este reglamento tardó en ser acabado y publicado como definitivo, y también en ser enviado a todos los colegios. Medio siglo (de 1548 a 1599) fue el tiempo de elaboración de la *Ratio Studiorum* por la dificultad de encontrar un texto de carácter universal que sirviera para todos los colegios jesuitas. No es una cuestión baladí que el texto más importante que reordena los estudios jesuitas, como es la *Ratio Studiorum*, no incluya nada sobre el método de enseñanza de las primeras letras. El problema venía de la mano de la implantación y adaptación del *modus parisiense* que se desarrolla en la *Ratio Studiorum* jesuita. Es decir, los primeros jesuitas aplicaron la metodología de la Universidad de París a sus propios colegios jesuitas conforme se iban fundando, y no resultó complicado adaptar el aprendizaje universitario a edades juveniles (secundaria diríamos hoy) en los colegios jesuitas. La dificultad era que dicha metodología de aprendizaje, que implicaba distintas fases; como la lección del maestro, el aprendizaje del alumno y la capacidad del estudiante de reproducir lo aprendido e incluso de ser capaz de rebatirlo con otros autores, no parecía encajar en edades más inmaduras de cursos inferiores, que ni siquiera sabían leer ni escribir. Parecía complejo buscar un método para enseñar a los *abecedarii*, porque adaptarse a la enseñanza de París no era factible. En definitiva, abrirse a la educación básica de niños más pequeños era un reto y una novedad para la Compañía de Jesús, siendo una de las cuestiones más costosas encontrar y formar maestros de primeras letras.

Al no tener una estructura que seguir, un guion de la *Ratio Studiorum*, como sí ocurría en los cursos superiores con la enseñanza de la gramática latina, el griego, el hebreo, la retórica, la filosofía o la teología, quedaba un poco a la libertad del maestro jesuita el método de enseñar y aprender a leer, escribir y contar que quisiera aplicar. Es fundamental señalar que se puede rastrear algún método de enseñanza de la lectoescritura por tratados que explican cómo aprender caligrafía, escrita por la mano experimentada de maestros jesuitas dedicados a las primeras letras. Es el caso de jesuitas como Pedro de Flórez, que escribió *Método del Arte de Escribir* (1614), Juan Bautista de Morales y sus *Pronunciaciones generales de lenguas, ortografía, escuela de Leer, Escribir y Contar...* (1623)⁴¹, el H. Santiago Gómez, *Preceptos de la pluma en*

⁴¹ Ana Martínez Pereira, “La buena letra de la Compañía. Lecciones de escritura de Pedro Flórez, Santiago Gómez y Lorenzo Ortiz (entre otros)”, en *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII: Espiritualidade e Cultura. Actas do Colóquio Internacional. Maio 2004* (Porto: Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto—Centro interuniversitario de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, 2005), I, 13–30.

diversas formas de letras y Gobierno de la Escuela... (1648–1672)⁴², o el P. Lorenzo Ortiz que publicó *El maestro de escribir* (1696)⁴³.

En los catálogos de los colegios jesuitas se puede observar cómo la mayoría de los maestros que enseñaban a leer y escribir eran hermanos coadjutores⁴⁴. Y eran ellos los que organizaban y se encargaban de todo el funcionamiento de las escuelas jesuitas⁴⁵. Esto creaba una pequeña línea invisible de mayor o menor honor o dignidad entre maestros jesuitas que enseñaban ya desde los primeros cursos de gramática hasta la teología y que muchos eran profesos, y la educación de las primeras letras que era enseñada por maestros coadjutores.

El P. Miguel Lauretano escribió en 1570 al general Francisco de Borja del miedo que veía en convertir al colegio germánico en una escuela repleta de niños pequeños, en vez de en un colegio admirado por su enseñanza de humanidades, filosofía y teología:

Bisogna resolver et veder, se questo collegio deve esser una donzena triviale de putti, o pur un collegio honorevole et di molto servitio di Nostro Signore, nel quale se imparino le cose de humanità più perfetta, di filosofia, di theologia; et bisogna secondo l'esperienza esser certi che l'occuparsi con putti, è cosa non molto decente a religiosi, e perdimento di tempo per la mutabilità delli fanciulli; et per esperienza si è visto che pochissimi sono riusciti di loro; et pur s'è stentato con loro molti anni. Ma per il contrario s'è visto che quelli che sono riusciti in lettere et virtù, vennero al collegio di buone età et ben capaci di lettere et virtù christiana⁴⁶.

No sólo era una cuestión del nivel cognitivo de los estudiantes, también era una pequeña brecha en el nivel formativo y académico que presentaban los maestros jesuitas de las escuelas, frente a los maestros jesuitas de los colegios. En este sentido, escribía desde el colegio de Sevilla el P. Juan de Castañeda al

⁴² Antón Costa Rico, “Disposición y gobierno de la Escuela jesuita”, *Historia de la Educación XII–XIII* (1993–94): 471–492.

⁴³ H. Lorenzo Ortiz, *El maestro de escribir, la theorica, y la practica para aprender y para enseñar este utilissimo arte* (Venecia: presso Paolo Baglioni, 1696).

⁴⁴ Los catálogos trienales se conservan en la sección *Assistenze e Provincie* del ARSI, así como en los archivos provinciales. Los de la Asistencia española se corresponden con los volúmenes: Aragón, vols. 10–12; Toletana, vols. 21(II)–29; Castellana, vols. 15–20; Baetica, vols. 8–11. En su libro, Wenceslao Soto Artuñedo adjunta los catálogos del colegio de Málaga y se puede comprobar cómo son coadjutores todos los maestros de primeras letras. Wenceslao Soto Artuñedo, *La actividad de los jesuitas en la Málaga moderna (1572–1767)* (Córdoba: San Pablo, 2004).

⁴⁵ Bernabé Bartolomé Martínez, “Las escuelas de Primeras Letras”, en *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. I. Edades Antigua, Media y Moderna*, ed. Bernabé Bartolomé Martínez (Madrid: BAC, 1995), 624.

⁴⁶ P. Michael Lauretano, *Tractatus de ratione collegium germanicum gubernandi*, 1570, Mon. Paed. II (1557–1572), 936.

general Everardo Mercuriano, el 3 de marzo de 1573, explicando lo sencillo que era abrir escuelas jesuitas pues no exigía una gran formación académica por parte de los hermanos maestros dado que,

uno de los frutos que la Compañía haze, es en la educación de los niños de escuela; y es cosa muy extraordinaria. Y este ministerio se haze a muy poca costa, porque, con coadjutores que sepan bien leer y escribir, se haze [...] y que, en los collegios, donde no ay estas escuelas, se tractasse de dar orden, cómo se pongan, pues no que están más de tener un par de coadjutores⁴⁷.

Ser maestro de escuela no era un cargo tan reconocido como en cursos superiores. Sin embargo, era un trabajo muy laborioso el tratar de disciplinar a unos niños que muchas veces eran indómitos en el campo, o transitaban la mayor parte del tiempo por las calles de las villas o ciudades. De manera que los maestros jesuitas necesitaban a menudo de correctores que controlaran a los niños y grandes dosis de paciencia. Es continuo en las cartas jesuitas que tratan del comportamiento de los niños en el aula ver cómo tratar el castigo a estos menores; que sean más suaves con ellos, que no les tiren de los pelos ni de las orejas, que cuiden de usar métodos más caritativos y menos severos, etc. Una serie de consejos que llegaban a las escuelas desde la cúpula jesuita, cuando no era tan sencillo el día a día en una escuela.

Con todo, numerosos provinciales y rectores, y desde luego los Generales, trataron siempre de realzar esta labor un poco denostada. El P. Cipriano Soares, rector del colegio de Braga, gran humanista portugués, experto en retórica, cuyos libros se seguían en los colegios jesuitas, se lamentaba al P. Francisco de Borja, el 5 de octubre de 1570, por la necesidad de hacer llegar cuanto antes un coadjutor temporal que sustituyese al maestro lego que enseñaba en la escuela de Braga:

También en la clase de los niños de leer y escrevir ay muchos. No se hazen tanto fructo en ellos como es razón, porque los enseña un hombre lego, a que pagan aquí del collegio 12 mill maravedís. Grande servicio sería de Nuestro Señor, pues gasta poco más un hermano, si se enseñasen en el amor y temor de Dios por un hermano [...]⁴⁸.

A estos coadjutores maestros se les llamaba *ludimagistri*⁴⁹, en la línea de la Compañía de Jesús de usar vocabulario latino, en este caso para hacer refe-

⁴⁷ Del P. Juan Castañeda al P. Everardo Mercuriano, General, Sevilla, 3 de marzo de 1573, Mon. Paed. IV (1573–1580), 481.

⁴⁸ P. Cipriano Soares al P. Francisco de Borja, General, Braga, 5 de octubre de 1570, Mon. Paed. III (1557–1572), 492.

⁴⁹ Evaristo Rivera Vázquez, *Galicia y los jesuitas. Sus colegios y enseñanza en los siglos XVI–XVIII* (La Coruña: Fundación Barrie de la Maza, Galicia Editorial, 1989), 494.

rencia a los maestros de la antigüedad romana. Eran continuas las peticiones que los provinciales enviaban a Roma para solicitar el envío de coadjutores temporales que se encargaran de las escuelas jesuitas. Y viceversa, la búsqueda de hermanos por parte de la curia jesuita para poder dar facultad y que pudieran ejercer como maestros. Por ejemplo, el 20 de febrero de 1567, el general Francisco de Borja escribía al P. Bartolomé Bustamente, provincial de la Bética para que:

Si pareçiere á V.R. de algún coadjutor temporal, á quien se le deva dar facultad de aprender á leer y escribir, imbie su nombre; ó, si fueren más, también, para que de acá vaya la facultad⁵⁰.

Es, por tanto, obligado si se va a tratar de enseñanza de la educación elemental en la Compañía de Jesús destacar la labor de los hermanos coadjutores.

Archivos y Fuentes editadas

ARSI, Archivum Romanum Societatis Iesu, Italica.

Borgia: Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu prae-positus generalis tertius, 5 vol. Madrid, 1894–1911, (n. IV).

Ignatiana: Sancti Ignatii de Loyola, Societatis Jesu Fundatoris, Epistolae et Instructiones, 12 vols., Madrid, 1903–1911 (nn. III, IV, IX).

Lainii: Lainii Monumenta. Epistolae et Acta Patris Jacobi Lainii secundi prae-positi generalis Societatis Iesu, 8 vol. Madrid 1912–1917 (nn. I, III).

Monumenta Paedagogica Societatis Iesu Nova Editio ex integro refacta. 7 vols. Roma, 1965–1992 (nn. II, III, IV).

Petri de Ribadeneirs, Societatis Jesu sacerdotis, Confessiones, epistolae alia-que scripta inedita, ex autographia, antiquissimis apographis et registis deprompta. Tomus I.

Bibliografía

Alabrús Iglesias, Rosa María, “Ignacio de Loyola, la devotio moderna y la religiosidad femenina”. En *El advenimiento de la Casa de Austria a los reinos Hispánicos*, ed. por Emilio Callado Estela, 187–204. Madrid: Dykinson, 2002.

⁵⁰ Del P. Francisco de Borja al P. Bartolomé Bustamente, Roma, 20 de febrero de 1567, Sanctus Franciscus Borgia quartus Gandiae dux et Societatis Iesu prae-positus generalis tertius. Vol IV (1565–1568), 409.

- Albuquerque, Antonio, *Diego Laínez S.J. Primer biógrafo de S. Ignacio*. Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 2005.
- Bartolomé Martínez, Bernabé, “Las escuelas de Primeras Letras”. En *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España. I. Edades Antigua, Media y Moderna*, ed. por Bernabé Bartolomé Martínez, 612–631. Madrid: BAC, 1995.
- Cereceza, Feliciano, *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo*, vol. II. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica 1946.
- Costa Rico, Antón, “Disposición y gobierno de la Escuela jesuita”. *Historia de la Educación XII–XIII* (1993–94): 471–492.
- García de Castro Valdés, José (ed.), *Diego Laínez (1512–1565). Jesuita y teólogo del Concilio*. Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 2013.
- García Olloqui, María Victoria, “Anotaciones acerca de imágenes de Cristo en edad infantil, atribuidas a la Roldana”. *Espacio y Tiempo: Revista de Ciencias Humanas* 29 (2015): 35–47.
- Gómez Navarro, María Soledad, *Reforma y renovación católicas (Siglos XVI–XVII)*. Madrid: Síntesis, 2016.
- González Balderas, Juan Carlos, “Modernidad religiosa y educación protestante”. *Human Review: internacional Humanities Review* 7/1 (2018): 21–32.
- Jiménez Pablo, Esther, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540–1640)*, Madrid: Polifemo, 2014.
- Martínez Millán, José, “El nacimiento de la Compañía de Jesús: proyecto religioso y problemas políticos”. En *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI–XVIII)*. Coord. por José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo, vol. I: 21–42. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012.
- Martínez Pereira, Ana, “La buena letra de la Compañía. Lecciones de escritura de Pedro Flórez, Santiago Gómez y Lorenzo Ortiz (entre otros)”. En *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos séculos XVI e XVII: Espiritualidade e Cultura. Actas do Colóquio Internacional. Maio 2004*, vol. I: 13–30. Porto: Instituto de Cultura Portuguesa da Faculdade de Letras da Universidade do Porto–Centro interuniversitario de História da Espiritualidade da Universidade do Porto, 2005.
- O’Malley, John, *Los primeros jesuitas*. Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 1993.
- Ortega, Delfín, “Infancia, familia y educación en la Edad Moderna española: un recorrido a través de las fuentes pedagógicas (siglos XVI–XVIII)”. *Tejuelo* 11 (2011): 85–103.
- Ortiz, H. Lorenzo SI., *El maestro de escribir, la theorica, y la practica para aprender y para enseñar este utilissimo arte*. Venecia: presso Paolo Baglioni, 1696.

- Po-Chia Hsia, Ronnie, *El mundo de la renovación católica, 1540–1770*. Madrid: Akal, 2010.
- Redondo García, Emilio, “La nueva educación humanística: Juan Luis Vives”. En *Historia de la Educación en España y América*. Coord. por Buenaventura Delgado Criado, vol. II, 93–112. Madrid: Morata–Fundación SM, 1993.
- Rivera Vázquez, Evaristo, *Galicia y los jesuitas. Sus colegios y enseñanza en los siglos XVI–XVIII*. La Coruña: Fundación Barrie de la Maza, Galicia Editorial, 1989.
- Sabbadini, Remigi, *La scuola e gli studi di Guarino Guarini Veronese*. Catania: F. Galati, 1894.
- Scaduto SI., Mario, *L’epoca di Giacomo Laínez 1556–1565, il governo*. Roma: La civiltà católica, 1964.
- Scaduto SI., Mario, *L’opera di Francesco Borgia (1565–1572)*. Roma: La civiltà cattolica, 1992.
- Soto Artuñedo, Wenceslao, *La actividad de los jesuitas en la Málaga moderna (1572–1767)*. Córdoba: San Pablo, 2004.
- Verger, Jacques, *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media*. Madrid: Editorial Complutense, 2001.
- Viñao Frago, Antonio, “Alfabetización y primeras letras (siglos XVI–XVII)”. En *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*. Ed. por Antonio Castillo Gómez, 39–84. Barcelona: Gedisa, Barcelona, 1999.

Los Duques de Pastrana en la fundación del Colegio de Nuestra Señora del Recuerdo (Chamartín)

CRISTINA BIENVENIDA MARTÍNEZ GARCÍA*

Fecha de recepción: mayo 2022.

Fecha de aceptación: septiembre 2022.

Sumario:

La relación entre Don Manuel de Toledo y los jesuitas se produjo en el momento propicio para que cuajase la realización de una gran obra que tendría gran trascendencia pedagógica y social. El Duque de Pastrana veía la necesidad de un colegio que educase, (aspecto en que la Compañía destacaba), a la elite nacional en unos valores ideológicos y políticos que necesitaba la sociedad española en ese momento histórico concreto; por su parte, los jesuitas se encontraban en plena recuperación tras la supresión de la Compañía en 1868 y eran conscientes de la necesidad de difundir sus ideales, basados en el humanismo cristiano, en una sociedad dominada por la mentalidad y los valores positivistas del liberalismo. Es decir, para la fundación del Colegio Nuestra Señora del Recuerdo se coaligaron numerosos elementos y fuerzas –en el contexto de una situación histórica compleja– que es preciso tener en cuenta: las monjas del colegio Sagrado Corazón, el círculo de señoras de la Asociación Católica, el Duque de Pastrana y su esposa y, por supuesto, la infatigable acti-

The Dukes of Pastrana at the foundation of the school of Nuestra Señora del Recuerdo (Chamartín)

Abstract:

The relationship between Don Manuel de Toledo and the Jesuits came about at a propitious moment for the realisation of a great work that would have great pedagogical and social significance. The Duke of Pastrana saw the need for a school that would educate the national elite in the ideological and political values needed by Spanish society at that particular moment in history (an aspect in which the Society excelled); for their part, the Jesuits were in full recovery after the suppression of the Society in 1868 and were aware of the need to spread their ideals, based on Christian humanism, in a society dominated by the positivist mentality and values of liberalism. In other words, the foundation of the Nuestra Señora del Recuerdo school brought together numerous elements and forces – in the context of a complex historical situation – which must be taken into account: the nuns of the Colegio Sagrado Corazón, the circle of ladies of the Catholic Association, the Duke of Pastrana and his wife and, of course, the tireless activity of some members of the Society. The

* Profesora de Historia Contemporánea en el Departamento de Humanidades de la Universidad Rey Juan Carlos, <http://orcid.org/0000-0002-1962-9533>, cristinab.martinezg@urjc.es.

vidad de algunos miembros de la Compañía. En el artículo se estudia todas estas relaciones que dieron como fruto la fundación del colegio de Nuestra Señora del Recuerdo.

Palabras clave:

Jesuitas; Duques de Pastrana; siglo XIX; Nuestra Señora del Recuerdo; Dionisia Vives; Manuel Toledo y Lesparre, Juan Bessières.

article studies all these relationships that led to the foundation of the Nuestra Señora del Recuerdo school.

Keywords:

Jesuits; Dukes of Pastrana; XIX Century; Nuestra Señora del Recuerdo school; Dionisia Vives; Manuel Toledo y Lesparre, Juan Bessières.

El 10 de octubre de 1879, el Duque de Pastrana, Don Manuel de Toledo y Lesparre, escribía una carta, desde Bruselas, al provincial de los jesuitas de Castilla, el padre Juan José de la Torre, en la que le comunicaba su decisión de Donar a la Compañía de Jesús su finca “El Recuerdo”, situada en la villa de Chamartín de la Rosa, cercana a Madrid:

Mi muy Reverendo y respetable padre de la Torre: hace poco más de un año que tuvo la bondad de visitarnos para hablar sobre el establecimiento de un colegio en nuestra posesión de Chamartín como desean tantas familias en Madrid y como nosotros también deseamos, por el mucho bien que de otro establecimiento ha de resultar a nuestro país y a nuestra santa religión, mas la afección que yo he tenido siempre por aquella posesión y que aún tengo a la verdad, las dificultades que ofrecía la realización de nuestros deseos y las que encontramos para hacer una división como era indispensable, nos impidieron por entonces la realización de nuestro pensamiento, quedando paralizado este asunto y privánDonos de la satisfacción que hemos de tener si vos admiten de nuevo nuestra oferta¹.

El deseo de esta Donación fue suscitado por su esposa, Doña Dionisia Vives, quien había entrado en contacto con el padre Cotanilla² merced a la

¹ Bruselas, 10 de octubre 1879. El Duque de Pastrana al Revdmo. padre provincial [Juan José de la Torre] (AESI-A, estante 1, caja 24. Los documentos de esta caja carecen de numeración).

² José Joaquín Cotanilla (1818–1886), intervino activamente en el establecimiento de las Esclavas del Sagrado Corazón en Madrid y otras ciudades españolas y ayudó a las fundadoras (Rafaela Porras y su hermana Dolores) a redactar los primeros estatutos. Bajo su inspiración se fundó la Asociación de Señoras Católicas dedicada a crear escuelas en los barrios pobres, que él mismo dirigió desde 1871. Influyó en el primer establecimiento de los Hermanos de las Escuelas Cristianas en España (Madrid 1878). María del Pilar Porras Ayllón e Inmaculada Yáñez, *Cartas* (Madrid: Religiosas Esclavas del Sagrado Corazón, 1985); Francisco Mateos, «El P. Cotanilla y la fundadora de las esclavas», *Manresa*, n° 25 (1953): 289–327; Inmaculada Yáñez Cifuentes, *Cimientos de un edificio: Santa Rafaela M^o del sagrado Corazón* (Madrid: Editorial B.A.C., 1979); Francisco Javier Gómez Díez, «¿Una misión sin importancia? El P. José J. Cotanilla en la Santo Domingo española (1861–1862)», *Mar Oceana*, n° 24 (2008): 95–111.

mediación de la madre Carmen de Gamboa, priora del colegio del Sagrado Corazón (que se encontraba lindante con la finca de “El Recuerdo”), que también había Donado el Duque de Pastrana a las monjas, en 1859, para fundar un colegio de niñas. Fue esta priora la que escribió al padre Cotanilla SJ. para que solicitara a la Duquesa su intervención ante su marido y realizase la Donación de dicha finca a los jesuitas con el objetivo de establecer un colegio para niños, ante el temor de que determinadas personas la comprasen con fines especulativos con lo que las monjas verían rota la tranquilidad que gozaban. Por su parte, el círculo de señoras de la *Asociación Católica* (Condesa de Montijo, Marquesa y Marqués de Casa Irujo, Duquesa de San Carlos, Duquesa y Duque de Granada, Marqués de Pidal, Duquesa y Duque de Maqueda, Condesa y Conde de Orgaz, Condesa de la Cortina, Marquesa y Marqués de Martorell, Marquesa y Marqués de Camarasa, etc.) dirigido por el padre Cotanilla y relacionado con el colegio de niñas, también se sumó a la tarea de atraerse a la Duquesa de Pastrana para que convenciera a su marido de la conveniencia de este proyecto³. El despliegue de relaciones culminó con éxito y el Duque de Pastrana, tras algunas dudas y vacilaciones, finalmente accedió a otorgar la finca⁴, convencido por el amor a su mujer y a la patria, pues pensaba que los jesuitas podían hacer una gran labor educativa:

Mas ayer, mi querida y virtuosa esposa, cuya fiesta era la de su patrono San Dionisio, inspirada por Dios y por él, me pidió llevase adelante nuestra idea ampliando nuestra cesión con el sacrificio de nuestra posesión para tan laudable e interesante objeto, haciéndome ver todas las ventajas que de su realización han de reportarse. Yo, que la quiero como Dios me autoriza y me manda; yo, que también amo a mi país, he acudido completamente a sus deseos, cediendo en su nombre y el mío la posesión en su totalidad con la casa y demás dependencias. [...]⁵.

³ El proceso ha sido estudiado con detalle por Alberto Risco, «Los últimos Duques de Pastrana», *Razón y Fe*, nº 61 (1921): 210–215 y por Manuel Revuelta González, SJ., *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea, I. Supresión y reinstalación (1868–1883)* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas–Sal Terrae–Mensajero, 1984), 823–827.

⁴ Según Alberto Risco, el proceso de instalación de un colegio en Madrid fue largo. Comenzó en 1876, maduró con la apertura de clases en 1880 y se perfeccionó con la construcción del colegio, que se inició en 1882 y se acabó en 1885: Alberto Risco, «Los últimos Duques de Pastrana (Fundadores del colegio de Chamartín en Madrid)», *Razón y Fe*, nº 57 (1920), nº 58 (1920), nº 61 (1921) y nº 62 (1922). Los orígenes del colegio tuvieron cuatro protagonistas clave: los Duques de Pastrana (Don Manuel de Toledo y Doña Dionisia Vives) y los jesuitas Torre (Provincial de Castilla) y Cotanilla (Superior de las residencias en Madrid).

⁵ “Nosotros, que desde aquí iremos a París y después a Roma, pensamos estar en Madrid para el mes de noviembre o principios de diciembre y entonces, si le es a usted posible, podremos tratar de llevar a cabo este asunto y llenar las formalidades debidas para su realización e indispensables para la presente y para lo futuro”. El Duque de Pastrana (Bruselas, 10 de octubre 1879. El Duque de Pastrana al Revdo. padre provincial [Juan José de la Torre]. *Ibid.*).

No cabe duda de que el encuentro entre Don Manuel de Toledo y los jesuitas se produjo en el momento propicio para que cuajase la realización de una gran obra que tendría gran trascendencia pedagógica y social. El Duque de Pastrana veía la necesidad de un colegio, que educase (aspecto en el que la Compañía destacaba) a la elite nacional en unos valores ideológicos y políticos que necesitaba la sociedad española en ese momento histórico concreto⁶; por su parte, los jesuitas se encontraban en plena recuperación tras la supresión de la Compañía en 1868 y eran conscientes (a pesar de estos obstáculos) de la necesidad de difundir sus ideales, basados en el humanismo cristiano, dentro de una sociedad dominada por la mentalidad y los valores positivistas del liberalismo⁷. Considero que el estudio de la fundación del Colegio Nuestra Señora del Recuerdo resulta primordial en el ámbito de la cultura y educación de la España de la Restauración e, incluso, del siglo XX, no solo por los contenidos intelectuales que se impusieron, sino también por el concepto de educación integral de la persona (tanto en su manera de pensar, de actuar y de incorporarse a la sociedad) que se tenía, frente a los valores de la educación laica o estatal, que, por cierto, también alcanzó un nivel muy alto durante esta época en ambos aspectos (Krausismo, Institución Libre de Enseñanza, etc.).

Para la fundación del Colegio Nuestra Señora del Recuerdo se coaligaron numerosos elementos y fuerzas –en el contexto de una situación histórica compleja– que es preciso tener en cuenta para comprender la fuerza política, social y religiosa que hizo posible el surgimiento de esta arriesgada fundación: las monjas del colegio Sagrado Corazón, el círculo de señoras de la *Asociación Católica*⁸, el Duque de Pastrana y su esposa y, por su-

⁶ Me remito a la obra colectiva, dirigida por José María Jover Zamora, *La era isabelina y el sexenio democrático (1834–1871). Historia de España Menéndez Pidal*, tomo XXXIV (Madrid: Espasa–Calpe 1996).

⁷ Miguel Beltrán Quera, *La pedagogía de los jesuitas en la “Ratio Studiorum”. La fundación de los colegios, orígenes, autores y evolución de la Ratio. Análisis de la educación religiosa* (San Cristóbal de Caracas: Universidad Católica del Táchira, Centro de Estudios Interdisciplinarios, 1984). José Martínez Escalera, *El sistema educativo de la Compañía de Jesús* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1992). E. Guerrero, «Valores permanentes del *Ratio Studiorum*», *Razón y Fe*, n.º 146 (1952): 439–452. Manuel Revuelta González, *Los colegios de jesuitas y su tradición educativa (1868–1906)* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1998).

⁸ Solicitud presentada al R. P. Provincial para pedir el restablecimiento de un Colegio en Madrid: “Reverendo Padre: Desde que nuestra amada patria ha visto regresar a ella a la Compañía de Jesús, fundando colegios en varias poblaciones, para fomentar la educación religiosa de la juventud, los padres y madres de familia residentes en esta Corte tienen el vehemente y justo deseo de no ser menos favorecidos que los residentes en otras capitales de provincia, en que se hallan ya establecidos sus admirables Colegios, semilleros de virtud y de ciencia”, en *Colegio de Nuestra Señora del Recuerdo. Memoria de sus bodas de oro, 1880–1930* (Madrid, 12 de abril de 1878), 97; firmado por la condesa del Montijo, marquesa de Casa Irujo, condesa viuda de Torre Marín, etc.

puesto, la infatigable actividad de numerosos miembros de la Compañía. A través de todos estos elementos estudiaré las personalidades de los Duques de Pastrana y sus relaciones con la Compañía de Jesús, que llevaron a la fundación del colegio del “Recuerdo”⁹. Para lograr mi objetivo utilizaré preferentemente el Archivo de España de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares (AESI-a) y diversos archivos estatales españoles, que me servirán de complemento; pero solamente utilizaré los documentos ya publicados del Archivo de Roma de la Compañía de Jesús (ARSI), pues, tras la consulta realizada a sus Catálogos, que están colgados en su web, no he visto noticias esenciales que cambiarían las conclusiones de mi trabajo, por lo que no me he desplazado a Roma.

1. La situación de la Compañía de Jesús al comienzo de la Restauración

La revolución de 1868 fue el triunfo de la democracia y la implantación de las libertades y derechos individuales en España. La revolución tuvo un lado militar (pronunciamiento castrense) y una sublevación popular. El pronunciamiento comenzó con la sublevación de la escuadra del almirante Topete (17 septiembre) y concluyó con el triunfo de Serrano en Alcolea (28 de septiembre). La revolución siguió los pronunciamientos españoles anteriores del siglo XIX, pero fue especial, porque esta vez recibió el apoyo popular a través de las juntas revolucionarias. Las juntas impusieron al gobierno provisional el ideario del liberalismo radical, cuya base fundamental era la soberanía nacional y el sufragio universal¹⁰. Entre las libertades individuales estaba la libertad de culto. Las juntas revolucionarias adoptaron desde el principio una ideología religiosa es-

⁹ Sobre la fundación del Colegio Nuestra Señora del Recuerdo, realiza una recopilación muy completa de bibliografía (e incluso de documentación del ARSI, cuyos documentos utilizo), Manuel Revuelta González SJ., *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea, I. Supresión y reinstalación (1868–1883)* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas–Sal Terrae–Mensajero, 1984), 823–840.

¹⁰ Sobre la revolución de 1868 se ha publicado mucho en las últimas décadas, valgan como referencia: Clara E. Lida e Iris M. Zabala (Coords.), *La revolución de 1868. Historia, pensamiento y literatura* (New York: Las Américas Publishing Company, 1970). María Victoria López Cordón, *La revolución de 1868 y la I República* (Madrid: Siglo XXI, 1976). Nelson Durán, *La Unión Liberal y la modernización de la España isabelina, una convivencia frustrada, 1854–1868* (Madrid: Akal, 1989). Antoni Jutglar i Bernaus, «La revolución de septiembre el gobierno provisional y el reinado de Amadeo I» en: José María Jover Zamora, *La era isabelina y el sexenio democrático. Historia de España Menéndez Pidal*, Tomo XXXIV (Madrid: Espasa Calpe, 1996), 645–660. Gregorio de la Fuente Monge, *Los revolucionarios de 1868. Elites y poder en la España liberal* (Madrid: Marcial Pons, 2000). Jorge Vilches, *Progreso y libertad. El partido progresista en la revolución liberal española* (Madrid: Alianza Editorial, 2001).

pecífica y tomaron algunas medidas anticlericales¹¹. Los junteros se enfrentaron a la iglesia “isabelina”, a la que consideraban unida a los gobiernos autoritarios y conservadores. Con ello, trataban también de atacar a los “neocatólicos” a los que tanto criticaban los liberales en las polémicas periodísticas¹². Véase como ejemplo la descripción que realiza Miguel Morayta de la situación política:

Sin constituir una agrupación política bastante a ejercer el poder, el neo-catolicismo resultaba tan fuerte y bien organizado, que a manera de red se extendía por todas las esferas de la administración y del gobierno. Alma de él eran, Sor Patrocinio y el Padre Claret y sus auxiliares el Padre Cirilo Alameda, elevado tiempo antes a la dignidad cardenalicia por su calidad y rango de arzobispo de Toledo. El cual, como el Padre Claret, había sido introducido en las intimidades de la corte, por el infante Don Sebastián, venido a Madrid mandando la Unión liberal. Estas gentes, dueñas de la voluntad de la reina y del rey, ejercían omnímoda autoridad en la corte, y por ende en el gobierno y en la administración, que rara vez podían desasirse de sus garras¹³.

Los decretos promulgados por el Gobierno entre octubre y noviembre de 1868 tenían una paternidad doble. Hubo decretos que fueron traducción de los principios liberales radicales y democráticos, que suponían el reconocimiento de los derechos individuales, pero al mismo tiempo hubo decretos que pagaban tributo a los radicalismos anticlericales de las Juntas¹⁴. En este contexto se suprimió la Compañía de Jesús en España. Según el P. Revuelta, esta supresión confirmaba los atavismos de los hombres del ‘68 en política religiosa. Porque atavismo fue imponer a la Compañía la política de los viejos liberales de 1820 y 1835 en vez de mostrarse tolerante y consecuentes con los derechos individuales que proclamaba la revolución¹⁵.

¹¹ Ignacio Chato Gonzalo, «El fracaso del proyecto regenerador de la Unión Liberal (1860–1863): el fin de las expectativas de cambio», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 33 (2011): 141–161. Nelson Durán, *La Unión Liberal y la modernización de la España isabelina, una convivencia frustrada*, 245 y ss.

¹² Manuel Revuelta González, «Las cuatro supresiones legales de la Compañía de Jesús en la España Contemporánea» en: *Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús. Servir a todos en el Señor* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2006), 219–224.

¹³ Miguel Morayta, *Historia General de España*, tomo VII (Madrid: Administración, 1895), 367. Iris M. Zabala, «La prensa ante la revolución de 1868», en: Clara E. Lida e Iris M. Zabala (Coords.), *La revolución de 1868. Historia, pensamiento y literatura*, 293–310.

¹⁴ Vicente Cárcel Ortí, *Iglesia y revolución en España (1868–1874)* (Pamplona: Eunsa, 1979). Rafael M^a. Sanz de Diego, «La legislatura eclesiástica del sexenio revolucionario (1868–1874)» en *Revista de Estudios Políticos*, nº 200–201 (1975):195–230. Santiago Petschen, *Iglesia–Estado. Un cambio político. Las constituyentes del 69* (Madrid: Taurus, 1975). Valeriano Bozal, *Juntas revolucionarias. Manifiestos y proclamas de 1868* (Madrid: Cuadernos para el diálogo, 1968).

¹⁵ Manuel Revuelta González SJ., *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*, 29. *Id.*, «La supresión de la Compañía de Jesús en 1830», *Razón y Fe*, nº 182 (1970): 103–120.

Con todo, la supresión de la Compañía no fue de golpe (esto es, “de una sola vez”), sino que se fueron suprimiendo las distintas comunidades jesuitas de acuerdo a cómo se asentaba la revolución en la península. En general, la disolución se propagó del sur al norte y la intensidad mayor fue en Levante¹⁶. La dispersión de jesuitas se realizó de acuerdo a tres modelos: a) dispersión en forma de huida; b) dispersión por orden de las juntas revolucionarias; c) decreto general de disolución dado por el gobierno provisional. Vista en su conjunto, afirma el P. Revuelta, la dispersión de 1868 fue peculiar en la historia de la Compañía española. La expulsión de 1767 y las supresiones de 1820, 1835 y 1932 fueron uniformes e instantáneas, en cambio, la de 1868 fue el resultado de supresiones locales impuestas por las juntas revolucionarias, que fueron legalizadas y unificadas poco después. Fue algo parecido al decreto de exclaustación de Mendizábal en 1836: la legalización de un hecho generalizado, que el gobierno terminó por asumir de manera general¹⁷.

Cuando el 8 de octubre de 1868 se estableció en Madrid el gobierno provisional, con autoridad sobre toda la nación, la mayor parte de los jesuitas habían sido expulsados de sus casas por las juntas revolucionarias¹⁸. Toda la provincia de Aragón estaba deshecha. En la de Castilla solo quedaban tres grandes casas (colegio de Carrión, seminario de Salamanca y noviciado de Loyola). El decreto de 12 octubre 1868 produjo un doble efecto, dispersión y exilio. La dispersión fue consecuencia del decreto de supresión¹⁹. El exilio fue un efecto indirecto del decreto, ya que a ningún jesuita se le impuso la expulsión como sucedió en tiempos de Carlos III. La revolución de 1868 fue una revolución liberal democrática, no una revolución social, por eso, la supresión de la Compañía no se hizo por motivos de carácter social, sino por considerarla símbolo de la monarquía isabelina. En la mentalidad revolucionaria, la Compañía era contraria a la libertad y progreso²⁰.

La revolución de 1868 no fue una revolución social, pero favoreció el desarrollo del primer movimiento obrero revolucionario dirigido por la *Asociación Internacional de Trabajadores*, que se convirtió durante el sexenio en

¹⁶ José Luis Millán-Chivite, *Revolucionarios, reformistas y reaccionarios (Aproximación a un estudio de la generación de 1868)* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1979), 30 y ss.

¹⁷ Manuel Revuelta González S. J., «Las cuatro supresiones legales de la Compañía de Jesús en la España Contemporánea» en: *Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús. Servir a todos en el Señor* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2006), 211–234. ID., *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*, 31.

¹⁸ Gregorio de la Fuente Monge, *Los revolucionarios de 1868. Elites y poder en la España liberal*, 119 y ss.

¹⁹ Manuel Revuelta González S.J., *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*, I, 94.

²⁰ Manuel Revuelta González S.J., *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. III: Palabras y Fermentos (1868–1912)* (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008), 677.

una fuerza poderosa²¹. La audacia de sus dirigentes y, sobre todo, el empeño por sustituir el orden vigente por una sociedad nueva e igualitaria causaron pánico en los mantenedores (librepensadores, católicos, carlistas y liberales) del orden establecido. Todos estaban de acuerdo en combatir a la Internacional, pero cada uno interpretaba sus ideas de manera diferente. Durante el sexenio, la Internacional tuvo un éxito fugaz al verse acosada por grandes dificultades. Su mayor éxito consistió en la propagación de la conciencia obrera y en la creación de confederaciones locales y secciones de oficios. El fracaso surgió de las pugnas interiores (anarquistas contra marxistas) y del rechazo del exterior. Este conjunto de éxitos y fracasos se entrelazaron con las cuestiones religiosas de la época²².

Paralelamente a estos cambios políticos, también se debatían los principios religiosos y filosóficos que sustentaban tales planteamientos. La renovación espiritual que operó la generación de 1868 no podría explicarse sin el krausismo y el problema religioso²³. La fundación de la *Institución Libre de Enseñanza*, la implantación del positivismo, el desarrollo de la mentalidad científica, la aparición del primer proletariado industrial y la “polémica de la ciencia española” constituyeron distintos aspectos de la conflictividad religiosa de la época²⁴. En realidad, el problema, además de científico, en el plano político se vio como una fidelidad al Estado o a la Iglesia. Evidentemente, tan profundos y radicales planteamientos afectaron a la interpretación de la historia de España, transformando en mitos nacionalistas lo que hasta entonces habían sido interpretaciones de escuelas claramente políticas²⁵.

²¹ Jorge Vilches, *Progreso y libertad. El partido progresista en la revolución liberal española* (Madrid: Alianza Editorial, 2001), 45–72. Roger Maluquer de Motes Bernet «Los orígenes del movimiento obrero español, 1834–1874», en: *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, tomo XXXIV.– *La era isabelina y el sexenio democrático (1834–1871)* (Madrid: Espasa Calpe, 1996), 805–810.

²² Juan Pro Ruiz, «La formación de la clase política liberal en España (1833–1868)», *Historia Contemporánea*, nº 21 (2001): 445–480. Marqués de Rozalejo, *Cheste o todo un siglo, 1809–1906* (Madrid: Espasa–Calpe, 1935), 110–140.

²³ Antonio Jiménez Fraud, *Juan Valera y la generación de 1868* (Madrid: Taurus, 1973), 23.

²⁴ Al respecto, véase el excelente estudio que hace de la situación, Diego Núñez Ruiz, *La mentalidad positivista en España: desarrollo y crisis* (Madrid: Tucur ediciones, 1975). Para la Institución Libre de Enseñanza, los estudios clásicos: Vicente Cacho Viu, *La Institución Libre de Enseñanza* (Madrid: Rialp 1962) y Antonio Jiménez Landi, *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente*, (Madrid: Taurus, 1973).

²⁵ Juan Sisinio Pérez Garzón, «La creación de la Historia de España», en: Juan Sisinio Pérez Garzón (Coord.), *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder* (Barcelona: Crítica, 2000), 97. Gustavo Bueno Sánchez, «Gumersindo Laverde y la Historia de la Filosofía Española», *El Basilisco. Revista de Filosofía*, nº 5 (1990): 48–86. Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo* (Madrid: CSIC, 1986), 77 ss y 105 ss. Pedro Carlos González Cuevas, *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), 126–128. Marta M. Campomar Forniellas, *La cuestión religiosa en la Restauración. Historia de los Heterodoxos Españoles* (Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1984), 15–73. José Martínez Millán, «Introducción», en: José Martínez Millán (dir.), *La Corte de Carlos V*, vol. I (Ma-

Las posturas más radicales vinieron por parte de los republicanos, quienes defendieron la estrecha relación que existía entre la intolerancia religiosa y el hundimiento de España como nación. El diputado que lo expresó con más ardor fue Castelar, quien, en la sesión del 7 de abril de 1869, dijo: “Hemos muerto para el mundo a causa de la intolerancia religiosa” y continuó: “Somos un gran cadáver que se extiende desde los Pirineos hasta la mar de Cádiz porque nos hemos sacrificado en aras del catolicismo”²⁶. Por su parte, los conservadores, insistían en que existía una estrecha unión entre la religión católica y las glorias de España y en que la Iglesia católica ni ha maldecido la ciencia, ni ha sido la “causa de nuestra pobreza actual [...] yo diré – argumentaba el diputado Manterola– que somos deudores a la Iglesia católica de los grandes principios que el Sr. Castelar consideraba vinculados en la revolución francesa”²⁷. En esta misma línea, el diputado Cruz de Ochoa argumentaba: “Desengañémonos, señores Diputados, aquí hicimos la Reconquista por la unidad católica o por Dios y nuestra patria; aquí adelantamos en las ciencias, en las artes, en las letras; en todo absolutamente, por nuestra religión católica, y nuestro amor a la patria nace de esa unidad”²⁸. Ambas posturas se sostenían en cosmovisiones opuestas. El canónigo Manterola y su compañero Ochoa se movían en las mismas ideas que ya había expuesto Donoso Cortes en torno a la vinculación de la religión con el orden social, entendiendo la categoría metafísica del orden como reflejo de una disposición legal eterna. El orden –para Donoso– implica una metafísica del poder soberano, creador, que ha dispuesto sabiamente el cosmos natural y la vida social, evitando la posibilidad que desaparezcan por falta de ley²⁹. Por su parte, Castelar respiraba las mismas ideas que Pi y Margall, quien no conocía otro orden ni legalidad interna que la contradicción dialéctica como ley de progreso. Si existía algo evidente para Pi era que el catolicismo estaba reñido con la idea de progreso en toda su extensión; esto

drid: Sociedad Estatal para la conmemoración de Carlos V y Felipe II, 2000), 11–34. Fernando Millán Sánchez, *La revolución laica. De la Institución Libre de Enseñanza a la escuela de la República* (Valencia: Universitat de Valencia, 1983), 41–42.

²⁶ Sobre el tema, véase: Santiago Petschen, *Iglesia–Estado. Un cambio político. Las constituyentes de 1869* (Madrid: Taurus, 1975), 299–301.

²⁷ «Discurso del Sr. Manterola en defensa de la unidad católica», en Juan Rico Amat, *La unidad católica. Biografías y discursos de los diputados católicos que han tomado parte en los debates sobre la cuestión religiosa en las Cortes constituyentes de 1869* (Madrid: Imprenta a cargo de R. Moreno, 1869), 89.

²⁸ *Ibid.*, 164.

²⁹ Juan Donoso Cortés, «Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo», en: *Obras completas*, tomo II (Madrid: editorial Católica, 1946), 148. Sobre el tema, Carlos Valverde, «Presupuestos metafísicos en la filosofía social y política de Donoso Cortés», *Miscelánea Comillas*, nº 30 (1958): 7–72. Benois Pellistrandi, «Catolicismo e identidad nacional en España en el siglo XIX. Un discurso histórico de Donoso Cortés a Menéndez Pelayo», en: Paul Aubert (coord.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*. (Madrid: Casa de Velázquez, 2002), 91–120.

es, con el pensamiento científico, con la idea de libertad y con la de justicia social. Sobre este aspecto, su pensamiento lo condensaba en esta lapidaria frase: “Hace siglos que todo el progreso se hace en el mundo cristiano a despecho de la Iglesia”³⁰.

2. La reformulación católica de la historia de España (1875–1898)

Tras el fracaso de la Iª República (1873), los conservadores liberales restauraron la Monarquía borbónica tratando de conciliar historia y razón, pasado y presente, en un proyecto nacional común. En Cánovas y en los demás ideólogos conservadores, la nación no se determinaba por la voluntad de la mayoría, ni se reducía a la suma de individualidades de los ciudadanos, sino que gozaba de una superpersonalidad, que no se creaba ni se destruía por voluntad de sus miembros. Las naciones eran “obra de Dios”, unidas por principios anteriores a todo pacto expreso, lo que enlazaba directamente con la tesis canovista de la “constitución histórica”³¹. En España, la fórmula que definía la “constitución histórica” era la unión permanente entre Corona y Cortes. La Corona era la médula misma del Estado español³². Cánovas y las élites políticas de la Restauración contemplaron el catolicismo como instrumento político³³. El catolicismo y la Iglesia podían garantizar un consenso tácito de amplias capas de la población al sistema social y político. En concreto, Cánovas consideraba que la religión era la única fórmula de educación directa del hombre carente de ilustración, socializando al individuo gracias a la comunicación autoritaria de los dogmas y prejuicios³⁴. No obstante, el político malagueño no admitió una reacción teocrática, que hubiera sido del agrado de los neocatólicos, quienes nunca le perdonaron la transigencia de cultos en el artículo 11 de la Constitu-

³⁰ Francisco Pi y Margall, *La reacción y la revolución* (Barcelona: Anthropos, 1854), 59.

³¹ Joaquín Varela Suanzes-Carpegna: «La doctrina de la constitución histórica: de Jovellanos a las Cortes de 1845», *Revista de Derecho Político*, nº. 39 (1995): 45–79. Reeditado en «La doctrina de la constitución histórica de España», *Fundamentos*, nº. 6 (2010): 307–359. Sobre la idea de Cánovas, Carlos Dardé, «Cánovas y el nacionalismo liberal español», en: Guillermo Gortázar Echeverría (coord.), *Nación y Estado en la España liberal* (Madrid: Noesis, 1994), 213–216. *Id.*, «El conservadurismo canovista», en: Javier Tusell, Feliciano Montero, José María Marín Arce (eds.), *Las derechas en la España Contemporánea* (Madrid: Anthropos, 1997), 29–44.

³² Andrés de Blas, *Introducción a “Discurso sobre la nación de Antonio Cánovas del Castillo”* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1997).

³³ Cristóbal Robles Muñoz, *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración* (Madrid: CSIC, 1988).

³⁴ Antonio Cánovas del Castillo, *Discursos parlamentarios* (Madrid: CSIC, 1987), 77. Pedro Carlos González Cuevas, *Acción española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913–1936)* (Madrid: Tecnos, 1998), 23.

ción de 1876³⁵. La Monarquía –en el sistema canovista– se configuraba como el Estado y no como su representante, mientras que el Parlamento se convertía más en un adorno político que en una institución efectiva. Semejante concepto de nación llevaba implícita la formulación de una cohesionada y racional Historia de España desde sus orígenes (en tiempos de los Romanos y Visigodos) hasta los tiempos presentes. Esta articulación histórica sirvió de plataforma al sistema político diseñado por el partido conservador ya que introducía a todos los sectores sociales dentro de esta evolución. Por su parte, los católicos también quisieron intervenir en política, espoleados por Roma. Para ello, se organizaron en un partido, *Unión Católica*, bajo el liderazgo de Alejandro Pidal. Este partido abría al catolicismo más conservador la posibilidad de actuar en la política parlamentaria, acogiéndose al paraguas político diseñado por Cánovas³⁶. Los puntos programáticos eran la patria, la religión y la propiedad. Así, en este orden, con la patria antes que la religión porque de lo que se trataba era de completar de una vez la reconciliación del catolicismo con la idea de nación. Y tal reconciliación se llevó a cabo configurando ese ente llamado España como algo esencialmente católico. La idea de Pidal era hacer nacionalismo, pero siempre que la nación se identificara con la fe verdadera.

La pretensión tanto de Cánovas como Pidal era formular una interpretación de la Historia de España con la que todos los sectores sociales se sintieran identificados, lo que significaba que existían estructuras esenciales en la evolución de la nación comunes a todos los españoles. No cabe duda de que ambos perseguían el mismo objetivo³⁷; ahora bien, si para Cánovas y sus seguidores el elemento unificador de la Historia de España era la forma de Estado: la monarquía; para Pidal y los católicos era la religión. En opinión de Álvarez Junco, ahí es Donde se revelaban los límites del catolicismo como ingrediente cultural de una identidad “nacionalizadora”, porque cualquiera que fuera el objeto último de un nacionalismo, siempre tenía que reforzar al Estado, haciéndole invadir terrenos que –en el Antiguo Régimen– pertenecían a la Iglesia³⁸. Pero, al margen de apreciaciones y juicios particulares, lo que resulta evidente es que tanto Cánovas como Pidal y sus seguidores realizaron

³⁵ Sobre la discusión del art. 11, véase, Cristóbal Robles Muñoz, *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*, 145–165.

³⁶ Domingo Benavides Gómez, *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875–1931* (Madrid: Editorial nacional, 1978), 85–115. Cristóbal Robles Muñoz, «La *Unión Católica*. Su significación y su fracaso», *Burgense* n.º 28 (1987): 106–168. José María Magaz Fernández, *La Unión Católica (1881–1885)* (Roma: Iglesia Nacional Española, 1990). Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, 198 y ss.

³⁷ Carlos Seco Serrano, *Historia del conservadurismo español. Una política integradora en el siglo XIX* (Madrid: temas de Hoy, 2000), *passim*.

³⁸ José Álvarez Junco, *Mater Dolorosa* (Madrid: Taurus, 2001), 460–461.

sendos esfuerzos (la historiografía posterior, con frecuencia, los ha confundido por coincidir en muchas de sus interpretaciones) por presentar una Historia de España unificada desde sus respectivos puntos de vista.

En el manifiesto de los trabajadores de Madrid a los de toda España, de 24 de diciembre 1869, se decía:

Profesad en buena hora las ideas que queráis; sed absolutistas, constitucionales del 12 o del 69, realistas descubiertos o realistas vergonzantes, republicanos unitarios o republicanos federales; sed en religión lo que más os plazca; creed o no en la existencia de Dios, no tratamos de imponeros nuestra opinión particular sobre materias y extremos que tanto han contribuido, sembrando la disensión entre nosotros, a hacer cada vez más increíble la posibilidad de nuestra emancipación³⁹.

La asepsia doctrinal de la Asociación no siempre estuvo acompañada en la práctica de tolerancia con la religión. Siguiendo la tradición del liberalismo español, Romero Ortiz, inició la promulgación de una serie de decretos religiosos con la supresión de la Compañía de Jesús. Hubiera bastado con incluirla en el decreto de 18 de octubre que ordenaba la supresión general de los conventos fundados con posterioridad al año 1837; pero en 1868 (lo mismo que en 1820 y en 1835) los jesuitas fueron significados con un decreto de supresión específico⁴⁰. Evidentemente, con la incautación de todos sus bienes para el Estado.

Durante el “Sexenio” se prolongó la situación confusa de los dos primeros años (tras 1868) de la supresión. El padre Revuelta habla de la “dispersión organizada” durante el reinado de Amadeo I, frente a la “dispersión confusa” de los años 1869–1870. Fue “organizada” porque comenzó a reconstruirse la organización de la Compañía aunque estuviera suprimida. No hay duda de que el período de seis años de “dispersión organizada” estuvo muy condicionada por la evolución política de España hasta el punto que se puede dividir la evolución de la Compañía de la misma manera: a) bienio del reinado de Amadeo (1871–1872), que permitió la organización de las comunidades existentes⁴¹; b)

³⁹ «Manifiesto de los trabajadores internacionales de la sección de Madrid (24 diciembre 1869)», en: Clara E. Lida, *Antecedentes y desarrollo del movimiento obrero español. Textos y documentos (1835–1888)*, 184, citado por Manuel Revuelta González SJ., *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. III: Palabras y Fermentos (1868–1912)*, 679.

⁴⁰ Rafael M^a Sanz de Diego, «La legislación eclesiástica del sexenio revolucionario (1868–1874)», *Revista de Estudios Políticos*, n^o 200–201 (1975): 195 y ss. Miguel Morayta, *Historia de España*, VII, 990; “El Gobierno provisional, de acuerdo a lo solicitado por las Juntas revolucionarias, había suprimido todos los colegios o institutos de Jesuitas (Octubre 12–año 1868) y extinguido todos los monasterios, conventos, colegios, congregaciones y demás casas religiosas de ambos sexos (Octubre 18–año 1868), y disuelto las conferencias de San Vicente de Paul (Octubre 19–año 1868), y las Constituyentes habían declarado leyes estos decretos, mientras las Cortes no decretasen su reforma o derogación, días después (Junio 19–año 1869), de haber aprobado, la Constitución”.

⁴¹ Álvaro Figueroa y Torres (Conde de Romanones), *Amadeo de Saboya, el rey efímero. España*

período republicano (1873–1874), en el que se impuso un freno al período anterior; c) finalmente, los dos primeros años de la restauración de Alfonso XII (1875–1876), en los que no se puede hablar aún de restauración de la Compañía, pues comenzó en 1877, fecha en que se inició su reestructuración. Ello se evidencia, entre otras cosas, en la creación de una sólida red de colegios de segunda enseñanza. Los colegios de bachillerato fueron las instituciones más características de los jesuitas. La construcción de grandes y elegantes edificios de nueva planta fue una de las características comunes⁴². Fue la época clásica de la construcción de esos grandes edificios que han llegado a nuestros días. Todos tenían –como los describe el P. Revuelta– su gran entrada con escalera monumental, capilla de alumnos, salón de actos, dormitorios para los internos, gran comedor, gabinetes de física, aulas, salones y biblioteca. Evidentemente, la adquisición de la propiedad de los inmuebles (generalmente Donados a la Compañía) fue otra novedad de la Restauración, lo que demostraba el apoyo de parte de la sociedad hacia los jesuitas.

En este contexto se comprende el interés por parte de la Compañía de Jesús en fundar un colegio que la insertase socialmente y, por otra parte, la intencionalidad política del Duque de Pastrana en Donar la finca El Recuerdo para educar en los valores cristianos a los miembros de la sociedad y defender los ideales políticos de la Restauración.

3. Los Duques de Pastrana

Don Manuel Antonio de Toledo y Lesparre y su esposa Doña Dionisia Vives y Cires, Duques de Pastrana, pertenecían al mismo círculo social. Los padres de ambos habían pertenecido al carlismo y ellos mismos compartían estas ideas y las mismas inquietudes sociales. Se debieron conocer desde muy jóvenes y durante muchos años mantuvieron una relación personal de amistad estable, si bien, cuando contrajeron matrimonio, Don Manuel contaba 69 años y Doña Dionisia 51.

y los orígenes de la guerra franco-prusiana (Madrid: Espasa–Calpe, 1940), 32 y ss. Francisco Pi i Margall, *Amadeo de Saboya, la República de 1873* (Madrid: Seminario y ediciones, 1974).

⁴² Durante este tiempo de la revolución o antes que el de Chamartín, se establecieron los siguientes colegios: San Sebastián, en el mismo año 1868. Duró hasta 1873. Villalba (cerca de Pamplona), en 1870. Duró hasta 1873. Sevilla, en 1869. Se trasladó a Málaga en 1882. Jerez, en 1870. Duró hasta 1875, que se pasó al Puerto de Santa María. Orduña, en octubre 1870. Ancéis, en 1871, que muy pronto se pasó a La Guardia y recientemente a Vigo. Puerto de Santa María, en 1875–1876. Carrión de los Condes, en 1877. También se fundaron, antes de 1880, los colegios de Manresa (suprimido pocos años después), de Zaragoza, de Valencia y de Orihuela (*Colegio Nuestra Señora del Recuerdo memoria de sus bodas de oro 1880–1930*. Madrid, 7–8).

3.1. Manuel de Toledo y Lesparre (1805–1886), un carlista comprometido

El Duque de Pastrana, había nacido en Guadalajara el 28 octubre 1805. Era segundo hijo de Don Pedro de Alcántara, Duque de Pastrana y del Infantado, y de Doña Manuela Lasparre y Mantilla, que no era esposa legítima, pero Don Pedro reconoció a Manuel como a su hijo y lo educó en su casa⁴³. Al morir Don Pedro dejó el título del Infantado a su hijo mayor legítimo, y el de Pastrana a Don Manuel. Éste permaneció soltero hasta 1874, que casó con Doña Dionisia Vives y Cires, viuda de Juan Bessières (compañero de Don Manuel en las guerras carlistas y en la masonería), con el que tuvo tres hijos, que fallecieron con pocos años de edad⁴⁴.

Manuel de Toledo y Lesparre se educó en la Escuela de Pajes⁴⁵. Perteneció a la Guardia Real de Fernando VII, sirviendo en los coraceros. Deportado a Cuba se fugó, uniéndose al ejército carlista del Norte⁴⁶. Después de los primeros alzamientos que tuvieron lugar por toda la península, en 1833 comenzó la primera guerra Carlista (1833–1840), en la que se distinguieron varias fases⁴⁷: la primera (1834 hasta mediados de 1835) se consolidó y organizó la guerra; esto es, los carlistas crearon sus ejércitos y sus conquistas fueron limitadas⁴⁸. Don Manuel participó en la primera guerra carlista del lado de Don Carlos⁴⁹ junto al general Medina Cabañas con sus dos hijos, Fernando y José; D. En-

⁴³ Félix Lichnowsky, *Recuerdos de la Guerra Carlista (1837–1839)* (Madrid: Espasa–Calpe, 1942).

⁴⁴ *Colegio de Nuestra Señora del Recuerdo. Memoria de sus bodas de oro, 1880–1930*, 24.

⁴⁵ Melchor Ferrer, Domingo Tejera y José F. Acedo, *Historia del Tradicionalismo Español* (Sevilla: Editorial Católica, 1943), 111. A juzgar por el manuscrito que se encuentra en: AESI–A, estante 1, caja 26, *Elementos de Fortificación por Manuel Toledo, discípulo del Sr. Dn. Francisco Verdejo* (Madrid: 1826). Es un tratado (manuscrito) muy completo de los modos y métodos para defender una fortificación, aprendidos en la Escuela de Pajes.

⁴⁶ Pedro Rújula López, «El soporte ideológico de la insurrección carlista», *Hispania*, nº 57 (2019): 213–265, especialmente, 218–237. Julio Aróstegui Sánchez, «El carlismo y la guerra civil», en: *Historia de España Ramón Menéndez Pidal, tomo XXXIV: La era Isabelina y el sexenio democrático (1834–1871)* (Madrid: Espasa–Calpe, 1996), 75–76.

⁴⁷ Resulta imprescindible para estudiar las guerras carlistas comenzar por la obra de Jaime del Burgo, *Bibliografía del siglo XIX. Guerras carlistas. Luchas políticas* (Pamplona: Imprenta Navarra–Pamplona, 1978) y por el claro y resumido estudio de Julio Aróstegui Sánchez, «El carlismo y la guerra civil», en: *Historia de España Ramón Menéndez Pidal, tomo XXXIV: La era Isabelina y el sexenio democrático (1834–1871)* (Madrid: Espasa–Calpe, 1996), 71–139, así como la obra clásica de Alfonso Bullón de Mendoza, *La primera guerra carlista* (Madrid: Editorial Actas 1992).

⁴⁸ Durante esta etapa, su hermano José Álvarez de Toledo aparece como muy activo en los ejércitos carlistas, Francisco Asín y Alfonso Bullón de Mendoza, *Carlismo y sociedad 1833–1840* (Zaragoza: Aportes XIX, 1987), 80 y 86.

⁴⁹ Manuel Revuelta González SJ., *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*, 824. *La Ilustración española y americana* 1886, 129 y ss. Alberto Risco, «Los últimos Duques de Pastrana», *Razón y Fe*, nº 58 (1920): 76–78.

rique O'Donnell, con sus hermanos José y Juan; Antonio Urbiztondo⁵⁰, Félix Alcalá Galiano y otros jefes de la escolta real⁵¹, todos carlistas y amigos de Fernando Muñoz, esposo de la regente María Cristina de Borbón⁵². Su actividad política y militar fue muy intensa hasta la caída de Espartero de la regencia. El carlismo había perdido la iniciativa militar, pero el ejército liberal no pudo vencerlo. El general Espartero buscó una salida política aprovechando la fatiga del ejército carlista y la decepcionante expedición real⁵³. La contienda se prolongó casi un año más, sobre todo en el frente de Levante, pero la primera guerra Carlista finalizaba en julio de 1840 cuando Cabrera se pasó a Francia⁵⁴. Desde allí pasó a Inglaterra, presentándose a la princesa de Beira, que les envió a Holanda a comprar armas, si bien la operación terminó en fracaso⁵⁵. El 13 de junio se le pidió se hiciera cargo de la diplomacia carlista en Inglaterra, pero se negó alegando falta de fondos. El 28 de julio acompañó a Maroto a la entrevista que mantuvo con lord John Hay, y fue testigo de excepción de los preparativos del Convenio de Vergara, incluyendo los múltiples cambios de criterio de Maroto. El 29 de agosto asistió a una comida con Espartero donde se ultimaron los detalles del convenio y el 1 de octubre pidió pasaporte para

⁵⁰ Las relaciones que mantuvo Urbiztondo con Fernando Muñoz en Archivo Histórico Nacional (en adelante AHN). Diversos—títulos_familias, 3543, leg.7, exp. 17, 39 y 45. La vida y muerte del general Urbiztondo, que fue asesinado en palacio, ha sido relatada por José de Múgica, «¿Cómo murió el general Donostiarra Urbiztondo?», *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País. San Sebastián* (1947): 335–361.

⁵¹ Alberto Risco, «Los últimos Duques de Pastrana», *Razón y Fe* n° 61 (1921): 215.

⁵² Fernando Muñoz fue carlista en su juventud hasta que se casó con María Cristina de Borbón. Él mismo lo confiesa en su autobiografía: “Todo el mundo sabe que a poco de casarse S. M. el rey con Doña María Cristina de Borbón se tomaron dos partidos políticos, el del absolutismo puro, y el de las reformas, o sea, el liberal; este partido se denominó cristino. El cuerpo de guardias se dividió. En honor a la verdad, yo me ocupaba poco de política o mejor dicho no entendía nada de ella, pero instintivamente fui cristino” (AHN. Diversos—títulos_familias, 3575, leg. 42, exp. 5)

⁵³ La figura de Espartero y su actividad en la guerra como en la paz es analizada con auténtica simpatía y meticulosidad por Manuel de Marliani, *La Regencia de D. Baldomero Espartero* (Madrid: Imprenta de Manuel Galiano, 1870). “estentaba Marcos Anianos”nte la regencia de Espartero se le cesa, y principal valedor de Muñoz en la Isla. Fernando, conscien

⁵⁴ Julio Aróstegui Sánchez, *El carlismo y la guerra civil, 93–95*. Francisco Asín y Alfonso Bullón de Mendoza, *Carlismo y sociedad 1833–1840* (Zaragoza: Aportes XIX, 1987), 58, afirman que ya en 1836 ya había en Pau numerosos nobles carlistas residiendo, para ello se basan en una lista encontrada en AHN. Estado, leg. 8115

⁵⁵ Alfonso Bullón de Mendoza, «La nobleza titulada en la primera guerra: la nobleza titulada y Don Carlos», *Aportes. Revista de Historia Contemporánea*, n° 1 (1986): 3–11. *Id.*, «La primera Guerra Carlista» (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2001). Antonio Manuel Moral Roncal, «La nobleza española ante la Primera Guerra Carlista», *Ayer* n° 40 (2000): 143–211. *Id.*, *Las guerras carlistas* (Madrid: Silex, 2006); *Id.*, *El enemigo en Palacio: afrancesados, liberales y carlistas en la Real Casa y Patrimonio (1814–1843)* (Madrid: Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2005). Para el contexto, Antonio Pirala, *Historia de la guerra civil y de los partidos carlista y liberal*, vol. I (Madrid: Imprenta de los Señores de Mellado, 1868).

pasar a Francia con Fernando Cabañas y los hermanos Bessières. El 23 de octubre llegaron a París, donde Toledo permaneció junto a su padre⁵⁶, en cuya compañía regresó a España en junio de 1840. El 27 de octubre de 1841 fue ascendido por Espartero a mariscal de campo⁵⁷.

3.2. *Retirada de la política activa y acercamiento a la condesa de Cuba*

A la muerte de su padre, y tras un largo pleito con el Duque de Osuna, entró en posesión de numerosos bienes, y ostentó los títulos de Duque de Pastrana, conde de Villada y marqués del Cenete, así como los títulos italianos de príncipe de Éboli, Duque de Francavilla, barón de la Rocca de Caridad y de Monte Santo. Formó una gran pinacoteca de más de doscientos noventa lienzos y en su palacio de Leganitos organizó un monetario que se contaba entre los mejores de España. De los dos palacios que poseía en Chamartín Donó –como he referido– uno, en 1859, para que las Madres del Sagrado Corazón fundasen un colegio, y el otro, en 1879, a los jesuitas con el mismo fin. Su diario de campaña de la Guerra Carlista se conservaba en el colegio del Recuerdo, según afirma Alberto Risco⁵⁸, quien lo publicó parcialmente en el artículo que cito, pero el original no lo he encontrado ni en la Biblioteca del Colegio Nuestra Señora del Recuerdo ni en el Archivo de la Compañía de Jesús de Alcalá de Henares.

Con todo, parece que viajó a Venezuela por asuntos de negocios económicos, ya que posee un documento, fechado el 19 de noviembre de 1849, en el que ingresó, “bajo los auspicios del Gran Oriente de Venezuela”, en la logia masónica *Concordia*, número 6 de Caracas⁵⁹. No he encontrado más documentación sobre este suceso, pero no debía de ser extraño ya que Pío Baroja aludía a la fama de masón que tenía Bessières y su grupo:

⁵⁶ Así lo testimonia, el Consulado París, a 30 octubre de 1839: Poder general de D. Manuel Toledo, coronel de Caballería, hijo del Duque del Infantado, a favor de D. Marcial Antonio López para que termine con la dilapidación de la fortuna de su padre que se encuentra en estado de imbecilidad en Archivo Histórico de Protocolos de Madrid (en adelante AHPN), 25564/164–165. 9 diciembre de 1838. Manuel Toledo, hijo Duque del Infantado, amplía poder que había otorgado a D. Marcial Antonio López el día 30 de octubre (25.565/8). 6 abril de 1840 Poder general y especial de D. Manuel Toledo, a favor de D. Nicolás Gómez de Villabra, para que consiga que se le nombre curador ejemplar de su padre el Duque del Infantado. (AHPN, 25.565/61–62). 18 abril 1840 Poder general y especial de D. Manuel Toledo, brigadier, a favor de D. Manuel González, para que administre los estados de su padre el Duque del Infantado de quien ha sido nombrado curador ejemplar (AHPN, 25.565/67–72). 19 mayo de 1840 Poder general de D. Manuel de Toledo, brigadier, a favor de D. Pedro Téllez de Girón, Duque de Osuna, para que se encargue de la administración de los estados de su padre el Duque del Infantado, de quien ha sido nombrado curador ejemplar (AHPN, 25565/81–83).

⁵⁷ *La Ilustración española y americana*. Año XX, número VIII, 28 de febrero 1886.

⁵⁸ Alberto Risco, «Los últimos Duques de Pastrana», *Razón y Fe*, años 1920–1922.

⁵⁹ Centro Documental de la Memoria Histórica (Salamanca). SE–Títulos_masónicos, 5.

Nos contaba cómo solía ir Bessières lleno de bordados, cómo solía adornarse con la primera banda de color que encontraba o que robaba en cualquier parte, muchas veces en las iglesias, y que luego decía que era una institución que le había otorgado el rey tal o la princesa cuál. El Chiquet nos contó la ceremonia que había verificado en la iglesia Mequinenza bendiciendo y besando una bandera realista, que era una colcha de damasco, que habían robado entre Bessieres, Portas y él en una casa de Fraga. Bessieres, al parecer, era un reclamista formidable. El mismo había corrido la voz de que era masón y jesuita, para hacerse el interesante⁶⁰.

En 1855, Manuel Álvarez de Toledo formó parte de la Comisión Regia Suprema de Madrid, que dirigió los preparativos para el alzamiento de 1860⁶¹, conocido por el de San Carlos de la Rápita. Contribuyó con importantes sumas a la preparación de aquel alzamiento. Tras su fracaso, se retiró de la vida política, por lo que no acudió a la Junta de Londres convocada por Don Carlos en 1868.

Esta retirada de la política activa se vio compensada por una creciente participación en sus negocios familiares y en la relación sentimental con Doña Dionisia Vives, condesa de Cuba, casada con Juan Bessières. Hay varias cartas (a partir de 1865) de Manuel dirigidas a la *Excma. condesa de Cuba, calle del Arenal, número 6. Madrid*, todas en francés y muy cariñosas. Así, el 13 de octubre de 1865, Manuel Toledo le envía una, fechada en Aránzazu, que termina diciendo: “*Reçois pauvre amie l’assurance de la profonde amitié que je porte et du grand desir que j’ai de te voir dans un temps non lointain jouir au moins de calme nécessaire a ton inconsolable coeur. Tout a toi. Manuel*”. Poco más abajo añade: “*Les choses les plus affectueuses à toi. Manolo*”⁶². El día 18 de octubre de 1865, solo cinco días más tarde, le volvía a escribir acusando recibo de una carta suya al mismo tiempo que le solicitaba un encuentro: “*C’est avec très grand plaisir que j’ai reçu ta lettre il était temps*” [...] *Que j’aime chaque jour davantage et je te prie de vouloir bien me conserver toujours ton amitié car ta doit souvir combien mon coeur a besoin d’être aimé afin de ne pas succomber à la tristesse*”. La correspondencia con Doña Dionisia se intensificó al mismo tiempo que su contenido desprende una progresiva intimidad muy comedida, como se trasluce en la postdata de una de ellas: *Bien des choses de Manolo, écris-moi le plus souvent que tu pourras*⁶³.

⁶⁰ Pío Baroja, *Memorias de un hombre de acción: Los contrastes de la vida* (Madrid: Rafael Caro Raggio editor, 2021), cap. III. También calificaba a Jorge Bessières, padre del marido de Doña Dionisia Vives, de masón y “gran campeón de la libertad”, Benito Pérez Galdós, «El Grande Oriente», en *Obras Completas*, tomo IX (Madrid: Santillana Ediciones, 2003), 331.

⁶¹ Jesús Silva Porto, «Una efeméride carlista. El General Ortega y el Alzamiento de San Carlos de la Rápita», *Archivo Hispalense* 107/34 (1961), 303–314.

⁶² AESI–A, estante 2, caj. 24.

⁶³ AESI–A, estante 1, caja 24 (los documentos de esta caja carecen de numeración).

Las relaciones de Dionisia con su esposo (Juan Berssières) y la familia de éste no parece que fuesen muy cordiales como confiesa en una carta Don Manuel de Toledo al tío Leoncio, tío de Doña Dionisia, lo que indica la intimidad que ya tenía la pareja:

Falleció C. de C. el 13 a las 7 de la noche [Juan]”. Guillén y Arévalo les han escrito cartas diciendo lo que pasa por Madrid: “Escuso decir a V lo que las cartas contenían. Era la relación de lo que había pasado en el Casino [...] pero como he puesto un telegrama a Guillén para que le entere [a Dionisia] de cuanto ha sucedido, él mejor que yo le pondrá al corriente de la villanía con que se ha obrado en este asunto y de la farsa infame que se ha hecho en perjuicio del honor y reputación del difunto, de su viuda y de toda su familia ... y por quién? ¿Y por qué? Causa horror el decirlo, pero una hermana que vivía con él y sin duda para apoderarse ... Pero no quiero seguir y dejo a su buen juicio y recto criterio que será más acertado que el mío, pues hasta me ofende repetir tanta maldad y tantas iniquidades.

Voy pues al objetivo de mi carta. Nadie puede dudar que, muerto el conde, D[ionisia] tiene el derecho de reclamar su dote y entre paréntesis le diré, que antes de ver estas últimas cartas, D[ionisia] estaba muy inclinada a ceder en esta parte cuanto le fuera posible en favor del monstruo de su cuñada y de las otras hermanas, pero usted comprenderá que necesariamente tan horribles hechos, la habrán cambiado completamente. Juan tiene hecho un testamento en el que además hacía mención de D[ionisia] según consta por una carta del difunto, su hermano Estanislao, a quien Juan tenía nombrado testamentario. Que éste u otro testamento hayan, tal vez, desaparecido y que se esté en el caso de un abintestato, el derecho de D[ionisia] existe siempre en pie y tiene y debe reclamarlo a quien corresponda, pues la farsa que se ha jugado y que merecía la Galera debe ponerse al descubierto y quitar la máscara a crimen tan hediondo.

Escúseme V, amigo mío, si estoy tal vez un mucho excitado y no puedo sujetar ni mi pensamiento ni mi pluma, pero para mí, no ha tenido otro objeto al implorar la caridad de los socios del casino, sino ponerse a cubierto de las reclamaciones que pudieran sobrevenir, y entre ellas las de la viuda para apoderarse a mansalva de todo dado esta publicidad. ¿Puede ser otra cosa? Imposible ... Imposible. Manuel⁶⁴.

No es extraño que Doña Dionisia se hallara en Francia, separada de su marido, lo que explicaría el atrevimiento sentimental del Duque de Pastrana y la rapidez con que se realizó la boda, como la propia condesa de Cuba ma-

⁶⁴ Pau, 20 febrero 1874. Carta de Manuel Toledo al tío Leoncio. “Mi querido Leoncio, el estado de Dionisia no le permite hoy escribir a V como desearía, por lo que me encarga lo haga yo en su nombre con el objeto de enterar a V de cuanto ha pasado” (AESI-A, estante 1, caja 24).

nifestaba a su tío Leoncio⁶⁵. La celebración del matrimonio tuvo lugar el 11 de noviembre de 1874, cuando ambos estaban en Bruselas de asiento, apenas había quedado viuda⁶⁶. Ciertamente, el nuevo matrimonio resultó muy beneficioso para Doña Dionisia (dieciocho años más joven que su marido), no solo en el terreno económico, sino también en el aspecto personal y social como se observa a través de su correspondencia personal y de su actividad social posterior⁶⁷.

Con todo, el destronamiento de la reina Isabel (1868), que coincide con la abdicación del monarca carlista Don Juan en la persona de su hijo (Don Carlos), se dieron entre septiembre y octubre de 1868. La reacción carlista resulta inseparable del derrumbe de la monarquía isabelina. Pero, además, la crisis económica, la reafirmación católica y el miedo a la revolución permitieron reconstruir en torno al infante Carlos el movimiento contrarrevolucionario español⁶⁸. Carlos de Borbón y de Austria era hijo de Don Juan y de María Beatriz y había nacido en 1848. El 3 de octubre 1868, Don Carlos se convirtió para todos los carlistas en el pretendiente Carlos VII. Ello permitió la intervención del carlismo en la política activa de la época con expectativas de triunfo. Resulta comprensible que, durante la primavera de 1875, el Duque de Pastrana creyese necesario que debía volver a España⁶⁹, por lo que incitaba a

⁶⁵ “Mi queridísimo segundo padre, perdóneme V. si como deseaba no he contestado antes a sus cariñosas de 17 y 24 que afortunadamente han llegado con felicidad ... que llegue un día en que pueda descansar en sus brazos y llorar los hijos que hemos perdido y que nada puede llenar el horrible vacío que han dejado. Yo no sé cómo ni cuándo vamos a ir a esa. Estamos sin tiempo para nada, haciendo excursiones a los almacenes de muebles y como los días de aquí son aún más cortos que en ninguna parte, pasan y pasan y nada hay hecho [...] Dele V. un abrazo. Hágame V. el favor de decirme si Anselma, la tía Martina y Mariquita han recibido mi carta, dándoles parte de mi casamiento y dígalas V. cuanto quiera de mi parte. París, 4 diciembre 1874. Duquesa de Pastrana (AESI-A, estante 1, caja 24).

⁶⁶ Se encuentran abundantes noticias de sus hazañas en: *Galería militar contemporánea. Colección de biografías y retratos de generales que más celebridad han conseguido en los ejércitos liberal y carlista durante la última guerra civil, con una descripción particular y detallada de las campañas del Norte y Cataluña* (Madrid: Sociedad tipográfica de Hortelano y Compañía 1846), II, 247–248. Julio Arostegui, «El manifiesto de la “federación de realistas puros” (1826). Contribución al estudio de los grupos políticos en el reinado de Fernando VII», *Estudios de Historia Contemporánea*, tomo I (Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, 1976), 119–185, para nuestro interés, 163–165 y 171.

⁶⁷ Su pensamiento se puede comprender con el contexto que realizan, Julio Aróstegui Sánchez, «El carlismo y la guerra civil», en: *La Era Isabelina y el sexenio democrático (1834–1874). Historia de España Menéndez Pidal*, tomo XXXIV (Madrid: Espasa Calpe, 1996), 71–140. Pedro Carlos González Cuevas, *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), 87–103.

⁶⁸ Jordi Canals, *El Carlismo* (Madrid: Alianza Editorial, 2000), 155–164.

⁶⁹ Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la Derecha Española: el neo-catolicismo*, 361 y ss. José María Magaz Fernández, *La Unión Católica (1881–1885)...* El carlismo (al que se sentía vinculado el Duque de Pastrana) cobraba un importante protagonismo en el panorama político español, cf. Jordi Canal, *El Carlismo*, 211–215.

su flamante esposa que se preparase para el viaje; ésta escribía a su tío Leoncio lo siguiente: “pues a pesar de lo avanzada de la estación, nuestra idea es la de ir y abrazar a VV. Muy pronto; no sabemos si Dios nos lo concederá o si acabaremos por ahí a dar de comer a los habitantes del océano, o caer en manos de los carlistas, cosas nada lisonjeras, pero lo cierto es que anoche mismo me decía Manolo que era indispensable el que fuéramos”⁷⁰. En aquella hora, los católicos tradicionales entre los que había moderados, neocatólicos isabelinos, carlistas de primera y última hora y alfonsinos, se opusieron resueltamente al catolicismo liberal representado por Cánovas. Aquella fue la última contienda entre los católicos liberales, que defendían la tolerancia, y los católicos tradicionales, aferrados a la unidad religiosa y enemigos de las libertades condenadas en el *Syllabus*⁷¹. A partir de entonces existió la división, pero las grandes contiendas vinieron por parte de los católicos tradicionales. En 1881, cuando se fundó la *Unión Católica*, asociación que pretendía defender la Iglesia al margen del carlismo⁷². A partir de 1888 se consumó la división de los carlistas en dos sectores, integristas y leales, que se hicieron la guerra entre sí.

Cuando los Duques de Pastrana retornaron a España, a finales del año 1877, se instalaron en el palacio que tenía Don Manuel de Toledo en la calle Leganitos en Madrid, donde vivieron como un matrimonio ejemplar ante la sociedad. El Duque falleció el 26 enero 1886⁷³.

3.3. Doña Dionisia Vives y Cires

Doña Dionisia había nacido en La Coruña el 18 agosto 1823, siendo sus padres Doña Casta Zires Cobos y Don Dionisio Vives y Planas, natural de Orán, que fue capitán general de la isla de Cuba, por cuyos servicios se le concedió, en 1833, el título de conde de Cuba, que heredó su hija. Muy joven se casó con Juan Bessieres, antiguo general del partido carlista, de quien tuvo tres hijos, que murieron jóvenes⁷⁴. Su padre, Francisco Dionisio Vives, según la necrológica publicada en la *Gaceta de Madrid*, tenía el siguiente retrato:

El día 15 de abril último falleció en esta corte a los 65 años de edad el Excmo Sr. D. Francisco Dionisio Vives, teniente general de los ejércitos nacionales, conde de Cuba, gentilhombre de cámara de S. M. con

⁷⁰ AESI-A, estante 1, caja 24, fechado en Pau, 9 abril 1875

⁷¹ Félix Sardá y Salvany, *El liberalismo es pecado* (Barcelona: Librería y tipografía católica, 1884), libro en el que se hace una catequética antiliberal al servicio del catolicismo integrista.

⁷² José María Magaz Fernández, *La Unión Católica...*, 54 y ss.

⁷³ *La Ilustración española y americana*. Año XX, nº VIII, 28 de febrero 1886.

⁷⁴ Joaquín Ezquerro del Bayo y Luis Pérez Bueno, *Retratos de mujeres españolas del siglo XIX* (Madrid: J. Cosano, 1924), 289. Pío Baroja, *Memorias de un hombre de acción: Los contrastes de la vida* (Madrid: Rafael Caro Raggio editor, 2021), cap. III.

ejercicio, gran cruz de las órdenes de Carlos III, de san Hermenegildo y de Isabel la Católica, condecorado con la cruz de tercera clase de la orden de san Fernando, y con otras varias por campañas y acciones de guerras memorables.

Después de narrar sus hazañas e intervenciones en las guerras de Independencia y carlistas, dice que se casó y tuvo dos hijas (Dionisia y Mercedes)⁷⁵. Su hija mayor, Dionisia, contrajo matrimonio con el ingeniero militar Juan Bessières, hijo de su amigo y compañero de correrías militares durante la guerra de la Independencia y en las guerras carlistas, el general Bessières⁷⁶.

Don Francisco Dionisio de Vives consiguió hacer una gran fortuna en América. Falleció en 1850 y a partir de entonces, su yerno (Bessières) se presentó en el Casino de Madrid haciendo gala de su riqueza heredada, como ha estudiado María Zozaya en su tesis doctoral, realizando numerosas presentaciones en el Casino con aquel título. Antonio Ribot describe al conde de Cuba de forma muy crítica, pero muy exacta:

Pertenecía a la escuela y pandilla de Córdova, Gándara, Salamanca, Sartorius, etc., etc., es decir, que era un despilfarrador desatinado, amante del lujo, ávido de riquezas para satisfacer su necesidad de disiparlas, calavera por vanidad, enemigo de la libertad por sus ínfulas aristocráticas, muy deseoso sobre todo de darse importancia y meter mucho ruido. Su ansia de figurar le obligó sin duda a tomar parte contra los combatientes del pueblo y aunque no daba la cara, pues estaba muy metido dentro del Casino, le fue el día 19 a buscar una bala que le hirió gravemente, mientras se hallaba entretenido en la filantrópica operación de cargar los fusiles de los soldados. Esta desgracia le ocurrió un día después de haberle dado Gándara al pasar algunas instrucciones⁷⁷.

⁷⁵ *Gaceta de Madrid*, sábado 23 de mayo 1840. Comenzó alistándose en el ejército, cuando tenía 19 años, y su primera participación fue en el Rosellón 1784; en 1794 por diversos sitios de Cataluña, en 1808 pasó a Etruria. En 1808 volvió a la península y luchó en la guerra Independencia.

⁷⁶ Lo presenta como general fanático, Ángel Fernández de los Ríos, *Estudio histórico de las luchas en la España del Siglo XIX*, tomo I (Madrid: English y Gras Editores, 1879), 79, 124. Miguel Morayta, *Historia General de España*, tomo VII (Madrid: Felipe González Rojas, 1895), 170 relata cómo murió: “bajo estos principios fueron expedidos los decretos publicados en el reinado del señor Don Fernando VII en los acontecimientos que produjeron el fusilamiento del general Bessières”. Antonio Pirala, *Historia de la Guerra Civil de los partidos liberal y carlista*, II, 318, III, 518, IV, 225 y V, 75–76, 111, relata sus andanzas militares en torno a Bilbao y Morella. Hace referencia a sus intervenciones en el manifiesto, Julio Aróstegui Sánchez, «El manifiesto de la Federación de los Realistas Puros (1826). Contribución al estudio de los grupos políticos en el reinado de Fernando VII», en *Estudios de Historia Contemporánea*, tomo I (Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, 1976), 119–185.

⁷⁷ Antonio Ribot y Fontseré, *La revolución de julio en Madrid: reseña de los hechos que constituyen este glorioso alzamiento* (Madrid: Gaspar y Roig, 1854), citado por María Zozaya Montes, *El casino de Madrid: ocio, sociabilidad, identidad y representación social* (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2008), 318, de quien lo tomo.

La vida familiar de Doña Dionisia Vives (tanto con sus padres como durante su primer matrimonio) no debió ser muy agradable ni satisfactoria a nivel humano. En su correspondencia personal (nunca cita a su marido), aunque discreta, se le escapa a veces lamentaciones referidas a la soledad que padece como si se encontrase huérfana, de ahí, que no debe extrañar la continua búsqueda de una segunda madre o segundo padre como reflejan las cartas intercambiadas con sus amistades.

• *La vida de Doña Dionisia Vives a través de su correspondencia*

La correspondencia que mantuvo Doña Dionisia Vives fue abundante y a través de ella se puede reconstruir con bastante fidelidad la evolución de su vida. Esta documentación epistolar –en mi opinión– se puede dividir en tres partes que reflejan con bastante exactitud la evolución de su vida personal y su pensamiento.

1. Doña Dionisia comenzó a recibir cartas y, por tanto, a ser sujeto de responsabilidad social cuando tenía quince años. La primera persona con quien mantuvo una estrecha y duradera correspondencia fue con Isabel de Castro de Díez, residente en La Habana, al poco de fallecer su madre. A través de estas cartas se observa la intimidad que pretendía tener con Dionisia:

Amada hija mía, Dionisia, con cuanto gusto he visto tu amable carta, cuyo contenido me enorgullece al ver resplandecer los nobles sentimientos que procuré grava en tu tierno corazón, ni tampoco puedes negar tú y mi Merceditas que han heredado los elevados sentimientos de aquel padre cuya memoria será eterna entre los buenos [...].

Se despedía con un “Recibe el corazón de tu amiga y madre, que te ama y desea verte. Isabel de Castro de Díez”⁷⁸; es decir, por primera vez, una amiga de mayor edad tomaba el lugar de su madre en un afán de confianza y cariño. Desconozco quién era esta persona que se atribuía tanta intimidad con ella, si bien, en una carta, fechada en La Habana, 26 de febrero 1843, manifestaba algunos datos personales:

Mi queridísima Dionisita mía de mi alma, encanto mío, te acuerdas que desde chiquita esta era mi palabra favorita para acariciarte. Con cuánto placer he visto tus dos cartitas, aunque un placer mezclado de sentimiento por lo que me dices de tus penas y padecimientos físicos y sufrimientos morales.

⁷⁸ AESI–A, Estante 1, caja 24. La Habana, 30 octubre 1843, carta de Isabel de Castro de Díez a Dionisia Vives

Hijita mía, en orden al contenido de tus cartas, te digo que respecto a lo que te dijeron de que yo me había casado, habrás visto por las anteriores de que es falso. Esa noticia se corrió aquí, pues hasta algunas personas que hacía algún tiempo que no me veían me lo han preguntado y no ha dejado de tener algún fundamento, pero yo no he querido, solo mantenerme en la independencia.

Siento, mi querida hijita tus males, yo quisiera estar a tu lado para cuidarte mucho, como sabes tú que lo hacía con el esmero y cariño verdaderamente, pero ya que no puedo personalmente hacerlo, te digo que no te impresiones, que procures distraerte, que según me dices, eso no es otra cosa que debilidad en los bronquios y eso es una afección causada por esa pasión de ánimo de que te has dejado apoderar. Cuando nos dejamos dominar de algún gran pesar, nuestra naturaleza sufre mucho y en ese caso es necesario ponerlo todo en manos del Señor para que nos dé fortaleza para llevar los infortunios. Tú tienes bastante talento y gran fondo de religión y debes considerar que aunque es verdad que hay penas que duren toda la vida, es menester que conozcamos que todo lo que hay en esta vida es transitorio y es necesario conocer que Dios nos manda que conservemos nuestra vida pues solo él es dueño de disponer de ella. Alma mía, toma las claras de los huevos batidos con azúcar cundia y los polvos de la semilla de yantén. Consulta con un buen facultativo para ver si te convienen los baños tibios con aguardiente de caña para aflojarte la irritabilidad que producen esos males en el sistema nervioso y en el humor linfático, no habiendo constipado, has mucho uso de la leche, si es posible, de cabra, que te lleven algunas veces fuera de la corte a respirar el aire libre y pasearte por los jardines para que respire el ambiente de las flores y yerbas aromáticas, que eso embalsama mucho la sangre. Tu marido se reirá de esta receta, pero como yo he padecido mucho del pecho, he hecho todas estas pruebas y ya estoy enteramente buena.

Me diez que te diga dónde vivo, es la casa de mi sobrino Pancho, que hace ocho años que se casó y ésta está en la calle de la Habana última cuadra para la puerta de la pinta sobre la derecha casa n° 7 y dime tú también la calle Donde vives y el número de la casa para cuando vaya alguna persona de confianza, mandarte lo que yo quiera.

Dímele a tu esposo que le doy las gracias por sus bondades, que yo le repito lo mismo, que en mí tiene una verdadera amiga y que deseo mucho conocerle.

En estos días, ha comprado mi sobrino Pancho una casa en la calle de la Lamparilla n° 67, última cuadra sobre la derecha para la plaza del Cristo, la que piensa componer para que nos mudemos a ella. En cuanto esto se verifique te lo diré y lo mismo a las Señoritas Luces, porque ellas tienen la bondad de mandarme las cartas de vs. En cuanto las reciben, pero por cualquiera casualidad me anticipo en decírtelo; entre tanto estamos

en la calle de la Habana, última cuadra para la puerta de la Punta sobre la derecha, casa número 1°. Isabel⁷⁹

Aunque la correspondencia se mantiene asidua hasta 1853, las cartas –sobre todo de Doña Dionisia– no contienen asuntos más profundos, es más, parece como si ésta se desentendiese de Isabel a juzgar por las quejas que trasmite⁸⁰. No obstante, en 1851 y 1852, Doña Dionisia entró en una situación depresiva: se encontraba sola:

[...] es verdad, hija mía, que he dicho que iría a vivir con Merceditas, el motivo ha sido porque la pobre Merceditas la consideraba muy sola y tú tienes tus niños y tenías hasta marido, pero ahora que sé tu aislamiento, compartiré el tiempo una temporada con una y otra, pues las dos tienen para mí igual derecho⁸¹, y tal vez enferma, a juzgar por las cartas de Isabel: “Al mismo tiempo sintiendo todas tus penas, sí quisiera estar a tu lado para dulcificarlas del modo que me fuere posible, lo que espero sea pronto⁸².”

2. A partir de 1854, los personajes que hasta entonces venían manteniendo correspondencia con Dionisia desaparecieron y fueron remplazados por otros nuevos que mostraban estar más asentados en la alta sociedad española, con mayor influjo social y madurez humana; no obstante, los males y desgracias, que le amenazaban, no desaparecieron. Durante estos años se intensificó la enfermedad de su último hijo vivo (“Pepito”) que le llevó a la muerte en 1864. Durante este año recibió numerosas cartas de condolencia (todas ellas desprenden una relación mantenida desde tiempo atrás con los interlocutores) por la muerte del hijo “Pepito”, fallecido a los 18 años de edad. En esta época comenzó a cartearse con diversas damas de la alta sociedad, asimismo, es cuando puedo constatar una relación directa con el Duque de Pastrana, quien le escribía cartas muy afectivas. Ciertamente, Doña Dionisia atravesaba un período de angustia y depresión, motivada en buena parte por la soledad en que se encontraba sin que haya indicios de una relación con su marido.

Durante estos años su gran confidente era su tío Leoncio, a quien le contaba sus problemas íntimos y a quien le confesaba la transformación que estaba

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ En carta, fechada en La Habana, a 20 abril 1848, le decía: “Amada hijita mía, Dionisita de mi alma. Con cuanto disgusto estoy pues hace muchos meses que no tengo letra tuya habiéndote contestado a tu última, dándote noticia de haber cumplido con todos tus encargos, con la familia del contador Navarro, y por el correo y no he tenido una letra, no creo que sea por olvido, pues no soy capaz de acerté esa injuria. Sé que estas buena, pues, personas que te han visto en la corte me lo han dicho, y así no sé qué atribuirlo.” *Ibid.* Volvía a repetir la queja en carta fechada en enero 1851.

⁸¹ Habana, 8 febrero 1852. Carta a Dionisia Vives, condesa de Cuba. Madrid. Isabel de Castro de Díez.

⁸² Habana, 1° octubre 1852. A Doña Dionisia Vives, Condesa de Cuba. Madrid.

padeciendo⁸³. A través de sus cartas se descubren los problemas y temores que le acosaban, no solo problemas de salud (bastantes frecuentes a lo largo de su vida), sino también temores por sus recursos económicos (que temía perder todos) y hasta por su existencia y razón de ser. Ella misma era consciente de los cambios que había experimentado en su persona durante los últimos años, incluso, desde el punto de vista físico:

Recibí una carta de V. del 12 que me ha entristecido si cabe más de lo que lo estoy, que es mucho; mis penas, mis recuerdos y mis males se van apoderando de tal modo de mí que ya no me conocería V. en estos dos años, querido tío, que no nos vemos. ¡Cuánto he padecido! ¡Cuánto envejecido! Ya lo soy por la edad, sino lo que es peor, lo soy moralmente y tengo ya el desprecio y el desencanto de la vida como si tuviera muchos años más. Dios nos conceda el vernos pronto y que nos reunamos para no separarnos ya en mucho tiempo. Todo mi deseo hoy día sería poder tener ahí una casita limpia y en buen sitio Donde poder ver a V, a la demás familia y a los pocos amigos que ya me van quedando. Luego tengo ya verdaderos deseos de llorar a mis anchas en el sitio Donde tengo a mis hijos y a mi buenísimo padre [...].

Por primera vez, aparecía su preocupación por su situación financiera dada la evolución política de España:

Muy preocupada me tiene mi porvenir con las noticias que de esa recibimos *financieras*, no teniendo más que renta del Estado y estando como están éstos. ¿Qué podrá ser mi suerte sino morir en un hospital? ¿Lo de usted, tan malo todo también? Este dichosísimo país es hermoso, sus habitantes honrados y dulces, hacen que uno envidie no haber nacido belga y la baratura de él es un gran atractivo también⁸⁴.

Precisamente, por estos años (1864–65) comienza a establecerse una fluida correspondencia entre el Duque de Pastrana y Doña Dionisia, cuyas cartas desprenden un afecto muy especial entre ambos. Esta relación epistolar culminó con el encuentro de ambos personajes, así lo testimonia Dionisia (a partir de 1865) en las cartas a su hermana Mercedes y a su tío Leoncio en las que les decía que se encontraba viajando por diversas ciudades de Francia y Bruselas

⁸³ El 17 de agosto de 1872, le escribía desde París: “Queridísimo tío: al fin recibí carta de V., que deseaba mucho; pero ¡qué verdaderas, ¡qué amargas han sido las lágrimas, que su sentido relato ha hecho arrancar de mi destrozado corazón! Siempre nos hemos querido y mutuamente nos lo hemos probado, pero ¿no le parece a V. mi querido que ahora que la misma desgracia nos une, y que una terrible coincidencia la iguala en la edad, en el mes, y hasta en la manera como ha expirado ese angelito de V., nuestro cariño es mayor y que mejor nos comprendemos?” *Ibid.*

⁸⁴ Fechada en Bruselas, 20 de agosto 1873. “Mi queridísimo tío, aunque escribí a V. el 12, le quiero tanto y estoy tan preocupada de cómo estará V. con tan repetidos golpes, que tengo un consuelo en hablarle, aunque no sea sino por este medio que tengo hoy día por desgracia.” *Ibid.*

junto a Manuel Toledo, mientras esperaban que las condiciones políticas y sociales en España se hicieran favorables para poder volver. Así, Dionisia escribía a su tío Leoncio desde Arcachon, concluyendo con “recuerdos de Manolo” que se hallaba con ella. No obstante, me parece importante señalar que, entre las numerosas cartas que recibió durante el verano de 1865 en las que le daban el pésame por la muerte de su hijo José, merece especial mención la de G. L. Chaney, en la que por primera vez observo que los consuelos espirituales que se le daban no constituían las consabidas frases de pésame utilizadas en estas circunstancias, sino que expresaban unas reflexiones espirituales, reflejo de una vida profundamente religiosa e, incluso, de pertenencia a algún centro u orden religiosa⁸⁵. Desconozco la influencia espiritual que pudiera tener en sus relaciones posteriores con las damas de la *Asociación Católica* y con los jesuitas, en las que la Duquesa de Pastrana mostraba profunda vivencia religiosa.

3. Tras el sistema impuesto con la revolución de 1868 y la primera República, la situación política se hizo confusa. El 14 de agosto (sin año) le escribía su hermano:

Querida Dionisia, recibí y contesté la tuya de Génova, pero no he recibido ninguna de París, sabiendo por Mercedes que estabas en dicha ciudad. Siento grandemente el mal estado de salud y que no hayas podido tomar los baños de mar en los que parece tenías esperanza de que cuando menos mitigarían tus padecimientos. Dorotea sigue regular y creo no se determina a salir como los calores son tan fuertes, la to me molesta algo a pesar de estarme medicando.

No podré darte grandes noticias de política porque salgo poco, sin embargo, puedo decirte que en mi concepto, la calma de hoy tiene mucho de aparente: que los Unionistas conspiran, que los Alfonsinos hablan de sublevación de algunos regimientos, y que ayer mismo decía un diario que no sería de extrañar que Serrano se pronunciara por D. Alfonso.

Pero en el caso, que en el presente, la restauración no solo sería por sí un grave mal como lo han sido todas, sino que no se llegaría a ella sin sangrientos choques con los elementos revolucionarios, que opondrían tenaz y enérgica resistencia, siendo imposible calcular cuál sería el resultado de la lucha.

Esta es la situación, en mi concepto, de la política, que como comprendes tiene poco de lisonjera; pero como de sobrevenir por lo de ahora alguna catástrofe, no se demorará mucho, creo que con no apresurar mucho tu regreso, esperando por lo menos a ver el cariz que se presenta después de abiertas las Cortes en setiembre, podrás librarte de algún susto.

⁸⁵ *Ibid.*, finalizaba con “*Votre serviteur très humble*”.

Recibe el cariñoso recuerdo de Dorotea y haciendo presente el nuestro a ella no dudes del sincero cariño que te profesa tu hermano. Estanislao.

La opinión de Dionisia, desde el extranjero, no variaba mucho. El 9 de septiembre de 1873 insistía en estos mismos temas:

Mi queridísimo tío, hace días que estoy muy fatal de mis nervios y dolores, sin duda reproducidos por la humedad que hay, pues van ya más de ocho días que llueve siempre ... por desgracia veo que, como V. dice, no es prudente exponerse ya que le coge a uno la quema fuera. ¡Qué ignorancia la de nuestra España y la de los que somos de ella! ¡Si viera V. aquí, qué diferencia de manera de ser, de ver las cosas, de respetar la propiedad y todo!⁸⁶.

Poco después informaba a su tío sobre la decisión que debía tomar acerca de la herencia de su difunto marido, pues, la ausencia de convivencia debió ser utilizada por la familia para impedir que recibiera parte de la herencia que le correspondía:

Mi queridísimo tío ... recibí una carta de Guillén en que me dice es preciso que yo resuelva a presentarme o judicial o extrajudicialmente en la testamentaria del pobre Juan, q. e. p. d. Que parece que la mujer esa, sin conciencia ni delicadeza, se hace aparecer como dueña universal de todo. Yo estoy dispuesta, como es natural, a hacer ver mi indisputable derecho, no habiendo sido restituida mi dote, pero deseo hacerlo únicamente extrajudicialmente y nada más. Siempre son malos los pleitos, pero cuando se litiga con persona que no respeta ni a nadie ni nada, que no tiene ni aun el pudor de ocultar su codicia y que ha alzado ya, aprovechándose del estado de su infeliz hermano, desde hace mucho tiempo, con toda la mala fe y astucia que da la maldad, sería para mí muchísimo más desagradable y que no tendría ni la ventaja material, pues temo que no sacaríamos nada o poquísimo y no quiero ni proporcionarme gastos ni más penas de las que ya tengo.

Espero y deseo que V, querido tío, será de la misma opinión. Manolo, al cual he consultado como era natural, lo es también.

La muerte de su esposo, Juan Bessières⁸⁷, en enero de 1874, destapó el enfrentamiento que venía manteniendo desde hacía años con la familia de su marido:

⁸⁶ Bruselas 9 septiembre 1873, *ibid*.

⁸⁷ Pau, 28 febrero 1874: "Mi querido tío ... y los años que pasan, le han de haber quitado los ánimos para cosas que nunca son agradables y que a veces exigen energía y actividad, pero considere V que estoy sola, que tanto es así que aun hoy, que hace 16 días que falleció el pobre Juan (su marido), no sé ni aun de lo que ha muerto [...]. Que tiene una arpia por hermana que testó en 72 y que no sé ni si ha aparecido no qué ha sido de lo que ha dejado mío nada". Dionisia.

Mi queridísimo tío y segundo padre, ... ya ha visto V el desenlace de mi infeliz fortuna. ¡Ni siquiera han querido mencionar el recibirla! Por supuesto que el pobre Juan no creo que tenga parte en esto; pues yo creo que el verdadero testamento die el que hizo en el año 72 y que éste es obra de la *honnada cuñada y del bribón*⁸⁸ del que lo autoriza, el cual es ya antiguo conocido de Manolo y mío pues a él le quiso robar 75 mil duros y aun no sé qué cosa⁸⁹

Ciertamente, a Dionisia se le despertó la añoranza de volver a vivir en España como persona anónima, saliéndose del aislamiento en que se encontraba en país extranjero. Con todo, además de sentirse cansada e, incluso, un poco enferma⁹⁰, su situación (a finales del año 1874) era más optimista bajo la nueva ilusión de la preparación de su boda con Don Manuel de Toledo y Lesparre, Duque de Pastrana⁹¹, comprando los muebles de la casa Donde vivirá y haciéndoles partícipes de tan importante acontecimiento en su vida⁹². La boda con Don Manuel de Toledo y Lesparre le dio tranquilidad personal y equilibrio en sus emociones. Por primera vez tenía conciencia de que no estaba sola en la vida y también le proporcionaba tranquilidad económica y dignidad social, lo que le daba el ánimo y los deseos de volver a Madrid⁹³.

⁸⁸ Subrayado en el original.

⁸⁹ *Ibid*, fechada en Pau, 12 abril 1874.

⁹⁰ “Mi queridísimo segundo padre, perdóneme V. si como deseaba no he contestado antes a sus cariñosas de 17 y 24 que afortunadamente han llegado con felicidad ... que llegue un día en que pueda descansar en sus brazos y llorar los hijos que hemos perdido y que nada puede llenar el horrible vacío que han dejado. Yo no sé cómo ni cuándo vamos a ir a esa. Estamos sin tiempo para nada, haciendo excursiones a los almacenes de muebles y como los días de aquí son aún más cortos que en ninguna parte, pasan y pasan y nada hay hecho y si a eso añade V. el malísimo estado de salud, pues, tengo una alteración tan grande en el estómago y la vista tan mala que no tengo humor ni ánimo para nada, y así es que apenas he comprado nada para mí tampoco. Hasta hace tres años jamás había padecido del estómago, pero hoy día, descuidada en esto como en toda mi salud, ya es un dolor casi constante como el que V. tenía hace años. En fin, esta vida no es más que un conjunto de penas y sufrimientos para que no tengamos pena en dejarlo. Yo no creo que esté V en el caso de hacer regalo ninguno a Emilio asadas las cosas así, pero no crea V. que yo estoy muy enterada de nada, pues hace tres años y pico que no vemos a nadie y huyo de gente como de las fieras, sin embargo, por lo que recuerdo ya le digo a V. que no creo esté en el caso de regalo” (París, 4 diciembre 1874. Duquesa de Pastrana a su tío. *Ibid*).

⁹¹ París 5 julio 1874 Dionisia escribe a su tío Leoncio diciendo que se van a Bruselas para casarse allí porque es la ciudad que preferida de Dionisia.

⁹² Cuanto me alegro que tenga V. en esa al tío Juanito, pues eso será para V. una compañía muy agradable. Dele V. un abrazo. Hágame V. el favor de decirme si Anselma, la tía Martina y Mariquita han recibido mi carta, dándoles parte de mi casamiento y dígalas V. cuanto quiera de mi parte. Manolo tan ocupado y tan lleno de apuntaciones y notas que el pobre no tiene tiempo para escribir a V. como desearía. Me encarga se lo diga a V. así y que le envía un cariñosísimo abrazo. Adiós mi queridísimo tío y padre ... María Dionisia”

⁹³ París, 29 mayo 1874. “Mi queridísimo tío, [...] Por la de M [anolo] verá V nuestro plan. Mucho me alegrará, querido tío, se pueda realizar el ir a Madrid este invierno y ya con el apoyo y protección

4. La relación de los Duques de Pastrana con la Compañía de Jesús

A partir de la Donación de la finca “El Recuerdo”, las relaciones de los Duques de Pastrana con la Compañía de Jesús resultan muy intensas dado que el matrimonio se convirtió en benefactores de la institución. Este reconocimiento lo expresó el General de la Compañía, el padre Pedro Beckx, quien, el 5 de setiembre 1880⁹⁴, escribía desde Fiésole (Donde residía) a los Duques de Pastrana:

Informado por el R. P. Provincial Juan José de la Torre, he sabido cómo Vuestas Excelencias han favorecido la Compañía en esa provincia cediéndole para Colegio un edificio en Chamartín ... Yo, en nombre de toda la Compañía doy las más expresivas gracias, rogando al dador de todo bien que multiplique en Vuestas Excelencias sus favores, suplicando por nosotros que somos insuficientes.

Como correspondencia a estas relaciones, el P. Agustín Delgado se creía en la obligación de informar a Don Manuel de Toledo que había sido nombrado provincial de Toledo. El Duque de Pastrana le contestaba desde Pau felicitándolo por el nombramiento y agradeciendo la información.

En este ambiente, resulta lógico que los esfuerzos e interés principal tanto de los jesuitas como de los Duques se centrasen en la construcción del colegio, aunque para ello los Duques tuvieron que vender algún cuadro de Rubens de su colección privada a la familia *Rothschild*. Pero los esfuerzos terminaron con éxito, ya que, al año siguiente (el 2 de agosto 1880), la Duquesa de Pastrana remitía personalmente al P. Delgado el inventario de todos los muebles que había comprado y enviaba al colegio de Chamartín, al mismo tiempo que se despedía mostrando una relación ya profunda con determinados padres de la Compañía: “Ruego a V. presente mi respetuoso cariño a mi R. P. ZaranDona, y con el del Duque para ustedes dos”⁹⁵. A principios de 1882, el P. Alarcón le

de Manolo como marido, pues no teniendo ni edad ni ánimo para goces ni diversiones, lo único que deseo es morir estimada, considerada y respetada como creo merece un cariño tan bueno, tan desinteresado, y por el cual he sacrificado toda mi juventud y sufrido más de lo que parece por aquellas mismas razones”. Dionisia (AESI-A, Estante 1, caja 24).

⁹⁴ Beckx fue general de la Compañía cuando fue expulsada de diversos países: Rusia (1820), España (1854 y 1858), Nápoles-Sicilia (1859), Alemania (1872), Francia (1880) e incluso de Italia (1873). Beck trasladó la sede a Fiésole. Escribió 15 cartas a sus compañeros para reconfortarlos. Impactan por su serenidad y apertura a pesar de las calamidades sufridas, especialmente la de 1871, después de que varios jesuitas (incluyendo a Pierre Olivaint), fueran ejecutados durante la Comuna de París. Tuvo un espíritu abierto ante los nuevos tiempos. Modernizó la *Ratio Studiorum* dando más espacio a las materias científicas en los estudios jesuitas y animando la discusión de filósofos modernos, como Kant. El 1 de enero de 1872 consagró la Compañía al Corazón de Jesús.

⁹⁵ El “Inventario de los muebles enviados al Colegio de N^{ra} Sr^a del Recuerdo de Chamartín de la Rosa. 1880”, ocupa un librito de cerca de 40 páginas en Donde se detalla todos los muebles y uten-

informaba en varias cartas quiénes iban a ir a la inauguración del Colegio. El 20 de mayo 1884, el P. Delgado escribía al Duque de Pastrana:

Muy señor mío de todo mi respetuoso afecto. Pueril aparece la excusa de no haber escrito a V. en tanto tiempo por el afán de enviarle el álbum del colegio de Chamartín, y con todo eso, éste ha sido el motivo. De semana en semana anunciaban que las fotografías se habían de concluir y por el mal tiempo se han pasado los meses hasta que hoy finalmente van por el correo certificadas y esperamos lleguen sin contratiempo a manos de VV.

Considero el gusto que V. y la Duquesa han de tener en examinar las vistas de la posesión que tanto ha ganado con el grandioso edificio, pero sobre todo se formarán alguna idea de la bellísima capilla, viendo los pormenores del ábside, del corte diagonal de las tribunas y de las magníficas efigies de la Sma Virgen y de S. Ignacio, todo lo cual complace sobre manera a cuantos visitan el colegio, sean o no inteligentes en obras de arte ¡qué grande es nuestro anhelo de que vengan a gozar de lo que a su piadosa religiosidad se debe!

Sé que por desgracia el estado de su salud y el de la Duquesa no permite que tengamos por ahora ese placer, y así, rogamos a Dios se restablezca pronto de sus indisposiciones para que nos den el consuelo de que vuelvan a España en perfecta convalecencia.

El cambio de gobierno nos hace disfrutar de alguna tranquilidad, habiendo cesado por ahora la zozobra en que con el anterior estábamos de ser expulsados del reino, aunque como tenemos tantos émulos nunca nos falta algo que ofrecer a Dios y sobre todo a mí mismo que soy quien ha de hacer frente a las dificultades. Firmado Agustín Delgado S. J.

En el verano de 1885, Doña Dionisia escribió, desde Francia, al padre Cotanilla que su marido estaba muy debilitado. Moría el 26 de enero 1886 junto a su esposa, a quien dejó como heredera de todos sus bienes⁹⁶. La muerte del Duque de Pastrana descubrió la intensa relación que existía entre diversos

silios para las clases y salas del colegio. Dada su gran extensión no los transcribo, pero se encuentra en, AESI-A, estante 1, caja 24.

⁹⁶ “[...] declaro que no tengo ascendientes ni descendientes y por lo tanto no existe persona alguna que forzosamente me deba heredar con arreglo a las leyes. Nombro albacea y cumplidora de este mi testamento a mi repetida amada esposa, para que verificada mi defunción se apodere desde luego de todos mis bienes, disponga el entierro funeral y misas, satisfaga los legados que verbalmente la tengo comunicados y pudiera comunicarla en adelante y todos los gastos que ocurran practique el oportuno Inventario y avalués de mis referidos bienes, su liquidación, división y adjudicación y ejecute toda las demás operaciones necesarias hasta ultimar completamente mi testamentaria, en cuyos encargos procederá mi citada señora esposa por sí misma, sin dar conocimiento ni intervención a ninguna clase de autoridad civil, militar administrativa gubernativa ni eclesiástica pues expresa y terminantemente lo prohíbo y la prorrogo el término legal del albaceazgo por todo el que necesite hasta la conclusión del encargo (Testamento Duque Pastrana. AHPN. Ref: 33940, pág. 2166).

miembros de la Compañía y Doña Dionisia⁹⁷. El 2 de julio de 1886, el padre Juan José de la Torre escribía a la Duquesa viuda desde Fiésolo, Donde residía la dirección de la Compañía en los momentos tan confusos que atravesaba por los movimientos políticos en Roma, dándole consejos y tratando de animarla por la pérdida de su marido. En primer lugar, le recomendaba una serie de lecturas que le servirían de alivio espiritual

[...] también es muy bueno leer libros piadosos, haciéndolo despacio y poniéndose a pensar lo que se lee. Los que le aconsejo a V. son: el Ejercicio de Perfección y virtudes cristianas del P. Alonso Rodríguez, todo, pero especialmente el tratado de la conformidad con la voluntad de Dios, que es el 8º de la primera parte, y los tratados 6º, 7º y 8º de la segunda parte, que son de la tristeza y la alegría, de los bienes grandes que tenemos en Cristo y de la comunión. La Historia de la Pasión del P. La Palma; la Guía Espiritual y las Meditaciones del P. Luis de la Puente; el tratado de la Oración y Meditación del V. P. Luis de Granada, y la Vida Devota y el Tratado del Amor de Dios del P. Francisco de Sales.

Pero seguidamente, pasaba a ocuparse de orientar su vida en lo material:

Para los negocios temporales lo mejor es que tenga V. una persona inteligente y de toda confianza, como me parece a mí que es D. Luis Moreno, a quien se los encomiende, pues V. estando enferma y ausente de su casa, difícilmente podrá manejarla por sí misma. En cuanto a mí, tengo mucho gusto en recibir sus cartas y contestar a ellas [...].

Ciertamente, durante esta etapa de su vida, la Duquesa de Pastrana mostró una personalidad más robusta y centrada como se desprende de su co-

⁹⁷ Pau, 12 febrero 1886, “Reverendo Padre Provincial le da las gracias por las oraciones ofrecidas a la muerte del Duque de Pastrana. La Duquesa de Pastrana”. Pau, 2 marzo 1886. “Reverendo Padre Provincial: No sé cómo dar a ustedes bastantes gracias de mi corazón tan agradecido a esta nueva e inolvidable prueba de lo que nos estimaban al Duque q. e. p. d. y a su infeliz viuda. Crea usted mi amado padre que me han dado un grandísimo consuelo al hacer venir a un padre de la Compañía para acompañar los restos mortales del que tanto quería a V. I. también. Ese era mi deseo, mi más grande aspiración, pero nunca me hubiera atrevido a pretenderlo sabiendo las muchas ocupaciones que tienen y el rigor de la estación actual. ¿Qué diré a usted de la buenísima elección? El R. P. Padilla se le quiere así que se le ve, y si hubiera podido ser, habría tenido una grande satisfacción en que su estancia aquí fuera más larga. Dios quiera que haya tenido un feliz viaje”. ... De mucho consuelo me sirven los propósitos que tengo con la fortuna que el buenísimo de mi esposo me ha dejado, pensando en hacer todo el bien que pueda y la lectura diaria de los *ejercicios espirituales*, que debo a usted mi respetable padre y estoy haciendo el mes de san José para que se digne aumentar mi fe y amor a Dios ... cuanto me alegraría estar en Madrid, no viendo más que a ustedes y a las madres del S. C., pero como esto no puede ser por ahora; tengo muchísimas cosas que hacer aquí con arreglo de papeles y demás del pobre Duque y de la casa que con su terrible enfermedad está todo revuelto, y como tengo tanto que escribir y para todo estoy sola con mi sobrina y una hermana de mi primer marido que, aunque hacen cuanto pueden, en ciertas cosas no me pueden ayudar. Duquesa de Pastrana” (AESI-A, est. 2, caja 24).

rrespondencia. Ya no entró en depresiones personales y en dudas sobre el sentido de su vida, tampoco se sintió sola a pesar de la muerte de su marido e hijos, esto es, de estar verdaderamente sola en la vida. Se puede pensar que ello era debido a la madurez que suele dar la edad (a la muerte de su marido ya había cumplido los 60 años). En cierta manera, había asumido el compromiso y esfuerzo de la Compañía en el colegio de “El Recuerdo” como suyo propio y en vez de dedicar su vida en invertir su dinero en negocios o empresas, lo aplicaba al feliz desarrollo de la obra iniciada. De esta manera se convirtió en auténtica protectora de la Compañía⁹⁸. La muerte del P. Cotanilla, así lo demuestra⁹⁹.

Desde luego, las cartas de los diferentes padres de la Compañía, que recibía casi todos los días, así lo testimonia. No solo eran problemas suscitados en Madrid o en Chamartín, sino en otros lugares de España. Entre los Padres de la Compañía que se carteaban con más frecuencia con la Duquesa de Pastrana, he hallado cartas del padre Julio Alarcón y Meléndez (escrita en Chamartín, 1882) Agustín Delgado (Chamartín 1892) Antolín Goberne¹⁰⁰ desde Barcelo-

⁹⁸ Lucerna 25 agosto 1886, “Mi respetado y amado Provincial, ... Aunque vi en París el Duque de Osuna, hoy ya de Pastrana, de paso para sus baños, no me habló del interesante asunto de la traslación del cuerpo de San Francisco de Borja a Chamartín. Para decirme estaba un apoderado enterándose de él en Madrid, pero a mí me han escrito diciéndome creía el Duque había Patronato nuestro en Chamartín, y como no lo tenemos, como usted sabe, y este mundo está dominado siempre por el vil interés, no me extrañaría se haya resfriado algo su deseo porque como fije a usted en una mía, él creía nos habíamos reservado derechos al hacer la Donación de Chamartín, y sin duda se figuraba que siendo él Duque de Pastrana, recabarían en él algún día. En París me hablaron del consabido cuadro y me han asegurado ha sido vendido a un americano en trescientos mil duros, pero yo no lo he creído” (AESI-A, est. 2, caja 24).

⁹⁹ Pau 7 mayo 1886 “Reverendo Padre Provincial deseo habrá recibido mi telegrama de pésame por el fallecimiento de nuestro tan querido R. P. Cotanilla, que vi en los periódicos ... Muy disgustada y triste sigo, querido padre, porque enferma y sin un amigo que me aconseje, temo se arreglen de manera de impedirme hacer las obras que para construir la iglesia quisiera llevar a cabo antes de mi muerte. Escribí al padre Alarcón sobre el cementerio y bosque de Chamartín y espero sus instrucciones y de V para obrar conforme me diga y juzgue oportuno para bien de la Compañía.” *Ibid.*

¹⁰⁰ “Sra Duquesa de Pastrana, ... antes que saliese de Valencia para éste, se me presentó el señor arcipreste de Alberique con otras dos personas de las más caracterizadas de la población y las de mejores sentimientos porque son los que se han prestado mejor para establecer en aquella villa centros de moralidad como son Conferencias de S. Vicente de Paul, escuelas nocturnas para la clase obrera, con el proyecto además de fundar un Círculo Católico, que sea la base de la moralidad. Pero para el desarrollo de este plan tan sumamente benéfico topan con una grande dificultad, que consiste en la falta de local a propósito para dichos centros de moralidad, y esta dificultad la podrá V. resolver añadiendo un acto de generosidad a los muchos que tiene V. hechos en su vida tan llena de obras de caridad y sería cediendo la casa que tiene V. destinada para habitación del Apoderado, que tiene V. en dicha villa. la única dificultad que podría ofrecer esta medida, será que el Apoderado quedaría sin casa, pero este obstáculo queda del todo desvanecido si se considera que tiene allí mismo otras casas que podría ocupar muy bien su Apoderado porque están en muy bien estado y son muy capaces. En prueba de que al Apoderado no le hace falta la casa que tiene destinada para su habitación, ha de saber V que la tiene alquilada y él ocupa otra casa. Se han fijado al señor Arcipreste y compañeros

na, Félix López Soldado (Madrid 1891) Juan de Mendía desde Málaga 1890, el Padre José Manuel Mendaro (Chamartín, 1891), el Padre Francisco de Sales Murazabal desde Bilbao (1891) Bernardo Rabanal (1884), el Padre Juan José de la Torre desde Fiésole (1886) Antonio Vicent (Valencia 1890) y sobre todo del Padre Antonio ZaranDona, su gran amigo.

El Padre Agustín Delgado, ante la expansión urbana de Madrid, que ya se dejaba notar en Chamartín, solicitó a la Duquesa, en carta de 15 de julio 1890, la Donación de unas parcelas colindantes al colegio:

Mi muy querida y respetada señora mía. Me han dicho que van a comprarle a V. las tierras que tiene aquí y en estas cercanías. Y como el objeto de los compradores es vender las que están próximas al pueblo para edificar casas y hoteles, nos van a rodear la posesión de registro si V. a sus muchos favores no añade el Donarnos las dos que están enfrente de la antigua casa y actual portería¹⁰¹.

Al año siguiente, le escribía el Padre Mendaro para que le concediese un terreno junto al colegio para cementerio: “Verdaderamente se necesita *valor* para pedir a V. terreno para crear un cementerio civil. No he agregado en la minuta, porque parece conveniente, que sea sobria, que ya han creado el tal cementerio, y que sobre su puerta tiene un letrero para que nadie dude de que es *civil*; el que está a su lado del actual cementerio de Chamartín”¹⁰².

El proceso no fue inmediato ya que el 4 de enero 1892 moría el padre Mendaro. En carta de la Duquesa de Pastrana al Provincial de Toledo le comunica

en la casa de V por ser muy capaz, que es en sitio muy céntrico ... Antonio Goberne”. Pocos días después, desde Barcelona, 28 de abril 1890, Antonio Goberne le agradece a la Duquesa que haya cedido la casa en Alborique, al mismo tiempo que le informa el asalto que ha tenido en su casa por una “chusma”, que la han asaltado e incendiado.

¹⁰¹ Cuando las madres, nuestras vecinas, consiguieron aislar su casa con la cesión que les hizo de los terrenos colindantes a su edificio, no me atreví yo a solicitar lo mismo respecto a las dos tierras de que ahora le hablo por no abusar de su generosa bondad con nosotros con una nueva petición que podría parecer exigencia importuna. Después, como no hemos podido impedir que Burgos levante un edificio junto a la cerca en un callejón que el Duque (q.e.q.e.) dejó entre la casa del mismo y esta finca y que aquél asegura permutó por una tierra suya sin más documento que un oficio de Guillén, que así lo asegura, aunque los del pueblo afirman que se apropió ese terreno entendiéndose con Guillén, pero sin anuencia del Duque, por este motivo, y venciendo la repugnancia que siento de ser inoportuno, me he decidido al fin a escribir a V. en el sentido que lo hago; y en el caso de que tenga a bien acceder a mi súplica, desearía merecerle diese las órdenes oportunas a su nuevo apoderado general, como así mismo para que exija al mismo Burgos los títulos de pertenencia de otro pequeño pedazo de terreno que está al pie de la pared de la verja de entrada al jardín, que dice él que es suyo y que nos dicen que es de V. y que por la misma razón nos convendría adquirir. Perdóneme mi atrevimiento y sea cualquiera su resolución siempre será su agradecidísimo S. D. y C. que ruega a Dios intensamente por V. Agustín Delgado S. J.” (AESI-A, estante 1, caja 24).

¹⁰² Se despedía: “Espero poder, ir a saludar a V. dentro de pocos días. Su agradecido e ínfimo siervo con Cristo, José Ml Mendaro, S. J.”, fechada desde Chamartín, 11 de febrero de 1891, (AESI-A, estante 1, caja 24).

lo mucho que siente la muerte del Padre Mendaro porque era su “padre espiritual, guía y asesor”¹⁰³.

Mi respetada y muy amada señora: Cuánto agradecí a V su carta con motivo del inesperado fallecimiento de nuestro tan querido P. Mendaro y su deseo de que tanto los restos de él como los demás de la Compañía descansan en sitio peculiar nuestro.

Esto me ha movido a pensar en hacer un cementerio para nuestros difuntos: y he aquí lo que se me ha ocurrido para obviar dificultades que para su concesión pudieran ofrecerse, contando con la inagotable bondad de nuestra fundadora.

El difunto padre Mendaro me dijo que, llevando V. su generosidad hasta los últimos límites, le había encargado me hiciese saber que estaba dispuesta, no solo a ceder las tierras de que D. Manuel Palacios le presentó la lista, sino las demás que nos viniesen bien.

Bajo este supuesto me atrevo a rogar a V. se incluya en la escritura que para la firma le presentaré en estos días el dicho Palacios, la tierra en que está el camposanto de esta villa y entonces edificando el nuestro contiguo a él, será una ampliación del ya existente y podremos hacerlo sin que nadie nos lo estorbe.

Como se nos murió aquel por quien yo me enteraba de la salud de V. siempre que volvía a Madrid, no sé hace días cómo se encuentra con este tiempo tan húmedo y desapacible que está haciendo¹⁰⁴.

La relación de los miembros de la Compañía con Doña Dionisia Vives fue tan intensa que llegaron, incluso, a asesorarla sobre problemas económicos de su patrimonio¹⁰⁵. Así mismo, hicieron el papel de intermediarios para que la

¹⁰³ “[...] Si sería posible el que yo hiciera en honor y reconocimiento por el Padre alguna cosa que V. se sirviera indicarme. ¡Con qué gusto haría yo algo que mostrara, aunque siempre sería pálido para mí, la veneración que yo le profesaba, al que fue mi padre espiritual, mi amigo, mi guía, mi apoyo y consuelo en las tribulaciones que nos rodean!” *Ibid.*

¹⁰⁴ “Su affmo. y agradecido capn y S. en Cristo, Agustín Delgado S. J.”, fechada en Chamartín, 13 de enero 1892, *ibid.*

¹⁰⁵ “Señora Duquesa: ayer llegó su estimada carta del 14. No hay inconveniente alguno para la transacción que me dice a pesar de que el Sr. Duque, q. e. d. no quisiera transigir. Si viviera y tuviera los pensamientos que tiene V. respecto de sus bienes, es muy posible que por librarse de dificultades y disgustos y por tener tranquilidad, sacrificase lo que en otro tiempo no hubiese sacrificado. *Y sobre todo, su voluntad de entonces* no quita a V. libertad para tener *otra distinta ahora*. Tampoco hay cargo para la conciencia de V porque dé a los italianos una cantidad, a pesar de haber dicho y hecho lo que dijeron e hicieron, puesto que V. va a entregarla (si es que se decide a ello) para *redimir una vejación*, como el que siendo asaltado por unos bandoleros, entrega la bolsa por librarse de malos tratamientos o de la muerte. En la carta a Silvela, si es para aceptar su propuesta de transacción, se puede decir: “Habiendo pensado despacio lo que me aconsejó V., me resigno a transigir en los italianos. Como tengo completísima confianza en la discreción y delicadeza de V, no dudo de que arreglará este asunto de modo que el nombre de mi marido quede en el lugar que corresponde y yo libre de disgustos para en adelante”. Subrayado en la carta, *ibid.*

Duquesa apoyase económicamente obras sociales que no eran para la Compañía de Jesús, sino para la Iglesia. Este fue el caso del Padre Vicent, quien le escribía desde Valencia, 22 de noviembre 1890. Colegio de S. José. Extramuros de Cuarte. Valencia¹⁰⁶.

Mi venerada y amadísima en Cristo Sra. Duquesa, no le será difícil a la señora Duquesa conocer al Padre que le escribe esta carta porque viven en esa con novicios y compañeros míos en Puerto de Santa María y Sevilla, entre ellos los PP. Pedro y Rabanal. Es el caso, señora Duquesa, que hace ya 16 años que durante el tiempo que me ha dejado el profesorado, me he dedicado a la fundación de Círculos Católicos de Patronatos de la juventud obrera y de Congregación de San Luis Gonzaga, porque hoy, señora Duquesa, todo lo que no sea agrupar a los hombres de buena voluntad ricos y pobres bajo la égida de los preladados y en especial a los jóvenes, es, a mi pobre entender, perder el tiempo. Cuento ya con 36 círculos católicos y con casi otros tantos patronatos y congregaciones de S. Luis Gonzaga, siendo ya los obreros de los Círculos Católicos más de 20.000, siendo muchos más los niños y adultos que en sus escuelas aprenden el catecismo y las primeras letras. Los preladados reunidos en el último Congreso de Zaragoza, han aprobado mi reglamento señalándolo como tipo y guía de los Círculos Católicos que se hayan de fundar en las diócesis de España. Pues bien, ya sabe la señora Duquesa una de las principales causas por la cual puedo, sin gran trabajo, lograr la reunión de los hombres de buena voluntad, hoy tan divididos en política es porque paso y me tienen por hombre dedicado a la ciencia positiva y hasta los masones y masonizantes me oyen y me escuchan y se olvidan que llevo la bendita sotana de S. Ignacio, mi padre, cuando les hablo de Dios, solamente por cultivar las ciencias naturales. Parece mentira, señora Duquesa, pero hoy se adora más a la ciencia, hija de Dios, si es verdadera, que al mismo Dios. El Señor y su S. S^a. Madre han bendecido la campaña que contra el cólera, tanto en Valencia como en los pueblos ribereños del Turia, he realizado con mi pequeño y mal laboratorio bacteriológico del Colegio de S. José de Valencia. Quisiera, señora Duquesa, comprar para el microscopio dos objetivos apocromáticos y oculares con el fin de poder luchar con ventaja con el elemento oficial, pero no me atrevo a pedirselo al R. P. Rector porque el Colegio

¹⁰⁶ Antonio Vicent (Castellón 1837–Valencia 1912). Sobre el P. Vicent hace una buena biografía, Rafael M. Sanz de Diego, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, tomo IV (Madrid: Universidad Pontificia Comillas 2001), 3937–3939 y *Diccionario de Historia Eclesiástica de España* (DHEE), 2749. Sobre su obra, José Andrés Gallego, «Los Círculos Obreros, 1887–1896», *Hispania Sacra* n° 29 (1976): 250–310. Monserrat Llorens, «Noticias sobre el desarrollo de la Acción social católica en España», *Estudios de Historia Moderna*, n° 4 (1954): 269–278. Rafael M. Sanz de Diego, «El P. Vicent: veinticinco años de catolicismo social en España», *Hispania Sacra*, n° 33 (1981): 323–372.

anda en deudas: no crea la señora Duquesa que es gran cosa la cantidad porque no llega a 2000 pesetas. En caso que se digne la señora Duquesa contestarme ya le indicaré lo que yo pienso hacer mientras viva, por el Sr. Duque y por la señora Duquesa, siempre que me lo aprueben los superiores. Pero dispéñeme, la señora Duquesa, si con lo anterior le he molestado y paso a ocuparme de lo que le indica el señor ¿Traviña? en la adjunta carta y el suelto de la correspondencia que le envió. Visité en Alberique el palacio ducal que V. I. ha regalado para las conf^s de S. Vicente de Paul para el Círculo Católico, patronato de la juventud obrera y congregación de S Luis Gonzaga, que hemos fundado en dicha villa. Vuelto a Valencia envié a nuestro maestro de obras para que hiciese el presupuesto de las reparaciones necesarias e indispensables 30.000 reales para poder habilitarse el palacio para las fundaciones indicadas. Me han suplicado, escribiese a V. I. manifestándole y así lo hago, esperando que la señora Duquesa completará una obra de tanta gloria a Dios para dicha villa de Alberique.

El P. Goberna ha sido trasladado a la residencia de Barcelona, calle Sarríá, nº 21, porque en Valencia ya no podía continuar sin riesgo formal de su vida. Tal era la rabia de los masones contra él. Dispense señora Duquesa tanta molestia y disponga de s. a. s. in Xto, Antonio Vicent S. J.

La implicación de la Duquesa de Pastrana en asuntos religiosos fue tan comprometida que, el 27 marzo de 1892, se atrevía a escribir al padre provincial de Toledo: “Voy ahora a proponerle a V. pensamiento que el día de san José tuve y me alegraría fuera del agrado suyo, su realización. Desearía fundar unos ejercicios para hombres, dados por padres de la Compañía, todos los años por la cuaresma; si V. lo aprueba y me lo permite, le ruego me diga la manera de hacerlo”.

Doña Dionisia sobrevivió seis años a su marido en los que no hizo sino obras de misericordia¹⁰⁷. Moría el 31 de marzo de 1892 en el hotel Washington de Madrid donde se había trasladado a vivir¹⁰⁸. Según *El País*, 1º de abril 1892, la herencia que dejaba, según el citado periódico, era valorada en veinticinco millones de pesetas¹⁰⁹. A la hora de citar los herederos, Segismundo

¹⁰⁷ Alberto Risco, «Los últimos Duques de Pastrana», *Razón y Fe*, nº 22 (1922): 211–212. Las Donaciones y regalos son detallados en este artículo.

¹⁰⁸ *La Época*, viernes, 1 de abril de 1892.

¹⁰⁹ El artículo lleva por título: «De los jesuitas. La herencia de Pastrana». “En la tarde fueron conducidos al vecino pueblo de Chamartín los restos de Doña María Dionisia de Vives y Zires, Duquesa viuda de Pastrana. El cadáver habla sido depositado en la capilla del convento de las Hermanas del Corazón de Jesús. Allí veláronle las religiosas y las Hijas de María. A las tres de la tarde, como hemos dicho, púsose en marcha el cortejo. Precedía al féretro el clero de la iglesia de San José con cruz alzada. Seguía á la carroza fúnebre un numeroso séquito, que fue a pie hasta la Glorieta de Quevedo, cerrando la marcha más de 100 carruajes. Al llegar a Chamartín, los religiosos del convento de jesui-

Pey Ordeix, periodista que escribió la crónica, ponía en duda la lógica con que se hizo la distribución de los bienes según constaba en el testamento y se limitaba a realizar insinuaciones sin explicar:

He dicho que este testamento es el colmo de la sagacidad y de la negligencia al mismo tiempo. Hallamos como legatarios a León XIII, que fue acérrimo enemigo de la Compañía; el obispo de Zamora, a quien han acusado de haber propuesto en el Congreso Católico de Madrid la condenación del Instituto; el Padre Cámara, contra quien el odio de la Compañía es notorio, y el Sr. Morgades, que hasta hace poco ha estado disputando el terreno a los jesuitas. De modo, que allí constan los obispos enemigos de la Compañía y no sus amigos.

Por su parte, *La Época* de 2 de abril 1892 daba la noticia de manera más sencilla y sin insinuaciones sospechosas:

La Duquesa de Pastrana, en su testamento, ha distribuido su caudal considerable entre los institutos religiosos y sus parientes y deudos más próximos. A las Hermanas del Sagrado Corazón de Jesús les deja un millón de pesetas en su disposición testamentaria; igual suma a otra comunidad religiosa; cuantioso legado y la villa Henri IV, en Pau, a sus sobrinos Doña Emilia Pou y su esposo D. Manuel Despujol y Chaves; a su primo el senador del Reino señor Barona una finca importante, distribuyendo entre otras personas el resto de lo que poseía. Descanse en paz la virtuosa señora¹¹⁰.

Hasta el mismo Pérez Galdós se hizo eco de la herencia de Doña Dionisia en su obra *Cánovas*, cuando dice:

Pero todas ellas juntas no llegarán a la inaudita magnanimidad de la eximia Duquesa de Pastrana, que ha legado íntegramente los cuantiosos bienes raíces, urbanos y suntuarios de su ilustre Casa, opulenta rama del árbol del Infantazgo, a los caballeros de Loyola. Esta sacra y militar Orden ha venido a ser casi tan poderosa como el Estado mismo. Constituyen el cuantioso Donativo el soberbio palacio Donde moró Napoleón I cuando vino a poner sitio a Madrid en Diciembre de 1808, inmensos terrenos de labor y de monte en el término de Chamartín de la Rosa, Donde ya se trata de formar una población suburbana, otro palacio en la Plaza de Leganitos esquina a la calle de los Reyes, las casas de la calle

tas recibieron el cadáver, incorporándose al entierro, que se dirigió entonces a la casa que en dicho pueblo tienen las Hermanas del Corazón de Jesús. Depositado el cadáver en la capilla, los niños todos que reciben educación en el colegio entonaron, acompañados por el órgano, una tiernísima plegaria, y acto seguida se procedió al sepelio de la Duquesa en el panteón de las superiores. Entre las muchas coronas que cubrían el ataúd recordamos una, de gran mérito, dedicada por D. Luis Moreno, intendente de la Real Casa, a la memoria de la finada”.

¹¹⁰ *La Época*, sábado, 2 de abril de 1892.

de Isabel la Católica y de la Flor Baja, fincas rústicas en la provincia de Guadalajara, una millonaria riqueza mobiliaria y muchos cuadros de mérito, entre los cuales había uno de Rubens, muy famoso, que los felices herederos vendieron a Rothschild en tres millones de reales¹¹¹.

5. Conclusión

La fundación del Colegio de Nuestra Señora del Recuerdo constituye un hito importante en la evolución de la actividad pedagógica y social de la Compañía de Jesús de la Edad Contemporánea. El Colegio se realizó gracias a la Donación material que realizó el Duque de Pastrana de su finca “El Recuerdo”, quien pensaba educar a una elite social en los ideales políticos y religiosos acordes con el modelo de Estado que defendía. Por su parte, los jesuitas también tenían muy claros sus propios objetivos y los valores que justificaban su misión (humanista y religiosa) en la sociedad y en la Iglesia. En la relación mantenida entre los Duques de Pastrana y la Compañía de Jesús, cuyos objetivos coincidían parcialmente, se fue imponiendo la de ésta última como muestran las decisiones tomadas por los Duques, cada vez más acordes con la perspectiva de los jesuitas, tanto en enseñanza como en preocupación social.

No se trataba solamente de imponer una visión religiosa de la persona, sino de una formación integral, responsable y eficaz, basada en los principios humanísticos, lo que traducido y aplicado en los conocimientos científicos dio lugar a un prototipo de persona ética e intelectual que se materializó en la creación de nuevos centros universitarios (Deusto y Comillas) y en la publicación de nuevas revistas (como *Razón y Fe*), que causaron gran impacto en la sociedad de la Restauración¹¹², formando a generaciones (con unas características muy señaladas) hasta que estos ideales se cortaron con la supresión de la Compañía en tiempos de la IIª República y que tuvieron como base el colegio “Nuestra Señora del Recuerdo” y otros semejantes. Lo más importante del proceso es que se realizó en competencia y sin ningún complejo con respecto a la gran reforma que experimentaron los estudios e investigaciones de los intelectuales de la época, funcionarios del Estado, preocupados también por la educación de la sociedad y el reformismo social, quienes (para llevar a cabo sus objetivos) crearon una serie de instituciones, tales como la *Junta de*

¹¹¹ Benito Pérez Galdós, «Cánovas», *Obras Completas*, T. XI (Madrid: Ediciones Santillana, 2003), 601.

¹¹² Aunque hay numerosos estudios sobre el tema, me remito a los de Manuel Revuelta González, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*, tomo I, 902–920 y tomo II, 405–450.

Ampliación de Estudios (1907)¹¹³, la creación de la *Residencia de Estudiantes* y, en 1910, el *Centro de Estudios Históricos*, dirigido por Ramón Menéndez Pidal, todas ellas de reconocido prestigio y que tanto han aportado a la historia cultural y científica presente¹¹⁴.

Fuentes y Bibliografía

Archivos

AESI-A: Archivo España Societatis Iesu-Alcalá.

AHN: Archivo Histórico Nacional.

AHPN: Archivo Histórico de Protocolos de Madrid.

Centro Documental de la Memoria Histórica (Salamanca).

Bibliografía

Abad, Francisco. «El centro de estudios históricos de la junta para ampliación de estudios (1907–1938)», *Revista Internacional de Filología y su Didáctica*, nº 30 (2007): 7–3.

Álvarez Junco, José. *Mater Dolorosa*. Madrid: Taurus, 2001.

Aróstegui Sánchez, Julio. «El manifiesto de la Federación de los Realistas Puros (1826). Contribución al estudio de los grupos políticos en el reinado de Fernando VII» en *Estudios de Historia Contemporánea*, tomo I. Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, 1976.

Aróstegui Sánchez, Julio. «El carlismo y la guerra civil» en: *Historia de España Ramón Menéndez Pidal, tomo XXXIV: La era Isabelina y el sexenio democrático (1834–1871)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1996.

Asín Francisco y Bullón de Mendoza, Alfonso. *Carlismo y sociedad 1833–1840*. Zaragoza: Aportes XIX, 1987.

Baroja, Pío. *Memorias de un hombre de acción: Los contrastes de la vida*. Madrid: Rafael Caro Raggio editor, 2021.

Benavides Gómez, Domingo. *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración, 1875–1931*. Madrid: editorial nacional, 1978.

¹¹³ Algunos títulos de los muchos que hay sobre el tema: Manuel Castillo Martos y Juan Luis Rubio Mayoral, *Enseñanza, ciencia e ideología en España (1890–1950)* (Sevilla: Vitela Gestión Cultural, 2015). Francisco J. Laporta, Miguel A. Ruiz, Virgilio Zapatero y Juan Solana, *Los orígenes culturales de la Junta para Ampliación de Estudios*, Arbor, 126/493 (1987). José María Sánchez Ron (coord.), *1907–1987. La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas 80 años después*. 2 vols. (Madrid: CSIC, 1988).

¹¹⁴ José M. López Sánchez, *Heterodoxos españoles. El Centro de Estudios Históricos, 1910–1936* (Madrid: Marcial Pons-CSIC, 2006). Francisco Abad, «El centro de estudios históricos de la junta para ampliación de estudios (1907–1938)», *Revista Internacional de Filología y su Didáctica*, nº 30 (2007): 7–3.

- Beltrán Quera, Miguel. *La pedagogía de los jesuitas en la “Ratio Studiorum”. La fundación de los colegios, orígenes, autores y evolución de la Ratio. Análisis de la educación religiosa*. San Cristóbal de Caracas: Universidad Católica del Táchira, Centro de Estudios Interdisciplinarios, 1984.
- Blas, Andrés de. *Introducción a “Discurso sobre la nación de Antonio Cánovas del Castillo”*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1997.
- Bozal, Valeriano. *Juntas revolucionarias. Manifiestos y proclamas de 1868*. Madrid: Cuadernos para el diálogo, 1968.
- Bueno Sánchez, Gustavo. «Gumersindo Laverde y la Historia de la Filosofía Española». *El Basilisco. Revista de Filosofía*, nº 5 (1990): 48–86.
- Bullón de Mendoza, Alfonso. «La nobleza titulada en la primera guerra: la nobleza titulada y Don Carlos». *Aportes. Revista de Historia Contemporánea*, nº 1 (1986): 3–11.
- Burgo, Jaime del. *Bibliografía del siglo XIX. Guerras carlistas. Luchas políticas*. Pamplona: Imprenta Navarra–Pamplona, 1978.
- Cacho Viu, Vicente. *La Institución Libre de Enseñanza*. Madrid: Rialp, 1962.
- Campomar Forniellas, Marta M. *La cuestión religiosa en la Restauración. Historia de los Heterodoxos Españoles*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1984.
- Canals, Jordi. *El Carlismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Cánovas del Castillo, Antonio. *Discursos parlamentarios*. Madrid: CSIC, 1987.
- Cárcel Ortí, Vicente. *Iglesia y revolución en España (1868–1874)*. Pamplona: Eunsa, 1979.
- Castillo Martos, Manuel y Rubio Mayoral, Juan Luis. *Enseñanza, ciencia e ideología en España (1890–1950)*. Sevilla: Vitela Gestión Cultural, 2015.
- Chato Gonzalo, Ignacio. «El fracaso del proyecto regenerador de la Unión Liberal (1860–1863): el fin de las expectativas de cambio». *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 33 (2011): 141–161.
- Colegio Nuestra Señora del Recuerdo memoria de sus bodas de oro 1880–1930*. Madrid.
- «Discurso del Sr. Manterola en defensa de la unidad católica», en Juan Rico Amat, *La unidad católica. Biografías y discursos de los diputados católicos que han tomado parte en los debates sobre la cuestión religiosa en las Cortes constituyentes de 1869*, 89. Madrid: Imprenta a cargo de R. Moreno, 1869.
- Donoso Cortés, Juan. «Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo». En *Obras completas*, tomo II. Madrid: Editorial Católica, 1946.
- Dardé, Carlos. «Cánovas y el nacionalismo liberal español». En *Nación y Estado en la España liberal*. Coord. por Guillermo Gortázar Echeverría, 213–216. Madrid: Noesis, 1994.

- Dardé, Carlos. «El conservadurismo canovista». En *Las derechas en la España Contemporánea*. Ed. por Javier Tusell, Feliciano Montero, José María Marín Arce, 29–44. Madrid: Anthropos, 1997.
- Durán de la Rúa, Nelson. *La Unión Liberal y la modernización de la España isabelina, una convivencia frustrada*, Madrid: Akal, 1989.
- Ezquerro del Bayo, Joaquín y Pérez Bueno, Luis. *Retratos de mujeres españolas del siglo XIX*. Madrid: J. Cosano, 1924.
- Fernández de los Ríos, Ángel. *Estudio histórico de las luchas en la España del Siglo XIX*, tomo I. Madrid: English y Gras Editores, 1879.
- Ferrer Melchor, Tejera, Domingo y Acedo, José F. *Historia del Tradicionalismo Español*. Sevilla: Editorial Católica, 1943.
- Figuroa y Torres, Álvaro (Conde de Romanones). *Amadeo de Saboya, el rey efímero. España y los orígenes de la guerra franco-prusiana*. Madrid: Espasa-Calpe, 1940.
- Fuente Monge, Gregorio de la. *Los revolucionarios de 1868. Elites y poder en la España liberal*. Madrid: Marcial Pons, 2000.
- Gaceta de Madrid*, sábado 23 de mayo 1840.
- Galería militar contemporánea. Colección de biografías y retratos de generales que más celebridad han conseguido en los ejércitos liberal y carlista durante la última guerra civil, con una descripción particular y detallada de las campañas del Norte y Cataluña*. Madrid. Sociedad tipográfica de Hortelano y Compañía 1846.
- Gallego, José Andrés. «Los Círculos Obreros, 1887–1896». *Hispania Sacra* n° 29 (1976): 250–310.
- Gómez Díez, Francisco Javier. «¿Una misión sin importancia? El P. José J. Cotanilla en la Santo Domingo española (1861–1862)». *Mar Oceana*, n° 24 (2008): 95–111.
- González Cuevas, Pedro Carlos. *Acción española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913–1936)*. Madrid: Tecnos, 1998.
- González Cuevas, Pedro Carlos. *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2000.
- Guerrero, E. «Valores permanentes del *Ratio Studiorum*». *Razón y Fe*, n° 146 (1952): 439–452.
- Jiménez Fraud, Antonio. *Juan Valera y la generación de 1868*. Madrid: Taurus, 1973.
- Jiménez Landi, Antonio. *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente*. Madrid: Taurus, 1973.
- Jover Zamora, José María. *La era isabelina y el sexenio democrático (1834–1871)*. *Historia de España Menéndez Pidal*, tomo XXXIV. Madrid: Espasa-Calpe 1996.

- Jutglar i Bernaus, Antoni. «La revolución de septiembre el gobierno provisional y el reinado de Amadeo I». En *La era isabelina y el sexenio democrático. Historia de España Menéndez Pidal*, tomo XXXIV. Dir. por José María Jover Zamora, 645–660. Madrid: Espasa Calpe, 1996.
- La Época*, viernes, 1 de abril de 1892.
- La Época*, sábado, 2 de abril de 1892.
- La Ilustración española y americana*. Año XX, nº VIII, 28 de febrero 1886.
- Laporta, Francisco J., Ruiz, Miguel A., Zapatero, Virgilio y Solana, Juan. *Los orígenes culturales de la Junta para Ampliación de Estudios*, Arbor, 126/493 (1987).
- Lida, Clara E. y Zabala, Iris M., coords. *La revolución de 1868. Historia, pensamiento y literatura*. New York: Las Américas Publishing Company, 1970.
- Lichnowsky, Félix. *Recuerdos de la Guerra Carlista (1837–1839)*. Madrid: Espasa–Calpe, 1942.
- Llorens, Monserrat. «Noticias sobre el desarrollo de la Acción social católica en España». *Estudios de Historia Moderna*, nº 4 (1954): 269–278.
- López Cordón, María Victoria. *La revolución de 1868 y la I República*. Madrid: Siglo XXI, 1976.
- López Sánchez, José M. *Heterodoxos españoles. El Centro de Estudios Históricos, 1910–1936*. Madrid: Marcial Pons–CSIC, 2006.
- Magaz Fernández, José María. *La Unión Católica (1881–1885)*. Roma: Iglesia Nacional Española, 1990.
- Maluquer de Motes Bernet, Roger. «Los orígenes del movimiento obrero español, 1834–1874». E *Historia de España Ramón Menéndez Pidal*, tomo XXXIV.– *La era isabelina y el sexenio democrático (1834–1871)*, 805–810. Madrid: Espasa Calpe, 1996.
- «Manifiesto de los trabajadores internacionales de la sección de Madrid (24 diciembre 1869)». En Clara E. Lida, *Antecedentes y desarrollo del movimiento obrero español. Textos y documentos (1835–1888)*, 184, citado por Manuel Revuelta González SJ. *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. III: Palabras y Fermentos (1868–1912)*, 679.
- Marliani, Manuel de. *La Regencia de D. Baldomero Espartero*. Madrid: Imprenta de Manuel Galiano, 1870. stestentaba Marcos Anianos”nte la regencia de Espartero se le cess, y principal valedor de Muñoz en la Isla. Fernando, conscien
- Martínez Escalera, José. *El sistema educativo de la Compañía de Jesús*. Madrid: 1992.
- Martínez Millán, José, dir. *La Corte de Carlos V*, vol. I. Madrid: Sociedad Estatal para la conmemoración de Carlos V y Felipe II, 2000.

- Mateos, Francisco. «El P. Cotanilla y la fundadora de las esclavas». *Manresa*, nº 25 (1953): 289–327.
- Millán Sánchez, Fernando. *La revolución laica. De la Institución Libre de Enseñanza a la escuela de la República*. Valencia: Universitat de Valencia, 1983.
- Millán–Chivite, José Luis. *Revolucionarios, reformistas y reaccionarios (Aproximación a un estudio de la generación de 1868)*. Sevilla, Universidad de Sevilla, 1979.
- Moral Roncal, Antonio Manuel. «La nobleza española ante la Primera Guerra Carlista». *Ayer* nº 40 (2000): 143–211.
- Moral Roncal, Antonio Manuel. *El enemigo en Palacio: afrancesados, liberales y carlistas en la Real Casa y Patrimonio (1814–1843)*. Madrid: Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, 2005.
- Moral Roncal, Antonio Manuel. *Las guerras carlistas*. Madrid: Silex, 2006.
- Morayta, Miguel. *Historia General de España*, tomo VII. Madrid: administración, 1895.
- Música, José de. «¿Cómo murió el general Donostiarra Urbiztondo?». *Boletín de la Real Sociedad Vascongada de Amigos del País. San Sebastián* (1947): 335–361.
- Núñez Ruiz, Diego *La mentalidad positivista en España: desarrollo y crisis*. Madrid: Tucur ediciones, 1975.
- Pellistrandi, Benois. «Catolicismo e identidad nacional en España en el siglo XIX. Un discurso histórico de Donoso Cortés a Menéndez Pelayo». En *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*. Coord. por Paul Aubert, 91–120. Madrid: Casa de Velázquez, 2002.
- Pérez Galdós, Benito. «Cánovas». En *Obras Completas*, tomo XI. Madrid: Ediciones Santillana, 2003.
- Pérez Galdós, Benito. «El Grande Oriente». En *Obras Completas*, tomo IX. Madrid: Santillana Ediciones, 2003.
- Pérez Garzón, Juan Sisinio. «La creación de la Historia de España». En *La gestión de la memoria. La historia de España al servicio del poder*. Coord. por Juan Sisinio Pérez *et al.*. Barcelona: Crítica, 2000.
- Petschen, Santiago. *Iglesia–Estado. Un cambio político. Las constituyentes del 1869*. Madrid: Taurus, 1975.
- Pirala, Antonio. *Historia de la guerra civil y de los partidos carlista y liberal*, vol. I. Madrid: Imprenta de los Señores de Mellado, 1868.
- Porras, Pilar y Ayllón, María del. *Cartas*. Madrid: 1985.
- Pro Ruiz, Juan. «La formación de la clase política liberal en España (1833–1868)». *Historia Contemporánea*, nº 21 (2001): 445–480.
- Pi y Margall, Francisco. *La reacción y la revolución*. Barcelona: Anthropos, 1854.

- Pi i Margall, Francisco. *Amadeo de Saboya, la República de 1873*. Madrid: Seminario yediciones, 1974.
- Reuelta González, Manuel SJ. «La supresión de la Compañía de Jesús en 1830». *Razón y Fe*, nº 182 (1970): 103–120.
- Reuelta González, Manuel SJ. *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea, I. Supresión y reinstalación (1868–1883)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas–Sal Terrae–Mensajero, 1984.
- Reuelta González, Manuel. *Los colegios de jesuitas y su tradición educativa (1868–1906)*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1998.
- Reuelta González, Manuel. «Las cuatro supresiones legales de la Compañía de Jesús en la España Contemporánea». En *Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús. Servir a todos en el Señor*, 219–224. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2006.
- Reuelta González, Manuel SJ. *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. III: Palabras y Fermentos (1868–1912)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2008.
- Ríbot y Fontseré, Antonio. *La revolución de julio en Madrid: reseña de los hechos que constituyen este glorioso alzamiento*. Madrid: Gaspar y Roig, 1854, citado por María Zozaya Montes, *El casino de Madrid: ocio, sociabilidad, identidad y representación social*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2008), 318.
- Risco, Alberto. «Los últimos Duques de Pastrana». *Razón y Fe*, nº 61 (1921): 210–215.
- Robles Muñoz, Cristóbal. «La *Unión Católica*. Su significación y su fracaso». *Burgense* nº 28 (1987): 106–168.
- Robles Muñoz, Cristóbal. *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*. Madrid: CSIC, 1988.
- Rozalejo, Marqués de. *Cheste o todo un siglo, 1809–1906*. Madrid: Espasa–Calpe, 1935.
- Rújula López, Pedro. «El soporte ideológico de la insurrección carlista». *Hispania*, nº 57 (2019): 213–265.
- Sánchez Ron, José María, coord. *1907–1987. La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas 80 años después*. 2 vols. Madrid: CSIC, 1988.
- Sanz de Diego, Rafael M^a. «La legislatura eclesiástica del sexenio revolucionario (1868–1874)». *Revista de Estudios Políticos*, nº 200–201 (1975): 195–230.
- Sanz de Diego, Rafael M. «El P. Vicent: veinticinco años de catolicismo social en España». *Hispania Sacra*, nº 33 (1981): 323–372.
- Sanz de Diego, Rafael M. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, tomo IV. Madrid: Universidad Pontificia Comillas 2001.

- Sardá y Salvany, Félix. *El liberalismo es pecado*. Barcelona: librería y tipografía católica, 1884.
- Seco Serrano, Carlos. *Historia del conservadurismo español. Una política integradora en el siglo XIX*. Madrid: Temas de Hoy, 2000.
- Silva Porto, Jesús. «Una efeméride carlista. El General Ortega y el Alzamiento de San Carlos de la Rápita». *Archivo Hispalense* 107/34 (1961): 303–314.
- Urigüen, Begoña. *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-católicismo*. Madrid: CSIC, 1986.
- Valverde, Carlos. «Presupuestos metafísicos en la filosofía social y política de Donoso Cortés». *Miscelánea Comillas*, nº 30 (1958): 7–72.
- Varela Suanzes–Carpegna, Joaquín: «La doctrina de la constitución histórica: de Jovellanos a las Cortes de 1845». *Revista de Derecho Político*, nº. 39 (1995): 45–79.
- Vilches, Jorge. *Progreso y libertad. El partido progresista en la revolución liberal española*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Zabala, Iris M. «La prensa ante la revolución de 1868». En *La revolución de 1868. Historia, pensamiento y literatura*. Coord. por Clara E. Lida e Iris M. Zabala, 293–310. New York: Las Américas Publishing Company, 1970.
- Yáñez Cifuentes, Inmaculada. *Cimientos de un edificio: Santa Rafaela M^a del sagrado Corazón*. Madrid: Editorial B.A.C., 1979.

La construcción de la memoria de una reina *jesuítica*: Mariana de Austria

JULIÁN J. LOZANO NAVARRO JIMÉNEZ*

Fecha de recepción: abril 2022.

Fecha de aprobación: septiembre 2022.

Sumario:

El presente trabajo se centra en el estudio de la imagen piadosa de la reina Mariana de Austria, gestada a partir de diferentes testimonios de la época. Haciendo especial hincapié en los relatos elaborados por diversos jesuitas, se aborda la construcción de una memoria póstuma de la madre de Carlos II en la que, no sólo se ensalzaba su encendida espiritualidad —englobable en los paradigmas de la llamada *Pietas Austriaca*—, sino el propio papel jugado por la Compañía de Jesús como directora de la conciencia de una reina santa. Situando a la Orden ignaciana, al mismo tiempo, como un elemento más dentro de una piedad dinástica renovada.

Palabras clave:

Mariana de Austria; Compañía de Jesús; Espiritualidad; Política; Memoria; Siglo XVII.

The construction of the memory of a Jesuitic Queen. Mariana of Austria and the Society of Jesus

Abstract:

The present work focuses on the study of the pious image of Queen Mariana of Austria, derived from different testimonies of the time, specially elaborated by Jesuits. The construction of a posthumous memory of the mother of Charles II was addressed enhancing her fiery spirituality, encompassed in the paradigms of the so-called *Pietas Austriaca*; but also the own role played by the Society of Jesus as directress of the conscience of a holy Queen. Placing the Ignatian Order, by the way, as an added element within a renewed dynastic piety.

Keywords:

Mariana of Austria; Society of Jesus; Spirituality; Politics; Memory; 17th Century.

La construcción del relato de las virtudes políticas, religiosas y morales del monarca fue siempre una cuestión de importancia capital en los siglos modernos. Muy especialmente, durante el Barroco, época en la que el poder

* Profesor del Departamento de Historia Moderna y de América de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada, <https://orcid.org/0000-0003-2304-0569>, jjlozano@ugr.es.

se servía de todos los recursos a su alcance con la finalidad de fortalecerse, legitimarse e, incluso, sacralizarse. Las páginas que siguen abordarán la génesis de una potente narrativa edificante en torno a la figura de Mariana de Austria, analizando para ello testimonios de índole variada. En especial, sermones y elogios fúnebres elaborados por diversos religiosos, sobre todo jesuitas. Escritos que, naturalmente, exhibían una imagen sublimada de la reina con un primer objetivo: mostrar a la consorte de Felipe IV como continuadora de las virtudes de su dinastía. En aras a conseguirlo, se idealizaba hasta el extremo el comportamiento religioso de la soberana, que aparecía como un arquetipo de encendida espiritualidad y como una suerte de *santa en vida*. En mi opinión, la segunda pretensión del discurso apologético fabricado en torno a Mariana resulta menos evidente a priori. Y podría tener que ver con el reforzamiento de la percepción pública de la Compañía de Jesús como directora de la conciencia de los Habsburgo, contribuyendo a integrarla dentro de la llamada *Pietas Austriaca*. Ambas pretensiones a la postre convergían, dando lugar a un poderoso modelo piadoso susceptible de ser imitado por el conjunto de los súbditos¹. Si seguían la senda devocional de la reina Católica, por supuesto; pero también, como ella había hecho, depositando la salud del alma en la Compañía de Jesús como garantía de salvación.

Mucho se ha hablado sobre la *Pietas*, la particular forma de espiritualidad ostentada por la Casa de Austria. Reforzada durante la Contrarreforma y entendida como mayorazgo moral de las Coronas hispánica e imperial², quedaba definida por un universo espiritual constelado de virtudes que se consideraban innatas en las dos ramas de la dinastía; y mediante las que, supuestamente, la Divina Providencia concedía a los Habsburgo el dominio político. Se fundamentaba sobre el providencialismo, la devoción a la Virgen o la reverencia a las personas eclesiásticas, en particular a los confesores³; pero, muy especialmente, sobre el fervor eucarístico. No en vano, la gran seña de identidad de la *Pietas* era la veneración al Santísimo Sacramento, inextricablemente unida, en el imaginario colectivo, al célebre acto de devoción de Rodolfo I de Habs-

¹ No en vano, tratadistas jesuitas de la talla de Ribadeneyra insistían en el valor ejemplar que tenían para el pueblo los comportamientos del soberano, Víctor Mínguez, *La invención de Carlos II. Apoteosis simbólica de la Casa de Austria* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2013), 222.

² Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño, «La piedad de Carlos II», en Luis Antonio Ribot García (dir.), *Carlos II. El rey y su entorno cortesano* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2009), 154.

³ Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño, «Virtud coronada: Carlos II y la piedad de la Casa de Austria», en Pablo Fernández Albaladejo, José Martínez Millán y Virgilio Pinto Crespo (coords.), *Política, religión e Inquisición en la España moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva* (Madrid: UAM, 1996), 36.

burgo a la Eucaristía, imitado con insistencia por los miembros de la Augusta Casa como fuente simbólica de legitimación⁴.

Se ha traído a colación en menor medida, sin embargo, el papel desempeñado por los jesuitas en la puesta al día de dicha *Pietas* de los Habsburgo desde mediados del siglo XVI. Un momento clave en el proceso de confesionalización de los estados modernos; y en el que la naciente Compañía de Jesús ambicionaba el apoyo de los príncipes católicos, que debían poner su potencia y recursos al servicio de la lucha contra la herejía. Usando como medio el confesionario, la Orden ignaciana pronto atrajo, hacia sus renovadas formas de espiritualidad, a destacados miembros de la Augusta Casa. Algunos de ellos fueron considerados por la Compañía, incluso, como paradigmas de lo que debía ser un soberano *perfecto*. En particular, lo serán Fernando II del Sacro Imperio⁵ y su hermana Margarita, reina de España⁶. Dos monarcas *modernos*, sólidamente contrarreformistas y capaces de actualizar, con su impulso, la tradicional *Pietas* dinástica. Otorgando, de paso, un nuevo protagonismo dentro de ella a la Compañía de Jesús, con la que siempre se mostraron especialmente cercanos y comprometidos⁷.

⁴ Esther Jiménez Pablo, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540–1640)* (Madrid: Polifemo, 2014), 359–362. No en vano, se entendía que, a través del acto devocional de Rodolfo, surgía la alianza entre la Casa de Austria y la Divina Providencia. En consecuencia, la devoción eucarística se convertía en obligación dinástica que se heredaba de una generación a otra, sancionando y legitimando a cada monarca en el ejercicio del poder, Álvaro Pascual Chenel, «Fiesta sacra y poder político: la iconografía de los Austrias como defensores de la Eucaristía y de la Inmaculada en Hispanoamérica», *Hipogrifo*, 1.1 (2013): 60.

⁵ Según el padre Nieremberg, Fernando II llegó a afirmar “...de palabra y por escrito, que renunciaría voluntariamente a sus reynos y provincias antes que dexar a sabiendas cualquier ocasion de ensanchar la Fe, escogiendo primero [...] ser dividido en pedaços miembro a miembro que consentir mas tiempo en sus estados las injurias y ofensas que hasta alli avian cometido los herejes contra Dios y contra su Iglesia...”, Juan Eusebio Nieremberg, S J, *Corona virtuosa y virtud coronada* (Madrid: Imprenta de Francisco Maroto, 1643), 255.

⁶ Una *reina santa* que estimaba los bienes espirituales que había recibido de la Compañía “[...] más que no toda la grandeza deste mundo[...]; decidida a ser “[...] madre en lo temporal de los que a mí me fueron siempre tan fieles padres en lo espiritual [...]”; y que, en la Corte hispana, se mantuvo siempre en línea con los postulados de su hermano Fernando y de su primo, Maximiliano de Baviera –y de la Liga Católica, por extensión– usando como intermediario a su confesor jesuita, Magdalena Sánchez, *The Empress, the Queen and the Nun. Women and Power at the Court of Philip III of Spain* (Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 1998), 50–51.

⁷ Fernando II llegó al extremo de incluir en su testamento una cláusula que obligaba a sus herederos en el trono imperial a defender a la Compañía de Jesús. Según el general Mucio Vitelleschi, el César, respecto a la Compañía, “No se ha contentado en las continuas demostraciones que ha hecho protegiendola, sino que ha querido dejar en testamento su afecto por herencia a sus sucesores, como v. r. verá en el capítulo que viene con esta, en el que se ve el gran concepto que tenia de toda la Compañía y juntamente la obligacion que tenemos de rogar continuamente por su Augustissima Casa y posteridad, con que rendiremos correspondencia de la continua protección que esperamos [...]”, ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU [en adelante ARSI], *Epp. Ext. 32, Epp. Princip., 1626–1639*, f. 237v.

1. La Compañía de Jesús y la educación de Mariana de Austria

Es más que probable que, durante toda su vida, Mariana de Austria tuviera siempre bien presentes los dos poderosos ejemplos que se han traído a colación. No en vano, se trataban de su abuelo paterno, el emperador Fernando; y de su abuela materna y a la vez suegra, la reina Margarita. Por si esto no fuera suficiente, desde sus primeros años la archiduquesa Mariana contaba con alguien que podía recordárselos a menudo: su director espiritual y preceptor, el padre jesuita Juan Everardo Nithard. Un personaje convencido de que la Casa de Austria y la Compañía de Jesús, unidas inextricablemente, representaban la culminación terrena de los designios de la Divina Providencia⁸. El padre Everardo, como no podía ser de otro modo, formó a su regia pupila en el marco del estricto rigorismo moral imperante en la corte vienesa. En palacio, las emperatrices y archiduquesas debían ser un dechado de todas las virtudes teologales –fe, esperanza y caridad– y cardinales –prudencia, justicia, fortaleza y templanza–, a las que debían unirse otras como bondad, recato, piedad, humildad y generosidad⁹. Habían de rodearse, en definitiva, de un verdadero halo de santidad, escenificado en el marco de un estricto espectáculo cortesano¹⁰. Caracterizado, además, por la profunda asimilación de los ideales jesuíticos¹¹.

Inmersa en esta dinámica, Mariana de Austria fue formada por Nithard para ser un exponente preclaro de la *Pietas Austriaca* y para trasmitirla en el futuro a sus descendientes. Ahora bien, ¿cómo fue la educación espiritual que recibió del padre Everardo la futura reina de España? No me cabe duda de que siguió, muy estrechamente, los paradigmas contrarreformistas y los de la propia Compañía de Jesús en lo que a la religiosidad de las mujeres se refiere. Se trataba de potenciar, a grandes rasgos, una forma enfática y sentimental de entender la religión que tenía por modelo femenino principal la descalcez teresiana; en la que el acercamiento a Dios se entendía como un adiestramiento progresivo, trabajoso y disciplinado bajo el férreo control del director

⁸ Jaime Contreras, *Carlos II el Hechizado. Poder y melancolía en la Corte del último Austria* (Madrid: Temas de Hoy, 2003), 89–90.

⁹ María Ángeles Pérez Samper, «La figura de la reina en la Monarquía Española de la Edad Moderna: poder, símbolo y ceremonia», en María Victoria López–Cordón Cortezo y Gloria Ángeles Franco Rubio (coords.), *Actas de la VIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna* (Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2005), I: 295.

¹⁰ Laura Oliván Santaliestra, «Mariana de Austria en la encrucijada política del siglo XVII». Tesis Doctoral. Universidad Complutense, 2006, 30 y 438.

¹¹ En la Centroeuropa de los Habsburgo, los jesuitas contribuyeron decisivamente a la restauración del catolicismo, auspiciando la identificación del servicio a la dinastía y la obediencia a Roma como principales vías de ascenso social, cf. Ronnie Po–chia Hsia, *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540–1770)* (Bologna: Il Mulino, 2001), 104–105.

espiritual; que exigía dedicar mucho tiempo a la mortificación, a la oración, a meditar sobre la vida y pasión de Cristo o a venerar objetos santos y reliquias de toda índole¹². Una dinámica devocional que se vinculaba claramente, por tanto, con los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola, sirviéndose de la *composición de lugar* y la *aplicación de sentidos* ignacianos como instrumentos privilegiados¹³. La archiduquesa Mariana, de hecho, probablemente realizó los ejercicios espirituales siendo muy joven. Un hábito éste que, según el padre jesuita Carlos Francisco Spinola, conservó durante toda su vida, ejecutando “...inviolablemente todos los días unos mismos espirituales ejercicios, sin que bastasen de todo un Reyno los cuidados, las urgencias, y los negocios a alterar el relox de su espíritu [...] Tres horas dedicaba todos los días a las mentales contemplaciones [...]”¹⁴.

Nithard se constituirá, por todo lo dicho, en el gran faro que regirá la espiritualidad de Mariana de Austria. Al menos, durante buena parte de su vida. Pero, lo que me parece más importante aún, es que con él lo será, por extensión, la Compañía de Jesús. No es por ello de extrañar que el padre Spinola señalara que la piedad y devoción de Mariana podían ser innatas en la Casa de Austria; pero, para el jesuita, también eran fruto directo de haber “[...] asistido por gran fortuna nuestra los Hijos de mi Sagrada Religion la Compañía la educacion de Mariana [...]”¹⁵. En las honras fúnebres que dedicó a la reina el Colegio Imperial de Madrid en 1696 se recordaba, igualmente, que la soberana:

[...] desde las ternuras de su niñez tuvo a los Padre Jesuitas por luz primera de su enseñanza en la ley de Dios: por Directores de su consciencia: por nivel de sus espirituales aciertos: por unica confianza de la devocion de sus designios: y por nortes firmes, que en el largo viage [...] de su vida gobernaron su alma, sin averlos dexado nunca, como quien a tan larga carrera de años, de consultas frequentes, de intercesiones varias, de encargos piadosos, y de trato tan intimo, los hallava en cada experiencia (bien lo dixo el efecto) muy a proposito, para enseñanza de bien vivir [...]”¹⁶.

¹² Elena Brambilla, *Corpi invasi e viaggi dell’anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista* (Roma: Viella, 2010), 29–32.

¹³ *Ibid.*, 143.

¹⁴ Carlos Francisco Spinola, SJ, *Oracion funebre en las reales honras de la Serenissima Señora Doña Mariana de Austria, augustissima Reina Madre de España celebradas con magestuosa pompa en la Santa Iglesia Cathedral de Leon...* (Valladolid: Imprenta de Antonio Figueroa, 1696), 21.

¹⁵ *Ibid.*, 16.

¹⁶ Jorge Amador de Pinto, *Llantos Imperiales de Melpomene Regia. Lloro la muerte de la ínclita Reyna Señora Doña Maria Ana de Austria [...] por las voces, y por las plumas de los padres de la Compañía de Jesus, residentes en el Colegio Imperial de Madrid...* (Madrid: Imprenta de Antonio de Zafra, 1696), 6–7.

Vinculada de esta forma con su director espiritual jesuita, puede entenderse que Mariana de Austria le conservara a su lado cuando casó con su tío, Felipe IV. Actuando de este modo, por otra parte, seguía la senda de su abuela Margarita de Austria. Que en España se resistió enconadamente, y con éxito, a que la abandonara su confesor, el también jesuita Ricardo Haller¹⁷. No me parece casual, en este sentido, que las cartas que escribieron a Mariana quienes gobernaban por entonces la Compañía de Jesús, además de felicitarla por su matrimonio con el rey *Planeta*, insistieran continuamente en recordar a la flamante reina de España el ejemplo de su antecesora, la consorte de Felipe III, en cuyo espejo siempre debía mirarse en su papel de soberana¹⁸.

Una de las etapas más importantes del viaje de Mariana desde el Imperio hasta España, ya como reina Católica, fue la de Milán. Allí, el 2 de junio de 1649, aún de incógnito, la joven soberana recibió una visita altamente simbólica y, como me parece evidente, en absoluto fortuita. Ese día, víspera además del Corpus Christi, le presentaron al padre Fabrizio Baso, provincial de la Compañía de Jesús en Milán, y al padre Alessandro Rodes, recién llegado del Japón. La misión de este último era mostrar a la reina:

[...] una gran Reliquia, que trae de parte de la Provincia del Japon al General de la Compañía. Es la misma Biblia, que S. Francisco Xavier, Apostol de la India, traia en su predicacion [...] Esta margenada de letra del mismo Santo, con Autoridades de algunos Padres de la Iglesia; y en la primera hoja tiene escritas dos cosas de su misma letra en Lengua Portuguesa [...]¹⁹.

La reina, entusiasmada, “[...] la viò, y venerò con ternura, por ser particular devota de aquel Santo, y averle tomado por Protector en todas sus acciones[...]”²⁰. Comenzado ya el recibimiento oficial en la capital lombarda, los jesuitas participaron activamente en el programa de festejos. Recibiendo siempre, eso sí, un evidente trato de favor por parte de la soberana. Así, el día del beato jesuita Luis Gonzaga, la reina visitó el convento de dominicas de San Pablo para conocer a algunas monjas que “[...] eran parientes del bea-

¹⁷ Magdalena Sánchez, «Confession and complicity: Margarita de Austria, Richard Haller, S. J., and the Court of Philip III», *Cuadernos de Historia Moderna* 14 (1993): 134.

¹⁸ Carta del vicario general Florencio de Montmorency a la reina Mariana, Roma, 16 de junio de 1649 ARSI, *Hisp. 71 (I), Epist. Gener., 1641–1680*, ff. 140v–141 y carta del general Francisco Piccolomini a la reina, Roma, 28 de enero 1650, ARSI, *Hisp. 71 (I), Epist. Gener., 1641–1680*, ff. 150–150v.

¹⁹ Jerónimo Mascareñas, *Viage de la Serenissima Reyna Doña Maria Ana de Austria, Segunda Mu- ger del Don Fhelipe Quarto deste nombre, Rey Catholico de Hespaña hasta la Real Corte de Madrid desde la Imperial de Viena* (Madrid: Imprenta de Diego Díaz de la Carrera, 1650), 104.

²⁰ *Ibid.*, 105.

to”²¹. Unos días después, acudió a San Fedele, la Casa Profesa de la Compañía. Allí, el español Gonzalo de Salvatierra realizó una plática en castellano sobre el día de la Visitación. Mariana oró en la capilla mayor de la iglesia y se le mostraron diversas reliquias. Por último, comió con los padres jesuitas en el Colegio²², que volvió a visitar a finales de julio con ocasión del día de san Ignacio²³.

Ya en Madrid y con Nithard a su lado, la reina siguió demostrando su profunda cercanía respecto al instituto ignaciano. Algo de lo que se ufanaban en extremo los jesuitas del Colegio Imperial, insistiendo en las constantes “[...] muestras de la benignidad de su coraçon para qualquiera de la Compañía [...]”²⁴. Añadían que Mariana jamás se refirió a la orden ignaciana “[...] tan Benjamina de su cariño, que no dixese *Nuestra Compañía*, clausula de tan amable veneracion para los Jesuitas[...]”²⁵. Señalando, incluso, que la soberana añadió entre sus títulos “[...] de una progenie con estatura tan elevada, solo para blason, el renombre de Hija de la Compañía: solo se honra con el titulo de Hermana vuestra [...]”²⁶. La propia reina señalaba su “[...] especial afecto, y devocion a esta Religion, después de los muchos, y buenos servicios que los Reyes, y Emperadores mis predecesores, y yo hemos recebido della [...]”²⁷. Según su opinión, todas las órdenes religiosas servían a los designios de Dios y ayudaban a la salvación de los hombres. Pero destacaba que:

[...] la Compañía de Jesus tiene por su especial instituto este empleo, que gloriosamente practica con sus Misiones, Confesiones, loable, y santa doctrina, enseñada de las solidas, y santas virtudes, desde que Nuestro Señor fue servido de embiarla al mundo por medio del glorioso Patriarca San Ignacio de Loyola su Fundador [...]”²⁸.

Desde este convencimiento, la reina encomendará a los jesuitas, años después, la evangelización de las Islas de los Ladrones, conocidas a partir de entonces como Marianas. Para ello, “[...] convocò con sus cartas de todas las Provincias de España de la Compañía de Jesus Misioneros, que asistieran a esta gloriosa empresa de la Fe de el Evangelio [...]”²⁹. El celo misionero

²¹ *Ibid.*, 172.

²² *Ibid.*, 183–184.

²³ *Ibid.*, 197.

²⁴ Pinto, *Llantos Imperiales*, 10.

²⁵ *Ibid.*, 10.

²⁶ *Ibid.*, 17.

²⁷ BIBLIOTECA DEL HOSPITAL REAL DE GRANADA [en adelante BHRGr], *Donacion de la Casa de Loyola y fundación del Colegio, que Su Magestad la Reyna Madre nuestra Señora Doña Mariana de Austria, que Dios guarde, haze a la Provincia de Castilla de la Compañía de Jesus*, f. 2.

²⁸ BHRGr, *Donacion de la Casa de Loyola*, f. 2.

²⁹ Joseph Vidal de Figueroa, *Sermon en las honrras de la Reyna Nuestra Señora Doña Mariana de*

de la soberana, confiado en la labor propagadora de la Compañía de Jesús, se vislumbra igualmente en sus devociones más cotidianas. Por lo pronto, la reina tenía una imagen de san Francisco Javier, el apóstol de las Indias, “[...] en su portatil Oratorio [...]”³⁰; y guardaba como preciadas reliquias “[...] en su oratorio la lança, y la catana, con que su leal vasallo [el jesuita Diego Luis de] San-Vitores se coronò en ellas [las Islas Marianas] de glorioso Martirio [...]”³¹.

2. Mariana de Austria, ejemplo de *pietas* dinástica

En su primera entrada en Madrid, Mariana había sido recibida por un arco triunfal efímero que representaba, precisamente, el acto de devoción de su antepasado Rodolfo I, que “[...] Dios admitio, i pagò con la feliz propagacion de tantas Augustisimas Familias [...]”³². Lo cierto es que, tras su llegada a la corte hispana, la reina exhibió permanentemente una espiritualidad que, dirigida por Nithard, enfatizaba lo que se esperaba de una soberana *Austriaca*. Comenzando, precisamente, por la devoción al Santísimo Sacramento, erigida en sello de la alianza entre las dos ramas de la dinastía Habsburgo³³. Se decía que la soberana manifestaba una piedad sacramental tan intensa, que ni siquiera necesitó “[...] heredarla de sus mayores: que de las cosechas personales de su devocion especial se pudieran hazer muchas Casas Austriacas [...]”³⁴. Se traían a colación, del mismo modo, repetidos ejemplos de dicho fervor real. Incluyendo los que pueden parecernos más banales, como el que la reina dedicara buena parte de sus horas de asueto a bordar ornamentos para altares, custodias y bolsas de corporales, que enviaba a iglesias pobres³⁵. Otros, sin embargo, contribuían más, por su barroca teatralidad y su publicidad, a sustentar el papel tradicional que se esperaba de Mariana como soberana Habsburgo. Como muestra, una vez, de camino a Aranjuez, la monarca supo que en una iglesia del camino “[...] estava el Santissimo descubierto, y mandando adelantar a un criado para que no encerrasen, sobre llegar muy cansada, estuvo dos

Austria que hizo el Reyno de la Nueva-España..., 24 de noviembre de 1696 (México: 1696), 67v.

³⁰ Pinto, *Llantos Imperiales*, 42.

³¹ Spinola, *Oracion funebre*, 31. Según los jesuitas, la soberana era también particularmente devota del arcángel san Miguel, de santa Teresa de Ávila y de san José, Pinto, *Llantos Imperiales*, 42.

³² BHRGr, *Noticia del recibimiento i entrada de la Reyna Nuestra Señora Doña Maria-Ana de Austria en la muy noble i leal coronada Villa de Madrid*, 1650, 93–94.

³³ José Eloy Hortal Muñoz, Félix Labrador Arroyo, Jesús Bravo Lozano y África Espíldora García, *La configuración de la imagen de la Monarquía Católica. El ceremonial de la Capilla Real de Manuel Ribeiro* (Madrid: Iberoamericana, 2020), 29.

³⁴ Pinto, *Llantos Imperiales*, 49.

³⁵ *Ibid.*, 50.

horas, y media de rodillas delante del Señor [...]”³⁶. En otra ocasión, al ver a un sacristán llevando una custodia vacía, “[...] así que la vio se arrodillò la Reina con profunda humildad, y advirtiendole que no estava el Santísimo, respondió: *Bastame saber que ha estado*”³⁷.

Durante la Semana Santa esta devoción de Mariana se hacía aún más fuerte, afirmándose que “[...] desde el Jueves Santo a medio día, hasta el Viernes Santo a medio día estava su Magestad en la Tribuna de rodillas onze horas [...]”³⁸. En las demás épocas del año su ardor era tal, que oía tres misas diarias en su oratorio³⁹, “[...] de rodillas, tan immobile como si fuese un mármol”⁴⁰. Comulgaba frecuentemente y con tanta devoción “[...] que aun a lo exterior del semblante salian los fervores del coraçon, enrogeciendosele la tez, con notable mudança; como si la sangre de Austria se asomase al rostro a venerar su Santísimo Sacramento”⁴¹. En las exequias que se hicieron a la reina en León, el padre Spinola encontraba una última ocasión de resaltar, ante su auditorio, la intensa devoción eucarística de la reina, señalando que murió en jueves, “[...] día Eucharistico, y por Eucharistico dia tambien Austriaco, y Cesareo: ya se ve, que esta Aguila augusta se fue tras el Sol Sacramentado, no fue muerte la suya, fue tranquilo raptò, fue vuelo [...]”⁴².

Por supuesto, esta devoción central de la reina hacia la Eucaristía iba acompañada de la veneración a la Virgen María. Según los jesuitas del Colegio Imperial, una prueba palpable de la misma era que la reina rezaba todos los

³⁶ *Breve descripción de las funerales honras, que a la Catholica Magestad de la Reina N.S. Doña Mariana de Austria, dignissima Madre del del Rey N.S. Carlos II, que Dios guarde, hizo la muy illustre, y fidelissima Diputación de Cataluña...*, (Barcelona: Imprenta de Rafael Figure, 1696), 15–16.

³⁷ *Ibid.*, 16.

³⁸ Pinto, *Llantos Imperiales*, 49. Tan larga adoración al Santísimo Sacramento estaba encuadrada en la oración de las Cuarenta Horas, introducida en palacio a finales de la década de 1640. Un culto ya muy arraigado entre los Habsburgo alemanes y que, con su recepción en España, se transformaba en un vínculo de piedad religiosa que unía a las dos ramas de la Augusta Casa, cf. Esther Jiménez Pablo, «Modelar la espiritualidad de las reinas de la Casa de Austria: capilla, oratorio y devoción», María Leticia Sánchez Hernández (ed.), *Mujeres en la Corte de los Austrias. Una red social, cultural, religiosa y política* (Madrid: Polifemo, 2019), 494–495. Es de señalar que el 8 de octubre de 1647, estando aún en Viena, Mariana de Austria participó, junto a su madrastra y sus hermanos, en una vigilia de cuarenta horas organizada por los jesuitas para pedir el éxito de las tropas imperiales en la guerra, Sylvia Z. Mitchell, *Queen, Mother, & Stateswoman. Mariana of Austria and the Government of Spain* (Pennsylvania University Press: 2019), 24.

³⁹ A lo largo del siglo XVII, la creciente opción de las reinas consortes de España por un tipo de espiritualidad más íntima y caracterizada por el recogimiento y la oración mental impulsó la importancia de los oratorios reales en detrimento de la de las capillas. Estos oratorios privados estaban dentro de sus estancias o muy próximos a ellas, permitiendo a las soberanas orar a cualquier hora del día, Jiménez Pablo, «Modelar la espiritualidad de las reinas», 491–492.

⁴⁰ *Breve descripción*, 15.

⁴¹ Pinto, *Llantos Imperiales*, 50.

⁴² Spinola, *Oracion funebre*, 53.

días “[...] Rosario y Corona, sin otras varias Oraciones, y Preces [...]”. Igualmente, asistía a todas las festividades de la Virgen de la Almudena y visitaba la imagen de la Almudena casi todos los sábados⁴³. Los padres del Imperial llegaban a afirmar que se debía en exclusiva a la intercesión de la reina que el papa hubiera instituido el culto a la Virgen de los Dolores, cuya imagen Mariana tenía en su propio cuarto⁴⁴. En la misma cuestión insistían las exequias novohispanas de la reina, atribuyendo a Mariana la propagación “[...] para la Reyna de los Santos, la estendidísima, devotísima celebridad de los Dolores”⁴⁵. El padre Spinola, a su vez, adjudicaba a la soberana la consecución del reconocimiento por la Sede Apostólica de las festividades del Nombre de María, del Rosario y del Patrocinio⁴⁶. Recordaba también a su auditorio, cómo no, la encendida defensa del dogma de la Inmaculada por Mariana⁴⁷, que dispuso durante su regencia que la Junta de la Inmaculada Concepción se reuniera cada semana⁴⁸; y que, en 1669, enviará a su desterrado confesor jesuita a Roma, precisamente, con el encargo especial de defender la Concepción Inmaculada de la Virgen ante Clemente IX Rospigliosi⁴⁹.

La reina Mariana destacaba también por el amor que manifestaba hacia la descalcez carmelita, fuertemente influida en sus orígenes por la Compañía de Jesús⁵⁰. Una inclinación habitual en las mujeres Habsburgo, bastando

⁴³ Pinto, *Llantos Imperiales*, 47.

⁴⁴ *Ibid.*, 48.

⁴⁵ Véase Magdalena Chocano Mena, «Poder y trascendencia: La muerte del rey en la perspectiva novohispana (s. XVI y XVII)», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 36 (1999): 101.

⁴⁶ Spinola, *Oracion funebre*, 25–26. En concreto, la advocación del Patrocinio –vinculada al amparo, protección y auxilio de la Virgen hacia sus devotos– surgió de la piedad de Felipe IV, que quiso agradecer a María los favores que había recibido gracias a su intercesión poniendo a sus reinos bajo su patrocinio, a lo que accedió Alejandro VII el 28 de julio de 1656, María José Herrero Sanz, «Devociones marianas de las Habsburgo», María Leticia Sánchez Hernández (ed.), *Mujeres en la Corte de los Austrias. Una red social, cultural, religiosa y política* (Madrid: Polifemo, 2019), 582.

⁴⁷ Spinola, *Oracion funebre*, 25.

⁴⁸ Álvarez-Ossorio Alvariño, «La piedad de Carlos II», 157.

⁴⁹ ARCHIVO GENERAL DE SIMANCAS, Estado: Roma, leg. 3.113. La reina a Nithard, 7 de mayo de 1669.

⁵⁰ Santa Teresa se confesó durante su vida con 23 jesuitas, participando miembros de la Compañía en buena parte de sus fundaciones conventuales, Esther Jiménez Pablo, «Las dificultades de un intercambio espiritual: la Compañía de Jesús y Santa Teresa», en Elisabetta Marchetti (a cura di), *Attraverso il tempo. Teresa di Gesù: la parola, il modello, l'eredità* (Ravenna: Longo Editore, 2017), 55. Un hecho a destacar es que muchas hijas de confesión de los jesuitas profesaban como religiosas en conventos descalzos, Alison Weber, «Los jesuitas y las carmelitas descalzas en tiempos de san Francisco de Borja: amistad, rivalidad y recelos», Enrique García Hernán y Pilar Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, Religión y Cultura en la Edad Moderna* (Valencia–Roma: Albatros–Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011), 105. Otra muestra de las intensas relaciones entre jesuitas y descalzas es que los primeros destacaron como propulsores y redactores de diversas hagiografías de religiosas descalzas, Robin Ann Rice, «La relación entre las carmelitas descalzas y la Compañía de Jesús: milagros y maravillas en el siglo XVII», *Destiempos. Revista de curiosidad cultural* 37 (febrero–marzo 2014): 76–78.

para demostrarla el permanente protagonismo cortesano del monasterio de las Descalzas Reales de Madrid⁵¹. Pero es que, por si fuera poco, la reina Mariana –ataviada con sus tocas de viuda desde 1665– proyectaba la imagen edificante de una monja⁵². Muy devota de santa Teresa de Ávila⁵³, la soberana habría llevado “[...] la vida que podia seguir en la clausura de una celda [...] el retiro de su palacio, era una clausura Religiosa, y con este retiro vivia en medio de la mas ruidosa Corte del mundo [...]”⁵⁴. Aún más: según el carmelita Gerónimo de Velasco y Castañeda, la reina ocultaba, bajo sus vestimentas habituales, “(no en representacion, ni en sombra, si en la realidad) el abito entero de mi Religion esclarecida [...]”⁵⁵.

El padre jesuita Diego García insistía, igualmente, en la idea de que la reina había vivido su viudez como una monja descalza, en un palacio real que más “[...] parecia casa de oracion, en donde se practicaban, el recogimiento, la mortificacion, el desengaño, y el desprecio de lo que el Mundo adora [...]”. Sumida en ayunos y penitencias, Mariana incluso utilizaba cilicios y disciplinas, “[...] y aun dizen, que un hierro destes instrumentos de su excesivo fervor ocasionò a su Magestad la llaga del pecho, que fue el principio de su

⁵¹ Jiménez Pablo, *La forja de una identidad*, 255–260. Un monasterio que, además de contar con la presencia más o menos frecuente de religiosas Habsburgo, siguió funcionando a modo de residencia regia durante el siglo XVII, contando con una espectacular sala dinástica como el Salón de Reyes y alojando a diversos miembros de la familia real en el Cuarto Real, Ana García Sanz y Leticia Ruiz, «Linaje regio y monacal: la galería de retratos de las Descalzas Reales», *El linaje del Emperador* (Cáceres: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000), 140.

⁵² Aunque, durante su matrimonio, había seguido y marcado modas, gustando de vestirse y maquillarse a la española y apareciendo ricamente ataviada en fiestas, ceremonias y en el teatro, María Victoria López-Cordón, «Las mujeres en la vida de Carlos II», en Luis Antonio Ribot García (dir.), *Carlos II. El rey y su entorno cortesano* (Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2009), 112. También se ha llamado la atención sobre la abundancia de retratos de Mariana vestida de viuda durante su regencia, que habrían tenido la intencionalidad de enfatizar que su poder y autoridad derivaban de su matrimonio con el difunto Felipe IV, cfr. Mercedes Llorente, «Mariana de Austria's Portraits as Ruler–Governor and *Curadora* by Juan Carreño de Miranda and Claudio Coello», en Anne J. Cruz and Maria Galli Stampino (eds.), *Early Modern Habsburg Women. Transnational Contexts, Cultural Conflicts, Dynastic Continuities* (Farnham/Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2013), 202.

⁵³ Pinto, *Llantos imperiales*, 42.

⁵⁴ Felipe Becerra y Claros, *Reales exequias y pompas funerales que en la muerte de la Católica Magestad de la Reyna madre nuestra señora Doña Maria Ana de Austria, Reyna de la Españas, y Emperatriz de las Indias, celebrò la muy Insigne, Noble, Leal, Nombrada, y gran Ciudad de Granada, en la Real Capilla de los Señores Reyes Catholicos en 19 de junio de este año de 1696* (Granada: Imprenta de Francisco de Ochoa, 1696), 11–12.

⁵⁵ Fray Gerónimo de Velasco y Castañeda, *Oracion funebre en las exequias que la muy Noble, y muy leal Ciudad de Sanlucar de Barrameda consagrò a la venerable memoria de nuestra Serenissima Reyna, y Señora, Doña María– Ana de Austria, madre de nuestro Invictissimo Monarca el Señor Carlos Segundo [...] en el dia 8 de junio de 1696 años* (Cádiz: Imprenta de Christoval de Requena, 1696), 16–17.

dolencia [...]”⁵⁶. La soberana, además, destacaba por sus continuas lectura de libros devotos, entre los que se encontraban “[...] el Oficio Parvo de nuestra Señora, otro devocionario de San Joseph, el rezo para alcanzar la buena muerte y otros de varias alabanzas de Santos, que a la mano siempre en la mesa del despacho tenia [...]”⁵⁷.

3. El confesionario de la Reina Católica

Como ya indiqué, una de las características clásicas de la *Pietas Austriaca* era la estrecha sujeción a los dictados del confesor y director espiritual, firmemente arraigada en la rama germana de los Habsburgo. En este sentido, no me parece trivial, antes al contrario, que nos preguntemos cómo era el trato cotidiano de la reina Mariana con el padre Nithard. Me atrevo a afirmar que estaba presidido, en primer lugar, por una intensa cercanía afectiva; y en segundo, por una estrecha dependencia. Respecto a lo primero, Mariana de Austria se comportaba con su confesor con una familiaridad sustentada en sus muchos años de dirección espiritual; en que ambos fueran extranjeros; y, por qué no, en una cierta afinidad de carácter que señalaba el padre jesuita Jacinto Pérez al afirmar que doña Mariana era “[...] alemana, tan fría como es frío su confesor alemán [...]”⁵⁸. Es un hecho que la cercanía del trato entre el padre Everardo y su regia dirigida llegó a ser muy criticada, censurándose la costumbre que tenía el confesor real de entrar “[...] en lo mas interior de su retrete, pidiendo se almorzar sopas y pucheros de Mariana (que así llama a la reina) y comiendolas en su real presencia sentado y cubierto [...]”⁵⁹.

Respecto a la relación de estrecha dependencia entre Nithard y la reina qué puede decirse. Para empezar, algunos autores han señalado los fuertes vínculos que se establecían entre director espiritual y dirigido al realizar los ejercicios espirituales, similares a los del maestro con su alumno; e, incluso

⁵⁶ Diego García, SJ, *Sermon fúnebre en las exequias de la Serenísima Señora D. Mariana de Austria, Reyna Madre del Rey N. Señor Carlos II, Rey de las Españas* (Mallorca: Imprenta de Miguel Capó, 1697), 16–17.

⁵⁷ Pinto, *Llantos imperiales*, 43.

⁵⁸ ARSI, HISP. 92, *Historica 1534–1704*, f. 43v. El padre Jacinto Pérez al general Paolo Oliva, Madrid, 28 de noviembre de 1665. Maura Gamazo resalta igualmente la sintonía de las personalidades de director y dirigida, poseídos ambos por la dignidad inherente a su posición, la estricta resolución de cumplir con su deber y unas peligrosas cortedad de miras, rigidez y obstinación, cfr. *Vida y reinado de Carlos II* (Madrid: Aguilar, 1990), 76.

⁵⁹ *Dudas Políticas Theológicas que consultan los señores de España y sus mayores ministros a las Universidades de Salamanca y Alcalá en el estado que oy se halla la Monarchia*, BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA [en adelante BNE], Ms. 2.034. f. 39r.

a los del instructor militar con el recluta⁶⁰. La dependencia, como tantas otras cosas, también nos remite al árbol genealógico de Mariana. Para Fernando II, su director espiritual jesuita le era tan imprescindible que “[...] le ordenava le acompañase dondequiera que fuese diciendo le era tan agradable su presencia como la del Angel de su Guarda”⁶¹, llegando en una ocasión a decirle: “En quanto vivamos los dos, nadie nos podra separar, solo la muerte puede ser el cuchillo que nos divida [...]”⁶². Por su parte, Margarita de Austria destacó siempre por ser “[...] tan sumisa y obediente con su confesor como podía [...]”. Tanto, que una vez llegó a decirle “[...] padre, dígame [...] qué estoy obligada a hacer en conciencia, y lo haré aunque ello me costara la vida”⁶³.

Así las cosas, ¿podían el afecto y la confianza personales, reforzados por la estrecha dependencia espiritual, tener como correlato para Mariana de Austria que Nithard se ocupara de los asuntos del gobierno? Una vez más, la reina podía recordar el antecedente de su abuelo Fernando II y su confesor, el padre jesuita Wilhelm Lamormaini, convertido en una suerte de canciller imperial durante la Guerra de Treinta Años⁶⁴. Lo cierto es que, tras la muerte de don Luis de Haro en 1661, el ascendiente de la reina sobre Felipe IV había ido aumentando día tras día, delegando el quebrantado rey cada vez más en su esposa. Y junto al creciente poder de la reina, claro está, se elevaba el de su director espiritual. Según escribía el barón Franz Paul von Lisola al emperador en mayo de 1665, el jesuita era en la corte hispana “[...] una gran figura; el rey le tiene gran respeto; la reina deposita su confianza únicamente en él”⁶⁵.

Cuando Felipe IV murió en septiembre de 1665, Mariana de Austria se encontraba muy sola. Recelosa, compulsiva, extranjera, sin experiencia en asuntos de Estado, debiendo asumir una compleja regencia y conociendo a quienes componían la Junta de Gobierno únicamente a través de los detalles que le proporcionaba Nithard⁶⁶, ¿no podía la reina imitar, una vez más, el poderoso ejemplo de su augusto y piadoso abuelo el César y aupar a su confesor

⁶⁰ Geoffrey Rudolph Elton, *La Europa de la Reforma, 1517–1559* (Madrid: Siglo XXI, 1984), 236.

⁶¹ Nieremberg, SJ, *Corona virtuosa*, 276.

⁶² Joseph Cassani, SJ, *Glorias del Segundo Siglo de la Compañía de Jesús dibujadas en las vidas y elogios de algunos de sus varones ilustres en virtud, letras y zelo de las almas que han florecido desde el año de 1640, primero del segundo siglo desde la aprobación de la religión* (Madrid: Imprenta de Manuel Fernández, 1734), 81.

⁶³ Citado por Sánchez, *The Empress*, 72 y 103.

⁶⁴ Sobre esta cuestión, se recomienda la obra de Robert Bireley, S. J., *Religion and Politics in the Age of the Counterreformation. Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, S.J., and the Formation of Imperial Policy* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1981).

⁶⁵ Citado por Albert Graf von Kalnein, *Juan José de Austria en la España de Carlos II* (Lleida: Milenio, 2001), 83.

⁶⁶ Contreras, *Carlos II*, 81.

al gobierno de la Monarquía? Así lo hará, argumentándose como motivos, tanto “[...] por la confianza que tenia de su persona [...]”, como que el padre confesor pudiera de este modo “[...] con mas autoridad y noticias, dirigir y asegurar la conciencia de Su Magestad en tan grave peso, como suponía el gobierno de la monarchia [...]”⁶⁷.

Esta dinámica causó, de inmediato, serias inquietudes en el seno de la Compañía de Jesús. El general Juan Pablo Oliva, de hecho, trató de convencer al padre Everardo de que siguiera como hasta entonces, rechazando todas las dignidades que la reina le ofrecía. Lo que parecía temer Oliva era que el poder de Nithard fuera demasiado evidente y que ello se tradujera en críticas hacia la Compañía de Jesús. No siendo el menor de los riesgos las posibles iras que podían desatarse hacia los jesuitas “[...] por vernos con confesor de los reyes de España como ya lo ven ahora y prevén para después [...]”⁶⁸.

Cuando el enfrentamiento entre don Juan José de Austria y Nithard convierta en insostenible la situación del segundo al frente del gobierno, Mariana de Austria no quiso atender a quienes comenzaron a pedirle que apartara de la corte a su confesor. Ni siquiera atenderá los requerimientos de Clemente IX, relatando el nuncio Borromeo que la reina incluso comenzó a llorar en su presencia y que, avergonzada, se tapó la cara con su pañuelo⁶⁹. Tal era la sujeción de la reina a Nithard que, al admitir finalmente que no le quedaba más remedio que ordenar la salida de su director espiritual y válido hacia Roma, se despedirá de él representándole que permanecía “[...] en todos tiempos y circunstancias vuestra reina e hija de confesión [...]”⁷⁰. Algo después, llegará a escribirle que nunca la podrían obligar “[...] a que el oficio de mi confesor confiera a otro, porque esto toca solo en mi conciencia y se me rompería el corazón si esto sucediera, pues desde mis tiernos años me la haveis gobernado [...]”⁷¹.

Pronto sustituirá a Nithard, sin embargo, por un teólogo de la Universidad de Salamanca, no volviendo a tener como confesor a un padre de la Compañía hasta 1676. ¿Se vio forzada Mariana, de algún modo, a no tener un confesor jesuita durante el resto de la regencia? ¿Se lo dictó la prudencia, quizás temerosa de que se percibiera a un jesuita de su elección como un nuevo Nithard? Podría ser. Porque la caída del jesuita austríaco fue también, como sus compañeros de Orden temían, un golpe para la Compañía de Jesús en España. Y es

⁶⁷ Citado en María del Carmen Sáez Berceo, *Confesionario y poder en la España del siglo XVII: Juan Everardo Nithard* (Logroño: Universidad de La Rioja, 2014), 28.

⁶⁸ ARSI, *HISP.* 92, ff. 43v–44r. Jacinto Pérez a Oliva, Madrid, 28 de noviembre de 1665.

⁶⁹ Oliván Santaliestra, “Mariana de Austria”, 215.

⁷⁰ BNE, Ms. 8.351, f. 12v.

⁷¹ BNE, Ms. 8.352, f. 94v.

que no era solo que, para don Juan José de Austria, el confesor de la reina fuera un mal jesuita; según su opinión, el padre Everardo se escudaba en las “[...] máximas perniciosas y detestables [...] que siguen todos los de su ropa [...]”⁷².

4. Mariana de Austria y la Compañía de Jesús tras la caída de Nithard

Si bien la gobernadora seguía manteniendo a la Compañía de Jesús fuera de su confesionario, la presencia de los jesuitas en la corte no dejó de acrecentarse por estos años. Como muestra, en 1673 se fundó una cofradía de señoras y nobles en la capilla de Nuestra Señora del Buen Consejo del Colegio Imperial, agregada a la Congregación de la Anunziata del Colegio Romano de la Compañía de Jesús⁷³. La iniciativa de la misma partió de:

Muchas señoras de Madrid que esmaltan el oro de la primera nobleza de España con estas altas calidades, [que] solicitan con tan piadosos como varoniles deseos, que se funde una congregacion de señoras para adelantarse en la virtud y adelantar la virtud en las demas mujeres con su exemplo. Estas mismas señoras manifiestan que solo quieren la Congregacion por la virtud, pues estimandola sobre las demas prendas, desean unirse para exercitarla con otras personas de su sexo, a quienes no debiendose imputar que no naciesen tan grandes, se debe estimar que sean iguales en la virtud⁷⁴.

Los fines de esta congregación incluían que “muchas señoras de la Corte” visitaran hospitales femeninos y socorrieran a mujeres pobres en sus casas⁷⁵. Pero su objetivo principal estaba en línea con las principales señas de identidad de la *Pietas Austriaca* y con la dirección espiritual jesuita, incluyendo la defensa de la Inmaculada Concepción, así como:

[...] la mayor gloria de Dios en el culto y frecuencia de el Santisimo Sacramento del Altar. La piedad en honrar a la Santisima Virgen. El propio aprovechamiento y el ageno con exercicios de virtudes ya publicos en la capilla de Nuestra Señora del buen consexo, celebrada con este titulo y en su milagrosa imagen en el colegio imperial de la Compañía de Jesus [...]⁷⁶.

⁷² Citado por Graf von Kalnein, *Juan José de Austria*, 118–119.

⁷³ El general Oliva dispondrá esta agregación en septiembre de 1676, de lo que dieron fe los padres José de Villamayón, provincial de Toledo, y Gaspar de Parqueta, rector del Colegio Imperial de Madrid, ARSI, *Fondo Gesuitico*, Coll. 91, 1462/1E, f. 22r., Madrid, 9 de mayo de 1677.

⁷⁴ ARSI, *Fondo Gesuitico*, Coll. 91, 1462/1E, f. 14r.

⁷⁵ ARSI, *Fondo Gesuitico*, Coll. 91, 1462/1E, f. 17r.

⁷⁶ ARSI, *Fondo Gesuitico*, Coll. 91, 1462/1E, f. 14r.

Aunque no se aporta el nombre de las señoras que formaban parte de la cofradía, es de imaginar que su nómina incluiría a más de una dama cercana al entorno cortesano. ¿Tuvo la misma reina Mariana alguna relación directa con la congregación? No puedo afirmarlo. Pero bien podría ser a tenor de las palabras del aristocrático padre jesuita Spinola. Quien, en las exequias dedicadas a la reina en la catedral de León en 1696, interpelaba a su auditorio: ¿hubo en Madrid alguna festividad “[...] cuya devoción no corriese algún día por cuenta de la Reyna Madre nuestra Señora? Huvo alguna Congregación, en cuyos libros no coronase la frente esta devota Congreganta con su Real nombre?”⁷⁷.

Durante la Cuaresma de 1674 Tirso González de Santalla, futuro general de la Compañía de Jesús, comenzó a predicar en Madrid en el marco de una serie de misiones. No contento con ello, el padre Tirso se propuso llevar la misión al mismo Alcázar, usando como medio al padre Francisco Gamboa “[...] que tenía mucha mano con la señora marquesa de los Vélez [...]”⁷⁸. La marquesa Engracia Álvarez de Toledo, aya de Carlos II, amiga y confidente de la regente y, en su momento, partidaria de Nithard⁷⁹, supuestamente sin consultar a la reina, “...envió un recado al P. Rector del Colegio Imperial, rogándole enviase a Palacio a los padres misioneros, para que hiciesen Plática durante la semana de Pasión [...]”. El acto tendría lugar en el aposento de la marquesa, que avisó a las damas e informó al joven soberano por “...si gustaría de oír la explicación de una doctrina y una plática [...] Respondió el Rey que sí [...]”. Una vez finalizada, la marquesa se lo habría contado todo a la reina. A partir de ese momento se repitieron las pláticas en el mismo lugar, estando Carlos II “[...] secreto, que no nos habíamos de dar por entendidos que estaba allí [...]”. Entre las damas presentes destacaba, además de la marquesa de los Vélez, Catalina de Mendoza Sandoval, duquesa del Infantado⁸⁰. Los dos primeros días asistió solo el rey. Pero, a partir del tercero, concurrió también la reina Mariana, “[...] y todo ello no duraba más de una hora, porque la Reina Nuestra Señora se iba derecha de allí a dar audiencia [...]”⁸¹.

⁷⁷ Spinola, *Oracion funebre*, 24–25.

⁷⁸ Dama extremadamente devota y aficionada a las reliquias. Véase Valeriano Sánchez Ramos, «El poder de una mujer en la corte: La V marquesa de los Vélez y los últimos Fajardo», *Revista Velezana* 25 (2006): 19–65.

⁷⁹ Laura Oliván Santaliestra, «La dama, el aya y la camarera, Perfiles políticos de tres mujeres de la Casa de Mariana de Austria», José Martínez Millán y María Paula Marçal Lourenço, *Las relaciones discretas entre las Monarquías Hispana y Portuguesa: Las Casas de las Reinas (siglos XV–XIX)* (Madrid: Polifemo, 2009), 2:1308–1311.

⁸⁰ Esposa de Rodrigo de Silva y Mendoza, duque de Pastrana, mayordomo mayor de la reina desde 1670 y consejero de Estado desde septiembre de 1674, cf. Diego Crespí de Valldaura Cardenal, *Nobleza y Corte en la regencia de Mariana de Austria (1665–1675)*. Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2013, 37.

⁸¹ Todas las citas del párrafo en Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, VI: 96–97.

Con la mayoría de edad de Carlos II, en mi opinión, Mariana de Austria se vio libre para volver a escoger un confesor jesuita. El elegido será Mateo de Moya⁸², quien pronto tendrá que hacer frente a acusaciones de injerencia en cuestiones políticas. En 1676 se verá obligado a escribir al general de la Compañía para justificar su papel junto a la reina, afirmando que “[...] hasta ahora ni me he metido en cosa ninguna política [...] Mis visitas son a los primeros ministros [...] porque se de su boca lo que por otras partes no llega a mi noticia, de que importa la tenga la reyna...”⁸³.

El padre Moya acompañará a la reina Mariana a su confinamiento en Toledo en 1677. De vuelta en Madrid tras la muerte de don Juan José de Austria, la reina madre se volcará con la Compañía de Jesús, fundando la Santa Casa de Loyola. Según ella misma manifestaba, el medio más eficaz para mostrar a los jesuitas su agradecimiento, al ser la morada natal del santo y un lugar en el que “[...] sus Hijos estén perpetuamente alabando, y glorificando a Dios N. S. y atraiendo a su Rebaño las almas [...]”⁸⁴. Una fundación absolutamente emblemática. Que, según el padre Spinola, era la décima maravilla del mundo y una “[...] piramide que inculque la memoria de Mariana a las futuras edades [...]”⁸⁵. El 19 de febrero de 1682 el corregidor de Guipúzcoa tomó posesión del nuevo edificio de la Compañía en nombre de la reina, puso sobre su puerta las armas reales y la proclamó señora de la Casa de Loyola⁸⁶. La propia soberana dispuso que ella sería la única patrona de la Casa durante toda su vida:

[...] y despues della el Rey mi Hijo, y sus sucesores en la Corona de Castilla, a la qual uno, agrego e incorporo este patronato, esperando, como se lo ruego, y afectuosamente pido no le separen de ella [...] y se han de poner luego Escudos de Armas, que contengan las de los gloriosos Señores Emperadores mis padres, y predecesores, y Reyes de España, incorporadas unas en otras, como lo están en el Colegio Imperial desta Corte [...]”⁸⁷.

Con demostraciones como éstas, creo que la reina intentaba vincular la protección a la Compañía de Jesús a la propia Corona española de un modo similar al que su abuelo, el emperador Fernando II, había hecho respecto a la

⁸² Profesor de Teología en Toledo, Murcia y Madrid, había sido confesor del duque de Osuna en Palermo entre 1656 y 1658, Charles E. O’Neill, S. J. y Joaquín M. Domínguez, S. J., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2001, III: 2.755.

⁸³ Carta del padre Mateo de Moya al general Juan Pablo Oliva, El Escorial, 25 de ¿septiembre? de 1676, ARSI, *Hispania*, *Historica 1534–1674*, ff. 40r–41r.

⁸⁴ BHRGr, *Donacion de la Casa de Loyola*, f. 2.

⁸⁵ Spinola, *Oracion funebre*, 25.

⁸⁶ Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, VI: 25–27.

⁸⁷ BHRGr, *Donacion de la Casa de Loyola*, ff. 3–4.

Corona Imperial. De ser así, Mariana trataba de dejar la defensa del instituto ignaciano en herencia a sus sucesores en el trono. Incluyendo dicha salvaguarda, por tanto, en el legado piadoso y simbólico de su dinastía en España.

Tras la muerte del padre Moya en 1684, el confesionario de la reina será ocupado por sus compañeros de Orden Francisco Vázquez –que antes había sido rector del Colegio Imperial– y Diego de Valdés, que dirigirán a doña Mariana en los períodos 1684–1689 y 1689–1693, respectivamente. Francisco Ignacio Peinado –también en su día rector del Imperial– será su último confesor⁸⁸. Enferma de cáncer, quienes rodeaban a Mariana le pedían que rogase a Dios que la curase, “[...]]respondiendo siempre: *la salvación pido, no quiero otra cosa mas [...]*”⁸⁹. En su lecho de muerte, Mariana hizo gala de las virtudes englobables en la *Pietas Austriaca*. Como su encendido providencialismo y abandono en los designios divinos, manifestando, que “*Ya yo estoy resignada en la voluntad de Dios para muerte, y para vida: nada me da cuidado, venga lo que Dios quisiere [...]*”⁹⁰. O su humildad, al pedir al padre Peinado que “[...] la bajas a morir en el suelo, *porque al morir, dijo, todos somos iguales los plebeyos, y los Reyes, y el mejor modo de morir es el morir como humildes [...]*”⁹¹. Los jesuitas, a través de su confesor, permanecieron a su lado, como lo habían estado durante casi toda su vida, para bien o para mal, hasta que escuchó “[...] en la voz de la Compañía, en la última boqueada, el último Jesús [...]”⁹².

Con el fallecimiento de la reina Mariana de Austria el 16 de mayo de 1696, desaparecía “[...] la Señora mas Principal de todo el Orbe, aunque entren a la cuenta todas las Coronadas del mundo”. Como descendiente directa de una constelación de emperadores de Alemania y reyes de España y como esposa y madre de reyes Católicos, “No ha avido en el mundo Señora, ni la ay ahora, en quien concurra mayor Nobleza [...]”⁹³. En sus exequias granadinas se afirmaba que, con la soberana, “Murio la gloria del Romano Imperio, la alegría de la Iglesia, y el asombro de las naciones todas [...]”⁹⁴. En Barcelona se aseveraba, en la misma línea, que “Murio la Alegria destes Reinos. Murio el Consuelo de los Vasallos. Murio el remedio de los necesitados. Murio la Columna de la Fe, el Amparo de la Religion y el Patrocinio de toda la

⁸⁸ Murió en el Colegio Imperial de Madrid el 22 de noviembre de 1696, Bartolomé José Gallardo, *Ensayo de una Biblioteca Española de libros raros y curiosos* (Valladolid: Editorial Maxtor, 2012), 272.

⁸⁹ *Breve descripcion*, f. 23.

⁹⁰ Spinola, *Oracion funebre*, 47–48.

⁹¹ *Ibid.*, 51.

⁹² Pinto, *Llantos Imperiales*, 7.

⁹³ *Breve descripcion*, f. 22.

⁹⁴ Becerra y Claros, *Reales exequias*, 3.

Cristiandad...”⁹⁵. El padre jesuita Diego García insistía en que el alma de la soberana estaba adornada de todas las virtudes, declarando que “Fue la Serenísima Mariana Reyna, y Santa [...] santa llaman a su Mag. personas gravísimas y quiças por los que oímos, que parecen prodigios, Santa Reina Madre [...]”⁹⁶. Otros muchos religiosos se condujeron del mismo modo, como era de esperar⁹⁷, llegando incluso a iniciarse un fallido proceso de beatificación⁹⁸.

5. Conclusión

Destinada desde su nacimiento a convertirse en una representante destacada de la *Pietas Austriaca*, Mariana de Austria siempre tuvo cerca de su persona a la Compañía de Jesús. Educada y dirigida espiritualmente por un jesuita, la soberana se mostró, durante toda su vida, como una ferviente e incansable favorecedora de la Orden. La Compañía, de hecho, gozará de una enorme influencia en la corte madrileña durante la primera parte de la regencia de doña Mariana, momento en el que la soberana llegó a aupar al valimiento a su confesor jesuita, el padre Nithard. Tras la caída de éste en 1669, la reina –pese a no servirse de un confesor jesuita durante algún tiempo– permanecerá siempre ligada al instituto ignaciano, entre cuyos operarios volverá a escoger a sus directores espirituales una vez finalizada su época como regente. La Compañía de Jesús, por su parte, contribuirá decididamente a forjar una imagen sacralizada de la reina que sirviera como modelo a imitar para las generaciones venideras. Así, en las honras fúnebres dedicadas a la madre de Carlos II en Madrid, León o Mallorca, los hijos de san Ignacio aprovecharán para escenificar las virtudes y la santidad de la reina, detallando los supuestos prodigios celestes y milagros que acompañaron a su muerte. No fueron, por supuesto, los únicos religiosos que propagaron la imagen idealizada de la soberana. Pero los jesuitas, al hacerlo, no sólo sacralizaban póstumamente a la difunta sino, al mismo tiempo y según creo, consagraban el papel de la propia Compañía

⁹⁵ *Breve descripción*, ff. 1–2.

⁹⁶ García, *Sermon fúnebre*, 3.

⁹⁷ Señalando, por ejemplo, el eclipse lunar que habría presagiado el fallecimiento de la reina como claro símbolo sobrenatural de la grandeza de Mariana de Austria, cfr. Judith Farré Vidal, «Las exequias a Mariana de Austria en los virreinos americanos, *Translatio* y metáforas de vuelo», *Edad de Oro*, XXXIX (2020): 298–300.

⁹⁸ Que insistía en supuestas curaciones milagrosas relatadas por diversas damas de la reina o en la incorrupción del cadáver de la soberana. Sobre esta cuestión se recomienda el trabajo de Miguel Fernando Gómez Vozmediano «En olor a santidad. La fallida beatificación de la reina Mariana de Austria», en María Victoria López-Cordón Cerezo y Gloria Ángeles Franco Rubio (coords.), *La reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica* (Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2005), I: 555–573.

de Jesús como directora de la conciencia regia en España y como un elemento más a incluir dentro de la *Pietas Austriaca*. Como muestra última de lo que digo, el túmulo fúnebre levantado a la reina para sus exequias en el Colegio Imperial de Madrid estaba cubierto por un dosel en el que un águila –símbolo por antonomasia de las soberanas consortes de la Casa de Austria– ostentaba en su pecho el monograma jesuítico⁹⁹. Poco más puede decirse, siendo por todos conocido que una imagen vale más que mil palabras.

Fuentes Impresas

Becerra y Claros, Felipe. *Reales exequias y pompas funerales que en la muerte de la Católica Magestad de la Reyna madre nuestra señora Doña Maria Ana de Austria, Reyna de la Españas, y Emperatriz de las Indias, celebrò la muy Insigne, Noble, Leal, Nombrada, y gran Ciudad de Granada, en la Real Capilla de los Señores Reyes Catholicos en 19 de junio de este año de 1696*. Granada: Imprenta de Francisco de Ochoa, 1696.

Breve descripcion de las funerales honras, que a la Catholica Magestad de la Reina N.S. Doña Mariana de Austria, dignissima Madre del del Rey N.S. Carlos II, que Dios guarde, hizo la muy ilustre, y fidelissima Diputación de Cataluña... Barcelona: Imprenta de Rafael Figure, 1696.

Cassani, Joseph, SJ. *Glorias del Segundo Siglo de la Compañía de Jesús dibujadas en las vidas y elogios de algunos de sus varones ilustres en virtud, letras y zelo de las almas que han florecido desde el año de 1640, primero del segundo siglo desde la aprobación de la religión*. Madrid: Imprenta de Manuel Fernández, 1734.

García, Diego, SJ. *Sermon funebre en las exequias de la Serenisima Señora D. Mariana de Austria, Reyna Madre del Rey N. Señor Carlos II, Rey de las Españas*. Mallorca: Imprenta de Miguel Capó, 1697.

Mascareñas, Jerónimo. *Viage de la Serenissima Reyna Doña Maria Ana de Austria, Segunda Muger del Don Fhelipe Quarto deste nombre, Rey Catholico de Hespaña hasta la Real Corte de Madrid desde la Imperial de Viena*. Madrid: Imprenta de Diego Díaz de la Carrera, 1650.

Nieremberg, Juan Eusebio, SJ. *Corona virtuosa en que se proponen los frutos de la virtud de vn Principe, juntamente con los heroicos exemplos de virtudes de los Emperadores de la Casa de Austria, y Reyes de España*. Madrid: Imprenta de Francisco Maroto, 1643.

⁹⁹ Inmaculada Rodríguez Moya, «La mujer-águila y la imagen de la reina en los virreinos americanos», *Quiroga*, 4, julio-diciembre 2013: 60-63.

- Noticia del recibimiento i entrada de la Reyna Nuestra Señora Doña Maria–Ana de Austria en la muy noble i leal coronada Villa de Madrid*, 1650.
- Pinto, Jorge Amador de. *Llantos Imperiales de Melpomene Regia. Lloro la muerte de la ínclita Reyna Señora Doña Maria Ana de Austria [...] por las voces, y por las plumas de los padres de la Compañia de Jesus, residentes en el Colegio Imperial de Madrid...* Madrid: Imprenta de Antonio de Zafra, 1696.
- Spinola, Carlos Francisco, SJ. *Oracion funebre en las reales honras de la Serenissima Señora Doña Mariana de Austria, augustissima Reina Madre de España celebradas con magestuosa pompa en la Santa Iglesia Cathedral de Leon...* Valladolid: Imprenta de Antonio Figueroa, 1696.
- Velasco y Castañeda, fray Jerónimo de. *Oracion funebre en las exequias que la muy Noble, y muy leal Ciudad de Sanlucar de Barrameda consagrò a la venerable memoria de nuestra Serenisima Reyna, y Señora, Doña Maria–Ana de Austria, madre de nuestro Invictisimo Monarca el Señor Carlos Segundo [...] en el dia 8 de junio de 1696 años.* Cádiz: Imprenta de Christoval de Requena, 1696.
- Vidal de Figueroa, Joseph. *Sermon en las honrras de la Reyna Nuestra Señora Doña Mariana de Austria que hizo el Reyno de la Nueva–España..., 24 de noviembre de 1696.* México: 1696.

Bibliografía

- Álvarez–Ossorio Alvariño, Antonio. «Virtud coronada: Carlos II y la piedad de la Casa de Austria», en Pablo Fernández Albaladejo, José Martínez Millán y Virgilio Pinto Crespo (coords.), *Política, religión e Inquisición en la España moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, 29–58. Madrid: UAM, 1996.
- Álvarez–Ossorio Alvariño, Antonio. «La piedad de Carlos II», en Luis Antonio Ribot García (dir.), *Carlos II. El rey y su entorno cortesano*, 141–166. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2009.
- Astrain, Antonio, SJ. *Historia de la Compañia de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid: Razón y Fe, 1920.
- Bireley, Robert, SJ. *Religion and Politics in the Age of the Counterreformation. Emperor Ferdinand II, William Lamormaini, S.J., and the Formation of Imperial Policy*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1981.
- Brambilla, Elena. *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*. Roma: Viella, 2010.

- Chocano Mena, Magdalena. «Poder y trascendencia: La muerte del rey en la perspectiva novohispana (s. XVI y XVII)», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 36 (1999): 83–104.
- Contreras, Jaime. *Carlos II el Hechizado. Poder y melancolía en la Corte del último Austria*. Madrid: Temas de Hoy, 2003.
- Elton, Geoffrey Rudolph. *La Europa de la Reforma, 1517–1559*. Madrid: Siglo XXI, 1984.
- Farré Vidal, Judith. «Las exequias a Mariana de Austria en los virreinos americanos, *Translatio* y metáforas de vuelo», *Edad de Oro*, XXXIX (2020): 297–311.
- Gallardo, Bartolomé José. *Ensayo de una Biblioteca Española de libros raros y curiosos*. Valladolid: Editorial Maxtor, 2012.
- García Sanz, Ana y Ruiz, Leticia. «Linaje regio y monacal: la galería de retratos de las Descalzas Reales», *El linaje del Emperador*, 135–158. Cáceres: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000).
- Gómez Vozmediano, Miguel Fernando. «En olor a santidad. La fallida beatificación de la reina Mariana de Austria», en María Victoria López–Cordón Cerezo y Gloria Ángeles Franco Rubio (coords.), *La reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica*, 555–576. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2005.
- Graf von Kalnein, Albert. *Juan José de Austria en la España de Carlos II*. Lleida: Milenio, 2001.
- Herrero Sanz, María José. «Devociones marianas de las Habsburgo», María Leticia Sánchez Hernández (ed.), *Mujeres en la Corte de los Austrias. Una red social, cultural, religiosa y política*, 569–595. Madrid: Polifemo, 2019.
- Hortal Muñoz, José Eloy, Labrador Arroyo, Felix, Bravo Lozano, Jesús y Espildora García, África, *La configuración de la imagen de la Monarquía Católica. El ceremonial de la Capilla Real de Manuel Ribeiro*. Madrid: Iberoamericana, 2020.
- Jiménez Pablo, Esther. *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540–1640)*. Madrid: Polifemo, 2014.
- Jiménez Pablo, Esther. «Las dificultades de un intercambio espiritual: la Compañía de Jesús y Santa Teresa,» en Elisabetta Marchetti (a cura di), *Attraverso il tempo. Teresa di Gesù: la parola, il modello, l'eredità*, 55–68. Ravenna: Longo Editore, 2017.
- Jiménez Pablo, Esther. «Modelar la espiritualidad de las reinas de la Casa de Austria: capilla, oratorio y devoción», en María Leticia Sánchez Hernández (ed.), *Mujeres en la Corte de los Austrias. Una red social, cultural, religiosa y política*, 479–503. Madrid: Polifemo, 2019.

- Llorente, Mercedes. «Mariana de Austria's Portraits as Ruler–Governor and *Curadora* by Juan Carreño de Miranda and Claudio Coello», en Anne J. Cruz and Maria Galli Stampino (eds.), *Early Modern Habsburg Women. Transnational Contexts, Cultural Conflicts, Dynastic Continuities*, 197–222. Farnham/Burlington: Ashgate Publishing Limited, 2013.
- López–Cordón, María Victoria. «Las mujeres en la vida de Carlos II», en Ribot García, Luis Antonio (dir.), *Carlos II. El rey y su entorno cortesano*, 109–140. Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2009.
- Maura Gamazo, Gabriel. *Vida y reinado de Carlos II*. Madrid: Aguilar, 1990.
- Mitchell, Sylvia Z. *Queen, Mother, & Stateswoman. Mariana of Austria and the Government of Spain*. Pennsylvania University Press: 2019.
- Oliván Santaliestra, Laura. *Mariana de Austria en la encrucijada política del siglo XVII*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2009.
- Oliván Santaliestra, Laura. «La dama, el aya y la camarera, Perfiles políticos de tres mujeres de la Casa de Mariana de Austria», José Martínez Millán y Maria Paula Marçal Lourenço, *Las relaciones discretas entre las Monarquías Hispana y Portuguesa: Las Casas de las Reinas (siglos XV–XIX)* (Madrid: Polifemo, 2009), 2:1308–1311.
- O'Neill S. J., Charles E. y Domínguez S. J., Joaquín M. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001.
- Pascual Chenel, Álvaro. «Fiesta sacra y poder político: la iconografía de los Austrias como defensores de la Eucaristía y de la Inmaculada en Hispanoamérica», *Hipogrifo*, 1.1 (2013): 57–86.
- Pérez Samper, María Ángeles. «La figura de la reina en la Monarquía Española de la Edad Moderna: poder, símbolo y ceremonia», en María Victoria López–Cordón Cortezo y Gloria Ángeles Franco Rubio (coords.), *Actas de la VIII Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, 275–308. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2005.
- Po–chia Hsia, Ronnie. *La Controriforma. Il mondo del rinnovamento cattolico (1540–1770)*. Bologna: Il Mulino, 2001.
- Rice, Robin Ann. «La relación entre las carmelitas descalzas y la Compañía de Jesús: milagros y maravillas en el siglo XVII», *Destiempos. Revista de curiosidad cultural* 37 (febrero–marzo 2014): 76–92.
- Rodríguez Moya, Inmaculada. «La mujer–águila y la imagen de la reina en los virreinos americanos», *Quiroga*, 4, julio–diciembre 2013: 58–75.
- Sáez Berceo, María del Carmen. *Confesionario y poder en la España del siglo XVII: Juan Everardo Nithard*. Logroño: Universidad de La Rioja, 2014.
- Sánchez, Magdalena. *The Empress, the Queen and the Nun. Women and Power at the Court of Philip III of Spain*. Baltimore & London: The John Hopkins University Press, 1998.

- Sánchez, Magdalena. «Confession and complicity: Margarita de Austria, Richard Haller, S. J., and the Court of Philip III», *Cuadernos de Historia Moderna* 14 (1993): 133–149.
- Sánchez Ramos, Valeriano. «El poder de una mujer en la corte: La V marquesa de los Vélez y los últimos Fajardo», *Revista Velezana* 25 (2006): 19–65.
- Valldaura Cardenal, Diego Crespí de. *Nobleza y Corte en la regencia de Mariana de Austria (1665–1675)*. Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, 2013.
- Weber, Alison. «Los jesuitas y las carmelitas descalzas en tiempos de san Francisco de Borja: amistad, rivalidad y recelos», Enrique García Hernán y Pilar Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, Religión y Cultura en la Edad Moderna*, 103–113. Valencia–Roma: Albatros–Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011.

El *Mundus subterraneus* de Athanasius Kircher SJ y la utopía de lo oculto

MARIO RAMOS VERA*

Fecha de recepción: abril 2022.

Fecha de aprobación: septiembre 2022.

Sumario:

Athanasius Kircher SJ permanece vinculado a los estudios del hermetismo y a la egiptomanía, pero su obra *Mundus subterraneus* plantea una utopía en el sentido de un viaje fantástico a un no-lugar, en este caso por medio del análisis de las interioridades del globo terráqueo. Esta utopía describe “la mayor de las obras de Dios” como un geocosmos imaginario. Analizaremos esta utopía de lo oculto, de aquello que no es manifestado a la vista de todos, y cómo esta idea permanece vinculada con otras obras del autor.

Palabras clave:

Utopía; Hermetismo; Cultura científica; Cosmología; Historia de las ideas.

The Utopia of the Occult in the *Mundus Subterraneus* by Athanasius Kircher SJ

Abstract:

Athanasius Kircher SJ has been linked to hermetic studies and egyptomania, but his book *Mundus subterraneus* describes a utopia as fantastic journey to a non-place, in this instance through the analysis of the interiorities of the globe. This utopia describes “the greatest of God’s jobs” as an imaginary geocosm. We will analyze this utopia of the occult, what is not manifested in view of all, and how this idea remains linked to other books by the author.

Keywords:

Utopia; Hermeticism; Scientific Culture; Cosmology; History of ideas.

1. Introducción

El jesuita Athanasius Kircher (1601/1602–1680) es considerado tanto un polímata –aquella persona que domina varias ramas del conocimiento humanístico y científico– como uno de los sabios o eruditos que trató de sintetizar en su obra un verdadero sistema universal que comprendiese toda la sabiduría

* Profesor del Dpto. de Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Comillas, <https://orcid.org/0000-0001-9366-2457>, mrvera@comillas.edu.

de su tiempo¹. De este quehacer académico en la búsqueda de la síntesis de los saberes que orientó su vida, prolijamente documentada, dan cuenta sus múltiples obras. Por ejemplo, sus estudios sobre el magnetismo aparecen en sus libros *Ars magnesia* (1631), *Magnes sive de arte magnetica* (1641, 1643, 1654) y *Magneticum naturae regnum* (1667). También estudió con profusión la óptica en *Ars magna lucis et umbrae* (1646) así como la música en *Musurgia universalis* (1650) y *Phonurgia nova* (1673). Su afán investigador por el antiguo Egipto, tan en boga desde la recuperación hermética del Renacimiento, se plasmó especialmente en los estudios sobre los jeroglíficos como una lengua ignota (*Prodromus coptus sive Aegyptiacus*, 1636; *Lingua aegyptiaca restituta*, 1643; *Obeliscus Pamphili*, 1650; *Oedipus Aegyptiacus*, 1652–1654). También dedicó una enorme atención a la astronomía –*Itinerarium exstaticum* (1656/ 57 y 1671)– y a la geografía –*Mundus subterraneus* (1665) y *China illustrata* (1667). A la fecundidad de estos estudios y al afán de sistematizar científicamente dichos conocimientos al tiempo que los aunaba con la práctica cotidiana, cabe añadir la consideración de saberes hoy denostados como la alquimia o el hermetismo –y que hacen de Kircher un heredero del Renacimiento y su hermenéutica platónico–mágica– en un lugar de igualdad respecto de las ciencias que consolidaban rápidamente su estatuto epistemológico merced a la revolución copernicana. Así lo evidencian sus estudios tanto de las relaciones numéricas en la cosmología (*Arithmologia*, 1665) como de la Cábala (*Ars magna sciendi*, 1669).

La amplitud y extensión de su producción intelectual –en diálogo con los saberes de su tiempo– parece vincularle más profundamente con el hermetismo que con el pensamiento utópico pese a las similitudes y concomitancias que alberga su obra *Mundus subterraneus* con obras de este género literario de viajes al no–lugar o de emplazamientos sociopolíticos imaginativos². Esta afirmación es susceptible de matices, y a tal fin irían dedicadas estas páginas, puesto que dada la amplitud semántica de la utopía cabe recuperar significados que no se centran única y exclusivamente en lo utópico como una factoría sociopolítica de perfección o en anhelos nostálgicos moralizantes. Es posible,

¹ La vocación de abarcar con soltura varias disciplinas y el afán de sistematizar la totalidad de las ramas del conocimiento por parte de Kircher encuentran una expresión poética en la obra *Athanasius* del profesor Carlos Blanco. En ella, el polímata Kircher entabla un diálogo con distintos ámbitos del conocimiento en un canto a la sabiduría. Cf. Carlos Blanco Pérez, *Athanasius* (Úbeda: DidacBook, 2016).

² Carlos Sánchez Pérez, «Hermes Trismegisto: de la mística a la fantasía. Pervivencia de los textos herméticos de la Antigüedad a nuestros días» (tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 2019), 173, <https://repositorio.uam.es/handle/10486/690521>; Roland Schaer, Gregory Claeys y Lyman Tower Sargent (eds.), *Utopia. The Search for the Ideal Society in the Western World* (Nueva York: Oxford University Press, 2000), 133.

además, considerar el no-lugar como un viaje imaginativo a emplazamientos fantásticos. En este sentido, las siguientes páginas proponen vincular el *Mundus subterraneus* de Kircher con dichos trayectos. En este supuesto, lo relevante de este viaje no estaría tanto en proponer una imagen de la perfección como en resaltar ese viaje al no-lugar que está oculto, esto es, la posibilidad de alcanzar lo que no aparece manifiestamente, de superar un límite geográfico y conocer un geocosmos imaginario de fenómenos naturales y moradores desconocidos. Esa noción de límite, de hacer aparecer lo que estaría oculto a juicio de Kircher, es lo que permite afirmar que en su obra subyace una latencia utópica.

El objeto de este estudio descansa sobre la utopía literaria propuesta en el libro *Mundus subterraneus*, pero no será el único que centrará nuestra atención, pues en otras vertientes del pensamiento de Kircher aparece la noción de lo oculto, del límite, no sólo para nuestro conocimiento sino también desde una perspectiva hermética y filosófica que le lleva a esclarecer y dilucidar aquello valioso que ha de ser desentrañado tanto fruto de la naturaleza como la sabiduría humana. Por lo tanto, la perspectiva que nos brindará un soporte metodológico será necesariamente interdisciplinar. El ámbito de los estudios utópicos, así como la historia de la filosofía y del pensamiento, especialmente vinculadas con la magia renacentista y el hermetismo cristiano, nos permitirán trazar una senda que vincule a Athanasius Kircher con el pensamiento utópico desde la perspectiva de la utopía de lo que no aparece a simple vista, de aquello que no es manifiesto y que permanece oculto. Con el afán de presentar con claridad este recorrido, el primer aspecto abordado comprenderá una definición de aquello que entendemos por utopía (2). A continuación, la multiplicidad de saberes en la obra del jesuita polímata nos permitirá vincular algunos de sus múltiples estudios con la noción del límite del saber y de aquello que permanece oculto a ojos del ser humano (3). El estudio de *Mundus subterraneus* desde una perspectiva utópica comprenderá el tercer apartado (4). Finalmente (5), será posible concluir sucintamente con la afirmación de que lo utópico no permanece ajeno a un autor como Athanasius Kircher SJ, si bien desde una perspectiva que concita con fecundidad los múltiples saberes en un formato literario imaginativo.

2. El pensamiento utópico

La utopía ha sufrido una inflación terminológica que hace necesario definir este concepto para evitar imprecisiones. Como término acuñado por Santo Tomás Moro en su obra *De optimo reipublicae statu, deque nova insula Utopiae* (1516) para señalar el no-lugar, lo utópico comprende desde los prototipos

de la perfección social y política hasta las etéreas ensoñaciones del idealismo moral, optimistas, pero difícilmente reconciliables con la áspera realidad. Desde la crítica moral hasta los planes de transformación social situados en el futuro –a veces enterrados en el pasado³–, la utopía se erige en un espejo que muestra los aspectos más luminosos o tal vez los más lóbregos, pero siempre desde el vuelo de la imaginación. Cabe preguntarse si toda utopía necesariamente reconcilia ese optimismo con la realidad de una formulación política concreta⁴. Esto es, si la utopía comprende algo más que la materia de los sueños⁵. En este sentido, el filósofo Roger Scruton definió analíticamente qué es aquello que podemos entender como utopía:

Term coined by More (*Utopia*, 1516), to mean (although the Greek derivation is incorrect) “No place”. More portrays a social arrangement without violence, oppression, or property, and presents a comprehensive view of ideal institutions. The term has since been appropriated to name any such picture, usually with the implied criticism that a “utopia” must idealize human nature, and gain its plausibility from neglecting recalcitrant facts. However, in the vast literature devoted to the construction of idealized societies one may distinguish the following quite different endeavours: (i) to make political recommendations, in the form of an ideal, without examining the actual policies that might realize it. More’s *Utopia* is an example of this. (ii) To show what it would be like for an “ideal” to be realized, thereby criticizing it; Huxley’s *Brave New World* is an example of this. (On one theory of the literary imagination (ii) is always a greater imaginative task than (i) since it involves the labour of concrete description. Huxley’s utopia might also be described as a dystopia. (iii) The construction of an ideal type of political arrangement, in order to explain actual forms of government. It is possible that Plato’s *Republic* is at least partly of this kind, as are certain parts of Aristotle’s *Politics*. Such a theory may attempt to give a full account of human nature, and to illustrate the ways in which actual arrangements fall short

³ El filósofo conservador John Gray incluye esta dimensión temporal: «La utopía es una proyección hacia el futuro de un modelo de sociedad que no puede hacerse realidad, pero dicho modelo no tiene por qué ser el de una sociedad que no haya existido nunca. También puede tratarse de una sociedad que existió en otra época, pero que la historia ya dejó atrás», John Gray, *Anatomía de Gray. Textos ejemplares* (traducción por Albino Santos Mosquera, Barcelona: Paidós, 2011), 231.

⁴ La utopía ha sido definida, por ejemplo, desde la ciencia política como: «Conjunto de valores que, aun aceptando su carácter difícilmente realizable, se exponen como programa político para el futuro. Tomás Moro introdujo el término en la teoría política al designar así su feliz isla imaginaria y, junto a él, Campanella o Saint-Simon han descrito comunidades políticas ideales, no ubicadas en lugar ni tiempo determinados (...) Las distintas concepciones utópicas aspiran a crear un hombre nuevo, a dividir las tareas según sean intelectuales o manuales, y a que desaparezca la violencia», Ignacio Molina, *Conceptos fundamentales de Ciencia Política* (Madrid: Alianza Editorial, 1998), 128.

⁵ Krishan Kumar, *Utopia & Anti-utopia in Modern Times* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), 25 y 423.

of the ideal. (iv) The construction of an ideal in terms of which to *justify* actual approximations to it. Plato's theory is also of this type⁶.

En su monumental historia de las utopías, Manuel y Manuel establecieron una definición de lo utópico merced a sus distintas manifestaciones históricas: en primer lugar (1) el género de viajes a emplazamientos de la imaginación y la fantasía; a continuación (2) los regímenes políticos más excelsos y genuinos; (3) la nostalgia por el Edén y los paraísos perdidos; (4) el milenarismo escatológico; (5) los prototipos y las factorías de felicidad que satisfacen los deseos del ser humano; (6) los anhelos moralizantes que presentan modelos sociopolíticos imposibles⁷. En última instancia, conviene rescatar la clasificación de las formas y contenidos del pensamiento utópico elaborada por Ruth Levitas. Así, una utopía puede ser considerada (1) en virtud de su contenido, un anhelo moralizador y un espejo ejemplarizante, que devendría en modelo normativo; (2) por su forma, se comprendería como un género literario de viajes fantásticos y se erige en referente descriptivo; (3) de acuerdo con su función, se trataría de un proyecto de transformación social que ha de implantarse en detrimento del orden imperante, lo que acarrea una dimensión prescriptiva⁸. Esta clasificación ha de resultar relevante en el afán por estudiar el libro *Mundus subterraneus* de Athanasius Kircher, pues permite establecer un vínculo entre dicha obra y las utopías concebidas como un género literario que describe los viajes fantásticos al no-lugar, en este caso el geocosmos de la tierra hueca.

A su vez, el idealismo utópico entraña una larga tradición que compendia distintas obras sobre las acepciones antedichas del no-lugar. Este desafío a la política de lo real no comprende un catálogo unánime de utopías, aunque sí existen estudios que tratan de agrupar obras con rasgos comúnmente aceptados como representaciones del no-lugar⁹. Sucintamente, en su origen las utopías clásicas preconizaban una urbe ideal, rectamente ordenada y ajena a los rigores y desdichas de la condición humana (v.gr. Platón, Aristófanes...) o aspiraban a recuperar un paraíso perdido, que bien podía adoptar la forma del Edén terrenal o de una Edad de Oro desvanecida entre las brumas del mito (v.gr. Hesíodo). El cristianismo elevaría los sueños de salvación hasta el tras-

⁶ Roger Scruton, *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought* (Hampshire: MacMillan, 1982), 716–717.

⁷ Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge: The Belknap Press, 1979), 4–7.

⁸ Ruth Levitas, *The Concept of Utopia* (Oxfordshire: Peter Lang Oxford, 2011), 4–6.

⁹ Vid. Glenn Negley y J. Max Patrick, *The Quest for Utopia. An Anthology of Imaginary Societies* (Nueva York: Anchor Books, 1952); Rafael Herrera Guillén, *Breve historia de la utopía* (Madrid: Ediciones Nowtilus, 2013); Manuel y Manuel, *Utopian...*; Krishan Kumar, *Utopianism* (Buckingham: Open university Press, 1991), 43–63; Lewis Mumford, *The Story of Utopias* (Nueva York: Boni and Liveright, 1922).

mundo, hacia un fundamento metafísico de la utopía, tal y como San Agustín de Hipona plasmaría en *De Civitate Dei* y luego continuarían el milenarismo y Joaquín de Fiore (s. XII). El Renacimiento –merced al descubrimiento del Nuevo Mundo y la recuperación de los saberes de la Antigüedad– asistiría a la difusión exitosa del pensamiento utópico, habitualmente ubicadas en islas lejanas o territorios ignotos. La *Utopía* de Santo Tomás Moro daría nombre a este género del pensamiento político imaginativo, que proseguirían *La ciudad del sol* del dominico Tommaso Campanella (1568–1639), *Cristianópolis* de Johann Valentin Andreae (1586–1654) y la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon (1561–1626). Con el advenimiento de la Ilustración, las utopías pasarían a soñar con futuros mejores para el ser humano. Subyacía la premisa de que resulta posible construir un proyecto político perfecto aquí y ahora, desterrando todo vestigio del mundo pretérito. Los socialistas utópicos (Saint-Simon, Owen y Fourier) y científicos (Marx, Engels) o los anarquistas cifraban en ese futuro la promesa de la emancipación. De la mano de esta promesa del futuro se construyeron los sueños redentores de la ciencia y la revolución industrial. Estas utopías alcanzarían su paroxismo con los proyectos ideológicos totalitarios del s. XX, que aspiran a erigir un mundo nuevo, lo que daría aliento a las denuncias de este tipo de proyectos de ingeniería social desde la literatura distópica (Zamiatin y *Nosotros*, Huxley, con *Un mundo feliz* y de Orwell las célebres *Rebelión en la granja* y *1984*) como desde la “Escuela del fin de las ideologías”. La utopía del *statu quo* del “Fin de la historia” de Fukuyama y las corrientes antiglobalización y de la izquierda altermundista serían algunos de los cauces que adoptaría el utopismo con el cambio de siglo.

Kircher, por su parte, pertenecería cronológicamente al período que media entre el Renacimiento y la Ilustración, si bien sería deudor del primero en mayor medida que precursor de la segunda –a la que su afán de estudios y de difusión del conocimiento también le podría situar como vago antecedente–. Por este motivo, afirmar que en el pensamiento de este autor subsiste una latencia utópica no resulta un error de comprensión sobre aquel no-lugar que calificamos como utopía, puesto que simplemente le vincula con este ámbito del pensamiento imaginativo a través de una de sus posibles categorías, en este caso la del viaje fantástico a un emplazamiento ficticio.

3. La multiplicidad de saberes en Athanasius Kircher SJ

Athanasius Kircher, en su afán por compendiar sistemáticamente los diferentes ámbitos del conocimiento y establecer un diálogo fecundo entre los mismos, también impulsaría el establecimiento de los límites efectivos de di-

chos saberes. Pero este anhelo por conocer los límites del conocimiento tenía como objetivo el esfuerzo de superación y de investigación. De ahí que surja la noción del límite de aquello que se conoce como algo que permanece oculto pero que puede resultar manifiesto a partir del estudio. Por lo tanto, lo oculto no sólo deviene en un no-lugar geográfico, sino que también establece una suerte de velo epistemológico. Entre los múltiples ámbitos que despertaron la curiosidad de Kircher, tres evidencian nítidamente esta idea: (3.1.) sus estudios sobre la música, (3.2.) su vínculo con la denominada “egiptomanía”¹⁰, propia del Renacimiento, y (3.3.) su atención a las fuerzas ocultas de la naturaleza.

3.1. Estudios sobre la música

Kircher dedicó, en 1650, los dos volúmenes –el primero comprende siete libros y el segundo otros cinco– de su *Musurgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni* a estudiar la música, desde una pluralidad de enfoques verdaderamente original. Así, el índice expone los distintos ámbitos abarcados por esta obra en los diferentes libros que la componen: fisiológico (libro I), filológico (libro II), aritmético (libro III), geométrico (libro IV), mágico (libro IX), por poner algunos ejemplos¹¹. Estos volúmenes serían el

último gran compendio de música especulativa antes de que el interés por este tema decayera y los tratados adquiriesen una orientación cada vez más práctica (...) Ateniéndonos a los pasajes que conciernen a nuestro tema, descubrimos que todo se sitúa con claridad en su lugar en un esquema de armonía universal, cuyo autor es Dios y cuyo método de operación es la ley de las correspondencias¹².

Estas correspondencias implicaban que la música hacía vibrar los acordes afines de la Creación en virtud de cada nota. Esta noción, que extrapolaba las equivalencias de la música con los astros, las criaturas y los metales, era deu-

¹⁰ Como señala Sánchez, esta “egiptomanía” «surge en el Renacimiento y se desarrolla aún más a partir del siglo XVII y la creencia en que los jeroglíficos transmitían un saber arcano, idea desarrollada por uno de los intelectuales más famosos de la época, el jesuita Athanasius Kircher (1602–1680). Kircher será un gran exponente de la recepción del hermetismo en esta época, por dos motivos: en primer lugar, su obra supone la culminación de esta “Egiptomanía” y, en segundo, es un buen representante del proyecto empirista, desarrollado en el marco de la revolución científica, que considera lo esotérico como objeto de estudio legítimo y fomenta la indagación en los secretos de la naturaleza», *vid. Sánchez Pérez, «Hermes...»*, 173.

¹¹ *Vid. Athanasius Kircher, Musurgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni*, Vol. I. (Roma: herederos de Francisco Corbellotti, 1650), https://archive.org/details/chepfl-lipr-AXC19_01/page/n7/mode/2up y Athanasius Kircher, *Musurgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni*, Vol. II (Roma: Ludovico Grignani, 1650), https://archive.org/details/chepfl-lipr-AXC19_02.

¹² Joscelyn Godwin, ed. *Armonía de las esferas* (traducción por María Tabuyo y Agustín López, Vilaür: Atalanta, 2009), 329.

dora de la magia natural renacentista. Como señalaría la académica Frances Amelia Yates, no cabe duda de que Kircher practicó cierto tipo de magia natural¹³. También Cirlot estimaba que el jesuita Kircher desplegó en la *Musurgia universalis* dicha ley de afinidades a través de las correspondencias místicas¹⁴. Por lo tanto, estas nociones no le resultaban ajenas. En este sentido, la idea de que la música «actúa mediante la vibración simpática de los “espíritus animales”, o de alguna sustancia igualmente intangible, es bastante característica de casi todos los relatos premodernos sobre el tema»¹⁵. De ahí la necesidad de estudiar y conocer dichas correspondencias desde el ámbito de la música, por sus efectos ontológicos, para superar la frontera del desconocimiento, que impediría interactuar con la Creación con la plenitud de posibilidades que brinda al ser humano su condición de hijo de Dios.

3.2. Sacar a la luz los secretos de Egipto

En su obra *Oedipus Aegyptiacus* (publicada en tres volúmenes entre 1652 y 1654¹⁶), Kircher SJ realiza un ejercicio de interpretación de jeroglíficos egipcios que se situaría en el ámbito de la “egiptomanía” propia de la época, deudora de la noción de unos saberes arcanos que permanecerían ocultos en estos símbolos¹⁷. Se trataría de considerar una «interpretación de los jeroglíficos como conjuntos de verdades sobre Dios y el mundo, es un canal a cuyo través se difunde la religión hermética del mundo»¹⁸. Contribuiría de esta manera a difundir una teoría que disfrutó de un éxito enorme durante el Renacimiento¹⁹. Teoría, por otra parte, que por sus vínculos con el pensamiento imaginativo y sus excesos interpretativos acaso estaría más emparentada con el hermetismo y la filosofía que con los ámbitos de la fonética o la filología. De hecho, si Kircher fue considerado un “hermético reaccionario”, a juicio de la profesora

¹³ Frances Amelia Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética* (traducción por Domènec Bergadà, Barcelona: Ariel, 1983), 477.

¹⁴ Juan-Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos* (Barcelona: Editorial Labor, 1992), 148.

¹⁵ Joscelyn Godwin, *Armonías del cielo y de la tierra. La dimensión espiritual de la música desde la Antigüedad hasta la Vanguardia* (traducción por Radamés Molina y César Mora, Barcelona: Paidós, 2000), 33.

¹⁶ Athanasius Kircher, *Oedipus Aegyptiacus* (Roma: Vitalis Mascardi, 1652–1654), <https://archive.org/details/A027084/mode/2up>. Para conocer una exposición detallada del significado que esta obra desempeñaría tanto para la egiptología académica como para el debate del pensamiento esotérico occidental, vid. Daniel Stolzenberg, *Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity* (Chicago: The University of Chicago Press, 2013), 1–35.

¹⁷ Yates, *Giordano...*, 472.

¹⁸ *Ibid.*, 473.

¹⁹ Antoine Faivre, *Western Esotericism. A Concise History* (Nueva York: State University of New York, 2010), 36 y Sánchez Pérez, «Hermes...», 173.

Yates²⁰ —pues haría caso omiso a la datación que del *Corpus Hermeticum* realizaría Casaubon—, esto le compelería para llenar esta obra de «las innumerables citas extraídas del *Pimander* ficiniano y del *Asclepius*»²¹. No en vano, en la propia dedicatoria de la obra al emperador Fernando III encontramos una alusión a la autoridad de Hermes Trismegisto²². Posteriormente, el autor también vincularía a Hermes con el origen de los jeroglíficos²³. De esta manera, los jeroglíficos estarían vinculados con el monoteísmo y formarían parte de la cadena áurea que vincula a diversos profetas con la Revelación de Dios. Como señala Yates, «Kircher ha escrito páginas muy interesantes en las que proporciona vinculaciones explícitas de las definiciones de Dios contenidas en el *Corpus Hermeticum* con los símbolos egipcios»²⁴. El vínculo del hermetismo con el antiguo Egipto descansaría para Kircher en que

los jeroglíficos son símbolos en los que se deposita una sabiduría divina y misteriosa [...] esta fascinación por los jeroglíficos, heredada de la egiptomanía renacentista, parte de la base de que los jeroglíficos son un lenguaje divino y constituyen símbolos con un significado oculto y una conexión ontológica con sus referentes. Son representantes de los *arcana* y *secreta naturae*: significante y significado son lo mismo y este principio es aplicado a toda la naturaleza²⁵.

La idea que subyace en *Oedipus Aegyptiacus* contribuye en dicha interpretación imaginativa de los símbolos egipcios, tan vinculada a la “egiptomanía”, a reforzar la tesis de que existe un mundo natural oculto tras un velo y, consecuentemente, a través de un estudio riguroso de la naturaleza y de las manifestaciones de la cultura humana es posible aprehender estas manifestaciones de la gloria creadora de Dios. No se trataría de un afán filológico, aunque para su autor sí lo fuera, sino de un ejercicio hermenéutico y filosófico.

3.3. Fuerzas ocultas de la naturaleza

El jesuita Athanasius Kircher permaneció imbuido de una noción cosmológica propia del Renacimiento que concebía el universo como algo dinámico, vinculado a través de la ley de afinidades y correspondencias —ejemplificadas

²⁰ Yates, *Giordano...*, 457.

²¹ *Ibid.*, 472.

²² Kircher, *Oedipus...*, 8.

²³ *Ibid.*, 268.

²⁴ Yates, *Giordano...*, 473. Por ejemplo, quedarían vinculados con los libelos IV, «La cratera o la unidad», y V, «En la naturaleza», del *Corpus Hermeticum*. Cf. Hermes Trismegisto, *Corpus Hermeticum y otros textos apócrifos* (traducción por Manuel Algora, Madrid: Edaf, 1998), 49–59.

²⁵ Sánchez Pérez, «Hermes...», 174.

en la magia natural— y se erigiría en «notabilísimo sucesor de la tradición hermético—cabalística fundada por Pico»²⁶. Su pensamiento, como atestiguan sus obras *Musurgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni* y *Oedipus Aegyptiacus*, parte de una premisa vinculada al platonismo, el platonismo medio y el neoplatonismo, esto es, de la «intuición del mundo como vasto repertorio de signos que esperan ser “leídos”»²⁷. Por lo tanto, las creaciones del ser humano y, por ende, la naturaleza como espejo de la Creación son un reflejo inteligible de una realidad arquetípica, de lo que se deduce la posibilidad de extraer lo manifiesto de aquello que permanecía oculto. En el apartado anterior se mencionaba la noción que Kircher sostenía del velo que encubre los secretos de la naturaleza, noción querida para la tradición hermética²⁸. En ese sentido, elementos como la electricidad, el magnetismo o la teoría de los colores formarían parte de este esquema de correspondencias —con animales, plantas, planetas, notas musicales, colores [...]—, en una amalgama de la ciencia y del pensamiento esotérico que aspiraba a ofrecer resultados mensurables y cuantificables²⁹.

Merece la pena aludir a un ejemplo de esta concepción de Kircher de la realidad como un velo que puede ser alzado para escudriñar en lo ausente y hacerlo presente, en este caso a través de un escrito de Owen Barfield (1898–1997) —integrante de los *inklings*, la agrupación informal de la que formaron parte académicos y literatos como J. R. R. Tolkien, C. S. Lewis o Charles Williams—. En «El arpa y la cámara», Barfield cifra como inventos especialmente relevantes de Kircher —o que le son atribuidos— el arpa de viento, la cámara oscura, así como la subsecuente “secuencia de la cámara” o la linterna mágica. Vincularía el arpa de viento con el romanticismo, mientras que la cámara oscura sería emblema de los fundamentos del Renacimiento y de una revolución copernicana —tanto en cosmología como en la psique—, que culminaría con la formulación filosófica de Kant sobre los límites del conocimiento³⁰. La cámara y el arpa corresponderían a diversas «tipificaciones

²⁶ Yates, *Giordano...*, 149.

²⁷ Cirlot, *Diccionario...*, 248.

²⁸ Sánchez Pérez, «Hermes...», 450.

²⁹ Joscelyn Godwin, «Esoteric Theories of Color», en *Lux in Tenebris. The Visual and the Symbolic in Western Esotericism*, ed. por Peter Forshaw (Brill: Leiden, 2017), 451–454. Cabe señalar, por ejemplo, la obra de Kircher *Magnes sive de arte magnetica opus tripartitum* (1643).

³⁰ Owen Barfield, *El arpa y la cámara* (traducción por María Yabuyo y Agustín López, Vilaür: Atalanta, 2019), 35. El arpa eólica es un instrumento musical que hace sonar las cuerdas tras el paso del viento a través de una caja de resonancia. Por su parte, la cámara oscura sería un precursor de la cámara fotográfica, que a través de diversas propiedades ópticas permite realizar proyecciones planas de imágenes externas. Como es posible señalar, este interés aplicado por los ingenios mecánicos por parte del jesuita Kircher se sumaba a los vastísimos ámbitos de su conocimiento de índole teórico.

del proceso de la percepción»³¹ La primera se referiría a un medio como la luz mientras que la segunda alude al sonido como inspiración³². Dos ámbitos como la luz y el sonido que, como hemos mencionado anteriormente, despertaron la curiosidad de Kircher, tal y como acreditan diversas publicaciones suyas. En esta búsqueda de fuerzas ocultas de la naturaleza, Barfield apunta a la prioridad de Kircher: «Es mucho más fácil cerrar los ojos que cerrar los oídos (...) La cámara, entonces, puede justamente ser contemplada como un emblema, o quizá una caricatura, deberíamos decir más bien esta vez, de la imaginación»³³. Barfield aprovecharía para señalar que la cámara implica un proceso de proyección:

El aprendiz de las palabras descubre, por ejemplo, que científicos y filósofos se dan la mano para asegurarnos que el mundo familiar que nos rodea es una proyección de nuestro propio aparato mental sobre una especie de muro de realidades imperceptibles, tal vez no una pared blanca, aunque podría serlo a pesar de la semejanza con lo que realmente vemos u oímos³⁴.

De este intento por superar la representación de nuestra propia psique, Barfield haría descansar su teoría del conocimiento profundamente imaginativa en el postulado planteado por Kircher en su arpa eólica: «Si *debemos* pensar en metáforas (y debemos hacerlo), ¿por qué no tratar de empezar de nuevo sobre el supuesto de que el hombre primitivo no era una cámara oscura sino un arpa eólica?»³⁵. Se trataría de vencer a la cultura de la cámara:

¿Adónde, se pregunta, uno, ha ido a parar la música? ¿Adónde se ha ido el viento que da lugar a la música, el *hagion pneuma*, el *ruach elohim*? (...) Pero no creo que la recuperación tras la derrota radique en sustituir la cámara por el arpa, salvo como ayuda a la imaginación histórica. Pues no creo que la raíz de la que la secuencia de la cámara surgió originalmente fuera un mal absoluto. Creo incluso que fue una necesidad³⁶.

Estas reflexiones de Owen Barfield, a colación del estudio sistemático de Athanasius Kircher de ese velo que, entendía, oculta los secretos de la naturaleza, vinculan a ambos en el empeño por representar y representarse aquello que nos resulta oculto y esquivo. La noción de lo oculto, en conclusión, entraña aquello que permanece guardado, cubierto o eclipsado, susceptible consecuentemente de ser llevado a la luz, en este caso del conocimiento.

³¹ Barfield, *El arpa...*, 39.

³² *Ibid.*, 40.

³³ *Ibid.*, 41.

³⁴ *Ibid.*, 44.

³⁵ *Ibid.*, 45.

³⁶ *Ibid.*, 47.

4. La utopía del *Mundus subterraneus*

Mundus subterraneus (1665) pasa por ser una de las obras más reconocidas de Athanasius Kircher, en la que aspira a dar cuenta de los fenómenos geológicos acontecidos tras el terremoto de Calabria –“fiebre de la tierra”, en sus propias palabras– y de los que fue testigo durante un viaje que emprendió por el Mediterráneo en 1638³⁷. Con esta premisa esboza su teoría de un mundo subterráneo, dinámico, capaz de sustentar un geocosmos terrestre incardinado en la ley de analogías y afinidades, a la que como hemos visto en páginas anteriores resultaba tan cercano. En palabras de Capel, esta combinación de organicismo, correspondencias entre microcosmos y geocosmos, providencialismo, platonismo y aristotelismo sería «una de las aportaciones fundamentales que se hicieron en el siglo xvii a la discusión de la estructura interna de nuestro planeta»³⁸. La majestuosa y prolija composición de la estructura de este mundo subterráneo que sustentaría el orbe, a juicio de Kircher, «se basa en una razón teológica: tanto el Microcosmos como el Geocosmos tienen en común el haber servido de habitación al Verbo de Dios, y esta es la razón profunda de su existencia»³⁹. Con el propósito de conocer la propuesta de una utopía bajo la superficie abordaremos en primer lugar el viaje al no-lugar (4.1.) para, a continuación, dar a conocer este mundo imaginario (4.2.) y, finalmente, desbrozar su latencia utópica merced a una obra científica al tiempo que simbólica (4.3.).

4.1. El viaje al no-lugar imaginario bajo tierra

El sentido del viaje al no-lugar desconocido lo encontramos en el prefacio de la obra, dividido a su vez en tres capítulos, «De occasione hujus Operis & Authoris Itineribus», «De horrendis terraemotibus Anno 1638. In Calabria exortis...» y «De Montis Vesuvii, reliquarumque Insularum exploratione ab Auctore facta»⁴⁰. En estos capítulos, Kircher expone que sus quehaceres como

³⁷ Lamentablemente, en el momento de escribir estas líneas esta obra de Kircher SJ no ha sido traducido en su totalidad. Sólo disponemos de una traducción parcial de los libros I y II de los doce atesorados en los dos volúmenes originales que componen *Mundus subterraneus*, junto con un estudio introductorio, por parte del doctor Eduardo Sierra Valentí que aparecieron en los números 33 y 34 de la revista *Geocrítica. Cuadernos críticos de geografía humana* en 1981. Este artículo fue reeditado en 2015 en la obra *Mundo subterráneo. Puertas secretas, ciudades sumergidas y utopías bajo tierra*.

³⁸ Horacio Capel, «Organicismo, fuego interior y terremotos en la ciencia española del XVIII». *Geocrítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, 27/28 (1980), <http://www.ub.edu/geocrit/geo27-28.htm>.

³⁹ Eduardo Sierra Valentí, «El geocosmos de Kircher. Una cosmovisión científica del siglo xvii», *Geocrítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, 33/34 (1981): 6.

⁴⁰ Cf. Athanasius Kircher, *Mundus subterraneus* (Ámsterdam: Joannem Janssonium, 1665), <https://>

sacerdote de la Compañía de Jesús le permitieron no sólo conocer el Etna, la isla de Estrómboli, Messina, las islas eolias o el estrecho de Vulcano sino contemplar la destrucción de Santa Eufemia y el cráter del monte Vesubio. Todo ello dará lugar a explicaciones de índole providencialista y metafísico para explicar los distintos mecanismos de la naturaleza –v.gr. «tum occulta Dei manu» y «qui Geocosmi molem a Deo Geoplasta ex limo Terrae casuali potius aut fortuita limi congerie»–.

Su primer libro aborda metodológicamente los estudios de este centro ordenado de nuestro mundo, desde las definiciones precisas, axiomas y paradojas –«Explicationes definitionum», «De Linea Directionis» y «Paradoxa de Centro Terrae»– hasta la «Centrosophia applicata», como una suerte de propedéutica que prepara a los lectores para la exposición que está por venir del geocosmos. Dicho estudio aparece en el segundo libro, centrado en la factoría o fábrica del globo terráqueo. Será en este libro donde encontramos la descripción técnica del geocosmos como mundo terrestre, fruto de la sabiduría divina (capítulo I) y la idea que de dicho geocosmos tiene Dios –«Idea Globi Terreni in mente Divina existens»–. Los vínculos, correspondencias y afinidades propios de la magia natural renacentista que encontramos en esta “centrosophia” habrán de aparecer en sus alusiones a la influencia de la luna o del magnetismo, por ejemplo, así como de su traslación práctica a las relaciones entre las cosas dispuestas en el geocosmos como resonancia del microcosmos y el macrocosmos (en sus capítulos 5, 17 y 18, respectivamente⁴¹).

La estructura de este mundo subterráneo, alimentado por un fuego primordial, estaría atravesada de cavidades por las que fluirían el fuego (conocido como pirofilacios), el agua (hidrofilacios) y el aire (aerofilacios). En el funcionamiento técnico de este geocosmos reverberan nuevamente los acordes de las correspondencias, y a exponerlo prolijamente dedica Kircher los libros desde el tercero hasta el séptimo, entre los que incluye los principales elementos de sustentación del mundo subterráneo (nitro, vitriolo... y otros elementos profundamente vinculados con la alquimia). Dentro de la atención que presta al estudio sistemático de los minerales del libro séptimo, Capel considera que el autor «trata de encontrar ocultos sentidos»⁴².

archive.org/details/mundussubterrane00unse/page/n7/mode/2up. De aquí en lo venidero, se aludirá a la edición original.

⁴¹ Respecto de la magia natural del Renacimiento cabe recordar que conformaba una «doctrina donde se conjuga la belleza con la sabiduría, comprendiendo todos los aspectos de la naturaleza y la vida del hombre en la armonía única que manifiesta la Ciencia Sagrada, que considera al ser humano como un modelo del Cosmos», Federico González, *Las utopías renacentistas. Esoterismo y Símbolo* (Zaragoza: Libros del Innombrable, 2016), 11.

⁴² Capel, «Organicismo...», <http://www.ub.edu/geocrit/geo27-28.htm>.

Cabe añadir que esta descripción esbozada por Kircher guarda reminiscencias con el mito escatológico (107a–115a) que Platón narra en *Fedón* por medio de su maestro Sócrates quien, antes de morir, expone que «el alma es algo inmortal e indestructible, y nuestras almas tendrán una existencia real»⁴³. Además, en este mito se recoge la idea de que el mundo que habitamos sería una de las cavidades de la tierra ubicada en un éter puro⁴⁴: «esto es precisamente lo que nos ocurre a nosotros: a pesar de que vivimos en una concavidad de la tierra, creemos que habitamos sobre ella y llamamos al aire cielo»⁴⁵. Este entramado de pasadizos subterráneos alberga también seres vivos, e incluso «hombres que habitan, unos en el interior, otros alrededor del aire, de la misma manera que nosotros vivimos en alrededor del mar»⁴⁶. Por lo tanto, la noción de una tierra horadada y compuesta a la manera que expone el propio Kircher encuentra en Platón un antecedente (111a–112a)⁴⁷. En el Hades, también denominado Tártaro, se repite esta configuración geocósmica. No escatima detalles el Sócrates literario para dar a conocer el funcionamiento de pirofilacios, hidrofiliacios y erofiliacios, al tiempo que establece sus distintas interrelaciones que, de hecho, abarcarían incluso a las almas inmortales que allí son ubicadas, e incluso el propio centro geográfico de las regiones bajo tierra (112a–113a⁴⁸). Estas descripciones, y especialmente la alusión platónica a los moradores subterráneos –entre los que aparecen buen número de bestias propias del mito y la leyenda–, enlazan con la concepción de un geocosmos imaginario, a la que se suma la propia idea de un viaje imaginario como el emprendido por Kircher para explorar un volcán conectado con el mundo subterráneo.

4.2. *Geocosmos imaginario*

Este geocosmos, presentado en su “centrosofía” más técnica y especulativa en el primer volumen, nos proporcionaría en los libros restantes, que componen el segundo volumen, la vertiente más imaginativa de este viaje hasta el no-lugar bajo tierra. No obstante, se trataría de un esquema organicista teológico⁴⁹. Cabe resaltar que entre ambos volúmenes no existe una cesura o un

⁴³ Platón. *Fedón. Fedro* (traducción por Luis Gil Fernández, Madrid: Alianza Editorial, 1995), 125.

⁴⁴ Platón, *Fedón...*, 129.

⁴⁵ *Ibid.*, 129.

⁴⁶ *Ibid.*, 131.

⁴⁷ *Ibid.*, 131–132.

⁴⁸ *Ibid.*, 133–134.

⁴⁹ Leandro Sequeiros, «El Geocosmos de Athanasius Kircher: Una imagen organicista del mundo en las ciencias de la naturaleza del siglo xvii», *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas* 24, nº 51 (2001), 795. En este sentido, dicho organicismo teológico fue respetuoso, a juicio de Kircher con «las indicaciones de la ortodoxia marcada por el Concilio», *Ibid.*, 800.

hiato, es decir, ni el primero alude a conocimientos técnico-científicos despojados de ficción literaria ni el segundo obedece a una ensoñación imaginaria. Por ejemplo, en el segundo volumen aparecen bosquejados tanto la alquimia como reflexiones más científicas y sistemáticas acerca de la teoría de la panspermia, los usos de la pólvora o la disposición estética de las estalactitas. Por lo tanto, pensamiento científico y literatura de lugares imaginados quedarían imbricados en el *Mundus subterraneus*.

En el libro octavo, junto con pormenorizados análisis sobre los minerales del geocosmos, sobre su origen, sus variedades y colores, sobre sus propiedades medicinales o sus formas, también encontramos en la sección cuarta una remisión a los moradores subterráneos de este mundo horadado por cuevas y pasadizos. Dedicó el primer capítulo de esta sección a todos aquellos animales de índole variada que han experimentado cambios al vivir bajo la superficie y para cuyos cambios intenta encontrar explicación desde los ámbitos de las ciencias conocidas de su época. En el segundo capítulo, elocuentemente titulado «De Draconibus Subterraneis», dedica visos de credibilidad a la existencia de estas sierpes fantásticas. Las numerosas ilustraciones del capítulo también contribuyen a reforzar esta premisa⁵⁰. En el siguiente capítulo alude a los hombres subterráneos, a los que refiere: «iis subterraneis locis, ex quibus homines nati & educati nunquam sive Solis aut Lunae viderunt». Por añadidura, alude a sus moradas bajo tierra –homologables a urbes convencionales– así como a sus costumbres, a sus vínculos con las tierras de la superficie y expone un compendio de elementos culturales y religiosos que trasladan la idea de que resulta posible conocer a dichos pueblos subterráneos. El capítulo cuarto de este libro finaliza con un estudio de los demonios subterráneos, así como a las explicaciones populares que aludían a pequeños moradores surgidos de la tierra.

Junto con estos comentarios exóticas y coloridas, el noveno libro se referiría a una miscelánea de venenos, frutos tóxicos y metales, mientras que el décimo se ocupa de las fuerzas ocultas del magnetismo, así como de las minas metalíferas. El undécimo libro atiende a la alquimia, a sus orígenes, a su condición de prótesis epistemológica científica, a sus vínculos con el pensamiento esotérico y a sus manifestaciones legales. El último de los libros expone la teoría de la panspermia en forma de semillas primigenias puestas en el geocosmos por Dios. Además, atraviesa este mundo una *virtus lapidifica* como fuerza unificadora que resiste la dialéctica geológica de momentos creativos y

⁵⁰ Merece la pena destacar que las ilustraciones de los dragones, así como los de seres extraordinarios que Kircher detalla a lo largo de la obra, también estarían cargados de un valor didáctico y explicativo de la vertiente científica –y más concretamente geológica– de la obra. El apéndice de dicho capítulo alude al origen concreto de los dragones y la influencia de su entorno.

erosiones destructivas. Por lo tanto, junto con una retórica científica legitimadora de estas aseveraciones imaginativas encontramos un itinerario hacia un mundo ignoto pero sustentado por un acervo de conocimientos que recurre, a la manera de la *Ratio Studiorum*, a los clásicos junto al testimonio de testigos fieles y a las reflexiones de su autor con el propósito de ensanchar la cosmovisión cristiana. Este trayecto permite aludir al no-lugar que permanece oculto a ojos de los moradores de la superficie y, por lo tanto, sitúa a Kircher como un autor que, merced a la enciclopédica obra *Mundus subterraneus* puede insertarse en la utopía concebida como un género literario de viajes a emplazamientos de la imaginación.

4.3. *Análisis de la utopía de lo oculto*

El *Mundus subterraneus* de Kircher no es sólo una obra sistemática que da cuenta de los fundamentos técnicos del geocosmos, de las maravillas que lo componen y de sus moradores, todo ordenado en el ámbito de una teleología providencialista. También es el relato de un viaje emprendido por su autor en 1638, que extiende como una invitación a los sabios de su época para que se sumen a este periplo geológico. En este sentido, este itinerario de exploración de aquello que permanece oculto para los habitantes de la superficie permite conocer sociedades ficticias y emplazamientos al tiempo que enlazaría con la definición de la utopía proporcionada por la profesora Levitas, una de las muchas posibles, y que descansa sobre el carácter irreal, fantástico y esperanzador de lo utópico⁵¹. La utopía concebida como viaje ficticio hacia emplazamientos imaginados, esto es, como un género literario en sí mismo, tiene dos antecedentes célebres⁵². Se trataría de la *Utopía* de Santo Tomás Moro (1516) y *La Ciudad del Sol* de Tommaso Campanella (1623).

La *Utopía* moreana, dividida en dos libros, expone una urbe ideal, una comunidad política concebida como factoría de felicidad al suprimir la propiedad privada y regular con minuciosidad todos los aspectos de la vida. No obstante, el primer libro, que sirve como denuncia de la Inglaterra de su tiempo,

⁵¹ Levitas, *The Concept...*, 38 y 209.

⁵² El carácter viajero de estas utopías renacentistas, que sitúan el no-lugar en tierras de promisión descubiertas durante esta época de exploraciones geográficas sería un rasgo genérico de la época: «No fue el de Moro el único caso en el que las noticias provenientes de América le encendieran su imaginación. Otra obra clásica del pensamiento político utópico del Renacimiento es *La città del sole*, del calabrés Tommaso Campanella. Esta vez no será América sino la lejana Sumatra el lugar escogido para situar su sociedad ideal. Sin embargo, el que llega a dicha isla es un supuesto marino genovés, que la imaginación meridional de Campanella identifica con un compañero de viaje de Colón», Mariano Fazio, *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización* (Madrid: Rialp, 2006), 43.

comprende la alusión al viaje ficticio narrado por Rafael Hythlodæo al trasunto literario del canciller Moro. El humanista Pedro Egidio así lo da a conocer ante el autor de *Utopía*: «No hay otro entre los mortales que pueda hacerte un relato más fascinante acerca de hombres y tierras desconocidas»⁵³. El carácter errante de Hythlodæo queda remarcado por sus vínculos con Américo Vespuccio, a quien acompañó en varias travesías, así como por «la inclinación de su espíritu, más preocupado de viajar que de su sepulcro»⁵⁴. Los múltiples viajes son explicados con detalle por parte del marinero a su audiencia⁵⁵: «Sería largo de exponer todo cuanto nos refirió haber visto en cada uno de los lugares, ni es ello el propósito de este libro»⁵⁶. Destaca por razones obvias su viaje hasta la isla de Utopía, como narra Hythlodæo en un pasaje célebre para la historia del pensamiento utópico:

Mas si hubieras estado en Utopía conmigo y hubieras visto en persona sus costumbres y sus instituciones, como hice yo, que viví allí más de cinco años y no hubiera querido marcharme nunca si no para anunciar aquel orbe nuevo, entonces reconocerías de plano que nunca has visto fuera de allí un pueblo rectamente organizado⁵⁷.

La utopía de Campanella, *La ciudad del Sol*, también parte de un viaje para alcanzar el no-lugar, una suerte de urbe de profundas resonancias mágico-herméticas. No obstante, esta obra es mucho más directa que su antecesora, pues Campanella da comienzo a la narración con un sucinto diálogo entre Hospitalario y Genovés, un marino que ha visitado dicha urbe. Diálogo expuesto a continuación y al que seguiría la descripción de la Ciudad del Sol, que ocuparía el resto del libro:

Hospitalario. Cuéntame, por favor, todo lo que aconteció en esta navegación.

Genovés. Ya te he contado cómo, después de haber circundado todo el orbe terráqueo, arribé a Taprobana y me vi obligado a tomar tierra, donde por miedo de los indígenas me adentré en la selva. Salí finalmente de ella y me encontré en una vasta llanura, justo debajo de la línea ecuatorial (...) Al punto di con un numeroso grupo de hombres y mujeres armados, muchos de los cuales hablaban muy bien nuestra lengua. De inmediato me condujeron a la Ciudad del Sol.

Hosp. Dime con qué criterio está edificada y se gobierna esta ciudad⁵⁸.

⁵³ Santo Tomás Moro, *Utopía* (traducción por Emilio García Estébanez, Madrid: Tecnos, 1987), 6.

⁵⁴ *Ibid.*, 7.

⁵⁵ *Ibid.*, 8–10.

⁵⁶ *Ibid.*, 10.

⁵⁷ *Ibid.*, 44.

⁵⁸ Tommaso Campanella, *La Ciudad del Sol* (traducción por Miguel Á. Granada, Madrid: Tecnos, 2007), 3–4.

Esta utopía concebida como un viaje a los parajes de la imaginación, a la que podemos adscribir la propuesta de Kircher con su mundo bajo tierra, se enmarca en la indefinición, en el carácter fronterizo del no-lugar. En este caso, además, hemos de incluir ese límite establecido por Kircher, entre un mundo conocido y otro subterráneo que resulta ignoto para nosotros, ambos contemplados desde una perspectiva tanto natural como sobrenatural, pues ambos son signos de la Providencia y de sus designios. No sería un desacierto aludir a la utopía de un mundo oculto, pues lo utópico no sólo atiende a paraísos perdidos en la bruma del pasado o a borradores de un orden sociopolítico de perfección⁵⁹. También podría catalogarse como una utopía sin polis, carente por tanto de una ciudad que sirve como referente único, para aludir entonces a un entramado sistemático del pensamiento –en este caso teológico y científico– o como una estructura imaginativa⁶⁰. A mayor abundamiento, las utopías admiten diversas clasificaciones y sería esta categoría del viaje imaginativo uno de los ámbitos más relevantes del objeto de los estudios del pensamiento utópico.

Las utopías pueden ser catalogadas a través de categorías disyuntivas –y podrían ser ascéticas o indulgentes, científicas o primitivas, sensualistas o espirituales y seculares o religiosas–. También pueden partir de categorías del pensamiento político –y ser igualitarias o elitistas, totalitarias o abiertas, libertarias o coercitivas, democráticas o no democráticas–; o etiquetarse conforme al papel de la familia en general y de la mujer en particular⁶¹. También pueden ser estáticas o dinámicas, aristocráticas o plebeyas, de escape o de realización y colectivistas o individualistas⁶². Por otra parte, las utopías del mundo antiguo serían jerárquicas, subdesarrolladas y estáticas frente a las modernas, igualitarias, prósperas y dinámicas⁶³. En el estudio de este caso que nos ocupa, no se trataría de una utopía anclada en el recuerdo ni con la vista puesta únicamente en el futuro. Se trataría de un modelo de viaje hacia un emplazamiento imaginario que revela tanto el pasado como el futuro a través de un teleologismo providencialista que sirve tanto de nostálgica añoranza por un paraíso perdido como de promesa futura en la salvación del hombre.

Además, en el despliegue literario de los arcanos de la imaginación que Athanasius Kircher SJ desplegaría en esta obra, también se encuentra una noción propia de Lewis Mumford, en este caso, la utopía de escape. Entendemos

⁵⁹ Molina, *Conceptos...*, 128 y Kumar, *Utopianism...*, 19.

⁶⁰ Federico González, *Las utopías...*, 193.

⁶¹ Barbara Goodwin y Keith Taylor, *The Politics of Utopia. A Study in Theory and Practice* (Oxford: Peter Lang, 2009), 53–55.

⁶² Manuel y Manuel, *Utopian...*, 12.

⁶³ Kumar, *Utopia...*, 31.

por tal aquella que no aspira a una reconstrucción intencional del mundo, ya sea a través de la recuperación del pasado o de la emancipación proyectada en el futuro⁶⁴. En este caso, la utopía de escape permite alcanzar mundos imaginarios, escenarios de fantasía. Así parece decirlo Kircher, que ofrece una reconstrucción, a su juicio fidedigna, de un mundo subterráneo que nos permanece velado. De su descubrimiento no emerge una urbe triunfante que haya de remediar los males que padece una doliente humanidad, pero sí la demostración de las maravillas de la Providencia y de su designio creador, ocultas bajo tierra y veladas a ojos de los habitantes de la superficie.

Cabe afirmar, por lo tanto, que Kircher aspira a situar un no-lugar en el mundo oculto, emparentándolo con un género de viajes a lugares imaginarios, que recuerdan desde el pasado la salvación futura del ser humano y que permite evadirse de los males de este mundo sin aspirar a solventarlos a través de proyectos de perfección sociopolítica. Es una utopía híbrida que descansa en un punto de partida, en un mundo oculto que puede ser aprehendido, conocido y estudiado. Esta premisa, la de sacar a la luz lo que permanece escondido, acompaña las obras de Kircher y no resulta especialmente novedosa, pues forma parte de su metodología científica, pero en el caso de la utopía subterránea, sí entraña la originalidad de situarla en un emplazamiento imaginario y no tanto en la mera exposición académica de los saberes de su tiempo.

5. Conclusiones

Athanasius Kircher realiza a lo largo de su producción intelectual una búsqueda de aquello que está oculto, es decir, de lo que permanece ignorado o escondido, hasta hacerlo evidente o manifiesto por medio de metodologías que hoy pueden parecer obsoletas o ingenuas pero que atestiguan un profundo afán sistemático. Son muestras nítidas de este empeño sus estudios sobre la música, sobre los jeroglíficos egipcios y sobre el magnetismo, todos concebidos desde una vertiente filosófica deudora del Renacimiento que los emparenta con el resurgimiento de la magia neoplatónica, la astrología y la alquimia. Ahora bien, si se abordan los estudios utópicos, cabe recordar que una de sus acepciones consiste en el viaje fantástico hacia un emplazamiento imaginario. De ahí que resulte correcto vincular a Kircher no sólo con el pensamiento esotérico occidental o con la filosofía oculta, sino también con lo utópico. Ese vínculo se produce en su obra *Mundus subterraneus*, donde la búsqueda de su autor por evidenciar lo oculto y hacer presente lo

⁶⁴ Mumford, *The Story...*, 15.

que está escondido a nuestros conocimientos pasaría a adoptar la forma de una exploración hacia un reino subterráneo. Esto es, se trataría de un viaje imaginario hacia un no-lugar, en el que reverberan las similitudes con las peripecias de los narradores de las utopías de Santo Tomás Moro y Tommaso Campanella. Deviene también en una utopía simbólica en la que aspira a exponer un mundo desconocido pero que forma parte del sistema de afinidades, correspondencias y vínculos propio del Renacimiento –y en última instancia de parte de la filosofía de la Antigüedad–. Esta obra simbólica y alegórica permanece adscrita a un género literario y, a juicio de otro polímata como Lewis Mumford, plantea una utopía de escape, ajena a cualquier intento de reconstrucción de un orden sociopolítico de perfección, pues si el mundo subterráneo es otra muestra de la gloria de la Creación y, por ende, del designio providencialista, permanece dentro de este reino bajo tierra un teleologismo metafísico. Kircher plantea, en consecuencia, un emplazamiento que a su juicio permanece escondido del resto del mundo, pero que puede ser conocido y serviría para profundizar en los misterios que Dios ha puesto al alcance del ser humano. Por ello, no resulta osado aventurar que este polímata y sacerdote jesuita mantiene vínculos con el pensamiento utópico, en este caso desde una perspectiva literaria y referida a geografías imaginadas más allá de las cartografías de su tiempo.

Bibliografía

- Barfield, Owen. *El arpa y la cámara*. Traducción por María Yabuyo y Agustín López. Vilaür: Atalanta, 2019.
- Blanco Pérez, Carlos. *Athanasius*. Úbeda: DidacBook, 2016.
- Campanella, Tommaso. *La Ciudad del Sol*, Traducción por Miguel Á. Granada. Madrid: Tecnos, 2007.
- Capel, Horacio. «Organicismo, fuego interior y terremotos en la ciencia española del XVIII». *Geocrítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, 27/28 (1980). <http://www.ub.edu/geocrit/geo27-28.htm>.
- Cirlot, Juan–Eduardo. *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Editorial Labor, 1992.
- Faivre, Antoine. *Western Esotericism. A Concise History*. Nueva York: State University of New York, 2010.
- Fazio, Mariano. *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*. Madrid: Rialp, 2006.
- Godwin, Joscelyn, ed. *Armonía de las esferas*. Traducción por María Tabuyo y Agustín López. Vilaür: Atalanta, 2009.

- Godwin, Joscelyn. *Armonías del cielo y de la tierra. La dimensión espiritual de la música desde la Antigüedad hasta la Vanguardia*. Traducción por Radamés Molina y César Mora. Barcelona: Paidós, 2000.
- Godwin, Joscelyn. «Esoteric Theories of Color», en *Lux in Tenebris. The Visual and the Symbolic in Western Esotericism*. Editado por Peter Forshaw, 447–476. Brill: Leiden, 2017.
- González, Federico. *Las utopías renacentistas. Esoterismo y Símbolo*. Zaragoza: Libros del Innombrable, 2016.
- Goodwin, Barbara y Keith Taylor. *The Politics of Utopia. A Study in Theory and Practice*. Oxford: Peter Lang, 2009.
- Gray, John. *Anatomía de Gray. Textos ejemplares*. Traducción por Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós, 2011.
- Hermes Trismegisto. *Corpus Hermeticum y otros textos apócrifos*. Traducción por Manuel Algora. Madrid: Edaf, 1998.
- Herrera Guillén, Rafael. *Breve historia de la utopía*. Madrid: Ediciones Nowtilus, 2013.
- Kircher, Athanasius. *Mundus subterraneus*. Ámsterdam: Joannem Janssonium, 1665. <https://archive.org/details/mundussubterrane00unse/page/n7/mode/2up>.
- Kircher, Athanasius. *Musurgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni*. Vol. I. Roma: herederos de Francisco Corbelletti, 1650. https://archive.org/details/chepfl-lipr-AXC19_01/page/n7/mode/2up.
- Kircher, Athanasius. *Musurgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni*. Vol. II. Roma: Ludovico Grignani, 1650. https://archive.org/details/chepfl-lipr-AXC19_02.
- Kircher, Athanasius. *Oedipus Aegyptiacus*. Roma: Vitalis Mascardi, 1652–1654. <https://archive.org/details/A027084/mode/2up>.
- Kumar, Krishan. *Utopia & Anti-utopia in Modern Times*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- Kumar, Krishan. *Utopianism*. Buckingham: Open university Press, 1991.
- Levitas, Ruth. *The Concept of Utopia*. Oxfordshire: Peter Lang Oxford, 2011.
- Manuel, Frank E. y Manuel, Fritzie P. *Utopian Thought in the Western World*. Cambridge: The Belknap Press, 1979.
- Molina, Ignacio. *Conceptos fundamentales de Ciencia Política*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Moro, Santo Tomás. *Utopía*. Traducción por Emilio García Estébanez. Madrid: Tecnos, 1987.
- Mumford, Lewis. *The Story of Utopias*. Nueva York: Boni and Liveright, 1922.
- Negley, Glenn, y J. Max Patrick. *The Quest for Utopia. An Anthology of Imaginary Societies*. Nueva York: Anchor Books, 1952.

- Platón. *Fedón. Fedro*. Traducción por Luis Gil Fernández. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Sánchez Pérez, Carlos. «Hermes Trismegisto: de la mística a la fantasía. Perivivencia de los textos herméticos de la Antigüedad a nuestros días». Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, 2019. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/690521>.
- Schaer, Roland, Gregory Claeyss y Lyman Tower Sargent (eds.). *Utopia. The Search for the Ideal Society in the Western World*. Nueva York: Oxford University Press, 2000.
- Scruton, Roger. *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*. Hampshire: MacMillan, 1982.
- Sequeiros, Leandro. «El Geocosmos de Athanasius Kircher: Una imagen arcanista del mundo en las ciencias de la naturaleza del siglo xvii». *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas* 24, n° 51 (2001), 755–808.
- Sierra Valentí, Eduardo. «El geocosmos de Kircher. Una cosmovisión científica del siglo xvii». *Geocrítica. Cuadernos Críticos de Geografía Humana*, 33/34 (1981): 5–81.
- Stolzenberg, Daniel. *Egyptian Oedipus. Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- Yates, Frances Amelia. *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Traducción por Domènec Bergadá. Barcelona: Ariel, 1983.

La canonización de Francisco de Borja (1671). La imagen del santo a través de la palabra

HÉÑAR PIZARRO LLORENTE*

Fecha de recepción: mayo 2022.

Fecha de aprobación: septiembre 2022.

Sumario:

El ascenso a los altares de Francisco de Borja fue un proceso que se concluyó un centenar de años después de su fallecimiento. Los motivos que propiciaron su extensión en el tiempo fueron diversos, pero la prolongación de la causa tuvo como consecuencia una cambiante adecuación de la imagen proyectada del candidato a la santidad. Los sermones publicados desde su beatificación hasta la proclamación como santo fueron una herramienta esencial en la transformación perseguida. Los jesuitas fueron quienes principalmente se ocuparon en este cometido, si bien contaron con el apoyo de los miembros de las ramas de la familia Borja y de los monarcas hispanos para la consecución de la deseada canonización.

Palabras clave:

Sermón; Santidad; Predicación; Compañía de Jesús.

The canonization of Francisco de Borja (1671). The image of the saint through the word

Abstract:

The promotion to the altars of Francisco de Borja was a process that was completed a hundred years after his death. The reasons that led to its extension over time were diverse, but the extension of the cause had as a consequence a changing adequacy of the projected image of the candidate for sainthood. The sermons published from his beatification to his proclamation as a saint were an essential tool in the transformation sought. The Jesuits were the ones who mainly took care of this task, although they had the support of the members of the branches of the Borja family and the Hispanic monarchs for the achievement of the desired canonization.

Keywords:

Sermon; Holiness; Preaching; Society of Jesus.

* Profesora del Departamento de Filosofía y Humanidades de la Universidad Pontificia Comillas, <https://orcid.org/0000-0002-4703-4035>, hpizarro@comillas.edu.

La elevación de Francisco de Borja a los altares comenzó a anhelarse poco después de producirse su fallecimiento el 30 de septiembre de 1572. No obstante, el camino para alcanzar este objetivo se fue prolongando en el tiempo, puesto que no se consiguió hasta un centenar de años después. Las causas de esta dilatación fueron diversas, pero una de las consecuencias más significativas a lo largo del proceso fue la cambiante adecuación de la imagen proyectada del candidato a la santidad como fórmula de superación de los distintos condicionantes que pudieran resultar adversos para la consecución del fin pretendido. En este sentido, la riqueza de una trayectoria vital tan extraordinaria como la de Borja permitió que, en el juego de claroscuros propio del barroco, las luces y las sombras sobre la misma se fuesen distribuyendo de manera diferente según resultase conveniente para favorecer el propósito fijado¹. En esta conformación de la imagen del candidato a la santidad, sin duda las artes plásticas resultaron esenciales, pero nos parece igualmente significativa la aportación realizada por los discursos escritos, tanto las biografías como, sobre todo, los sermones publicados desde su beatificación hasta la proclamación como santo, que favorecieron el referido amoldamiento. Sin ánimo de ofrecer un trabajo de recopilación exhaustiva, se puede afirmar que fueron los jesuitas principalmente quienes manejaron estas herramientas, si bien contaron con el apoyo de los miembros de otras órdenes religiosas cercanas a su carisma.

1. El acento nobiliario en la beatificación de Francisco de Borja

La llegada al generalato de Everardo Mercuriano inauguró un periodo de profundos cambios en el seno de la Compañía de Jesús². Una manifestación de estas mutaciones fue el regreso a la Península desde Roma de destacados

¹ Este tema ha sido abordado por Ignacio Iparraguirre, “Francisco de Borja visto a través de sus biógrafos”, *Manresa* 44 (1972):195–206; Miguel Batllori, *La familia de los Borjas* (Madrid: RAH, 1999); José Martínez Millán, “Francisco de Borja y la Corte”, *Revista Borja. Revista de l’Institut Internacional d’Estudis Borgians* 4 (2012–2013):195–212; Josep Maria Benítez i Riera, “El gobierno de Borja en la Compañía de Jesús”, *Ibidem*: 275–279. Así mismo, nos remitimos al conjunto de trabajos reunidos en Feliciano Barrios (Coord.), *Francisco de Borja. Santo y Duque* (Madrid: Fundación de la Nobleza Española, 2010); Carmen Iglesias Cano (Coord.), *V Centenario del nacimiento de San Francisco de Borja* (Madrid: RAH, 2011). Así mismo, hemos puesto de manifiesto algunos de estos aspectos en los trabajos: “Política y santidad: los biógrafos de San Francisco de Borja durante el barroco”, en *La Corte del Barroco. Textos literarios, avisos, manuales de la Corte, etiquetas y oratoria*, coord. por Antonio Rey Hazas, Mariano de la Campa, Esther Jiménez (Madrid: Polifemo, 2016), 685–711; “De duque de Gandía a Santo: la transformación de San Francisco de Borja a través de sus biografías”, *Chronica Nova* 43 (2017): 53–84.

² José Martínez Millán, “Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578–1594)”, en *I religiosi a Corte. Teología, política e diplomazia in Antico Regime* (Fiesole. Bulzoni, 1995), 101–125;

jesuitas que habían ostentado importantes cargos en la orden. Entre ellos se encontraba Pedro de Ribadeneira, que se distinguió del resto de sus compañeros por su capacidad de adaptación a la cambiante situación. El descontento por la nueva orientación fue puesto de manifiesto a través de la escritura de memoriales. El malestar y la confrontación llegó a adquirir tintes cismáticos. Como medio para restañar las fisuras, Claudio Acquaviva, que sustituyó a Mercuriano en 1581, encargó a Ribadeneira que se ocupase de escribir las biografías de sus predecesores en dicha dignidad. Asumió con prontitud la tarea de redactar la *Vida de San Ignacio de Loyola* en castellano, editada en 1583, que abordó con rigor humanista y uso de fuentes documentales que permitían superar las fórmulas tradicionalmente usadas por las hagiografías medievales. Así, no recogió milagros ni hechos maravillosos, lo que supuso una novedad en el género literario y, sobre todo, un cambio significativo en la imagen que se transmitía del fundador, diferenciada de los textos realizados por los primeros compañeros. Con este encargo, Acquaviva también cimentaba su proyecto historiográfico de reunir las actividades de los jesuitas y abordar, como se hizo unos años después, una historia general de la orden con unas pautas estructurales y temáticas establecidas previamente. Concretamente, la biografía de Ignacio de Loyola realizada por Ribadeneira venía a suponer el texto esencial sobre el que sustentar el proceso de construcción de la identidad jesuítica³.

Favio Rurale, “La Compagnia di Gesù tra riforme, contrariforme e riconferma dell’Istituto (1540–inizio XVII secolo)”, en *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell’Europa d’Antico regime*. A la cura di M. C. Giannini, en *Cheiron* 43–44 (2005): 25–52; José Luis González Novalín, “La Inquisición y la Compañía de Jesús (1559–1615)”, *Anthologica Annua* 41 (1994): 77–102; Esther Jiménez Pablo, “La reestructuración de la compañía de Jesús”, en *La Monarquía de Felipe III: La Casa del Rey*, dirs. José Martínez Millán y María Antonietta Visceglia (Madrid, Fundación Mapfre, 2008), I, 56–93; Michela Catto, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell’ordine jesuítico tra ‘500 e ‘600* (Brescia: Morcelliana, 2009), 101–142.

³ Pedro de Ribadeneyra, *Vida de San Ignacio de Loyola* (Madrid: Espasa–Calpe, 1967); Rafael Lapesa, “La “Vida de San Ignacio” del P. Ribadeneyra”, *Revista de Filología española* 21 (1934): 29–50; Rady Roldán Figueroa, “Pedro de Ribaneyra’s Vida del P. Ignacio de Loyola (1583) and Literary Culture in Early Modern Spain”, en *Exploring Jesuit Distinctiveness. Interdisciplinary Perspectives on Ways of Proceeding within the Society of Jesus*, Ed. Robert Aleksander Maryks (Brill, 2016), 156–174; Jodi Bilinkoff, “The many “Lives” of Pedro de Ribadeneyra” en *Renaissance Quarterly* 52 (1999): 180–185; Id., “A Christian and gentleman: sanctity and masculine honor in Pedro de Ribadeneyra’s life of Francis Borgia”, en *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna*, Eds. Enrique García Hernán y María Pilar Ryan (Valencia–Roma: Albatros–IHSI, 2011), 445–455; José Ramos Domingo, *El programa iconográfico de San Ignacio de Loyola en la Universidad Pontificia de Salamanca: Ribadeneira–Rubens–Barbé–Conca* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2003), 18–20; Dante A. Alcántara Bojorge, “El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España a principios del siglo XVII”, *Estudios de historia novohispana* 40 (2009): 59–60; Francisco Javier Gómez Díez, “Espiritualidad ignaciana y primera historiografía jesuita: Pedro de Ribadeneira”, *Cau-riencia* XI (2016): 567–590.

En el caso de Francisco de Borja, la pretensión principal de Acquaviva era apartarse de la obra del historiador de la orden Gian Pietro Maffei, finalizada en 1586, pero que no fue entregada a la imprenta. El conflicto de los memorialistas, que contaban con las simpatías del autor, se encontraba en plena efervescencia tanto en España como en Italia, por lo que la reiteración de la condición de “hispano” de Borja no parecía adecuada en dicha coyuntura⁴.

Con mayor dificultad prosiguió Pedro de Ribadeneira la comisión recibida, puesto que no finalizó las biografías de Diego Laínez, segundo General de la Compañía de Jesús, y de Francisco de Borja, hasta 1592. Los proyectos se enfrentaban a dificultades diferentes, pero ambos casos requirieron un tratamiento cuidadoso hasta su consecución⁵. Centrándonos en lo que atañe a la *Vida* de Francisco de Borja, Ribadeneira accedió a escribir su obra tras haberse negado a realizar el proyecto, encargado con anterioridad a Dionisio Vázquez, hasta que se produjo el fallecimiento de este en 1589. La tarea de realizar una biografía de Borja constituía un medio por el que Acquaviva trató de reintegrar al memorialista Vázquez, si bien sus intentos no alcanzaron este fin conciliador. El veto que pesó sobre su escrito no permitió la superación del conflicto⁶. Por otra parte, el óbito de Vázquez permitió que uno de los hijos de Francisco de Borja, Juan de Borja, mayordomo mayor de la emperatriz María de Austria, hermana de Felipe II, pudiese insistir a Pedro de Ribadenei-

⁴ No obstante, su biografía de Ignacio de Loyola, que realizaba aportaciones documentales a la escrita por Ribadeneira, fue publicada en 1585, Ch. E. O’Neill y J. M. Domínguez, *Diccionario histórico de la compañía de Jesús: biográfico–temático* (Roma–Madrid: IHSI–Universidad Pontificia Comillas, 2001), III, 2466–2467; Gianvittorio Signorotto, “Gesuiti, carismatici e beate nella Milano del primo Seicento” en *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, ed. G. Zari (Turín: Rosenberg & Sellier, 1991), 190; Michela Catto, “The jesuits memoirist: how the Company of Jesus contributed to anti–jesuitism” en *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI–XVIII)*, eds. José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012), II, 934–940; Esther Jiménez Pablo, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540–1640)* (Madrid: Polifemo, 2014), 172–185; *Id.*, “El final de la hegemonía hispana en la Compañía de Jesús: los memorialistas italianos (1585–1593)”, *Hispania Sacra* 69 (2017): 619–637.

⁵ La realización de una biografía sobre Laínez incidía en uno de los temas que causaba división en el seno de la Compañía de Jesús, como era el problema en torno a la limpieza de sangre. En este sentido, véase, José Martínez Millán “El problema judeo–converso en la Compañía de Jesús”, *Chronica Nova* 42 (2016): 13–38; Paul Oberholzer, S. J., (ed.), *Diego Laínez (1512–1565) and his Generalate. Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent* (Roma: IHSI, 2015).

⁶ Santiago La Parra López (ed.), *Historia de la vida del P. Francisco de Borja. Por Dionisio Vázquez*, S.I. (Gandía: CEIC Alfons el Vell, 2011), 74–87; David Martín López, “Vázquez y Ribadeneira, dos jesuitas y la primera hagiografía de Francisco de Borja”, en *Escrituras silenciadas: historia, memoria y procesos culturales: homenaje a José Francisco de la Peña* (Universidad de Castilla la Mancha, 2010), 224–226; José Martínez Millán, “Los problemas de la Compañía de Jesús en la Corte de Felipe II: la desobediencia del Padre Fernando de Mendoza” en *Estudios de Historia Moderna en homenaje a la profesora Emilia Salvador Esteban. I. Política* (Universidad de Valencia, 2008), 349–351.

ra para que hiciera una biografía de su padre adecuada a las circunstancias y libre de polémicas. Buen conocedor del trabajo que había realizado Vázquez, Ribadeneira accedió a realizar el relato vital utilizando sus materiales, lo que permitió que el trabajo se publicase en 1592⁷. En este sentido, la situación que atravesaba la Compañía de Jesús era ciertamente delicada. A la división interna se sumaban los conflictos y polémicas existentes con Sixto V y el Santo Oficio romano, así como con Felipe II y la Inquisición española. Precisamente, Ribadeneira trató de contribuir a la finalización de los enfrentamientos a través de su labor como biógrafo, tanto en el interior de la orden como con las otras instancias. Así, dedicó su biografía de Borja al monarca hispano y, si bien Ribadeneira no abandonaba sus posicionamiento disconforme y crítico sobre algunas cuestiones concretas, favoreció que se antepusiese la unidad de la orden a los disensos. Finalizaba su trabajo en vísperas de la celebración de la V Congregación General (1593–1594), que buscó la superación de la crisis a través de la consecución de un delicado equilibrio. Las *Vidas* de los tres primeros generales fueron agrupadas en un solo volumen, editado en 1594, con el que Ribadeneira trataba de contribuir al cierre de las polémicas y a fortalecer las raíces del instituto⁸.

Sin duda, este suponía el fin prioritario para Ribadeneira, pero pudo atender también las demandas de la familia Borja relacionadas con la consecución de la canonización. Las dificultades económicas de la Casa de Gandía imposibilitaron en gran medida que residiese en la misma la iniciativa de las actuaciones, que, si bien fue asumida por Juan de Borja hasta su fallecimiento en septiembre de 1606, posteriormente el testigo pasó a manos del duque de Lerma, quien causó graves perjuicios a los intereses políticos y económicos de la duquesa de Gandía, Juana Fernández de Velasco, y de su hijo Carlos Francisco, VII duque de Gandía, para favorecer su influencia en el entorno de los reyes y su liderazgo en el seno del clan⁹. Así pues, los trámites iniciados

⁷ Sobre los contactos de Ribadeneira con los descendientes, véase, MHSI, Ribadeneira, I, 111–114; *ibid.*, II, pp. 138–141; La Parra López, *Historia de la vida del P. Francisco de Borja...*, 42–43.

⁸ *Vida del P. Francisco de Borja* (Madrid: por viuda de P. M., 1594), 301, en *Las obras del P. Pedro de Ribadeneira de la compañía de Jesús* (Madrid: por la viuda de P.M., 1595); Frédéric Conrod, “The greatest Collector: Ribadeneira’s hagiography of Loyola as struggle against dispersion”, *Hispanic Review* 1 (2013): 1–16; Mario Prades Vilar, “Pedro de Ribadeneira escribe a Claudio Acquaviva. Un episodio de la polémica jesuita sobre los estatutos de pureza de sangre”, *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno* 6 (2012): 125–145; Silvia Mostaccio, “Declinare l’obbedienza fuori e dentro la Compagnia. L’approccio gesuitico sotto il generalato di Claudio Acquaviva”, en *Los jesuitas...*, II, 995–1006; Doris Moreno Martínez, “La aportación española al debate sobre la obediencia ciega en la Compañía de Jesús durante el Papado de Sixto V (1585–1590)”, *Investigaciones históricas: época moderna y contemporánea* 33 (2013): 63–88.

⁹ Este enfrentamiento contrastaba con la ayuda que Lerma prestó a Juan de Borja, de quien obtuvo plena colaboración y a quien apoyó en su nombramiento como consejero de Estado, gentilhomme de

en 1607 se debieron a que la causa, incoada por Paulo V, fue impulsada personalmente por Lerma. Ciertamente, la Compañía de Jesús apoyó estas gestiones hasta su finalización exitosa, pero no se pusieron en marcha actuaciones propias de otros procesos de beatificación. Se estimó que no era necesario dar a conocer a un candidato cuya vida había sido muy significativa por su procedencia nobiliaria y su actividad cortesana. No obstante, sí se ocupó de promocionar una devoción sólida y creciente, puesto que Francisco de Borja se distanciaba del modelo de santo popular, posiblemente por tener una imagen demasiado austera y no destacar por la realización de prodigios o milagros especialmente apreciados en el barroco¹⁰. Realizados los procesos informativos, las peticiones de beatificación se comenzaron a remitir al embajador de Felipe III en Roma y al papa en 1611. Como hemos referido, el principal promotor de estas gestiones fue Lerma, aunque otros familiares del candidato a la santidad participaron de las mismas, así como en los trámites diplomáticos conducentes al traslado de los restos mortales de Francisco de Borja a Madrid, que fueron entregados al Cardenal Antonio Zapata el 22 de abril de 1617. Una vez finalizadas las obras en la Casa profesa de la Compañía de Jesús, también financiadas por Lerma, los despojos fueron depositados en la misma el 18 de diciembre de dicho año¹¹. Ciertamente, Lerma mantuvo unas excelentes relaciones con los pontífices que ocuparon la silla de Pedro durante los años

boca del rey y, posteriormente, mayordomo mayor de la reina Margarita de Austria (Luis de Salazar y Castro, *Los Comendadores de la Orden de Santiago. II, León* (Madrid, Patronato de la Biblioteca Nacional, 1949), 661; Sylvie Deswarte, “De l’emblematique à l’espionnage: autour de D. Juan de Borja, ambassadeur espagnol au Portugal”, en *As Relações artísticas entre Portugal e Espanha na Época dos Descobrimentos. II Simpósio Luso-Espanhol de História da Arte* (Coimbra, 1983), Coimbra, 1987, 147–183. Sobre las razones de esta animosidad hacia los duques de Gandía, véase Henar Pizarro Llorente, “Bisnieto de un santo. Carlos Francisco de Borja, VII duque de Gandía, mayordomo mayor de la reina Isabel de Borbón (1630–1632)”, *Libros de la Corte.es* Monográfico 1, nº 6 (2014): 107–135.

¹⁰ Sobre la separación entre el gusto y entendimiento popular y el procedimiento jurídico y sus requisitos, véase Antonio García y García, “Religiosidad popular y derecho canónico”, en *Religiosidad Popular*, coord. León Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó Rey, Salvador Rodríguez Becerra (Barcelona: Anthropos, 1989), 231–245; Ronnie Po-chiA hsiA, *El mundo de la renovación católica, 1540–1770* (Madrid: Akal, 2010); Jean-Michel Sallman, *Naples et ses saint a l’âge baroque (1540–1750)* (Paris: Presses Universitaires de France, 1994), 106–108; Miguel Gotor, *Chiesa e santità nell’Italia Moderna* (Bari: Editori Laterza, 2004), 17–23; Alfonso Rodríguez de G. Ceballos, “San Francisco de Borja: La formación de una imagen”, *Goya* 337 (2011): 294; Franco Motta y Eleonora Rai, “Jesuit Sanctity: Hypothesizing the Continuity of a Hagiographic Narrative of the Modern Age”, *Journal of Jesuit Studies* 9 (2022): 3–4.

¹¹ Enrique García Hernán, “Francisco de Borja y su familia”, *Revista Borja. Revista de l’Institut Internacional d’Estudis Borgians* 4 (2012–2013): 66; Luis Coloma, *Historia de las sagradas reliquias de San Francisco de Borja* (Bilbao: s.n., 1903), 11–20; José Simón Díaz, *Historia del Colegio Imperial* (Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 1992), 108–109; Andrés Sánchez López, “La Casa profesa de los jesuitas en Madrid”, *AEA*, LXXX, 319 (2007): 276.

que desempeñó el valimiento. Su plegamiento a los designios y política papal le permitió obtener diversos beneficios, mientras que se convirtió en un agente esencial que posibilitó el cambio de paradigma que se materializó en el paso de la Monarquía hispana a la Monarquía Católica, cuyo concepto se fue vertebrando y desarrollando desde finales del reinado de Felipe II y durante el de sus sucesores. Esta evolución tuvo diversas manifestaciones, pero vino a suponer el sometimiento de la actuación política del rey a la ética católica en consonancia con las tesis antimaquiviélicas. El propio papado patrocinó la generación una facción cortesana, opuesta al control ejercido por el grupo castellanista desde los decenios anteriores, en la que tuvo especial importancia la presencia de nobles provenientes de los territorios periféricos, que tampoco se identificaba con la espiritualidad practicada por aquellos. En este sentido, el cambio operado también se concretó en la difusión y protección de una religiosidad radical, en sintonía con el movimiento de la descalcez, cuyo único centro generador y difusor había de ser Roma. No obstante, a partir de 1618, el poder de Lerma comenzó a declinar y, mientras que trataba de estrechar sus relaciones con la Compañía de Jesús, el general Vitelleschi ponía en aviso a los jesuitas en Madrid para que tuviesen cautela respecto a las implicaciones y compromisos con el duque¹².

La canonización de Ignacio de Loyola y de Francisco Javier en 1622 posibilitaba impulsar la beatificación de otro miembro de la Compañía de Jesús. La causa de Francisco de Borja contó con el respaldo indispensable de los monarcas hispanos¹³. El 24 de noviembre de 1624, el papa Urbano VIII le proclamaba beato. La determinación por parte de la Compañía de Jesús de que progresase hasta la santidad se reflejó, entre otras actuaciones, en la realización de una biografía del nuevo beato por parte del P. Virgilio Ceparí. Si bien suponía un resumen de *Vida* escrita por Ribadeneira y de los procesos de beatificación, Ceparí era un postulador autorizado por la Compañía de Jesús y autor de un importante tratado sistemático sobre los procesos de canonización¹⁴. La extensa familia del IV duque de Gandía, conscientes de la expectación y de la importancia de la celebración de la beatificación para el linaje, tomaron la decisión de posponer los fastos hasta septiembre de 1625. Se había de mostrar la grandeza del linaje a la que pertenecía el nuevo beato, que personificaba el

¹² José Martínez Millán, “La formación de la monarquía católica de Felipe III” en *La Monarquía de Felipe III...*, I, 118–160; Maria Antonietta Visceglia, *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due corti* (Roma: Viella, 2010), 120, 123–124; ARSI, Asistentia Hispaniae, Provincia Toletana, vol. 8–I, fols. 12r–v, 15v–16r.

¹³ Vitelleschi dejaba constancia de que Felipe IV había dirigido cartas al papa y al Cardenal Ludovisi en este sentido (ARSÍ, Asistentia Hispaniae, Provincia Toletana, vol. 8–I, fol. 115r).

¹⁴ Ignacio Iparraguirre, “Francisco de Borja...”, 196; Franco Motta y Eleonora Rai, “Jesuit Sanctity: Hypothesizing the Continuity...”, 5.

ideal de santidad para la nobleza española, pero las dificultades económicas que atravesaban las diversas Casas por diferentes motivos aconsejaron tomar esta medida, así como concentrar sus esfuerzos en la celebración a una ceremonia de acción de gracias, que contó con la presencia de los reyes y la asistencia de la Corte. Los actos festivos se dispusieron en los primeros ocho días del citado mes y congregaron a las distintas ramas de los Borja, que fueron acompañados por los reyes y por los miembros más destacados de la nobleza. Efectivamente, la condición nobiliaria del beato fue especialmente destacada, puesto que Francisco de Borja, en su condición de duque de Gandía, supo prestar servicio al emperador Carlos V, a quien sirvió con lealtad. Lo aprendido sobre las personas y la política durante su etapa cortesana fue de gran utilidad durante su desempeño como tercer Prepósito General de la Compañía de Jesús. De esta manera, en sus “dos vidas”, Borja supo servir al rey y a la Iglesia. Su condición de noble y las características anexas a la misma, definitorias en una sociedad estamental, se mostraban igualmente en la relevancia otorgada en las celebraciones a la Orden de Santiago, hábito que había portado el nuevo beato. Se trataba de exponer ante la Corte congregada la relevancia de y significación del hábito de caballero por las implicaciones que se derivaban sobre la “limpieza de sangre”, y escenificar la conformación de un frente nobiliario contra el ascenso de otros grupos sociales, especialmente, ante los “letrados”¹⁵.

La demora acordada por los descendientes del beato para la organización de las celebraciones impidió al duque de Lerma, reconvertido en Cardenal-duque, disfrutar del éxito obtenido, puesto que su fallecimiento se produjo

¹⁵ Véase, entre otros, Enrique García Hernán, “Francisco de Borja, patrono de la nobleza española. Aproximación a su figura desde una perspectiva nobiliaria”, en *Francisco de Borja. Santo y Duque*, coord. por Feliciano Barrios (Madrid: Fundación Cultural de la Nobleza Española, 2010), 79; Carmen Iglesias Cano, “Canonización de San Francisco de Borja: una lectura política” en *V Centenario del nacimiento de San Francisco de Borja* (Madrid: RAH, 2011), 78; Amparo Felipe Orts, “La actitud institucional ante el proceso de canonización de San Francisco de Borja”, en *Francisco de Borja y su tiempo...67–68*; Francisco Fernández Izquierdo, “Francisco de Borja, Caballero de la orden Militar de Santiago”, en *ibidem*, 79–102; María Bernal, “Aspectos teatrales de las fiestas de canonización y beatificación de Francisco de Borja”, en *Francisco de Borja (1510–1572), hombre del Renacimiento, santo del Barroco*, ed. por Santiago La Parra y María Toldrá (Gandía: CEIC Alfons el Vell, Institut Internacional d’Estudis Borgians, Acció Cultural Española, 2012) 423–438; *Id.*, “Fiestas auriseculares en honor de San Francisco de Borja”, *Revista Borja. Revista de l’Institut Internacional d’Estudis Borgians* 2 (2008–2009): 541–591; Wilfredo Rincón García, “Iconografía de San Francisco de Borja, caballero de la Orden de Santiago”, *Revista de las Órdenes Militares* 5 (2009): 107–140; José Simón Díaz, *Relaciones de los actos públicos celebrados en Madrid (1541–1650)* (Madrid: Instituto de Estudios Madrileños 1982), 328–334; Fernando Rodríguez Gallego, “Canción al beato Francisco de Borja”, en *La Vega del Parnaso /Félix Lope de Vega y Carpio*, ed. por Felipe B. Pedraza Jiménez y Pedro Conde Parrado (Universidad Castilla la Mancha: Instituto Almagro de Teatro Clásico, 2015), II, 415–430.

unos meses antes, el 17 de mayo de 1625. Sin embargo, su contribución a la finalización exitosa del proceso fue puesta de manifiesto en algunos de los sermones pronunciados por miembros de la Compañía de Jesús. Así, en 1625, se publicaba *Discurso sobre la vida de el B. P. Francisco de Boria, primero Duque de Gandia, y despues Religioso y General de la Compañia de Iesus/ predicado en la ciudad de Cadiz por el Padre Gabriel de Castilla...* Impreso en Xerez de la Frontera: por Fernando Rey¹⁶, que está dedicado al Duque Cardenal Francisco Gómez de Sandoval y Rojas. Gabriel de Castilla realizaba, en consonancia con su trayectoria, un sermón hagiográfico sobre el nuevo beato, aunque realmente parece que pesaba más en su ánimo agradar a Lerma, a quien se sentía obligado por los favores recibidos, a pesar de las recomendaciones de prudencia cursadas por el general Vitelleschi¹⁷. Si bien Gabriel de Castilla alude en su discurso al ámbito militar, donde también recordaba la experiencia como soldado de Ignacio de Loyola¹⁸, el sentido de su retrato del beato fue resaltar que su nobleza de nacimiento no le resultó plenamente satisfactoria, por lo que optó por buscar una grandeza incompatible con la anterior:

el cual mal contento con la primera grandeza, llevado por una sana ambición pretendió con todas veras e incansable coraje la segunda, dando de mano a la primera, i aun poniendo el pie, i pasando por ella, porque no se hermanavan, ni corrían parejas las dos, antes eran contrarias i opuestas, como sus términos i parederos. Quien jamás se atrevió a decir que el subir i baxar de una escalera se encaminen a un mismo punto?

Para el predicador, Borja mejoró su condición con esta alterativa. En este sentido, su renuncia a ocupar dignidades dentro de la Iglesia tenía que ver con su deseo de no volver a tener contacto con aspectos de su vida anterior, donde

¹⁶ Una copia digital del mismo se puede consultar en <https://digibug.ugr.es/handle/10481/3916>

¹⁷ El afán de halago lleva al predicador a equiparar a ambas figuras: “porque demás de mis obligaciones (que V. Ex. sabe, y yo reconozco) parece debido, y fuerça ofrecer, y dedicar la vida de un Comendador de Santiago, de un Marqués, de un Duque, de un Grande, de un Sacerdote, de un Religioso, de un Francisco, de un Abuelo, a V. Ex. Comendador de la misma Orden de Santiago, Marqués, Duque, Grande, Sacerdote, Francisco, nieto del primero”. Gabriel de Castilla fue hijo de Melchor de Ayala y Rojas y de Margarita de Monteverde, por lo que pertenecía a la familia de los condes de La Gomera, que realizaron diversas transacciones con Lerma y contó con la protección de este (Alejandro Cioranescu, “Antiguos autores canarios”, *Revista de Historia Canaria* 172 (1980): 207–209.

¹⁸ Por otra parte, se trataba de una perspectiva muy habitual en los sermones de los primeros decenios del siglo XVII respecto al fundador de la Compañía de Jesús. Así lo significa Miguel Ángel Núñez Beltrán, *La oratoria sagrada en la época del Barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII* (Sevilla: Universidad de Sevilla–Fundación Focus–Abengoa, 2000), 406–411; Emilio Ernesto Delgado Chavarria, “Biografía didáctica, discurso devoto: la novela hagiográfica del Siglo de Oro y *La mujer fuerte* de Sánchez de Villamayor” en *La maravilla escrita. Antonio de Torquemada y el Siglo de Oro*, coord. por Juan José Alonso Perandones, Juan Matas Caballero, José Manuel Trabado Cabado (León: Universidad de León, 2005), 353.

además había realizado un inmejorable servicio al rey. Así, el beato se agrupaba con los santos con que contaba la Compañía de Jesús, que sirvieron a la Iglesia Militante y tuvieron su premio en la Iglesia Triunfante. En este sentido, la determinación de dejar atrás el servicio al rey para preferir servir a la iglesia como paso progresivo superior inscribía a Borja en el camino de la canonización y potenciaba su imagen como jesuita frente a la dimensión como duque de Gandía, defensor de la causa católica a través del servicio al emperador. Así pues, a través de este sermón, se ponía en evidencia los diferentes significados que la beatificación tenía para la familia Borja y para la Compañía de Jesús.

Por otra parte, el sermón del P. Castilla era un reflejo de una evolución que se había reflejado en la obra de diversos autores, pero, sin duda, de manera destacada en la del jesuita Roberto Bellarmino, quien intervino en las polémicas teológicas originadas por los protestantes en torno a la santidad mediante su obra *De Ecclesia triumphante*, publicada en 1596. En ella cimentaba el modelo de santidad establecido en el Concilio de Trento y realizaba una defensa de la reserva papal. Argumentaba que el pontífice no podía equivocarse, entre otras cuestiones, por la rigurosidad y garantías del proceso de canonización. Apoyaba de este modo la creación de la Congregación de Ritos por el papa Sixto V, innovación inscrita en las reformas estructurales que realizó en la Santa Sede¹⁹. Así mismo, como hemos referido, se venía a adoptar una religiosidad radical cuyo único centro difusor había de ser Roma. En este sentido, el siempre agudo Ribadeneira también mostraba su capacidad de adaptación en este aspecto, puesto que, en su labor como biógrafo de los primeros Generales de la Compañía de Jesús, dio muestras de esta deriva en la nueva versión de la *Vida* de Ignacio de Loyola, escrita en 1601, para ser incluida en el *Flos Sanctorum*, donde aparecían consignados los milagros silenciados en las versiones precedentes²⁰.

¹⁹ La continuidad de proceso siguió con la generación de la Congregación de la Beatificación en 1602 por Clemente VIII, en la que los miembros de la Congregación de Ritos y del Santo Oficio romano examinaban conjuntamente las causas. El control papal fue fortalecido por Paulo V, que estableció que todo candidato a una santidad debía de haber sido beatificado previamente, por lo que quedaban prohibidos los cultos personales no autorizados. El Santo Oficio quedaba encargado de la vigilancia y el castigo de las transgresiones (Sallman, *Naples... 106–108*; Pierre Kazini, “Estudio históricojurídico de las pruebas en las causas de canonización”, *Revista Española de Derecho Canónico*, 71 (2014): 410–411. Los primeros componentes fueron cinco cardenales italianos partidarios del programa de reformas del papa: Alfonso Gesualdo, Niccolò Sfondrati, Agostino Valier, Vincenzo y Federico Borromeo, seguidor de la estela de su primo Carlo Borromeo (Gotor, *Chiesa e santità... 34–35*).

²⁰ Axelle Guillausseau, “Los relatos de milagros de Ignacio de Loyola: un ejemplo de la renovación de las prácticas hagiográficas a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII”, *Criticón* 99 (2007): 5–56; Miguel Gotor, “Hagiografía y censura literaria: el quinto capítulo sobre los milagros de la Vida de Ignacio de Loyola de Pedro de Ribadeneira entre la Corte de reyes y obediencia a Roma”, en *Los jesuitas. Religión, política y educación... II*, 1013–1026.

2. La imagen de Francisco de Borja en evolución

Ciertamente, la imagen transmitida sobre Borja había de tratarse con el cuidado y la prudencia que el general Vitelleschi aconsejaba respecto a las actuaciones que se realizasen en relación con el nuevo beato. En este sentido, en enero de 1626, advertía que no se refiriesen a él como “San Francisco de Borja”, puesto que resultaba inconveniente hacerlo con anterioridad a su canonización. Sin duda, Vitelleschi trataba de evitar que se cometiesen excesos tanto en las celebraciones como en las exaltaciones que obstruyesen la consecución de la causa, como sucedió en el caso del también valenciano Francisco Jerónimo Simón, aunque no tuvo mucho éxito en su intento²¹. El proceso de Borja contaba con el apoyo de la Congregación de Ritos, lo que parecía dar muestra de que la canonización podría estar próxima. En este sentido, no resulta extraño que el siguiente escrito que encontramos referido a la figura de Francisco de Borja sea una *Relación de los milagros que Dios nuestro Señor ha obrado por una Imagen del glorioso P. S. Francisco de Borja en el Reno de Granada, sacada de los processos originales de la información, y aprobación que dellos hizo el Ilustrissimo Señor Don Julian de Cortazar Arzobispo de Santa Fe, por el Padre Manuel de Vargas de la Compañía de Jesús*²². El P. Vargas firmaba el sucinto escrito, publicado en Madrid en 1629 y dedicado a Francisco de Borja, príncipe de Esquilache y gentilhombre del rey. Se recogían por parte del autor las informaciones jurídicas de los milagros realizados mediante un retrato convertidas en una narración, de cuya veracidad hacía fiadores a los testigos que habían declarado en los procesos informativos y al prelado Julián de Cortázar como custodio de dicha documentación, cuya relación con los jesuitas presentes en su obispado fue muy problemática, puesto que privó a los miembros de la Compañía de Jesús de las misiones. Se colegía que esta abierta animadversión daba mayor veracidad a dicha fuente²³. Evidentemente,

²¹ ARSI, Asistentia Hispaniae, Provincia Toletana, vol. 8–II, fol. 362r; Miguel Gotor, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna* (Firenze: Olschki, 2002) cap. VI. A pesar de las precauciones del General, las referencias al beato como “San Francisco de Borja” se siguieron repitiendo. Sirvan como ejemplo algunos de los sermones recogidos o la relación que se hizo de las fiestas que se celebraron en 1640 para conmemorar el primer siglo de existencia del Colegio Imperial (Simón Díaz, *Relaciones de los actos públicos...* 479).

²² Una copia digital se puede consultar en <https://digibug.ugr.es/handle/10481/13171>

²³ En torno a la misma, véase José del Rey Fajardo, *Los jesuitas en Venezuela. Las Misiones germen de la nacionalidad* (Caracas–Bogotá: Universidad Católica Andrés Bello–Pontificia Universidad Javeriana, 2007) 43–50; *A mis manos han llegado: cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608–1639)*, ed. por Martín María Morales (Madrid–Roma, Universidad Pontificia Comillas–Institutum Historicum Societatis Iesu, 2005), 248–249. La imagen milagrosa era un lienzo propiedad de Sebastián de Múxica y Buytrón, alcalde ordinario de la provincia de Tunjia y devoto del beato Borja.

la publicación de los hechos extraordinarios acaecidos servía para sustentar la petición al papa Urbano VIII de que se procediese a la canonización. Como sucediese en el caso del sermón de Gabriel de Castilla, un jesuita, en este caso el P. Manuel de Vargas, impulsaba a través de un escrito la consecución de dicho objetivo, sin que faltase la vinculación con algún miembro de la familia Borja, en este caso con Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache, que había retornado a Madrid en 1622 tras su ejercicio como virrey del Perú. Hijo de Juan de Borja, pudo contar con la protección de la emperatriz María, en cuyo oratorio se celebró en 1599 su matrimonio con su prima Ana de Borja, quinta princesa de Esquilache. Lerma propició su nombramiento como virrey del Perú en 1614, lo que significó su alejamiento de la Corte. Ciertamente, dedicó gran parte de sus esfuerzos durante el ejercicio de su cargo en promocionar las fundaciones de colegios de la Compañía de Jesús²⁴. Tras su regreso, los rumores sobre su enriquecimiento ilícito en el desempeño de su cargo provocaron que fuese sometido a un juicio de residencia, cuya sentencia se pronunció en los primeros días de 1626. Declarado culpable por el Consejo de Indias, no volvió a ocupar un puesto destacado en la administración de la Monarquía. Si bien permaneció en Madrid como gentilhombre de la Cámara del rey, su trayectoria política quedó truncada a pesar de contar con el apoyo de sor Margarita de la Cruz desde las Descalzas Reales, por lo que se fue alejando paulatinamente de la vida cortesana²⁵.

Aunque estaba en la intención del P. Vargas apoyar y visibilizar al caído Esquilache, el objetivo esencial se encontraba en el último párrafo de su escrito:

Y si en partes tan remotas obra prodigios tan grandes, correspondiendo a la Fé de los q le ruegan; que esperamos hara en Madrid, donde está su sagrado cuerpo en la Casa proffesa que la Compañía de Jesús tiene (...) donde ha labrado Iglesia, que también se llama *San Francisco de Borja* por estar dedicada al Santo. Como pensamos que honrará Dios las reliquias, quando ilustra tanto su retrato? A la verdad el que no ser los Santos muchas veces milagrosos nace de ser nosotros poco fieles, y el no darnos muchas veces milagrosos nace de ser nosotros poco fieles, y el no darnos mucho, de que les pedimos poco o nada. Confiamos pues

²⁴ Javier Jiménez Belmonte, *Las obras en verso del Príncipe de Esquilache. Amateurismo y conciencia literaria* (Woodbrige: Tamesis, 2007), 68–75, 80–82; Amorina Villarreal Brasca, “Los difusos límites de la corrupción: el juicio de residencia al virrey príncipe de Esquilache, 1615–1621”, *Chronica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada* 47 (2021): 15–37; *Id.*, “El privado del virrey del Perú: vínculos, prácticas y percepciones del favor en la gestión del príncipe de Esquilache”, *Memoria y Civilización* 21 (2018):141–165; Gleydi Sullón-Barreto, “Los criados portugueses del príncipe de Esquilache, virrey del Perú, 1615–1621”, *Ibid.*, 213 – 244; María Inés Zaldívar Ovalle, *Relación y sentencia del virrey del Perú (1615–1621)* (US : Instituto de Estudios Auriseculares, 2016).

²⁵ Jiménez Belmonte, *Las obras en verso...*, 87–106.

y pidamos, que si aquellos alcançaron tan singulares dones por medio de un retrato; sin duda nos vendrán a nosotros por medio de su santo cuerpo; y estemos ciertos, que si va adelante nuestra Fé será nuestra petición la medida de los bienes, que tan santo, y milagroso Padre puede y quiere negociarnos con Dios.

Ciertamente, como hemos referido, Borja no fue un santo popular, por lo que la sustentación y fortalecimiento de la devoción constituyó un objetivo prioritario en pos de la canonización, puesto que se había de demostrar un aumento progresivo de la misma. En este sentido, el papa Urbano VIII introdujo una serie de cambios en el proceso de ascenso a los altares a través de los decretos publicados entre 1625 y 1631, que condicionaron que hubiese que volver a iniciar el procedimiento. Mientras se completaban los requisitos establecidos quedaba prohibida la veneración pública, así como la publicación de nuevos milagros o revelaciones atribuidas al aspirante²⁶. Junto a estas innovaciones en el procedimiento canónico, la centralización de la concesión de la santidad en el pontífice provocó que la evolución en las relaciones entre la Monarquía hispana y el papado viniese a complicar la consecución de la causa de canonización de Borja. La tensión política desarrollada entre el papa Urbano VIII y Felipe IV en el contexto de la Guerra de los Treinta Años mediatizó el resto de cuestiones dependientes del papado. En este contexto, tuvo consecuencias especialmente negativas la actuación del Cardenal Gaspar de Borja, hermano del VII duque de Gandía. Efectivamente, la decadencia del poder de Lerma permitió la rehabilitación de miembros de la Casa de Gandía, que se concretó en el nombramiento de la doña Juana de Velasco como camarera mayor de la reina Isabel de Borbón. Ocupó este destacado cargo hasta que se produjo su fallecimiento en 1627. No obstante, su hijo Carlos Francisco fue proveído mayordomo mayor de la reina el 23 de marzo de 1630, lo que permitió continuar con la influencia de la familia en dicho entorno²⁷. Aunque, como hemos referido, los decretos promulgados por Urbano VIII en 1631 provocaron tener que iniciar nuevamente los procedimientos para ajustarlos a los mismos, la intervención de Gaspar de Borja en el Consistorio de Cardenales celebrado el 8 de marzo de 1632, donde realizaba una protesta sobre el trato deparado por el pontífice a los intereses hispanos en la contienda, no ayudó a

²⁶ Pierre Kazini, “Estudio históricojurídico...”, 411–412; Jean Robert Armogathe, “La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII y Benedicto XIV (siglos XVII–XVIII)”, en *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro* ed. por Marc Vitse (Universidad de Navarra, 2005), 149–154.

²⁷ En torno a estas cuestiones, véase, Pizarro Llorente, “Bisnieto de un santo...”; *Id.*, “Los mayordomos de la reina Isabel de Borbón (1621–1644)”, en *¿Decadencia o reconfiguración? Las Monarquías de España y Portugal en el cambio de siglo (1640–1724)*, dirs. José Martínez Millán, Félix Labrador Arroyo, Filipa Maria Valido–Viegas de Paula–Soares (Madrid: Polifemo 2017), 561–610.

favorecer la causa de canonización, que, en última instancia, dependía de la voluntad papal²⁸. Se ponía en evidencia, significativamente por el momento elegido por el Cardenal para hacer efectivo el mandato del rey, que antepuso su condición de diplomático a la de purpurado, lo que le deparó importantes inconvenientes. Entre otros que, tras haber asumido la iniciativa junto con su hermano Melchor, nombrado General de las Galeras de Nápoles en 1627 y financiador las gestiones, y haber desempeñado un destacado papel diplomático hasta la consecución de la beatificación, Gaspar de Borja quedó en gran medida inhabilitado para la promoción de la causa de canonización a partir de protagonizar este episodio²⁹.

Esta circunstancia quedó reflejada en el sermón pronunciado por el jesuita Gabriel Álvarez en el colegio de la Compañía de Jesús en Zaragoza, con motivo de la fiesta del beato el 1 octubre de 1632, unos meses después del incidente³⁰. Profesor de Sagrada Escritura, había recibido el encargo de escribir la historia de la jesuítica provincia de Aragón, mandato que se insertaba en el impulso procurado por el General Acquaviva a poner por escrito la historia de la orden en los diversos territorios³¹. Si bien la prédica se inscribía en la insistencia por parte de la Compañía de Jesús de mantener y promocionar la devoción hacia el beato, puesto que el propio predicador apuntaba que había predicado con motivo de esta festividad dos años antes, resulta significativo que el P. Álvarez dedicase el sermón a Fernando de Borja, hijo de Juan de Borja y comendador mayor de la orden de Montesa por privilegio concedido por Felipe III en 1603 para poder suceder a su hermano mayor, el príncipe de Esquilache. Gentilhombre de la Cámara del rey, y virrey y capitán general de Aragón, su relevancia en la Corte y en el impulso del proceso de canonización quedó significado en cuento a que, en esta ocasión, el sermón se imprimiese³². El parlamento del P. Álvarez para festejar a Borja tuvo como eje:

²⁸ Miguel Ángel Ochoa Brun, *Historia de la diplomacia española* (Madrid: Biblioteca Diplomática Española, 2006), VII, 371–375; Quintín Aldea Vaquero, *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo* (Madrid: CSIC, 1986), I, XXIV; María Antonietta VISCEGLIA., “Congiurarono nella degradazione del papa per via di un concilio”: la protesta del Cardinale Gaspare Borgia contro la política papale nella guerra dei trent’anni”, *Roma Moderna e Contemporánea* 11 (2003): 173–174, 182–184.

²⁹ Sobre las gestiones realizadas por Gaspar de Borja en relación con la beatificación, véase, Archivo de España de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares (AESI-A), nº 1193, 58; Felipe Orts, “La actitud institucional...”, 67–68; Joan Iborra, “Joan Baptista Roig i l’origen il·lustre de los Borjas”, en *Francisco de Borja...*, 529–548.

³⁰ *Sermon que el padre Gabriel Alvarez de la Compañía de Iesus predicò en su colegio de Zaragoza, en la fiesta de San Francisco de Borja, a 1. de Octubre, año 1632*. En Çaragoça : por Diego Dormer ..., 1632. (RAE, H-1632-1). Sobre la figura del P. Álvarez, véase, <https://dbe.rah.es/biografias/19652/gabriel-alvarez>.

³¹ Sobre la figura del P. Álvarez, véase, <https://dbe.rah.es/biografias/19652/gabriel-alvarez>

³² Véase <https://dbe.rah.es/biografias/20567/fernando-de-borja-y-aragon>

Mi animo es hacer tres paralelos, y tres cotejos. Pienso comparar a nuestro santo, quanto a la fidelidad y la lealtad con el Patriarca Iosef; quanto a la inteligencia y prudencia con el Rey y Profeta David; finalmente, quanto a la solitud y diligencia con el Patriarca Iacob³³.

Siguiendo su propuesta, el predicador fue realizando paralelismos de dichas cualidades con episodios de la vida de Borja, de la que resaltó su intervención en los últimos momentos de vida de Juana I, pues fue su presencia, según el criterio del P. Álvarez, lo que permitió la administración de los últimos sacramentos³⁴. Así mismo, valoraba los cargos y significación de la que había disfrutado en la Corte, lo que consideraba un bagaje esencial para el desempeño como tercer Prepósito General de la Compañía de Jesús por el conocimiento que alcanzó de las personas y de las habilidades necesarias para tratarlas. En este sentido, aseguraba que no solía ser habitual que alguien acostumbrado a estas grandezas se acomodase bien a la vida religiosa, pero afirmaba que su caso era diferente, puesto que, en su opinión, más que como presidente o príncipe secular, actuaba como si fuera un obispo, al igual que, siendo duque, su trato era más de padre que de señor³⁵.

Por su parte, el Cardenal Gaspar de Borja abandonaba Roma de forma definitiva en 1634. Retornado a la Corte, ocupó destacados cargos en el aparato administrativo de la Monarquía y en el ámbito eclesial, pero no pudo consolidar su influjo político. Precisamente, en 1634, el jesuita Juan Antonio Usón publicaba el *Sermon que predico a la fiesta de San Francisco de Borja, Duque de Gandia, tercero General de la Compañía de Iesus*, pronunciado en el Colegio Imperial de Madrid el año anterior³⁶. Catedrático de metafísica en dicho centro, enseñó Teología en el Colegio de Alcalá y fue calificador del Consejo de Inquisición. Dedicó su sermón a Francisco de Borja, príncipe de Esquilache, a quien atribuía el mandato de poner por escrito el sermón a causa de no haber podido asistir a escuchar el mismo cuando se pronunció³⁷. El aragonés Usón realizaba en su escrito varias alusiones a su compañero en el Colegio Imperial Gaspar Sánchez, cuya autoridad se reflejaba en la predicación

³³ RAE, H-1632-1,10.

³⁴ *Ibid.*,15.

³⁵ *Ibid.*,18-19. Igualmente, abordaba sus penitencias y rigores en sus ejercicios de la vida Purgativa y Activa, a fin de alcanzar la vida Iluminativa para llegar la Unitiva, el último grado de la Contemplación y Unión de su espíritu con Dios (*ibid.*, 20).

³⁶ Una copia digital del mismo se puede consultar en <https://digibug.ugr.es/handle/10481/3915?show=full>

³⁷ En la dedicatoria, el autor afirma que su abuelo le había advertido del peligro, pero que la desgracia sufrida impidió su presencia en el Colegio Imperial. Por otra parte, este tipo de excusas eran utilizadas habitualmente para justificar la impresión del sermón. Sobre Juan Antonio Usón, véase, Simón Díaz, *Historia del colegio imperial*, 547.

de otros jesuitas en distintos eventos cortesanos³⁸. La imagen proyectada del beato se centró en su humildad, motivo por el que quiso dejar atrás todas sus grandezas al entrar en la Compañía de Jesús. Para Usón, Borja murió respecto de su vida anterior para nacer a una nueva existencia marcada por la reiterada humildad, donde soportó los máximos rigores sin apariencia de sufrimiento. El predicador apuntaba la impresión causada en su ánimo por la muerte de la emperatriz y la reflexión que le llevó a hacer este luctuoso suceso, aunque sin enfatizar el acontecimiento³⁹. Es igualmente interesante el fragmento en el que refiere sus penitencias:

Empeço S. Francisco a los primeros toques de Dios, una vida tan penitente, y tan aspera, que no digo en señor criado en tanta grandeza, pero en ningún hombre pueden llegar las fuerças a atener con tantos rigores. Las espaldas encanceradas de las crueles disciplinas que tomava, la voca podrida de tenerla en oración cosida con la tierra, la abstinencia tan rara, q siendo hombre grueso a la fuerza de ayuno le vino a sobrar media vara de la piel, y a doblarsela sobre el estomago, como si fuese vestidura, los zapatos llenos de chinas, y piedras menudas, para que sin la afectación santa de la descalcez, que otras religiones professan; lleganse a experimentar a lo callado su aspereza (p. 14).

La referencia de Usón a la práctica de los rigores de la descalcez por parte de Francisco de Borja tiene una gran importancia. Por una parte, el predicador insertaba la espiritualidad de Borja en la línea promovida desde Roma, cuyo apoyo al desarrollo y extensión de las ramas descalzas de las distintas órdenes, especialmente de los carmelitas, fue un distintivo de la labor de los pontífices como herramienta para convertirse en el único foco de irradiación en el ámbito de la espiritualidad. Por otra parte, la conocida relación del beato Borja con Teresa de Jesús, canonizada en 1622, venía a consolidar esta vivencia religiosa radical⁴⁰. En esta misma línea se insertaba la determinación mostrada por Borja en el rechazo de la aceptación de dignidades eclesiásticas. El predicador aseguraba que existía una clara dicotomía entre tener puestos de importancia política y dedicar la vida a servir a Dios. En consecuencia, si se

³⁸ Ibid., p. 545. Las referencias a Gaspar Sánchez en las páginas 5, 18, 19.

³⁹ “Que prodigios son los de S. Francisco de Borja? Que mundanza tan grande? Que luzimiento el de su vida? Que? no le veis contemplando aquella muerte, puestos los ojos en el cadáver, pues ya no ay que maravilliar, que una muerte a vistas pone en el andar de divinos, sin pasar por la desgracia de muertos: O que cierta verdad es tal que a vista de la muerte nos mejoramos tanto que nos hacemos superiores a todos los bienes y males del mundo” (p.12).

⁴⁰ Barbara Mujica, “Encuentro entre santos: Francisco de Borja y Teresa de Jesús”, *Francisco de Borja y su tiempo...*, 745–754; Santiago La Parra López, “Francisco de Borja en el espejo de Teresa de Jesús (vidas paralelas unidas por la modernidad)”, *Studia histórica. Historia moderna* 39 (2017): 327–367.

elegía el segundo camino, necesariamente había que despojarse de cualquier cargo relevante y mantenerse al margen de los mismos. Solo al final de su parlamento, Usón hacía referencia a la cercanía que unió al duque de Gandía con Carlos V, si bien con ánimo de demostrar como ésta no fue aprovechada por Borja para favorecer su Casa, sino al contrario, demostrando su desapego de los temas terrenales con ejemplos de cómo llegó a perjudicar a sus propios familiares e hijos. Se ponía de manifiesto por parte de los predicadores que era necesario separar las “dos vidas” de Borja para poner el foco en la segunda, que era la realmente importante.

En este sentido, la concepción de la Monarquía Católica en seguimiento de las directrices romanas había llevado a incorporar una serie de ritos y devociones que favorecieron la aceptación de la espiritualidad difundida desde Roma por el conjunto de la sociedad. Las prácticas religiosas, entre las que cabe destacar la implantación del ceremonial de la capilla del pontífice en la capilla real, la exposición del Santísimo Sacramento de manera perpetua en la capilla del alcázar o la introducción de la devoción de las Cuarenta Horas, se sustentaron en un discurso ideológico que impedía la generación de un pensamiento autónomo y de aspiración universal como el mantenido en la centuria anterior por la Monarquía hispana. En contraposición, desde Roma se promovió la fusión en plano de igualdad con el Imperio, mucho más proclive a plegarse a las directrices romanas. En consecuencia, ambas ramas de los Habsburgo habían de significar su origen común a través del mantenimiento un objetivo compartido. La defensa de la Iglesia Católica constituía el eje vertebral del mismo, que se simbolizaba en la exaltación de la Eucaristía, que contaba con una mayor tradición en la Corte de Viena⁴¹. Así pues, la imagen de Borja debía seguir adecuándose a este nuevo contexto y ajustarse mejor a los requerimientos de papado. A finales de 1640 se entregaba a la estampa el *Sermón de San Francisco de Borja duque de Gandia tercer general de la Compañía de Jesús en la fiesta que se hizo en su Colegio de la ciudad de Sanlúcar de Barrameda este año de 1640*, pronunciado por el jesuita Hernando Suárez. La celebración había sido promovida por Gaspar Alonso Pérez

⁴¹ En torno a estas cuestiones, véase, José Martínez Millán, “La transformación del paradigma “católico hispano” en el “católico romano”: la monarquía católica de Felipe III”, en *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, Coord. por José Luis Castellano Castellano, Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (Universidad de Granada, 2008), 2, 521–556; Idem., “La formación de la Monarquía Católica de Felipe III”, en *La Monarquía de Felipe III...I*, 118–194; Id., “La evaporación del concepto “Monarquía Católica”: la instauración de los Borbones” en *La Corte de los Borbones: Crisis del modelo cortesano*, coord. por José Martínez Millán, Concepción Camarero Bullón, Marcelo Luzzi Traficante (Madrid: Polifemo, 2013), III, 2143–2196; Id., *La Corte de Felipe IV (1621–1665). Reconfiguración de la Monarquía católica* (Madrid: Polifemo 2015), tomo I, vol. I, titulado “El reinado de Felipe IV como decadencia de la Monarquía hispana”.

de Guzmán el Bueno, duque de Medina Sidonia y General de la Mar Oceana y las costas de Andalucía⁴². El predicador, además de ensalzar el parentesco entre el promotor y el beato, se centraba en destacar las virtudes y penitencias del candidato a la santidad, que se pusieron de manifiesto desde su niñez con la práctica de la oración mental y el retiro, destacando la renuncia realizada a su privilegiada vida y la humildad, pero desdibujando en gran medida su singularidad al hacer girar el discurso sobre las consabidas figuras del clorosuro barroco como la cuna y la sepultura o el morir para nacer. Aseguraba que la contemplación del cadáver de la emperatriz Isabel no había iniciado su conversión, sino que había iniciado su santidad, así como que Borja había encontrado su verdadero sentido en el sacerdocio sacrificando incluso los intereses de sus hijos para mantenerse en esta condición⁴³. La irrupción de Medina Sidonia en la promoción de la devoción hacia Borja en colaboración con los jesuitas se producía unos meses antes de que se conociese su implicación en un movimiento que se inscribía en el ambiente generado por las revueltas que tuvieron lugar en este periodo, especialmente con la de Portugal, cuya consecuencia fue la completa relegación de la Casa en el plano político⁴⁴.

No obstante, el paso decisivo de la adecuación de la imagen de Borja a la estela marcada por el papado fue la biografía escrita por el jesuita Juan Bautista Nieremberg en 1644 con este propósito, sobre todo si tenemos en cuenta que el autor fue un significado defensor del “austrohispanismo”. Nieremberg mantenía que los principales males que aquejaban a la Monarquía tendrían mejor solución con el mantenimiento de la unidad por parte de las dos ramas de la dinastía, que fortalecida a través de ella podría recomponer la Cristiandad, así como el proyecto imperial de Carlo Magno expandido por la presencia en otros continentes. Este nuevo imperio católico se sustentaría por el equilibrio entre la rama hispana, que renunciaría a la preponderancia exhibida en la centuria anterior para equipararse con la rama austriaca, tradicionalmente más permeable a los designios papales. Nieremberg formulaba este proyecto que, en su opinión, posibilitaría una paz duradera en Europa, en un momento de adversidad militar en el contexto de la Guerra de los Treinta años. Así mismo, perteneciente a la corriente ascético–mística, para el autor la virtud inmutable era el pilar esencial frente a la precedera vanidad del mundo. En consecuencia, la obra biográfica sobre Borja tuvo esta clave inter-

⁴² Se publicó en Écija, por Juan Malpartida de las Alas, impresor y mercader de libros, año 1641. Una copia digital del mismo puede consultarse en <https://digibug.ugr.es/handle/10481/3830>

⁴³ *Ibid.*, fols. 6–8.

⁴⁴ Sobre las causas que movieron la actuación del duque de Medina Sidonia, véase, Luis Salas Almela, *The Conspiracy of the Ninth Duke of Medina Sidonia (1641). An Aristocrat in the Crisis of the Spanish Empire*, Brill, Boston–Leiden, 2013.

pretativa esencial, por lo que destacó las virtudes que había tenido y desarrollado el beato a lo largo de su vida, mientras que también procuró destacar los milagros obrados. La adecuación del imagen de Borja también se dejó notar en el ámbito iconográfico, puesto que se le comenzó a representar con la custodia eucarística, en alusión a la devoción del Santísimo Sacramento, así como con la calavera, lo que se tradujo en los sermones en dotar al episodio de la muerte de la emperatriz Isabel de un acontecimiento de especial importancia, al que se le atribuyó un exagerado protagonismo en la determinación de Borja de abandonar la vida cortesana y tomar estado religioso. Por otra parte, esta cuestión cumplía una doble función, puesto que resaltar la relación y cercanía con la emperatriz permitía evitar hacer mención a sus servicios al emperador. Para Nieremberg, que tomaba como referente la obra de Ribadeneira, en la perfección y la virtud que condujeron el periplo vital de Borja, destacaba su capacidad de renuncia. La dejación del título ducal y de todos los honores y dignidades terrenales para hacerse jesuita era enaltecida, así como los esfuerzos realizados al servicio de la Iglesia, destacando su actuación como tercer Prepósito general de la Compañía de Jesús. No dudaba el autor en contraponer esta actitud y determinación con la actuación desarrollada por su descendiente, el Cardenal Gaspar de Borja, tanto en el virreinato de Nápoles como en su faceta como embajador ante Urbano VIII, puesto que no había logrado resultados convenientes para el rey, pero tampoco había sabido entender la grandeza de servir a la Iglesia. En la misma dedicatoria, Nieremberg también aludía a la situación de la Casa de los duques de Gandía, mermados de significación en la Corte, mientras que destacaba a Fernando de Borja y Aragón, hijo de Juan de Borja, I conde de Mayalde, con quien había tratado en relación con los escritos de beato. Su posicionamiento contrario a la política desarrollada por Felipe IV y Olivares en su enfrentamiento a Urbano VIII y su relación con Fernando de Borja, objeto de los recelos del Conde Duque, parecen situar a Nieremberg en los círculos antiolivaristas, en los que como hemos señalado, también se encontraba el duque de Medina Sidonia. En este sentido, es especialmente importante la estrecha relación que unió a Fernando de Borja con la religiosa María de Jesús de Ágreda, cuyo consejo y guía espiritual fueron tan apreciados por Felipe IV⁴⁵.

⁴⁵ Consolación Baranda Leturio, *María de Jesús de Ágreda. Correspondencia con Felipe IV. Religión y razón de Estado* (Madrid: Castalia, 1991); Ana Morte Acín, *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2010); José Martínez Millán, "Política y religión en la corte de Felipe IV y sor María de Jesús de Ágreda", en *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI–XVIII)*, coord. por José Martínez Millán, Manuel Rivero Rodríguez, Gijss Versteegen (Madrid: Polifemo, 2012), III, 1377–1456.

3. La lenta evolución del proceso

Un año después de la aparición de la biografía realizada por Nieremberg, perfectamente adecuada la imagen del beato y producido el fallecimiento de Urbano VIII, la familia Borja y la Compañía de Jesús representaron ante Felipe IV la necesidad de presionar en Roma para lograr la ansiada canonización. Así, a lo largo del mes de agosto de 1645, se enviaron cartas al papa Inocencio X con este propósito. La familia presentó un frente unido para lograr lo que interpretaban como un triunfo del clan. El duque de Gandía y el conde de Lemos, entre otros, no dudaban en felicitar al nuevo pontífice y poner de manifiesto la oportunidad que su llegada al solio pontificio suponía para la obtención de la canonización. Igualmente, manifestaron el favor que recibirían las distintas ramas de la familia con la santificación de su antecesor, y la grandeza y significación que suponía para sus Casas. Entendían que sería dar un día grande a la Iglesia, pero también de reconocimiento a la estirpe nobiliaria. Así mismo, se señalaba que, con ocasión de haberse de celebrar la congregación de la Compañía de Jesús en dicho año, se realizaría por parte de la misma la petición referida a la canonización del beato. Evidentemente, los miembros de la familia Borja que portaban hábito jesuita realizaron repetidas instancias tanto como hijos de dicha religión como por nietos del candidato⁴⁶.

Las cartas del rey dirigidas al papa y al embajador en Roma, el conde de Oñate, se enviaron el 20 de septiembre de 1647. Felipe IV afirmaba que, vista la devoción de los fieles y los milagros que se obraban por su intercesión, solicitaba que pasase a engrosar el catálogo de los Santos. A pesar del plegamiento a las directrices romanas por parte del rey y de los miembros de la familia real, que dieron innumerables testimonios de la llamada *Pietas Austriaca*, Felipe IV no logró conseguir el apoyo económico de Urbano VIII en la Guerra de los Treinta Años, lo que favoreció la victoria final de Francia y sus aliados. Esta situación supuso el trasfondo político del lento avance en el proceso de canonización. En este sentido, la llegada de un nuevo papa al solio pontificio posibilitó que Felipe IV tratase de animar con sus misivas las gestiones que se estaban realizando en la Congregación de Ritos desde hacía unos meses. Se había de comprobar por dicho organismo que la causa de Borja se ajustaba a todos los requerimientos establecidos por los decretos de Urbano VIII, pero, en la reunión celebrada el 17 de enero de 1648, se pospuso seguir adelante por no estar convenientemente revisada toda la documentación existente. Esta situación provocó que hubiese que esperar a julio de 1649 para que

⁴⁶ ARSI, Archivio della Postulazione Generale (Santi), (en adelante APG), Franciscus Borgia N° 58, caxon 15–Canonizaciones. S. Borxa. Tomo I, s. f.

se autorizase el inicio del proceso remisorial con la recopilación de los testimonios pertinentes en Toledo, Madrid y Valencia, actividad que se desarrolló entre 1650 y 1651⁴⁷. En este nuevo contexto, se vio la conveniencia por parte de la Compañía de Jesús de editar una nueva obra sobre Borja más adecuada a las nuevas circunstancias. Así, se publicaba en 1649 el libro de Francesco Sacchini, *Historiae Societatis Iesu, pars tertia, sive Borgia*, editado en Roma. El autor, historiador oficial del instituto y secretario del general Vitelleschi en el momento de su fallecimiento en 1625, abordaba la Historia de la Compañía de Jesús durante el generalato de Borja, al que trataba de aislar de la imagen reflejada en las biografías escritas en la centuria anterior y de realizar ponderaciones acerca de su espiritualidad⁴⁸.

Producido el fallecimiento del Cardenal Gaspar de Borja en 1645, Fernando de Borja fue quien tomó el testigo del seguimiento del proceso de canonización en 1650. Los representantes de la villa de Madrid demostraron estar en consonancia con el entendimiento que la familia tenía de la significación del beato, como se reflejó en la carta que escribieron al papa el 19 de septiembre de 1650⁴⁹. Aseguraban que una vez finalizadas las informaciones remisoriales, suponían que no habría ningún inconveniente para que la ciudad de Madrid pudiese dar la relevancia conveniente a la deseada canonización de Borja. Aseguraban que su cuerpo, depositado en la casa profesa, era frecuentado por toda la nobleza de la Corte con quien compartía parentesco, pero también acudían el resto de los habitantes para buscar su protección y su acción milagrosa. Igualmente, se implicó de forma decidida en la promoción de la causa el VIII duque de Gandía, Francisco Diego Borja Centelles, quien mantuvo correspondencia con el P. Alonso Yáñez y con el General de la Compañía en 1652⁵⁰. En julio de 1655 insistieron sobre la importancia de que la santidad de Borja fuese reconocida por la Iglesia los diputados del Reino de Aragón y Valencia, así como los consiliarios de Barcelona, destacando la importancia del origen de la familia y de tratarse de un descendiente de Fernando el Católico, por lo que se depararían beneficios para dichos territorios. También insistió el Cardenal Sandoval en agosto de dicho año, representando ante Inocencio X que la documentación estaba completa y finalizada cumpliendo todos los requisitos⁵¹. Sin embargo, a pesar de contar con el decidido apoyo de familiares, de las distintas instancias referidas y de Felipe IV, las rémoras puestas por la

⁴⁷ *Ibid.*, nº 47–48.

⁴⁸ Iparraguirre, “Francisco de Borja...”, 196, 198.

⁴⁹ ARSI, APG, Franciscus Borgia Nº 58, caxon 15–Canonizaciones. S. Borxa. Tomo I, s. f.

⁵⁰ AHN, Archivo Histórico de la Nobleza, Osuna, CT 18, Ds. 18, 88.

⁵¹ ARSI, APG, Franciscus Borgia Nº 58, caxon 15–Canonizaciones. S. Borxa. Tomo I, s. f; Felipo Orts, “La actitud institucional...”, 69.

Congregación de Ritos, que en ocasiones dejaba pasar años entre reunión y reunión, retrasaron su consecución durante dos décadas.

Las primeras canonizaciones tras el decreto de Urbano VIII de 1631 se produjeron durante el pontificado de Alejandro VII. Así, en 1657, tuvo lugar la de Ramón Nonato, la del obispo de Valencia Tomás de Villanueva en 1658 y, en 1665, la de Francisco de Sales. Al año siguiente fue el turno de Juan de Mata y de Félix Valois. Todos ellos pertenecían a las consabidas categorías de fundadores de órdenes religiosas o prelados reformistas y modélicos acorde al espíritu postridentino y al modelo borromeico, entre las que Francisco de Borja no se encontraba incluido. No obstante, la apertura del papa a retomar las canonizaciones hizo que se reiterasen con insistencia las solicitudes desde las instancias referidas, lo que provocó que se abriese la fase compulsatoria del proceso en 1666. Así pues, Felipe IV no pudo ver el ascenso de Borja a los altares, puesto que su fallecimiento se había producido en 1665. La actividad de los Cardenales encuadrados en el “escuadrón volante”, que habían favorecido la elección de Alejandro VII, buscaba desvincular al papado de los intereses de las Cortes europeas. Si bien los diplomáticos franceses conseguían adecuarse mejor a los cambios en esta dinámica, los embajadores españoles percibieron la falta de interés por los asuntos que afectaban a la Monarquía hispana y las dificultades para realizar la mediación. En la práctica, vino a suponer una quiebra de las relaciones entre ambas instancias, que se puso de manifiesto en la firma de la paz de los Pirineos. A pesar de ello, la regente Mariana de Austria, tan cercana a la Compañía de Jesús, siguió apoyando e impulsando la causa. En este sentido, la buena relación del papa con el emperador Leopoldo I, yerno de doña Mariana, que servía de contrapeso al pontífice frente a la expansiva política de Luis XIV en Italia, debió de influir en los deseos del pontífice de agradar a la reina regente. El apoyo y compromiso de la reina para la consecución de la canonización de Borja fue muy importante también en el plano económico⁵².

Así pues, la causa continuó su lento curso y, en 1668, se procedió al examen de los milagros de los que se tenía noticia desde la recogida de los testimonios en Toledo, Madrid y Valencia. El cambio en las relaciones políticas también se puso de manifiesto en carta que el rey de Francia dirigió al pontífi-

⁵² ARSI, APG, Franciscus Borgia, N° 66; José Martínez Millán, “La Monarquía Católica y el “escuadrón volante”, en *Hacer Historia desde Simancas. Homenaje a José Luis Rodríguez de Diego*, ed. por Alberto Marcos Martín (Valladolid: Junta de Castilla y León, 2011), 567–588; Idem, “Evolución política y religiosa de la Monarquía Hispana durante el siglo XVII”, *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, 31 (2015): 215–250; Silvano Giordano, “Il Colloquio delle Volpi. Lealtà al papa, allá Chiesa, a sé stessi?”, *Librosdelacorte*, Monográfico 1, año 6 (2014): 91–106; Marie-Elizabeth Ducreux, “Patronage, Politics, and Devotion: The Habsburgs of Central Europe and Jesuit Saints”, *Journal of Jesuit Studies* 9 (2022): 53–75.

ce para apoyar la canonización de Borja⁵³. En dicho año, el sucesor en la Silla de Pedro, Clemente IX, canonizó a María Magdalena de Pazzi y a Pedro de Alcántara. La carmelita florentina seguía la estela de Santa Teresa de Jesús, mientras que el franciscano fue el impulsor de la descalcez en su orden, por lo que se encontraban perfectamente alineados con el modelo de santidad definido⁵⁴. Francisco de Borja alcanzaba la santidad reconocida dos años después, bajo el pontificado de Clemente X, que firmó la bula de canonización el 21 de junio de 1670. Suponía el último acto tras la reunión de la Congregación de Ritos de septiembre de 1668, en la que se comprobó de manera definitiva que el candidato cumplía con todos los requisitos establecidos por Urbano VIII. El pontífice señaló el 29 de mayo de 1671 para la celebración de la canonización. En dicho año, junto a Francisco de Borja, fueron elevados a los altares Fernando III de Castilla y León, Cayetano de Thiene, fundador de la Orden de Clérigos Regulares (teatinos), Felipe Benizzi, noble florentino y religioso reformador de la orden de los Siervos de María (servitas), el dominico valenciano Luis Beltrán y Rosa de Lima, de especial significación por tratarse de la primera canonización de una persona nacida en América⁵⁵.

Los festejos con motivo de la celebración de la deseada canonización implicaron principalmente al duque de Gandía y a la Compañía de Jesús, aunque también contaron con el apoyo decidido de la reina, quien procuró con su respaldo que hubiese una alta participación en los eventos. De los mismos, nos parece especialmente interesante la imagen que los sermones pronunciados transmitieron de San Francisco de Borja una vez canonizado. Como hemos señalado, el candidato a la santidad dibujado por Nieremberg tuvo una influencia decisiva. La humildad y su capacidad de obrar milagros se convirtieron en las divisas, evitando resaltar su servicio al emperador, que fue sustituido por la escena del depósito del cadáver de la emperatriz Isabel custodiado hasta Granada y su vocación jesuítica como si se tratase de una consecuencia inmediata. Se aludía a su nobleza y grandeza como virtudes, sin detenerse demasiado en

⁵³ Una copia de la carta, fechada en París el 28 de diciembre de 1668, en ARSI, APG, Franciscus Borgia n° 66.

⁵⁴ Claudio CATERA, O. Carm., *S. Maria Maddalena de'Pazzi carmelitana. Orientamenti spirituali e ambiente in cui visse* (Roma: Edizioni Carmelitane, 1966); Chiara Vasciaveo, *Una storia di donne. Il Carmelo Santa Maria degli Angeli e S. M. Maddalena de'Pazzi di Firenze* (Roma, Edizioni Carmelitane, 2013); Henar Pizarro Llorente y Esther Jiménez Pablo (eds.), *Santa María Magdalena de Pazzi: imagen y mística. 450 años de su nacimiento* (Roma, Edizioni Carmelitane, 2016); Arcángel Barrado Manzano, "Proceso de canonización de San Pedro de Alcántara. Introducción de la causa, proceso y cartas recomendatorias", *Archivo Ibero-Americano* 29 (1969): 101-192, 297-335; Sebastián Alonso Planchuelo, "Relaciones espirituales entre san Pedro de Alcántara y santa Teresa", *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerreños* 47 (1999): 99-102.

⁵⁵ Ludwig Freiherr von Pastor, *Historia de los papas desde fines de la Edad Media* (Barcelona: Gustavo Gili, 1950), vol. 14, XXXI, 388-389; Felipe Orts, "La actitud institucional...", 71.

su origen social, de igual manera que quedaba lejana su condición de caballero de Santiago. Si bien todo ello pertenecía a su vida terrenal, a la que renunció al ingresar en la Compañía de Jesús, también venían a desdibujar el mérito y valor del seguimiento de su vocación y de su obra hasta el merecimiento de la santidad reconocida. Si bien esta versión de la imagen de Borja le había acompañado en su ascenso a los altares, conviene comprobar si se mantenía casi tres decenios después de la publicación de la biografía de Nieremberg. Así mismo, conseguida la canonización, la protección de la Corona a su causa se completó con la solicitud realizada al papa por Carlos II en 1679 para que San Francisco de Borja obtuviese la concesión del rezo doble en la Iglesia Universal, y también apoyó la petición realizada por la Compañía de Jesús en 1682 para que fuese incluido en el breviario romano. Finalmente, su fiesta fue introducida en el calendario general de la iglesia en 1688.

4. La celebración de la canonización desde los púlpitos

Las celebraciones con motivo de la canonización en 1671, tanto en Madrid como en otras ciudades, han sido objeto de diversos estudios⁵⁶, pero no se ha atendido a la imagen de santo proyectada por los sermones que se pronunciaron vinculados a esta festividad y fueron entregados a la imprenta, si bien la mayoría de ellos estuvieron mediatizados por el lugar donde se desarrolló

⁵⁶ En torno a las referidas celebraciones, además de las referencias citadas en relación con los festejos de la beatificación que extienden su estudio a la canonización, véase, entre otros, *Relación compendiosa de la solemnidad con que se ha celebrado en la Corte romana la canonización del Bienaventurado San Francisco de Borja, General tercero de la Compañía de Jesús* (RAH 9/3617 (14); *Días sagrados y geniales, celebrados en la canonización de S. Francisco de Borja por el Colegio Imperial de la Compañía de Iesus de Madrid y la Academia de los mas celebres ingenios de España / Decidados al ... señor Cardenal Don Pascual de Aragon, Arzobispo de Toledo, Primado de las Españas, de la Iunta de el Gouierno Vniversal, y Coronel de el Regimiento de la Guardia de su Magestad; por don Ambrosio Fomperosa y Quintana, Capitan de vna de las Compañias de la Guardia del Dicho Regimiento.*

En Madrid: por Francisco Nieto, 1672; Bernal, “Fiestas auriseculares...”, 541–591; Ignacio Arellano, “El gran duque de Gandía, San Francisco de Borja, en el teatro del Siglo de Oro. Apuntes introductorios”, *Criticón*, 110 (2010): 217–246; Jordi Bermejo Gregorio, “Ganimedes en palacio: la loa de El Gran duque de Gandía, de Pedro de Fomperosa”, en *Sobremesas literarias: en torno a la gastronomía en las letras hispánicas*, coord. por Jesús Murillo Sagredo, Laura Peña García (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015), 183–192; Víctor Mínguez Cornelles, “Emblemática y cultura caballeresca divisas valencianas en la canonización de San Francisco de Borja en 1671”, *Ars longa: cuadernos de arte* 4 (1993): 65–72; José Luis Bertrán, Doris Moreno, “Un santo para la grandeza: Fiestas jesuitas por la canonización de Francisco de Borja”, *Actas de la XI Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna: Comunicaciones*, coord. por Fundación Española de Historia Moderna, Antonio Jiménez Estrella, Julián José Lozano Navarro (Granada: Universidad de Granada, 2012), vol. 1, tomo 1, 216–226.

el acto religioso, la institución que propició la ceremonia o los promotores financieros de la jornada. En este sentido, con ánimo de componer una imagen equilibrada, hemos procurado reflejar prédicas de miembros de distintas órdenes religiosas, pronunciadas en entornos diferentes y en espacios geográficos diversos, así como limitar cronológicamente la selección al año 1671 o a los inicios de 1672 para poder reflejar el efecto inmediato al ascenso de Borja a los altares. También se reflejaba en estas prédicas cómo acogieron los miembros de las órdenes religiosas la noticia de la canonización tras las tensiones provocadas por el excesivo protagonismo del jesuita Juan Everardo Nithard y el perjuicio que creyeron desprenderse del mismo para sus institutos en beneficio de la Compañía de Jesús. Su marcha al exilio por la presión ejercida por Juan José de Austria sobre la regente unos años antes posibilitó que el ascenso a los altares de Borja fuese ampliamente festejado⁵⁷.

Entre los actos celebrados, tuvo especial relevancia para el tema que nos ocupa el sermón pronunciado por el P. Fr. Juan de Ludeña, predicador real⁵⁸. Ludeña pronunció el *Sermon en la solemnissima canonización de San Francisco de Borja. Dia en que el Real Consejo de las Ordenes hizo la fiesta. Asistiendo la sagrada religión de los Mínimos de S. Francisco de Paula en Pulpito y Altar. Descubierta el Santissimo Sacramento*. Ludeña dedicaba la publicación de su intervención al Condestable Íñigo Fernández de Velasco y Tovar⁵⁹. El eje del discurso giró en torno a líneas ya trazadas por otros pre-

⁵⁷ Sobre estas cuestiones, véase, María del Carmen Sáenz Berceo, *Confesionario y poder en la España del siglo XVII: Juan Everardo Nithard* (Logroño: Universidad de la Rioja, 2014), 47–55; José Ignacio Ruiz Rodríguez, “Juan Everardo Nithard, un jesuita al frente de la Monarquía Hispánica”, en *Reflexiones sobre poder, guerra y religión en la Historia de España*, coord. por Leandro Martínez Peñas, Manuela Fernández Rodríguez (Madrid: Universidad Rey Juan Carlos, 2011), 75–110; Luis Ribot García, “El nuncio Federico Borromeo y la caída del padre Nithard (1668–69)”, *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, Extraordinario I (2021): 241–272; Julián José Lozano Navarro, “La Compañía de Jesús y la Corte de Carlos II. Desde la caída de Nithard hasta el final del generalato de Juan Pablo Oliva (1669–1681)”, en *Le règne de Charles II: grandeurs et misères*, coord. por Michèle Guillemont, Béatrice Pérez, Pauline Renoux, Cécile Vincent-Cassy, Sarah Voinier (Paris, Éditions hispaniques, 2021), 239–262.

⁵⁸ En la portada de la publicación del texto del sermón, impreso en Madrid, por domingo García Morrás en 1671, Ludeña, miembro de la citada orden, aparece como “Lector Iubilado, Calificador del Real y Supremo Consejo de la Inquisición, Predicador de Su Magestad, Examinador sinodal del Arzobispado de Toledo, Provincial Segunda vez del orden de los Mínimos en Castilla, y Vicario General, que ha sido en España”. Una copia digitalizada de dicha impresión se puede consultar en <https://digibug.ugr.es/handle/10481/3897>. En torno a la figura de Ludeña, véase, Fernando Negredo del Cerro, *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro* (Madrid: Actas, 2006), 450.

⁵⁹ En la dedicatoria aparece como “Comendador de Vsagri en la Orden de Santiago, Condestable de Castilla, y de león, Camarero Mayor, Coperero Mayor, Caçador Mayor de Su Magest. Duque de la Ciudad de Frias. Marques de Berlanga, Conde de Haro, y de Castilnovo, Señor de las Casas de Velasco, Tovar y la de los Siete Infantes de Lara, de las Ciudades de Osma, y Arnedo, y Villas de Villalpando,

dicadores con anterioridad, destacando la asimilación de las cualidades de Borja a las personificadas por el rey David y en la impresión causada en el ánimo del duque de Gandía la muerte de la emperatriz. Así, de nada valdrían los triunfos terrenales, porque se desvanecen. Este fallecimiento hizo aflorar este desengaño en Borja que eligió dejar “lo bueno” para escoger “lo mejor”, el servicio a Dios y a la Iglesia, que ahora le premiaba por ello. Según Ludeña, el merecimiento de la corona de santo tuvo su origen en la renuncia, el trabajo, la mortificación y la expiación de sus culpas. Si bien destacaba por su gran humildad y el deseo de imitar a Cristo, Ludeña señalaba su gran devoción por la Eucaristía⁶⁰. Sin embargo, el cambio operado tras la consecución de la canonización también se encontraba presente en el texto, puesto que el predicador aseguraba que no era necesario referir sus milagros, dado que toda su vida en sí misma se podía considerar un milagro. Significaba la voluntad de Borja de acudir a morir a Roma, en lugar de elegir hacerlo en suelo peninsular, lo que interpretaba como una demostración de su máxima fidelidad a la iglesia. No obstante, el sermón se cerraba con una afirmación que devolvía a Borja su identidad como caballero. Ludeña mantenía que había tenido durante su vida dos religiones, la militar de Santiago para poder luchar contra el infiel y la Compañía de Jesús, a quien define como “milicia espiritual”, y que ambas, siendo muy importantes, se vieron glorificadas por la presencia de Borja en ellas y, sobre todo, ambas son igualmente importantes:

las dos religiones que le gozaron en dos estados, ambas por esto dichosas, pero qual es mas gloriosa? La de Santiago que el gozo como Cavallero, o la Compañía, que le tuvo humilde y mortificado? Qual es mas? Ninguna. De ambos a dos estados se compone el agrado de Dios, y ambas concurrieron a merecerle el agrado⁶¹.

Resulta igualmente interesante el calificativo que el P. Maestro Fr. Diego Enríquez, de la Orden de San Agustín, dedicaba al nuevo santo en la censura que realizaba al sermón escrito por Ludeña. Su referencia a Borja como “Héroe Español”, viene a significar la recuperación de la imagen del caballero cristiano, aunque sin ninguna alusión al servicio prestado a Carlos V. Por otra

Pedraça de la Sierra, S. Assensio, y Sag. del Consejo del Estado de Milan, Capitan General de la Cavalleria de Cataluña, Gobernador, y Capitan General del Reyno de Galicia, Governador, y Capitan General de los Estados de Flandes, Presidente del Real Consejo de Ordenes” (p. 2r).

⁶⁰ “Fue muy devoto de el Santissimo Sacramento del Altar, y ansioso no perdonava día, que con grande devoción no le recibiese y celebrasse, siendo alguna vez la diligencia mas costosa para lograrle el atropellar su desprecio para conseguirlo. Si alguna vez, pasando en los caminos por Lugar corto, no le davan recado para decir Missa, dezia con gracia a los que el acompañavan: *Dezid que soy el Duque de Gandia, valgámonos del braço seglar; pues no vale el Ecclesiastico*” (p. 12v).

⁶¹ *Ibid.*, 16v–17r.

parte, no hemos de olvidar que el sermón se realizaba en presencia de los miembros del Consejo de Órdenes y se dedicaba al presidente del organismo, a quienes el predicador, sin duda, buscó agradar.

El sermón escrito por Fr. Antonio de Vergara también estuvo vinculado a la Orden de Santiago y a la Compañía de Jesús. Titulado *Sermon que predico el Rmo. P. M. F. Antonio de Vergara, predicador de Su Magestad y Prior del Convento de Santo Domingo de Guzmán, y el Santísimo Rosario de la Ciudad de Cádiz; en el sumptuoso octavario que celebro el Colegio de la Compañía de Jesus a la Canonización de San Francisco de Borja*, fue publicado a comienzos de 1672⁶². Si bien el toro del escudo de los Borja se convierte en el eje del discurso, el tono exageradamente elogioso de la figura del nuevo santo resulta evidente:

Reparo en que con lo que Dios premia es, con darle tres nombres al que Canoniza; y esos tres nombres, dize Hugo, es darle nombre de Sacerdote, de Principe y de Rey (...) Y no da Dios mas? No. Pues esto San Francisco acá se lo tenia, aviendo alcançado poderes de Rey por Uirrey; de Principe, por su estado; y de Sacerdote, en su conversión: Luego nada le dan de nuevo quando le Canonizan? Anse agotado los premios para San Francisco? No; pero es decir, que San Francisco es tal, que parece no ha menester que le mejoren las glorias para premio, sino que le premien en las mismas glorias que gozava⁶³.

Sin embargo, la originalidad del sermón de Vergara radica en la reivindicación de la labor del santo relacionada con los colegios de la Compañía de Jesús, que definía como edificios construidos por la Sabiduría⁶⁴. Si bien el predicador admitía que se trataba de una digresión su alusión concreta al caso de Cádiz, su argumento era que la muerte de la emperatriz había sido un episodio esencial, pero no por lo expresado hasta entonces, sino que lo relacionaba con que Francisco de Borja se orientase en su práctica como jesuita a la expansión de los centros docentes. Precisamente, mantenía que la condición de sabio de Borja se vinculaba directamente con su pertenencia a la Compañía de Jesús,

⁶² El título incluía la referencia: “En el día que hizo la fiesta el Excelentissimo Señor D. Fernando Carrillo y Manuel, Marques de Villa-Fiel; Viz-Conde de Alva de Tajos Señor de la Casa del Maestre de Santiago, y Adelantado de Andaluzia D. Pedro Muñiz de Godoy, Comendador de Almendralejo en la Orden de Santiago; Gentil-hombre de la Camara de su Alteza; y almirante general de la Armada y Exercito del mar Océano, a quien lo dedica D. Fernando fuentes, presbytero”. Una copia digital de dicho sermón se puede consultar en: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/5012>. En cuanto a la figura del dominico fray Antonio de Vergara y sus inclinaciones políticas, véase, Francisco José García Pérez, “Los predicadores reales de Carlos II”, *Archivo Ibero-Americano* 75 (2015): 682, 698; Id., “La oratoria sagrada como arma política: los predicadores reales de Juan José de Austria”, *Obradoiro de Historia Moderna*, 26 (2017): 249–250, 252, 260.

⁶³ *Sermon que predico...*, 2r.

⁶⁴ *Ibid.*, 3v–4r.

“donde no solo son sabios lo sujetos, sino las paredes que habitan”⁶⁵. También afirmaba que la renuncia del nuevo santo a los bienes terrenales no estuvo relacionada con que en el goce de los mismos hubiese culpas, sino con su deseo de que no se pudiesen ocasionar. Se reiteraba la idea de que la humildad constituía la máxima cualidad: “El ser Duque de Gandía me sirvió solo para entrar en la Compañía, que si no qué prendas tengo yo para que me admitiese tan santa Religión?”⁶⁶. No menos inusual es la pregunta retórica que Vergara realiza sobre por qué se le ha declarado canonizado en el momento que se ha producido y qué significaba este reconocimiento. El predicador se contestaba que la importancia del hecho estribaba en el reconocimiento y declaración de santo: “que parece que aunque tenia el ser, no lo era, hasta que la Canonización lo ha declarado”⁶⁷. Sin embargo, a pesar de ello, su condición de Santo y Príncipe se pondría de manifiesto una vez que brindase su protección a los suyos:

luego, aunque seáis, Santo mío, Príncipe por unción diuina, parece que no tenéis pacifica la posesión hasta emplearos en favorecer los afligidos amigos: esso pedimos, gloriosissimo Santo, mirada vuestra España cercada de enemigos, que quieres sacarle los ojos, experimente vuestro patrocinio, que aunque vuestras virtudes grangearon el ser en el Cielo Príncipe, como lo fuisteis en la tierra; vuestra pacifica possession se libra en nuestro socorro⁶⁸.

Sin duda, la visión de Vergara sobre San Francisco de Borja volvía a poner en valor su condición de caballero, su pertenencia a la Casa nobiliaria, a través de las diversas figuras literarias generadas en torno al toro del escudo familiar, la fundación de colegios para la Compañía de Jesús y la protección del santo en vínculo con la protección que el buen príncipe debía proporcionar a sus súbditos. En este sentido, conviene destacar que el predicador había sido un firme partidario de Juan José de Austria frente a Fernando de Valenzuela. Se separaba, en este sentido, del rotundo apoyo prestado por los predicadores jesuitas a Mariana de Austria en esta coyuntura que se manifestó, entre otros aspectos, en el protagonismo y la significación que dieron en sus sermones a la canonización de rey Fernando III. Así, las virtudes del rey santo se ponían en paralelo con el gobierno de la regente⁶⁹.

⁶⁵ *Ibid.*, 8v.

⁶⁶ *Ibid.*, 6r.

⁶⁷ *Ibid.*, 8r-v.

⁶⁸ *Ibid.*, 9r.

⁶⁹ Antonio Álvarez-Osorio Alvaríño, “Santo y rey. La corte de Felipe IV y la canonización de Fernando III”, en *Homenaje a Henri Guerreiro...*, 243–260; José Antonio Calvo Gómez, “La creación intelectual de la monarquía católica. La canonización equipolente de Fernando III (1201–1252) y la

Por su parte, Miguel Juan de Lobera y Salvador, canónigo magistral de la Iglesia de Calatayud, vicario general del arzobispado de Tarragona, diputado del reino de Aragón, pronunció un sermón en la fiesta que el consistorio de los diputados de dicho reino y con su asistencia se celebró en el colegio de la Compañía de Jesús en Zaragoza con motivo de la canonización de San Francisco de Borja en el último día del novenario que se consagró a su culto en 1671. Dedicado a Lope de los Ríos y Guzmán, caballero de la Orden de Calatrava, consejero de Castilla y presidente del Consejo de Hacienda, el escrito suponía para el autor un medio de destacar la nobleza y cristiandad de don Lope a través de la exaltación de la sangre y santidad de Borja, de quien comenzaba recordando los servicios prestados al emperador Carlos V⁷⁰. Así mismo, se señalaba al nuevo santo como descendiente del rey Fernando el Católico y del papa Calixto III, y su acompañamiento al cadáver de la emperatriz, así como el efecto que ello causó en su ánimo, quedando trocado el príncipe en anacoreta. Así, Francisco logró ser grande en ambas facetas:

enseña a los mortales q el oro desasido del coraçon, aze a los Duques Santos Eminentes: y que el Grande delante del Rey de la tierra, puede serlo ante el del Cielo (...) Grande eres entre ambas Magestades, Declaras que cabe la virtud eroica entre los tesoros⁷¹.

La condición de Grande y Duque aparecía en el sermón como identitaria de la forma de actuar de Borja, y como incentivo y sustento de su virtud, que le condujo a la santidad. Destacaba entre dichas virtudes la humildad, que le llevó a realizar trabajos y mortificaciones que afectaron a su salud, y su especial devoción por la Eucaristía. Aseguraba que dicha humildad suponía una exaltación para sus dos familias, la secular y la religiosa. Mientras que la primera se acrecentaba en títulos y honores, señalando la vinculación del condado de Oliva al ducado de Gandía, en cuanto a la segunda destacaba la fundación de muchos colegios y casas, así como dos provincias en las Indias. Si de entre sus hijos destacaban los alumnos de los centros educativos de los jesuitas, también lo hicieron tres nietos suyos, el Cardenal-Duque de Lerma, el Cardenal Gaspar de Borja y don Baltasar de Moscoso y Sandoval, ambos

investigación eclesiástica sobre su culto inmemorial en el siglo XVII”, *Anuario de derecho canónico* 7 (2018): 109–159.

⁷⁰ Refería que don Lope “antes Oidor de la Real Chancillería de Valladolid, Regente del Consejo de Navarra, y Gobernador del Reyno, del Consejo de las Ordenes, Presidente de la Chancillería de Granada, Visitador del Exercito de Estremadura, y después del Consejo de Azienda, y sus Tribunales”, provenía, como recogía en la larga dedicatoria, de una estirpe, de la que recogía su historia, con grades méritos y servicios prestados por sus ancestros a los reyes desde Alfonso XI en adelante. El sermón se imprimió en Madrid, por Francisco Sanz en 1673. Una copia digital en <https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.do?id=397036>

⁷¹ *Ibid.*, 10r.

Cardenales y arzobispos de Toledo. El sermón finalizaba con un elegio del predicador a la Compañía de Jesús, que Francisco de Borja contribuyó a hacer crecer y expandirse en defensa y propagación de la fe católica a pesar de los inconvenientes sufridos, incluida la sospecha de herejía⁷². Si bien sobre esta cuestión incidieron otros predicadores, Lobera y Salvador ponía en valor la contribución de Borja al cambio de concepción del misionero y la idea germinal de la organización de la labor misional desde la centralidad romana de forma planetaria. En torno a esta actividad, se creó en Roma un nuevo dicasterio en 1622, Propaganda Fide, que abandonaba el formato de la labor misional desarrollada con la protección de los soldados unidos a los intereses de una dinastía para pivotar sobre la labor pacífica desarrollada por el misionero, principalmente, por aquellos vinculados a ramas de órdenes descalzas o de especial obediencia al pontífice. Si bien Gaspar de Borja fue uno de los tres cardenales no italianos que conformaron la cúpula del nuevo dicasterio, la referida protesta ante Urbano VIII y las limitaciones impuestas territorialmente por el Patronato Regio a la acción de Propaganda Fide no favorecieron la merma de tensión, lo que hizo que este aspecto no fuese destacado habitualmente para ensalzar al tercer General de la Compañía de Jesús. Finalizada la disputa, y redefinidas las relaciones entre la Monarquía y el papado, el reconocimiento del despliegue misional de los jesuitas en América no suponía un problema, por lo que este aspecto pasaba a engrosar el discurso y a enriquecer la figura del santo⁷³.

La cuestión misional ocupó igualmente un destacado lugar en el equilibrio escrito titulado *Oracion evangelica en la dezima y ultima fiesta que celebró en 27 de Octubre en la Santa Iglesia Catedral de Cordova a la solemne canonizacion del... Padre San Francisco de Borja... el ilustrissimo cabildo de dicha S. iglesia con asistencia del Ilustrissimo Señor Obispo, y Nobilissima Ciudad. Dixola... Gregorio de Victoria y Avila, Canonigo Penitenciario, Juez Synodal, y Examinador general de Cordova y su Obispado; dala a la imprenta... Juan de la Rocha de la Compañia de Iesus (1571)*⁷⁴:

⁷² *Ibid.*, 16r.

⁷³ Javier Burrieza Sánchez, “La expansión de la Compañía de Jesús en España bajo la mirada de Francisco de Borja”, en *Francisco de Borja (1510–1572)*,..., 334–336; Pierre–Antoine Fabre, “Les premiers temps de la mission américaine de la Compagnie de Jésus à l’époque du généralat de Francisco de Borja”, *ibid.*, 347–349; Gianclaudio Civale, “Francesco Borgia e gli esordi della pastorale geuitica nei confronti dei soldato (1565–1570)”, en *Francisco de Borja y su tiempo...*, 207–221; Ronnie Po–chia Hsia, “Jesuit Foreign Missions. A Historiographical Essay”, *Journal of Jesuit Studies* 1 (2014): 47–65; Jean–Pascal Gay, “Finding Martyrs at Home?: Jesuit Attempts at Redefining Martyrdom in the Seventeenth Century and Their Censure”, *ibid.*, 9 (2022): 15–35.

⁷⁴ De la celebración de esta festividad y del sermón, da noticia Juan Gómez Bravo, *Catálogo de los obispos de Córdoba y breve noticia histórica de su iglesia catedral y obispado* (Córdoba: En la Oficina de D. Juan Rodríguez, calle de la Librería, 1778), II, 704–705. En torno a Gregorio de Victoria y

Dispuso la entrada de la Compañía en las Indias Orientales y Occidentales, para que desde el Oriente al Occidente alumbrarse por su diligencia la Luz del Evangelio, y en el Perú, y mueren el martirizados nueve de la Compañía en la Florida. Embio Misiones a las Islas de Canaria, a las Islas Terceras y de la Madera, al Brasil, en cuya embarcación murieron en el mar martirizados de la impiedad de aquel hereje francés Jaques Soria 39. de la Compañía... denme licencia para que diga que si la compañía vio a San Ignacio su Fundación como a su patriarca la extensión y propagación por todo el orbe la debió a San Francisco de Borja⁷⁵.

Por último, en este recorrido por los sermones pronunciados y publicados inmediatamente después de la fecha de la canonización, conviene hacer referencia a los recogidos en el libro titulado *Jardin de sermones de varios asuntos y de diferentes oradores evangélicos. Recogidos y dados a la estampa por el R. P. Presentado Fr. Matheo Maya del Orden de Nuestra Señora del Carmen y Letor de Theologia en el Colegio de San Iosef de Zaragoza*. En Zaragoza, Por Agustín Verges, en la Calle de Cuchillería, Año MDCLXXVI, donde se recogieron diversas predicaciones vinculadas a las fiestas de canonización que hicieron los colegios de la Compañía de Jesús. Así nos encontramos con el *Sermon de la canonización de S. Francisco de Borja, predicado el día primero de la Fiesta que hizo el Colegio de la Compañía de Jesus, de Huesca, por el R. P. M. fr. Francisco de Undiano y Sarassa, prior del Carmen de dicha ciudad*⁷⁶. La exaltación de la figura de Borja y de su cercanía a Carlos V le llevaba a afirmar que: “un Señor Emperador Carlos Quinto, que no como a vasallo, no como a Privado, sino como a igual en la confidencia le tenia. Y porque todo esto? Por ajustarse al yugo de la Religion, mas mínima, y por

Ávila, véase Antonio J. Díaz Rodríguez, *El clero catedralicio en la España Moderna: los miembros del Cabildo de la Catedral de Córdoba (1475–1808)* (Murcia: Universidad de Murcia, 2012), 438. Una copia digital del sermón en <https://archive.org/details/A11311609>.

⁷⁵ *Ibid.*, 18–19.

⁷⁶ *Jardin de sermones...*, pp. 1–23. Posteriormente, el P. Francisco Alberto de Undiano, dedicó otros escritos al santo, como la *Oración panegirica que predio el R. P. M. Fray Francisco Alberto de Undiano y Sarassa. Doctor en Santa Theologia, Rector que ha sido del Colegio de S. Ioseph de Çaragoza, segunda vez Prior del Antiquissimo Convento de Huesca, y Hijo del Real Convento de Carmelitas observante de la Ciudad de Pamplona, en la Celebridad, que se Consagró en el Colegio de la Compañía de Jesús de Huesca, en las Fiestas que se dedicaron a la Canonización de S. Francisco de Borja (...)* con la circunstancia de ser primer día, y correr la Fiesta a la devoción, y liberalidad de los Ilustrissimos Señores, Señora Marquesa de Coscojuela, y del Señor D. Diego de Moncayo, Primogenito de los de los Señores Marqueses de Coscojuela. En Çaragoça, por Agustín Verges. En la Plaça de la Seo, Año 1672. Estaba dedicado a la citad marquesa de Coscojuela, sobrina en tercer grado del santo. Una copia digital de dicho escrito en https://archive.org/details/bub_gb_STZdWPwPPVoC

ser tan mínima, pudo decir la mayor⁷⁷. El carmelita insistía en la idea de que supo servir a las dos Cortes, como correspondía a su grandeza, estirpe y virtudes. Mas elocuente resulta el *Sermón la canonización de San Francisco de Borja, quinto día del Novenario en que asistió al Altar y Púlpito la Religión de el Carmen. Predicó en la casa profesa de la Compañía de Jesús día 6. de octubre del año 1671. el R.P.Fr. Francisco Franco Sorribas Letor de Prima de Sagrada Teología y Regente de los Estudios en el Real convento del Carmen de Valencia*⁷⁸. Con referencia directa a las obras de Roberto Bellarmino y al Cardenal Baronio, destacaba la amistad y cercanía entre la Compañía de Jesús y el Carmelo, manifestada en la relación que mantuvieron Francisco de Borja y Teresa de Jesús. Resulta igualmente interesante que, en su referencia al resto de canonizados en 1671, Sorribas resaltaba que ya no había entre ellos fundadores de órdenes religiosas, aunque hacía esta valoración:

Pues si en Francisco de Borja se halla el aver ilustrado la Apostólica Familia de la Compañía, de que no es Fundador, en tanto grado, que se pudo dudar, si devió más la Compañía a Borja que Aloyola. Díganlo las Provincias, que deve esta sacra Religión a su oficioso zelo, las casas de provación y colegios en España, en Italia, Francia, Alemania, Polonia, Portugal, Sicilia, Indias Orientales, y Occidentales, y aver sido el Iris que serenó las tempestades contrarias, que el abrego Popular excitó contra la compañía⁷⁹.

Igualmente, destacaba otro denominador común en el grupo, como era el haber hecho una renuncia de una vida privilegiada para lograr obtener los favores divinos, como era el caso de Borja y de Cayetano de Thiene, perteneciente a una destacada familia italiana. También se refería a cómo los servitas fueron fundados por siete hombres provenientes de las mejores estirpes de Florencia que renunciaron a su cómoda vida, pero aún en esto destacaba Borja por la enorme importancia de sus cargos y honores. Insistía en que, si bien Ignacio de Loyola fundó la Compañía de Jesús, fue Borja quien hizo crecer el instituto. Así mismo, el *Sermon de la canonización de S. Francisco de Borja, predicado por Fr. Juan Bautista Sorribas, en la fiesta celebrada en el Colegio Imperial de Madrid*. Año 1672, que se encuentra recogido en el mismo volumen, reiteraba algunos de los aspectos tratados por su hermano de hábito anteriormente, si bien el predicador real introducía el tema de como la princesa Juana de Austria vivía en Valladolid con sus damas como si se encontrasen en un convento bajo la dirección de Borja, lo que incidía en su influencia sobre la fundadora de las

⁷⁷ *Iardin de sermones...*, p. 8.

⁷⁸ *Ibid.*, 191–210. En torno a la figura de Sorribas, véase, Balbino Velasco Bayón, *Diccionario biográfico del Carmelo ibérico* (Roma, Edizioni Carmelitane, 2019), 634–635.

⁷⁹ *Iardin de sermones...*, 200.

Descalzas Reales y daba relevancia al desempeño de Borja en la Corte⁸⁰. Cierra el volumen el *Sermón de la canonización de S. Francisco de Borja, en la Casa Professa de la Compañía de Jesús de Sevilla año 1671. Predicó el R.P.Fr. Francisco Alberto de S. Cirilo de la Orden de N. S. del Carmen Observante*, donde, en la misma línea extremadamente elogiosa para la Compañía de Jesús a través de la figura de Borja, se ensalzaba a los jesuitas como los artífices de la contención de la herejía en todos los territorios donde se encontraban presentes a través de su labor misional. Tanto era su prestigio que era la única orden en la que los alumnos se perfeccionaban para poder profesar⁸¹.

En conclusión, si bien se potenciaba a través de todos estos sermones la imagen del Borja jesuita, no se olvidó por parte de los impulsores de la canonización que antes de alcanzar esta condición tuvo otras, como la de Comendador y trece de la Orden de Santiago. Sin embargo, como se refleja en la *Oración panegírica en el nuevo culto y solemne aplauso de la Canonización de San Francisco de Borja...le consagro...el Colegio de la Compañía de Jesús en Cordoba. predicó el P. L. Fray Francisco de la Cerda Lector de Prima de Theologia del Real Convento de S. Agustin de la misma ciudad*, mandada a la imprenta por la Orden de Santiago por el júbilo de ver canonizado a uno de los suyos, el predicador resaltó que no existía disonancia en su condición de caballero y su posterior pertenencia a la Compañía de Jesús⁸². Así pues, la riqueza de matices otorgada en los discursos dedicados al recién canonizado, una vez alcanzada la santidad reconocida, permitió recuperar la complejidad y poliédricas facetas que contribuyeron a componer la imagen de Francisco de Borja sin que hubiese aparente incompatibilidad entre ellas y sin necesidad de evitar u oscurecer pasajes de la vida del nuevo santo. Durante los años invertidos en el proceso, tanto las distintas ramas familiares de los Borja, como la Orden de Santiago o los representantes de las distintas

⁸⁰ *Ibid.*, 43–59, especialmente, pp. 55–56. Sobre la figura de Juan Bautista Sorribas, véase, Francisco José García Pérez, “Los predicadores reales...”, 697; Balbino Velasco Bayón, *Diccionario...*, 635–636.

⁸¹ *Jardín de sermones...*, 583–600, especialmente, 595, 598.

⁸² De este sermón da noticia Rafael Lazcano, “El convento de San Agustín de Córdoba y su imprenta”, en *Vita quotidiana e tradizioni nei convento dell’Ordine dei Sant’Agostino. [Atti del] Congresso dell’Istituto Storico dell’Ordine Agostiniano*. Roma, 22–27 ottobre 2018. A cura di Isaac González Marcos e Josef Sciberras (Lugano: Nerbini International, 2018), 341. Sirva igualmente como ejemplo, entre otros, *Oración evangelica en la solemniísima canonización de S. Francisco de Borja ... en que hizo la fiesta el ... Cabildo de la S. Iglesia catedral de Malaga en el Real Colegio de S. Sebastian de la Compañía de Jesus / dixola ... Francisco Calderon de la Barca (1671)*. Dedicado al Cardenal Pascual de Aragón y arzobispo de Toledo, se realizaba un recorrido por la vida del santo sin que faltasen alusiones a la familia, a que se encontraba vinculado el prelado. Una copia digital del mismo se puede consultar en https://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/3849/A-031_206%20%283%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y

ciudades y territorios por los que Francisco de Borja encaminó sus pasos reivindicaron los aspectos vinculados a su estirpe y nobleza, a la par que la Compañía de Jesús, que mantuvo su apoyo constante a la causa y a la sustentación de la devoción, hubo de encauzar la misma en el proceloso escenario de las relaciones entre el papado y la Monarquía. El apoyo de los monarcas hispanos a la canonización fue rotundo, aunque la capacidad de influencia en los ambientes romanos estuvo limitada por el paso de la confrontación a la relegación.

Bibliografía

- Alcántara Bojorge, Dante A. “El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España a principios del siglo XVII”. *Estudios de historia novohispana* 40 (2009): 57–80.
- Aldea Vaquero, Quintín. *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo*. Madrid: CSIC, 1986.
- Alonso Planchuelo, Sebastián. “Relaciones espirituales entre san Pedro de Alcántara y santa Teresa”. *Alcántara. Revista del Seminario de Estudios Cacerenses* 47 (1999): 99–102.
- Álvarez–Osorio Alvaríño, Antonio. “Santo y rey. La corte de Felipe IV y la canonización de Fernando III”, en *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Ed. por Marc Vitse, 243–260. Universidad de Navarra, 2005.
- Arellano, Ignacio. “El gran duque de Gandía, San Francisco de Borja, en el teatro del Siglo de Oro. Apuntes introductorios”. *Criticón*, 110 (2010): 217–246.
- Armogathe, Jean Robert. “La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII y Benedicto XIV (siglos XVII–XVIII)”, en *Homenaje a Henri Guerreiro. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*. Ed. por Marc Vitse, 149–168. Universidad de Navarra, 2005.
- Baranda Leturio. Consolación, *María de Jesús de Ágreda. Correspondencia con Felipe IV. Religión y razón de Estado*. Madrid: Castalia, 1991.
- Barrado Manzano, Arcángel. “Proceso de canonización de San Pedro de Alcántara. Introducción de la causa, proceso y cartas recomendatorias”. *Archivo Ibero-Americano* 29 (1969): 101–192; 297–335.
- Batllori, Miguel. *La familia de los Borjas*. Madrid: RAH, 1999.
- Benítez i Riera, Josep Maria. “El gobierno de Borja en la Compañía de Je-

- sús”. *Revista Borja. Revista de l’Institut Internacional d’Estudis Borgians* 4 (2012–2013): 275–279.
- Bermejo Gregorio, Jordi. “Ganimedes en palacio: la loa de El Gran duque de Gandía, de Pedro de Fomperosa”, en *Sobremesas literarias: en torno a la gastronomía en las letras hispánicas*, coord. por Jesús Murillo Sagredo, Laura Peña García. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- Bernal Martín, María. “Aspectos teatrales de las fiestas de canonización y beatificación de Francisco de Borja”, en *Francisco de Borja (1510–1572), hombre del Renacimiento, santo del Barroco*. Ed. por Santiago La Parra y María Toldrá, 423–438. Gandía: CEIC Alfons el Vell, Institut Internacional d’Estudis Borgians, Acció Cultural Espanyola, 2012.
- Bernal Martín, María. “Fiestas auriseculares en honor de San Francisco de Borja”. *Revista Borja. Revista de l’Institut Internacional d’Estudis Borgians* 2 (2008–2009): 541–591.
- Bertrán, José Luis y Moreno, Doris. “Un santo para la grandeza: Fiestas jesuitas por la canonización de Francisco de Borja”. *Actas de la XI Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna: Comunicaciones*. Coord. por Fundación Española de Historia Moderna, Antonio Jiménez Estrella, Julián José Lozano Navarro, vol. 1, tomo 1, 216–226. Granada: Universidad de Granada, 2012.
- Bilinkoff, Jodi. “The many “Lives” of Pedro de Ribadeneyra”. *Renaissance Quarterly* 52 (1999): 180–185.
- Bilinkoff, Jodi. “A Christian and gentleman: sanctity and masculine honor in Pedro de Ribadeneyra’s life of Francis Borgia”, en *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna*. Ed. por Enrique García Hernán y María Pilar Ryan, 445–455. Valencia–Roma: Albatros–IHSI, 2011.
- Calvo Gómez, José Antonio. “La creación intelectual de la monarquía católica. La canonización equipolente de Fernando III (1201–1252) y la investigación eclesiástica sobre su culto inmemorial en el siglo XVII”. *Anuario de derecho canónico* 7 (2018): 109–159.
- Catera, Claudio, O. Carm. *S. Maria Maddalena de’Pazzi carmelitana. Orientamenti spirituali e ambiente in cui visse*. Roma: Edizioni Carmelitane, 1966.
- Catto, Michela. *La Compagnia divisa. Il dissenso nell’ordine jesuitico tra ‘500 e ‘600*. Brescia: Morcelliana, 2009.
- Catto, Michela. “The jesuits memoirist: how the Company of Jesus contributed to anti–jesuitism”, en *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI–XVIII)*. Ed. por José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012.

- Chiara Vasciaveo. *Una storia di donne. Il Carmelo Santa Maria degli Angeli e S. M. Maddalena de' Pazzi di Firenze* (Roma, Edizioni Carmelitane, 2013).
- Cioranescu, Alejandro. “Antiguos autores canarios”. *Revista de Historia Canaria* 172 (1980): 205–220.
- Coloma, Luis. *Historia de las sagradas reliquias de San Francisco de Borja*. Bilbao: s.n., 1903.
- Conrod, Frédéric. “The greatest Collector: Ribadeneira’s hagiography of Loyola as struggle against dispersion”. *Hispanic Review* 1 (2013): 1–16.
- Delgado Chavarría, Emilio Ernesto. “Biografía didáctica, discurso devoto: la novela hagiográfica del Siglo de Oro y *La mujer fuerte* de Sánchez de Villamayor”, en *La maravilla escrita, Antonio de Torquemada y el Siglo de Oro*. Coord. por Juan José Alonso Perandones, Juan Matas Caballero, José Manuel Trabado Cabado, 353–360. León: Universidad de León, 2005.
- Burrieza Sánchez, Javier. “La expansión de la Compañía de Jesús en España bajo la mirada de Francisco de Borja”, en *Francisco de Borja (1510–1572), hombre del Renacimiento, santo del Barroco*. Ed. por Santiago La Parra y María Toldrá, 301–340. Gandía: CEIC Alfons el Vell, Institut Internacional d’Estudis Borgians, Acció Cultural Española, 2012.
- Civale, Gianclaudio. “Francesco Borgia e gli esordi della pastorale geuitica nei confronti dei soldato (1565–1570)”, en *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna*. Ed. por Enrique García Hernán y María Pilar Ryan, 207–221. Valencia–Roma: Albatros–IHSI, 2011.
- Deswarte, Sylvie. “De l’emblematique à l’espionnage: autour de D. Juan de Borja, ambassadeur espagnol au Portugal”, en *As Relações artísticas entre Portugal e Espanha na Época dos Descobrimentos. II Simpósio Luso-Espanhol de História da Arte* (Coimbra, 1983), 147–183. Coimbra, 1987.
- Díaz Rodríguez, Antonio J. *El clero catedralicio en la España Moderna: los miembros del Cabildo de la Catedral de Córdoba (1475–1808)*. Murcia: Universidad de Murcia, 2012.
- Ducreux, Marie–Elizabeth. “Patronage, Politics, and Devotion: The Habsburgs of Central Europe and Jesuit Saints”. *Journal of Jesuit Studies* 9 (2022): 53–75.
- Fabre, Pierre–Antoine. “Les premiers temps de la mission américaine de la Compagnie de Jésus à l’époque du généralat de Francisco de Borja”, en *Francisco de Borja (1510–1572), hombre del Renacimiento, santo del Barroco*. Ed. por Santiago La Parra y María Toldrá, 341–350. Gandía: CEIC Alfons el Vell, Institut Internacional d’Estudis Borgians, Acció Cultural Española, 2012.
- Felipo Orts, Amparo. “La actitud institucional ante el proceso de canonización de San Francisco de Borja”, en *Francisco de Borja y su tiempo. Política,*

- religión y cultura en la Edad Moderna*. Ed. por Enrique García Hernán y María Pilar Ryan, 59–78. Valencia–Roma: Albatros–IHSI, 2011.
- Fernández Izquierdo, Francisco. “Francisco de Borja, Caballero de la orden Militar de Santiago”, en *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna*. Ed. por Enrique García Hernán y María Pilar Ryan, 79–102. Valencia–Roma: Albatros–IHSI, 2011.
- García y García, Antonio. “Religiosidad popular y derecho canónico”, en *Religiosidad Popular*. Coord. por León Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó Rey, Salvador Rodríguez Becerra, 231–245. Barcelona: Anthropos, 1989.
- García Hernán, Enrique. “Francisco de Borja y su familia”. *Revista Borja. Revista de l’Institut Internacional d’Estudis Borgians* 4 (2012–2013): 61–82.
- García Hernán, Enrique. “Francisco de Borja, patrono de la nobleza española. Aproximación a su figura desde una perspectiva nobiliaria”, en *Francisco de Borja. Santo y Duque*. Coord. por Feliciano Barrios, 1–136. Madrid: Fundación Cultural de la Nobleza Española, 2010.
- García Pérez, Francisco José. “Los predicadores reales de Carlos II”. *Archivo Ibero-Americano* 75 (2015): 673–711.
- García Pérez, Francisco José. “La oratoria sagrada como arma política: los predicadores reales de Juan José de Austria”. *Obradoiro de Historia Moderna*, 26 (2017): 237–265.
- Gay, Jean–Pascal. “Finding Martyrs at Home?: Jesuit Attempts at Redefining Martyrdom in the Seventeenth Century and Their Censure”. *Journal of Jesuit Studies* 9 (2022): 15–35.
- Giordano, Silvano. “Il Colloquio delle Volpi. Lealtà al papa, allá Chiesa, a sé stessi?”. *Librosdelacorte*, Monográfico 1, año 6 (2014): 91–106.
- Gómez Bravo, Juan. *Catálogo de los obispos de Córdoba y breve noticia histórica de su iglesia catedral y obispado*, II. Córdoba: en la Oficina de D. Juan Rodríguez, calle de la Librería, 1778.
- Gómez Díez, Francisco Javier. “Espiritualidad ignaciana y primera historiografía jesuita: Pedro de Ribadeneira”. *Cauriensia* XI (2016): 567–590.
- González Novalín, José Luis. “La Inquisición y la Compañía de Jesús (1559–1615)”. *Anthologica Annua* 41 (1994): 77–102.
- Gotor, Miguel. *Chiesa e santità nell’Italia Moderna*. Bari: Editori Laterza, 2004.
- Gotor, Miguel. “Hagiografía y censura literaria: el quinto capítulo sobre los milagros de la Vida de Ignacio de Loyola de Pedro de Ribadeneyra entre la Corte de reyes y obediencia a Roma”, en *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI–XVIII)*. Ed. por José Martínez Millán, Henar Piza-

- rro Llorente y Esther Jiménez Pablo, II, 1013–1026. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012.
- Gotor, Miguel. *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*. Firenze: Olschki, 2002.
- Guillausseau, Axelle. “Los relatos de milagros de Ignacio de Loyola: un ejemplo de la renovación de las prácticas hagiográficas a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII”. *Criticón* 99 (2007): 5–56
- Iborra, Joan. “Joan Baptista Roig i l’origen il·lustre de los Borjas”, en *Francisco de Borja (1510–1572), hombre del Renacimiento, santo del Barroco*. Ed. por Santiago La Parra y María Toldrá, 529–548. Gandía: CEIC Alfons el Vell, Institut Internacional d’Estudis Borgians, Acció Cultural Española, 2012.
- Iglesias Cano, Carmen. “Canonización de San Francisco de Borja: una lectura política”, en *V Centenario del nacimiento de San Francisco de Borja*. Madrid: RAH, 2011.
- Iparraguirre, Ignacio. “Francisco de Borja visto a través de sus biógrafos”. *Manresa* 44 (1972):195–206.
- Jiménez Belmonte, Javier. *Las obras en verso del Príncipe de Esquilache. Amateurismo y conciencia literaria*. Woodbrige: Tamesis, 2007.
- Jiménez Pablo, Esther. “La reestructuración de la Compañía de Jesús”, en *La Monarquía de Felipe III: La Casa del Rey*. Dir. por José Martínez Millán y María Antonietta Visceglia, I, 56–93. Madrid, Fundación Mapfre, 2008.
- Jiménez Pablo, Esther. *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540–1640)*. Madrid: Polifemo, 2014.
- Jiménez Pablo, Esther. “El final de la hegemonía hispana en la Compañía de Jesús: los memorialistas italianos (1585–1593)”. *Hispania Sacra* 69 (2017): 619–637.
- Kazini, Pierre. “Estudio históricojurídico de las pruebas en las causas de canonización”. *Revista Española de Derecho Canónico* 71 (2014): 401–433.
- La Parra López, Santiago (ed.). *Historia de la vida del P. Francisco de Borja. Por Dionisio Vázquez, S.I.* Gandía: CEIC Alfons el Vell, 2011.
- La Parra López, Santiago. “Francisco de Borja en el espejo de Teresa de Jesús (vidas paralelas unidas por la modernidad)”. *Studia histórica. Historia moderna* 39 (2017): 327–367.
- Lapesa, Rafael. “La “Vida de San Ignacio” del P. Ribadeneyra”. *Revista de Filología española* 21 (1934): 29–50.
- Lozano Navarro, Julián José. “La Compañía de Jesús y la Corte de Carlos II. Desde la caída de Nithard hasta el final del generalato de Juan Pablo Oliva (1669–1681)”, en *Le règne de Charles II: grandeurs et misères*. Coord. por Michèle Guillemont, Béatrice Pérez, Pauline Renoux, Cécile Vincent-Cassy, Sarah Voinier, 239–262. Paris: Éditions hispaniques, 2021.

- Martín López, David. “Vázquez y Ribadeneyra, dos jesuitas y la primera hagiografía de Francisco de Borja”, en *Escrituras silenciadas: historia, memoria y procesos culturales: homenaje a José Francisco de la Peña*, 222–231. Universidad de Castilla la Mancha, 2010.
- Martínez Millán, José. “Francisco de Borja y la Corte”. *Revista Borja. Revista de l’Institut Internacional d’Estudis Borgians* 4 (2012–2013):195–212.
- Martínez Millán, José. “Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578–1594)”, en *I religiosi a Corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime* (Fiesole. Bulzoni,1995), 101–125
- Martínez Millán, José. “El problema judeo–converso en la Compañía de Jesús”, *Chronica Nova* 42 (2016): 13–38.
- Martínez Millán, José. “Los problemas de la Compañía de Jesús en la Corte de Felipe II: la desobediencia del Padre Fernando de Mendoza”, en *Estudios de Historia Moderna en homenaje a la profesora Emilia Salvador Esteban. I. Política*, 345–373. Universidad de Valencia, 2008.
- Martínez Millán, José. “La formación de la monarquía católica de Felipe III” en *La Monarquía de Felipe III: La Casa del Rey*. Dir. por José Martínez Millán y Maria Antonietta Visceglia, I, 118–160. Madrid: Fundación Mapfre, 2008.
- Martínez Millán, José. “La transformación del paradigma “católico hispano” en el “católico romano”: la monarquía católica de Felipe III”, en *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*. Coord. por José Luis Castellano Castellano, Miguel Luis López–Guadalupe Muñoz, 2, 521–556. Universidad de Granada, 2008.
- Martínez Millán, José. “La evaporación del concepto “Monarquía Católica”: la instauración de los Borbones”, en *La Corte de los Borbones: Crisis del modelo cortesano*. Coord. por José Martínez Millán, Concepción Camarero Bullón, Marcelo Luzzi Traficante, III, 2143–2196. Madrid: Polifemo, 2013.
- Martínez Millán, José. *La Corte de Felipe IV (1621–1665). Reconfiguración de la Monarquía católica*, tomo I, vol. I, titulado: “El reinado de Felipe IV como decadencia de la Monarquía hispana”. Madrid: Polifemo 2015.
- Martínez Millán, José. “Política y religión en la corte de Felipe IV y sor María de Jesús de Ágreda”, en *La Corte en Europa: política y religión (siglos XVI–XVIII)*. Coord. por José Martínez Millán, Manuel Rivero Rodríguez, Gijss Versteegen, III, 1377–1456. Madrid: Polifemo, 2012.
- Martínez Millán, José. “La Monarquía Católica y el “escuadrón volante”, en *Hacer Historia desde Simancas. Homenaje a José Luis Rodríguez de Diego*. Ed. por Alberto Marcos Martín, 567–588. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2011.

- Martínez Millán, José. “Evolución política y religiosa de la Monarquía Hispánica durante el siglo XVII”. *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación* 31 (2015): 215–250.
- Mínguez Cornelles, Víctor. “Emblemática y cultura caballeresca divisas valencianas en la canonización de San Francisco de Borja en 1671”. *Ars longa: cuadernos de arte* 4 (1993): 65–72.
- Moreno Martínez, Doris. “La aportación española al debate sobre la obediencia ciega en la Compañía de Jesús durante el Papado de Sixto V (1585–1590)”. *Investigaciones históricas: época moderna y contemporánea* 33 (2013): 63–88.
- Morte Acín, Ana. *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2010.
- Mostaccio, Silvia. “Declinare l’obbedienza fuori e dentro la Compagnia. L’approccio gesuitico sotto il generalato di Claudio Acquaviva”, en *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI–XVIII)*. Ed. por José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo, II, 995–1006. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012.
- Motta, Franco y Rai, Eleonora. “Jesuit Sanctity: Hypothesizing the Continuity of a Hagiographic Narrative of the Modern Age”. *Journal of Jesuit Studies* 9 (2022): 3–4.
- Mujica, Barbara. “Encuentro entre santos: Francisco de Borja y Teresa de Jesús”, en *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna*. Ed. por Enrique García Hernán y María Pilar Ryan, 745–754. Valencia–Roma: Albatros–IHSI, 2011.
- Negredo del Cerro, Fernando. *Los predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*. Madrid: Actas, 2006.
- Núñez Beltrán, Miguel Ángel. *La oratoria sagrada en la época del Barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla–Fundación Focus–Abengoa, 2000.
- O’Neill, Charles E. y Domínguez, Joaquín María. *Diccionario histórico de la compañía de Jesús: biográfico–temático*. Roma–Madrid: IHSI–Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Oberholzer, Paul, S. J., (ed.). *Diego Laínez (1512–1565) and his Generalate. Jesuit with Jewish Roots, Close Confidant of Ignatius of Loyola, Preeminent Theologian of the Council of Trent*. Roma: IHSI, 2015.
- Ochoa Brun, Miguel Ángel. *Historia de la diplomacia española*, VII. Madrid: Biblioteca Diplomática Española, 2006.
- Pastor, Ludwig Freiherr von. *Historia de los papas desde fines de la Edad Media*, vol. 14, XXXI. Barcelona: Gustavo Gili, 1950.

- Pizarro Llorente, Henar. “Política y santidad: los biógrafos de San Francisco de Borja durante el barroco”, en *La Corte del Barroco. Textos literarios, avisos, manuales de la Corte, etiquetas y oratoria*. Coord. por Antonio Rey Hazas, Mariano de la Campa, Esther Jiménez, 685–711. Madrid: Polifemo, 2016.
- Pizarro Llorente, Henar. “De duque de Gandía a Santo: la transformación de San Francisco de Borja a través de sus biografías”. *Chronica Nova* 43 (2017): 53–84.
- Pizarro Llorente, Henar. “Bisnieto de un santo. Carlos Francisco de Borja, VII duque de Gandía, mayordomo mayor de la reina Isabel de Borbón (1630–1632)”. *Libros de la Corte.es* Monográfico 1, nº 6 (2014):107–135.
- Pizarro Llorente, Henar. “Los mayordomos de la reina Isabel de Borbón (1621–1644)”, en *¿Decadencia o reconfiguración? Las Monarquías de España y Portugal en el cambio de siglo (1640–1724)*. Dir. por José Martínez Millán, Félix Labrador Arroyo, Filipa Maria Valido–Viegas de Paula–Soares, 561–610. Madrid: Polifemo 2017.
- Pizarro Llorente, Henar y Jiménez Pablo, Esther (eds.). *Santa María Magdalena de Pazzi: imagen y mística. 450 años de su nacimiento*. Roma, Edizioni Carmelitane, 2016.
- Po–chia Hsia, Ronnie. *El mundo de la renovación católica, 1540–1770*. Madrid: Akal, 2010.
- Po–chia Hsia, Ronnie. “Jesuit Foreign Missions. A Historiographical Essay”. *Journal of Jesuit Studies* 1 (2014): 47–65.
- Prades Vilar, Mario. “Pedro de Ribadeneyra escribe a Claudio Aquaviva. Un episodio de la polémica jesuita sobre los estatutos de pureza de sangre”. *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno* 6 (2012): 125–145.
- Ramos Domingo, José. *El programa iconográfico de San Ignacio de Loyola en la Universidad Pontificia de Salamanca: Ribadeneira–Rubens–Barbé–Conca*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2003.
- Rey Fajardo, José del. *Los jesuitas en Venezuela. Las Misiones germen de la nacionalidad*. Caracas–Bogotá: Universidad Católica Andrés Bello–Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Ribadeneyra, Pedro de. *Vida de San Ignacio de Loyola*. Madrid: Espasa–Calpe, 1967.
- Ribot García, Luis. “El nuncio Federico Borromeo y la caída del padre Nithard (1668–69)”. *Investigaciones Históricas. Época Moderna y Contemporánea*, Extraordinario I (2021): 241–272.
- Rincón García, Wilfredo. “Iconografía de San Francisco de Borja, caballero de la Orden de Santiago”. *Revista de las Órdenes Militares* 5 (2009): 107–140.

- Rodríguez de G. Ceballos, Alfonso. “San Francisco de Borja: La formación de una imagen”. *Goya* 337 (2011): 294–311.
- Roldán Figueroa, Rady. “Pedro de Ribaneyra’s Vida del P. Ignacio de Loyola (1583) and Literary Culture in Early Modern Spain”, en *Exploring Jesuit Distinctiveness. Interdisciplinary Perspectives on Ways of Proceeding within the Society of Jesus*. Ed. Robert Aleksander, 156–174. Maryks: Brill, 2016.
- Rodríguez Gallego, Fernando. “Canción al beato Francisco de Borja”, en *La Vega del Parnaso /Félix Lope de Vega y Carpio*. Ed. por Felipe B. Pedraza Jiménez y Pedro Conde Parrado, II, 415–430. Universidad Castilla la Mancha: Instituto Almagro de Teatro Clásico, 2015.
- Ruiz Rodríguez, José Ignacio. “Juan Everardo Nithard, un jesuita al frente de la Monarquía Hispánica”, en *Reflexiones sobre poder, guerra y religión en la Historia de España*. Coord. por Leandro Martínez Peñas, Manuela Fernández Rodríguez, 75–110. Madrid: Universidad Rey Juan Carlos, 2011.
- Rurale, Favio. “La Compagnia di Gesù tra riforme, contrariforme e riconferma dell’Istituto (1540–inizio XVII secolo)”, en *Religione, conflittualità e cultura. Il clero regolare nell’Europa d’Antico regime*. A la cura di M. C. Giannini. *Cheiron* 43–44 (2005): 25–52.
- Sáenz Berceo, María del Carmen. *Confesionario y poder en la España del siglo XVII: Juan Everardo Nithard*. Logroño: Universidad de la Rioja, 2014.
- Salas Almela, Luis. *The Conspiracy of the Ninth Duke of Medina Sidonia (1641). An Aristocrat in the Crisis of the Spanish Empire*. Boston–Leiden: Brill, 2013.
- Salazar y Castro, Luis de. *Los Comendadores de la Orden de Santiago. II, León*. Madrid, Patronato de la Biblioteca Nacional, 1949.
- Sallman, Jean–Michel. *Naples et ses saint a l’âge baroque (1540–1750)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- Sánchez López, Andrés. “La Casa profesa de los jesuitas en Madrid”. *AEA*, LXXX, 319 (2007): 275–288.
- Signorotto, Gianvittorio. “Gesuiti, carismatici e beate nella Milano del primo Seicento”, en *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Ed por. G. Zarri. Turín: Rosenberg & Sellier, 1991.
- Simón Díaz, José. *Historia del Colegio Imperial*. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 1992.
- Simón Díaz, José. *Relaciones de los actos públicos celebrados en Madrid (1541–1650)*. Madrid: Instituto de Estudios Madrileños, 1982.
- Sullón–Barreto, Gleydi. “Los criados portugueses del príncipe de Esquilache, virrey del Perú, 1615–1621”. *Memoria y Civilización* 21 (2018): 213–244.
- Velasco Bayón, Balbino. *Diccionario biográfico del Carmelo ibérico*. Roma: Edizioni Carmelitane, 2019.

- Villarreal Brasca, Amorina. “Los difusos límites de la corrupción: el juicio de residencia al virrey príncipe de Esquilache, 1615–1621”. *Chronica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada* 47 (2021): 15–37.
- Villarreal Brasca, Amorina. “El privado del virrey del Perú: vínculos, prácticas y percepciones del favor en la gestión del príncipe de Esquilache”. *Memoria y Civilización* 21 (2018): 141–165.
- Visceglia, Maria Antonietta. *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due corti*. Roma: Viella, 2010.
- Visceglia, Maria Antonietta. “Congiurarono nella degradazione del papa per via di un concilio”: la protesta del Cardinale Gaspare Borgia contro la política papale nella guerra dei trent’anni”. *Roma Moderna e Contemporánea* 11 (2003): 167–193.
- Zaldívar Ovalle, María Inés. *Relación y sentencia del virrey del Perú (1615–1621)*. US : Instituto de Estudios Auriseculares, 2016.

Un nuevo documento sobre la cueva de San Ignacio en Manresa

LUIS MIGUEL DE LA CRUZ HERRANZ*

Sumario:

En este trabajo publicamos un nuevo documento que describe muy detalladamente la cueva que utilizó San Ignacio para sus retiros y oración en la ciudad de Manresa. Además, se ofrecen más noticias sobre su estancia en esta ciudad, como su alojamiento en el hospital de Santa Lucía. También se destaca el carácter milagroso de algunas reliquias del santo en curaciones de enfermos. El documento se hizo con el fin de servir de información para la Historia de San Ignacio que estaba escribiendo el P. Andrés Lucas, del colegio de Granada. Del cotejo de la información proporcionada por el documento y lo que se recoge en la mencionada obra se comprueba que fue muy poco lo utilizado. No obstante, el documento constituye el testimonio directo más antiguo conocido donde se describe la cueva de Manresa con mayor detalle.

Palabras clave:

San Ignacio de Loyola; Jesuitas; Biografías; Documentos; Cueva; Manresa.

A new document on the cave of San Ignacio in Manresa

Abstract:

In this work we publish a new document that describes in great detail the cave that Saint Ignatius used for his retreats and prayers in the city of Manresa. In addition, more news about his stay in this city is offered, such as his accommodation in the Santa Lucía hospital. The miraculous character of some relics of the saint in curing the sick is also highlighted. The document was made in order to serve as information for the History of Saint Ignatius that Fr. Andrés Lucas, from the Granada College, was writing. From the comparison of the information provided by the document and what is included in the aforementioned work, it is verified that very little was used. However, the document constitutes the oldest known direct testimony where the Manresa cave is described in greater detail.

Keywords:

San Ignacio de Loyola; Jesuitas; Biographies; Documents; Cave; Manresa.

La cueva de San Ignacio en Manresa constituye uno de los puntos de referencia de su etapa vital manresana pese a las objeciones de que ha sido objeto por parte de algunos autores. No es nuestro propósito entrar en si San Ignacio habitó en ella de continuo o solo acudía a ella ocasionalmente para sus retiros de ora-

* Doctor en Historia. Archivo Histórico Nacional. <https://orcid.org/0000-0001-7260-0089>, lmiguel.cruz@cultura.gob.es.

ción y meditación, o si realmente la cueva era la de Manresa o hay que situarla en Montserrat, aunque esta última idea creemos que no tiene hoy día adeptos. En cierto modo no deja de ser chocante que el mismo Ignacio no mencionase nada al respecto sobre este asunto, así como sus más cercanos e íntimos allegados. Hace ya bastantes años Pedro de Leturia dedicó a este tema un amplio estudio analizando las fuentes disponibles y al cual remitimos para más detalles¹. Nuestra intención únicamente es dar a conocer un documento donde se hace una descripción de la cueva de Manresa, la más detallada a nuestro entender conservada.

En primer lugar nos podemos preguntar cuál fue el motivo que da origen al mismo. La respuesta aparece claramente al principio, a modo de título: “Copia una relación y descripción de la Santa Cueva que se envió al Padre Andrés Lucas para la Historia y Vida del Santo”². Su motivo, pues, era de servir de información a la obra sobre la vida de San Ignacio que estaba preparando el P. Andrés Lucas y que se publicaría en 1633³.

El P. Andrés Lucas, jesuita en el Colegio de San Pablo de Granada, nació en Granada en 1592 e ingresó en la Compañía de Jesús en 1625. Previamente había residido en los colegios de Antequera y Baeza. En Granada, desde 1624 hasta su fallecimiento en 1656, fue profesor de Sagrada Escritura. Destacó por su elocuencia y sus dotes de predicación desde el púlpito. Además de la vida de San Ignacio fue autor de una obra sobre el profeta Isaías⁴.

El documento, del cual se indica que es una copia, fue mandado hacer por el P. Luis Vidal, rector del colegio de Manresa. Es muy poco lo que hemos podido averiguar sobre él, tan solo que profesó en Barcelona el 2 de febrero de 1626 según consta en el Catálogo de este año⁵ y figura como rector de Manresa en el Catálogo de 1628⁶.

¹ Pedro de Leturia, «¿Hizo San Ignacio en Montserrat o Manresa vida solitaria», *Hispania Sacra*, III, n.º 6 (1950): 251–318. Recogido en sus *Estudios ignacianos*. I: *Estudios biográficos* (Roma: Institutum Historicum S.I., 1957), 113–180; Pedro de Leturia, «Un texto desconocido del año 1556 sobre la santa cueva», *Manresa*, 1 (1925): 43–52. Recogido en *Estudios ignacianos*. II: *Estudios espirituales* (Roma: Institutum Historicum S.I., Roma, 1957), 89–98.

² AHN.JESUITAS, 262, N.19

³ Andrés Lucas Arcones, *Vida de S. Ignacio de Loyola patriarca, y fundador de la Compañía de Jesus* (Granada: por Antonio Renè de Lazcano y Bartolomé de Lorençana, 1633). En la carta edificante sobre su persona se dice: “[...] Escribió también la vida de S. P. Patriarcha S. Ignacio que se a grangeado mui particular aplauso y en ella sacó a luz cosas mui particulares de el Santo en cui averiguación puso extraordinaria diligencia solicitando mui verídicos y authenticos. En premio de lo qual N. P. Mucio Viteleschi le dio muchos agradecimientos y un relicario de N. S. P...” AHN.CLERO–JESUITAS, 56, N.3.

⁴ *Historia del Colegio de San Pablo Granada, 1554–1765*. *Archivo Histórico Nacional, Madrid, Ms. Jesuitas, Libro 773*. Transcripción de Joaquín de Béthencourt; revisión y notas de Estanislao Olivares (Granada: Facultad de Teología, 1991), 283–284.

⁵ ARCHIVUM ROMANUM SOCIETATIS IESU (= ARSI), Arag. 10 II, 377. Debo esta información, así como las demás de este archivo, a Wenceslao Soto Artuñedo, a quien damos nuestro más sincero agradecimiento.

⁶ ARSI, Arag. 10 II, 418.

El documento carece de fecha, aunque por la letra y algunos datos que aparecen en él mencionados podemos datarlo en el primer tercio del siglo XVII. Aparece citado dos veces el año 1624 y una el 1627, fecha esta última en que se produce el milagro de la cruz del Tort y teniendo en cuenta que el libro del P. Andrés Lucas se publicó en 1633 el documento tuvo que escribirse antes, por tanto, después de 1627 y antes de 1633.

Cabe suponer que el documento fuera solicitado por el P. Andrés Lucas a Manresa. De la frase “[...] en ella sacó a luz cosa mui particulares de el Santo en cuia averiguación puso extraordinaria diligencia solicitando mui verídicos y authenticos [...]”, recogida en su carta edificante mencionada en la nota 3, se podría entender que esos “mui verídicos y authenticos” se refiriese a documentos.

Pasemos ahora a examinar con detenimiento el contenido del documento. Comienza con una descripción detallada de la ciudad de Manresa, su situación geográfica, algunas breves notas sobre su historia, haciendo hincapié en algunos hechos singulares.

A continuación nos sitúa a Ignacio llegando a la ciudad procedente de Montserrat, pero antes de entrar en ella se detuvo en el santuario de Nuestra Señora de la Guía para orar, así como en la cruz de piedra existente en la orilla del río Cardoner entre el santuario y el puente viejo, conocida por esta razón también como cruz del Cardoner, tras lo cual cruzó este para entrar en la ciudad y dirigirse a la Seo⁷, donde paró para orar de nuevo y dirigirse finalmente al hospital de Santa Lucía que se convertirá en su principal estancia durante los once meses que permaneció en Manresa. Se describe la estructura del hospital, la planta baja donde se albergaban los pobres y enfermos, indicando sus medidas, la habitación que ocupó Ignacio y el portal donde este enseñaba y predicaba los misterios de la fe a los transeúntes. Se da cuenta también del traslado de sus inquilinos de este hospital a otro, cuyo nombre no se menciona⁸, a causa de la gran humedad⁹ producida por el torrente Mirable, o Admirable según figura en el documento, que cambió luego el nombre por el de San Ignacio. En el edificio del hospital de Santa Lucía se darán los primeros pasos para la instalación de los jesuitas en Manresa gracias al empeño que puso don Onofre Reard, obispo de Vic por aquel entonces. Previamente el

⁷ José Calveras, «Devoción de San Ignacio a las cruces en Manresa», *Analecta Sacra Tarraconensis*, 28 (1955): 223–224, donde recoge testimonios de los procesos sobre este asunto.

⁸ Sabemos por otras fuentes, que este hospital fue el de San Andrés. *Vid.* Juan Creixell, *San Ignacio de Loyola. Gloria póstuma. Monumentos ignacianos, frutos apostólicos, canonización y culto en Montserrat, Manresa y Barcelona* (Barcelona: Talleres Gráficos “El Siglo XX”, 1922), 32.

⁹ Este dato es curioso, puesto que todos los que tratan el tema justifican el traslado a causa de la venta que se hizo del hospital en 1587 y cuyo dueño lo convirtió en mesón, sin más detalles. *Vid.* Creixell, *San Ignacio de Loyola*, 32.

municipio había vuelto a comprar el edificio en 1601 y acto seguido lo donaron a la Compañía de Jesús.¹⁰ Pocos años después, en 1606, don Onofre Reard visitó Manresa y procedió a la compra de la casa situada al lado de la capilla de Santa Lucía junto con un huerto y donándolo igualmente a los jesuitas¹¹. Con estas donaciones se pondrá en marcha la residencia que años después se convertirá en el colegio de la Compañía en Manresa¹².

Otro dato interesante para destacar, puesto que como comentábamos es objeto de polémica, es la afirmación que se hace cuando dice: “En este hospital estuvo nuestro Santo Padre los 11 meses que ay memoria vivió en Manresa” (fol. 1r.), de lo cual se deduce que la cueva no fue su residencia habitual como algunos opinan, sino únicamente lugar de visita ocasional. Esto contrasta frontalmente con la opinión del P. Andrés Lucas en su *Vida de San Ignacio*, a quien recordaremos iba dirigido este documento, cuando nos dice que “Esta [cueva] fue su habitación ordinaria, y recogimiento cerca de vn año que vivio en Manresa”¹³. Está claro que él tenía una opinión completamente diferente.

Finalmente, se menciona el acontecimiento extraordinario que sucedió en este hospital. Es el conocido como Rapto de San Ignacio. El hecho ocurrió un sábado durante la celebración de la hora de completas. Escuchando estas Ignacio desde su aposento a través de la cual veía la capilla de Santa Lucía, entró en un éxtasis y arrobamiento tal que le duró ocho días, es decir hasta el sábado siguiente en que volvió en sí. Los testigos que lo encontraron así, en un primer momento lo daban por muerto, hasta que comprobaron que tenía pulso. Este hecho ha dado lugar a diferentes opiniones entre los historiadores de la Compañía, desde los que lo ponen en duda o no lo mencionan, hasta los que lo confunden con la Eximia ilustración a orillas del río Cardoner o el desfallecimiento que sufrió en el santuario de Viladordis. En cuanto a la fecha en que tuvo lugar únicamente se pueden establecer conjeturas, situándola al final de su estancia en Manresa, el 13 de diciembre, fiesta de Santa Lucía del año 1522¹⁴.

A continuación, se pasa a la descripción de la cueva, que ocupa el resto del documento, aproximadamente las dos terceras partes de este: “Después que

¹⁰ Creixell, *San Ignacio de Loyola*, 33–34.

¹¹ Creixell, *San Ignacio de Loyola*, 36.

¹² Sobre los primeros años de la Residencia, luego convertida en Colegio, está muy bien documentado en Creixell, *San Ignacio de Loyola*, 37–47.

¹³ Lucas Arcones, *Vida de S. Ignacio*, 32.

¹⁴ Un análisis de los hechos y de las distintas opiniones que han generado se recogen en el trabajo de Manuel Quera, «El rapto de San Ignacio en Manresa», *Revista de Espiritualidad*, 15 (1956): 27–44. Los datos proporcionados por los testigos de los procesos en José Calveras, *San Ignacio en Montserrat y Manresa a través de los procesos de canonización* (Barcelona: Editorial Librería Religiosa, 1956), 163–185.

desde la Seo vino N. S. Padre al ospital y le ovo visitado dizen se fue luego e busca de la cueva, la qual no le fue muy difiçil de allar por estar enfrente \el puente/ por donde havia pasado” (fol. 2r.)¹⁵

La descripción del terreno donde se ubica es muy detallada, así como la de la propia cueva, su forma, sus dimensiones, etc. de la cual se deduce que el lugar era sumamente agreste y de difícil acceso. Sobre la estancia de Ignacio en ella tan solo al final se hace una mención de ello:

Desta suerte estava entonzes y estuvo largos años [la cueva] hasta que por la fama de su sanctidad de nuestro Sancto Padre se enpezó a tener en veneración, conservándose siempre la memoria de que era la cueba donde aquel sancto hombre, el home del sac, así disían ellos, havia hecho penitencia (fol. 2r.).

Acto seguido se pasa a darnos cuenta de un intento de profanación que fue objeto la cueva. Los hechos son narrados de la forma siguiente:

Y es tradición muy cierta que retirándose a ella un hombre y una mujer en aquel tiempo que aún no era tenida en tanta veneración para ofender en ella a Dios, nunca pudieron cumplir con su torpe apetito o sufriendo Dios que la cueva que havia sido capa de su sanctidad de un varón tan penitente y tan casto y lugar donde fuese tan gravemente ofendido (fol. 2r.).

Los hechos tuvieron lugar en 1586 y son conocidos por el proceso de Manresa donde uno de los declarantes, Mauricio Cardona, da cuenta de este suceso cometido por el barbero y otras cuatro personas. Al no poder llevar a cabo sus intenciones se interpretó como un hecho milagroso¹⁶.

Una vez que Ignacio abandonó Manresa camino de Barcelona en 1523 la cueva quedó algo abandonada, aunque entre los lugareños siempre se mantuvo el recuerdo. Para no perder su memoria fue colocada por sus devotos una cruz en la parte superior de la entrada. La instalación de los jesuitas en Barcelona en 1545 contribuyó en gran manera a mantener este recuerdo a través de las frecuentes visitas y predicaciones en Manresa, especialmente entre 1574 y 1578, sin perder de vista la posibilidad de fundar en la propia Manresa, circunstancia que no pudo lograrse hasta 1575¹⁷. Los procesos que se iniciaron en Barcelona, Manresa y Montserrat contribuyeron igualmente, no

¹⁵ Anteriormente, al entrar en Manresa se decía que “[...] entre dicho oratorio y el puente grande que pasan para ir a la ciudad, y dende esta cruz se dize especuelo el monte que está a la otra parte enfrente, y puso los oyos en el lugar de la santa cueva para recogerse en ella [...]” (fol. 1r.).

¹⁶ Jaime Nonell, *La cueva de San Ignacio en Manresa*, (2ª ed., Manresa: Imprenta y Encuadernación de San José, 1919), 36–38. Calveras, *San Ignacio en Montserrat*, 270–271

¹⁷ Fidel Fita y Colomé, *La Santa Cueva de Manresa. Reseña histórica* (Manresa: Imprenta de Roca, 1872), 61–62.

solo a mantener vivo dicho recuerdo, sino incluso a fomentarlo y extenderlo. Pero, además, la invocación de auxilio a Ignacio, considerado ya como santo entre la gente, fundamentalmente en curaciones milagrosas, fue convirtiendo los sitios por donde había pasado en lugares de visita para dar las gracias y depositar allí sus exvotos en señal de agradecimiento. Desde este momento, la cueva se va a convertir en el lugar de peregrinación por excelencia¹⁸.

Sin embargo, había un obstáculo para recibir al creciente número de visitantes, como era la estrechez de la cueva por una parte y el acceso a la misma a través de un camino que todavía era bastante agreste. Para solucionar lo primero se procedió a la compra por los jesuitas de un terreno justo encima de la cueva donde se construyó una capilla capaz de albergar un número mayor de personas, dedicada en un primer momento a San Ignacio Mártir y que a raíz de la canonización se cambió por el de San Ignacio de Loyola. Su edificación fue costeada por el obispo de Vic don Francisco Robuster y Sala y se llevó a cabo en 1603. Igualmente, el P. Diego Tonerá había comprado el terreno de huertas colindante a la cueva. El municipio de Manresa, por su parte, se encargó de la segunda cuestión, la limpieza de zarzas y malezas y el ensanchamiento del camino de acceso¹⁹.

En la cueva se llevaron a cabo también algunas obras de mejora que el P. Nonell resume así: construcción de una pared en el lateral izquierdo de la entrada; cerramiento con una puerta más segura que la anterior; se colgó un candelabro que se encendía los domingos y festivos; su cuidado y limpieza quedaron a cargo del canónigo de la Seo Tomás Fadré, el presbítero Escossí y Francisco Capdepós; se colocó un cuadro de la Santísima Trinidad; ampliación notable de la cueva, tanto en profundidad, anchura y altura.

En la visita que hicieron a la cueva en 1606 los jueces remisoriales con ocasión del proceso instruido en Manresa en 1606, se daban unas medidas de 26 palmos de longitud, 8 de anchura y 11 de altura²⁰. Estas no coinciden con las que proporciona el P. Andrés Lucas en su obra²¹. El P. Fita, que llama la atención sobre ello y sobre otras medidas que se mencionan por otro biógrafo de San Ignacio en 1650²², el P. Bartoli no está acuerdo con ellas y alega que

¹⁸ Calveras, *San Ignacio en Montserrat*, 272–273.

¹⁹ Fita y Colomé, *La santa cueva de Manresa*, 81–84. El documento de la puesta de la primera parte del oratorio, 218–222 y la compra del huerto colindante a la cueva, 222–223. Nonell, *La cueva de San Ignacio en Manresa*, 51–53. Creixell, *San Ignacio de Loyola*, 72–76.

²⁰ Nonell, *La cueva de San Ignacio en Manresa*, 54–56.

²¹ “[...] tiene de longitud treze, o catorze pies; y seis, o siete de ancho. En medio era tan como la estatura de un hombre...”, Lucas de Arcones: *Vida de S. Ignacio*, 31.

²² “La spelonca è lunga trentadue palmi, larga dieci, & alta, doue più si leua col giro, similmente dieci: ma nel fondo coua assai più, e china al basso”, *Della vita e dell’istituto di S. Ignatio fondatore della Compagnia di Giesv libri cinque del p. Daniello Bartoli della medesima Compagnia, San Ignacio en Montserrat y Manresa a través de los procesos de canonización* (Roma: Domenico Manelfi, 1650), 37.

“proceden de falsas informaciones o bien de cálculos hechos mal hechos”²³. Pero nos llama poderosamente la atención que los 32 palmos de profundidad por 11 de ancho que da Bartoli coinciden prácticamente con las de nuestro documento y además, según expresa, “[...] el año 1624, a devoción de algunas personas y con limosna, se apañó la cueva en la forma que agora está [...]” (fol. 2v.)²⁴.

Son muy precisos los detalles que en él se recogen sobre las modificaciones que se hicieron en la cueva y en algún caso, como el del suelo que está “cubierto de aculexos”, lo nombra también el P. Andrés Lucas²⁵. También se hace mención del medallón del Cristo del Tort en cuyo parte central estaba esculpido un Cristo crucificado, así como del prodigio que tuvo lugar en él en el año 1627:

[...] En medio de la cueva, enfrente de la ventanilla, está encajado o apegado en la peña con cal y argamasa el Christo de la cruz que antiguamente estava en el camino real de Barcelona de que hablaremos mas abaxo y es que el año de 1627, vigilia de nuestro Padre San Ignacio, a 30 de julio, en tiempo que cantavan las completas arriba en la capilla del sancto a vista de mucha gente, sudó sangre y queda aún hoy día fresco el rastro della y los senalles por donde corrió [...]” (fol. 2v.).

Este medallón procedía de la cruz del Tort, una de las tres principales ante las que Ignacio se detenía para orar en soledad, junto con las de Culla y la de Can Gravat, y ante la cual se dice que tuvo varias visiones²⁶. A causa de una gran tempestad fue derribada de su pedestal pero no fue restituida a su lugar originario posteriormente, ya que el don Tomás Fadré, canónigo de la Seo, la colocó en la cueva al lado del altar primitivo, en el lado de la epístola. Allí estaba cuando sucedió el prodigio de la exudación de la sangre en 1627²⁷. Desde 1622, fecha de la canonización de San Ignacio, todos los años en la víspera de

²³ “32 por 10 palmos”, Fita y Colomé, *La santa cueva de Manresa*, 90.

²⁴ [...] de donde viene a ser la cuerda desigual en lo ancho porque en medio tiene onze palmos y al entrar seys y al otro cabo siete. Lo largo son 32 palmos [...] (fol. 2v.). Pero el mismo P. Fita, en p. 123, refiriéndose al aumento de la profundidad de la cueva dice: “El pico y el martillo, de que se ven evidentes señales y quizás barrenos de pólvora, agrandaron la Cueva, prolongando su longitud hacia el N. O. unos veinte y dos palmos, y dos hacia el S. E. que reunidos a los treinta y dos que antes del año 1666 medía nuestro santuario [...]”. Llamamos la atención sobre los 32 palmos que citaba la obra de Bartoli y que el P. Fita decía que era una cifra errónea, según hemos visto anteriormente. Nonell, *La cueva de San Ignacio en Manresa*, p. 92, se limita a tomar esta cifra del P. Fita sin hacer ningún comentario.

²⁵ Lucas de Arcones, *Vida de S. Ignacio*, 31.

²⁶ Jaime Nonell, *Manresa ignaciana. Nuevo álbum histórico* (Manresa: Imprenta y encuadernaciones de San José, 1915), 27–36. Sobre la ubicación topográfica de las cruces según los procesos, Calveras, *San Ignacio en Montserrat*, 197–200.

²⁷ Fita y Colomé, *La santa cueva de Manresa*, 113.

su festividad el 31 de julio, tenía lugar el canto solemne de las completas en la capilla ubicada en la parte superior de la cueva. Una de las asistentes al acto, doña Catalina Carrera, mujer del notario don Mauricio Gomis, arrodillada ante la imagen para rezar, vio como salía sangre del costado derecho, así como por la cabeza. Este hecho fue observado por otras personas que estaban allí presentes, entre ellas el P. Pagarolas que junto con otras personas bajaron a la cueva para cerciorarse de lo que allí estaba ocurriendo. Puesto en conocimiento de la autoridad eclesiástica se inició un proceso el 10 de agosto en el que declararon 17 testigos, ocho de los cuales habían presenciado el acontecimiento. Las señales del que se denominó “sudor de sangre” se mantuvieron visibles durante mucho tiempo²⁸. El P. Luis Vidal, bajo cuyo mandato se hizo la copia de nuestro documento, hizo lo propio con la publicación de un pequeño folleto dando cuenta de este suceso²⁹.

El documento menciona también un cuadro: “[...] Enfrente el portal, que es el remate de la cueva, está un quadro de nuestra Sancto Padre con la visión de la Sanctísima Trinidad [...]” (fol. 2v.), que debe ser el que todos los autores identifican con el regalado por el general de la Compañía P. Vitelleschi en 1625³⁰.

La descripción de la cueva concluye con las obras realizadas en la entrada que, aunque aquí no se dice, parece que fueron obra del P. Juan Ballester, sucesor del P. Diego Tонера³¹ al frente del Colegio:

La entrada se a facilitado cortando en [e]l peñón y gradas que le hacían difícil. Hase hecho en ella un portal quadrado de piedra labrada a lo rústico con cornica y remate; tiene de ancho quatro palmos de alto nuebe y medio. La puerta, de balustres de madera, para que gocen de la cueva los que la van a visitar, que son muchos y muy frequentemente, y porque la misma peña de la cueba sobresale encima del portal cosa de seys palmos desmochándola por la parte inferior, lo que inpedía y

²⁸ Nonell, *La cueva de San Ignacio en Manresa*, 84–89. Nonell, *Manresa ignaciana*, 143–149. Entre las pp. 148 y 149 incluye una lámina con el medallón donde aparece el Cristo con el sudor sanguíneo.

²⁹ *Copia de vna del padre Luys Vidal Retor del Colegio de la Compañia de Iesus de Manresa para don fray Lupercio de Arbizu Baylio de Caspe en Aragón, gran cruz de San Iuan. Acerca del caso que sucedió en la en cueua don san Ignacio hizo penitencia a los 30 de Iulio deste año 1627. Sacada del processo que para su prueua se ha hecho por orden del muy Ilustre señor don Pedro Magarola, Obispo de Vique* (En Madrid: Por Iuan Gonçalez, 1627). Otra edición, Barcelona: por Esteuan Liberós, 1627. Ver también Axelle Guillausseau, «Los relatos de milagros de Ignacio de Loyola: un ejemplo de la renovación de las prácticas hagiográficas a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII», *Criticón*, n.º 99 (2007): 12, sobre el papel de los testigos fidedignos en el proceso de autenticación de los milagros.

³⁰ Fita y Colomé, *La santa cueva de Manresa*, 111. Creixell, *Vida de San Ignacio*, 79.

³¹ “[...] hizo construir el dintel y las jambas de almohadillados sillares que todavia existen a la entrada de la Cueva [...]”, Fita y Colomé, *La santa cueva de Manresa*, 110.

afeava el portal dexándola llana e igual y levantando a la parte del río un pilar de piedra con una rexa de madera asentada en él, forma como un aceguanico y entrada a la misma peña, la qual como está aora o viene a formar una como figura oval prolongada mirada por lo interior que lo exterior forma el semicírculo al modo dicho (fol. 2v.).

El resto del documento se dedica a dar noticia de algunas reliquias de San Ignacio y sus intervenciones en curaciones milagrosas. En primer lugar se refiere a una “cinta”, objeto que no hemos visto citado en ninguna obra:

Los feligreses, temerosos de que no les sucediese de la cinta lo que del saco, por no verse del todo privado de las reliquias que en su parrochia había dexado el sancto, la escondieron corriendo no mas que entre sus enfermos con notable secreto y vigilancia que no saliese de entre ellos la noticia deste tesoro. Después, poco a poco, comenzó a entrar en ciudad, pero no la trayan a ningun enfermo sino con palabra de que no descubrirían aquel bien y de ninguna suerte nos darían noticia a nosotros; y así, nunca havríamos sabido della hasta cinco o seis años a que con la ocasión dicha se nos descubrió. Tiénela y llévala el cura enbuelta en un tafetán hasta que la hayan guarnecido en un relicario de plata que para ella quieren hazer... Tiénela y llévala el cura enbuelta en un tafetán hasta que la hayan guarnecido en un relicario de plata que para ella quieren hacer... de quan visitada fue aquella capilla de nuestro Sancto Padre y de los favores que recibió en ella le han dedicado sus feligreses un quadro del sancto con un letrero que brevemente lo dice (fol. 3r.).

Pero quizás la pista no la pueda dar si continuamos leyendo lo que a continuación se dice. Es bien conocido que cuando Ignacio abandonó la ciudad de Manresa en 1523 dejó en el santuario de Nuestra Señora de Viladordis, visitado muchas veces por él, su cilicio y su ceñidor. Este último es el que utilizaba para ceñirse el saco que le servía de vestidura³². Según la declaración de un testigo en el proceso de Manresa, el cilicio estaba tejido de hilo de cáñamo muy grueso y de acuerdo con una información jurídica realizada por el deán de la Seo en 1664–1665, varios testigos declaran haber visto el cingulo en la iglesia de Vilardordis. Uno, especifica, el “cordon o trenza, de anea, con que San Ignacio se ceñía”; otro, que “San Ignacio en Viladordis dejó el cingulo de anea, con que se ceñía, y además un cilicio”; finalmente, otro, dice haber visto

³² “[...] Y como si fuera poco todo este rigor, se vistió debaxo del faco vn filicio de esparto sy por añadir algo en obsequio de la Madre de Dios, quando visitaba fu Ermita de Villadordis, distant media legua de Manresa, que era muchas vezes, se ceñía à raiz de las carnes vn cingulo hecho de vna pleyta de espadañas de tres ramales, el qual se guarda oy en dicha Ermita con grande veneracion...”, *Vida, virtudes y milagros de S. Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesus*. Por el padre Francisco García, de la misma Compañía (Madrid: En la Imprenta de Don Gregorio Hermosilla, 1722), 47.

el cingulo de San Ignacio, y que de poco tiempo a esta parte lo había visto encerrado en un relicario de plata³³. El P. Fita al tratar de este asunto opina que el cingulo fue donado por Ignacio “al dueño de la vecina alquería de las Marsetas, que cuidaba del santuario”³⁴.

Estos datos podrían servir para aclararnos el misterio de la cinta, refiriéndose este al cingulo que le servía para ceñirse el saco que utilizaba por vestimenta. Que dicho cingulo fuese donado a Nuestra Señora de Vilardordis podría encontrar relación cuando nuestro documento se hace referencia “a las reliquias que en su parroquia había dexado el sancto”, equiparando pues a Vilardordis con la parroquia citada. Igualmente cobra sentido la alusión al “relicario de plata que para ella quieren hacer”, que concordaría con la declaración del tercer testigo que hemos mencionado anteriormente que dice haber visto el cingulo en un relicario de plata.

En cuanto al saco, al qual se hace referencia al principio de la cita anterior: “Los feligreses, temerosos de que no les sucediese de la cinta lo que del saco...”, no nos queda claro lo que se pretende decir. Los únicos datos que sobre este asunto hemos localizado es que una vez que Ignacio partió de Barcelona para marchar a Alcalá de Henares. Inés Pascual y su hijo Juan conservaron como reliquias algunos objetos suyos, como el saco. Juan Pascual, aludiendo a “un saco de cáñamo, grande y muy áspero, que llevaba siempre [Ignacio], decía: “lo tomé yo, y guardé como reliquia; y como tal la guardo hasta hoy (marzo de 1582) juntamente con un grande Cristo crucificado que llevaba [Ignacio] dentro del pecho”³⁵.

Por último, otro dato que vendría a corroborar que estamos en lo cierto es la alusión que se hace al “quadro del sancto con un letrado que brevemente lo dice”. De acuerdo con la información proporcionada por el P. Nonell dicho cuadro está a la derecha del altar y representa a la Virgen con el niño y San Ignacio a sus pies de rodillas vestido con el saco, rosario en la cintura y en el suelo el libro de los Ejercicios, Lleva el siguiente letrado:

San Ignacio, fundador de la Compañía de Jesús, año 1522, primero de su conversión, viviendo en Manresa, frecuentaba esta iglesia, de Vilardordis, en donde recibió singulares favores del cielo. En memoria de lo cual esta devota y agradecida parroquia dedica este retrato a 19 de febrero de 1632³⁶.

³³ Nonell, *Manresa ignaciana*, 113–114.

³⁴ Fita y Colomé, *La santa cueva de Manresa*, 57. El P. Nonell apunta igualmente esta posibilidad, *Manresa ignaciana*, 115.

³⁵ Nonell, *Manresa ignaciana*, 109.

³⁶ Fita y Colomé, *La santa cueva de Manresa*, 57 en nota. Nonell, *Manresa ignaciana*, 38. Creixell, *Vida de San Ignacio*, 126.

La otra reliquia mencionada es la del “artexo que enbió nuestro Padre General”, que llama la atención por el término empleado, artejo, que según el Diccionario de la Real academia de la Lengua tiene dos acepciones, una nudillo y la otra “Cada una de las piezas, articuladas entre sí, que forman los apéndices de los artrópodos”. En nuestro caso entendemos que el concepto de piezas articuladas a que se refiere dicha definición se puede hacer extensivo a una persona. Por tanto, creemos que no duda en identificar esta reliquia con el envío que hizo en 1623 el P. Vitelleschi, General de la Compañía, a petición de Diego Tonera, rector del Colegio de Manresa y que fue recibido con toda solemnidad a su llegada. Se trataba de dos huesos del dedo índice de San Ignacio, la falange y la falangeta que fueron depositados en el Colegio y en la Cueva respectivamente custodiados en ricos relicarios³⁷. Según el P. Nonell, este reparto debió efectuarse cuando la comunidad de la Cueva se independizó de la del Colegio³⁸.

Entre las virtudes milagrosas que se le atribuyen según nuestro texto, está el de ayudar a las mujeres durante el parto, razón por la cual se alega que no está nunca en su lugar si no que se va pasando de una a otra cuando la necesitan:

Esta reliquia podemos decir casi casi (*sic*) no es de casa porque continuamente está fuera della corriendo por todos los enfermos, en particular por las mujeres quando van de parto, las quales apenas pare[n] ninguna que no la tenga en sí, y es tanto lo que se valen de ella que no es posible poderla llevar nosotros a todos los que la piden y es forçoso condeçender con que ellas mesmas se la lleven, y así en saviendo está en una casa la van a buscar allá y desta pasa a otra sin parar y no buelue a casa que no haya remediado a muchos, y no se save que haya mal parido ninguna muger que la haya tenido, o, en su parto haya invocado al sancto y por esto la procuran las mugeres con tantas veras, que para asegurarse la procuran alcanzar algunos días y aún tal vez semanas y mes rogando a los que se la ban a pedir se la buelvan a su casa lo más presto que puedan (fol. 3r.).

No deja de sorprendernos ciertamente esta noticia sobre el carácter itinerante de esta reliquia, pues no es mencionada, que sepamos, por ningún estudioso de la vida de San Ignacio. Sí es conocido, sin embargo, su ayuda a las parturientas, y así se hace eco de este asunto el P. Andrés Lucas, quien en el capítulo 14 de su obra reúne bastantes noticias sobre ello, pero eso sí, sin hacer referencia a esta reliquia³⁹. Para estos casos son diferentes las soluciones

³⁷ Fita y Colomé, *La santa cueva de Manresa*, 104–109. Creixell, *Vida de San Ignacio*, 60–63.

³⁸ Nonell, *Manresa ignaciana*, 153–155.

³⁹ “Del milagroso patronico, que hallan en San Ignacio mugeres en sus peligrosos partos”, Lucas de Arcones, *Vida de S. Ignacio*, 700–705.

que se aplican, como traer a la enferma una firma, una imagen o un libro del Santo; invocación al Santo para su intercesión en la curación; hacer algún voto de ofrenda al Santo; y en caso no especifica el tipo de reliquia⁴⁰.

En una obra sobre los milagros de San Ignacio del P. Francisco García, en el capítulo sexto que trata sobre los milagros de la firma de San Ignacio, sí se habla del carácter itinerante, pero únicamente de la firma⁴¹. Y en cuanto a la explicación del por qué se le atribuye a San Ignacio la intervención en los partos, el P. Pedro Valderrama, prior del convento de San Agustín de Sevilla, en un sermón pregonado con motivo de la fiesta de su beatificación hacía un curioso razonamiento sobre este tema⁴².

El documento finaliza ensalzando la gran devoción que existía en Manresa al Santo, a quien acudían para solucionar “todas sus enfermedades y necesidades”:

Quando ay algun enfermo muy peligroso suelen juntar un buen número de doncellas que acompañadas de algunas viudas o casadas vienen a visitar juntas en forma de procesión al sancto todas con belas encendidas en las manos. Sácaseles la reliquia en el altar y echa su oración se les dan a adorar con que con el mismo orden se buelven a dar buenas esperancas de la salud al enfermo que por intercesión del sancto confían alcanzar... El día de su fiesta es de guardar en esta ciudad y sus barrios, que a instancia della y del cavildo la ha hecho de guardar el señor obispo don Pedro Magarola. Los milagros que ha obrado por el sancto en esta ciudad y logares circunvecinos son tantos y tan continuos que por se[r] quotidianos apenas se notan como cosa ya savida ni se hace aquí mención dellos (fol. 3r.-v.).

Llegados a este punto solo nos queda sacar algunas conclusiones sobre el contenido de nuestro documento y si aporta algún dato nuevo a lo ya conocido sobre la cueva de San Ignacio. Como conclusión general podemos decir que, salvo algunas cuestiones mínimas de detalle, todos los datos que aporta son conocidos como se puede comprobar por las obras que han tratado sobre este

⁴⁰ “[...] truxeronle vna reliquia de San Ignacio, y pusieronla encima del pecho de la muger, que estava ya sin sentido, agonizando; incontinenti parió vn hijo vivo [...]”, Lucas de Arcones, *Vida de S. Ignacio*, 702.

⁴¹ “[...] porque en los los lugares donde ay Colegio de la Compañía, la firma de San Ignacio anda frecuentemente fuera de casa visitando enfermos, y asistiendo a partos peligrosos; y pocas veces buelve a casa sin aver hecho algun especial favor [...]”, *Vida, virtudes y milagros de S. Ignacio de Loyola*, 600–601.

⁴² “[...] Pero quiérole preguntar a nuestro Dios y señor: ¿por qué este Santo con tan presto y cierto socorro acude a las agonías de los partos? Y parece que me responde que sin duda es porque como este sagrado Patriarca, como buen Pastor, se ha encargado de informar este pueblo cristiano, que es el ganado de las ovejas de Dios, como tal debe asistir a las ovejas preñadas [...]”. Texto citado por Guillausseau, *Los relatos de milagros*, 19.

tema y que citamos en este trabajo. Otra cuestión que nos podemos plantear es cómo fue aprovechado por el P. Andrés Lucas en su obra sobre San Ignacio, pues este fue el motivo por el que se hizo según queda claramente expresado en su título. Al final de este trabajo copiamos el texto referente a la cueva en dicha obra para que se pueda comparar con el del documento.

Pues bien, de la lectura de las páginas correspondientes a la cueva en dicha obra sacamos la conclusión de que el aprovechamiento fue muy escaso⁴³. Destacamos en negrita en ambos textos las palabras que comunes en ambos.

De la prolija y detallada descripción de la forma que tenía la cueva que hace el documento es bastante breve la que hace el P. Andrés Lucas en su obra. Por el contrario, también hay otros datos bien conocidos de los cuales no se hace mención alguna, como por ejemplo la estancia de Ignacio en el convento de Santo Domingo o en las casas particulares de los Amigant, refiriéndose exclusivamente a la del hospital de Santa Lucía⁴⁴. Por otra parte este dato desecha la idea defendida por algunos de que Ignacio vivió en la cueva de continuo, como por ejemplo lo afirma el P. Andrés Lucas⁴⁵.

Tampoco se dice nada sobre la Eximia ilustración a orillas del Cardoner⁴⁶, o la redacción de los Ejercicios, cuya redacción algunos sitúan en la cueva, entre ellos el P. Andrés Lucas⁴⁷.

En cualquier caso, este documento es el testimonio más antiguo y preciso que tenemos sobre la descripción de la cueva de San Ignacio en Manresa y de ahí la decisión de publicarlo para darlo a conocer.

⁴³ Insertamos al final de este documento el texto del P. Andrés Lucas donde se habla de la cueva para que el lector pueda comparar con lo que se dice en el documento.

⁴⁴ “[...] En este ospital [de Santa Lucía] estuvo nuestro Santo Padre los 11 meses que ay memoria vivió en Manresa [...]” (fol. 1r.)

⁴⁵ “Esta fue su habitación ordinaria [la cueva], y recogimiento cerca de vn año que vivió en Manresa”, Andrés Lucas de Arcones, *Vida de S. Ignacio*, 32.

⁴⁶ Sobre este asunto remitimos a José Calveras, «La Ilustración del Cardoner y el Instituto de la Compañía de Jesús según el P. Nadal», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, XXV, 49 (1956): 27–54. Leonardo R. Silos, «Cardoner in the Life of Saint Ignatius of Loyola», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, XXXIII (1964): 3–43.

⁴⁷ Lucas de Arcones, *Vida de S. Ignacio*, 32. Manuel Quera: *Los Ejercicios espirituales y el origen de la Compañía de Jesús* (Barcelona. Imprenta Revisa «Ibérica» 1941). *Id.*, «Influjo de la Santísima Virgen en la composición del libro de los Ejercicios», *Manresa*, 15 (1943): 64–72. José Calveras, «La inspiración de los Ejercicios», *Estudios eclesiásticos*, 30 (1956): 391–414. *Id.*, Los ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola y las Constituciones de la Compañía de Jesús», *Manresa*, 8 (1932): 133–147, 245–262. Pedro de Leturia, «Génesis de los Ejercicios de S. Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521–1540)», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, X, 49 (1941): 16–59. Recogido en sus *Estudios ignacianos. II: Estudios espirituales* (Roma: Institutum Historicum S.I., 1957), 3–55.

AHN.CLERO–JESUITAS,262,19

[Fol. 1r.]

Copia una relación y descripción de la Santa Cueva que se embió al Padre Andrés Lucas para la Historia y Vida del Santo.

Hecha por orden del Padre Luis Vidal entonces rector deste collegio y reconocida y aprobada por su R. V.⁴⁸

En Manresa, una ciudad en el principado de Cataluña de serca de dos mil vezinos, distante de Monserrate y desviada del camino real de Barcelona 3 leguas es antiquísima, y en tiempo de los Romanos tuvo mas de treyta⁴⁹ mil vezinos, aunque por haver sido destruyda tres veces, dos por los Romanos, con los quales tuvo largas guerras y una por los moros, se a reducido al dicho número. Es fértil, abundante y de muy buenos ayres. Está fundada sobre tres montesicos o tres collados de un mesmo monte, en 41 grados y 30 minutos del polo azia el septentrión. Circuyenla dos arto caudalosos ríos, Llobregate el mayor, (de: *tachado*) que demás lexis la rodea y Cardoner, que corre a la rays del montesico junto a la ciudad por la parte que mira al mediodía. Entre muchas cosas que la hazen famosa entre todas las ciudades de Cataluña una es muy particular, el haver nacido y salido della la insigne fundadora de las monjas capuchinas en España la venerable madre sor Serafina⁵⁰ y el tener los cuerpos de los gloriosísimos mártires San Fructuoso, arçobispo de Tarragona con sus dos diácono y subdiácono, San Eugurio⁵¹ y Eulogio⁵²; el valiente

⁴⁸ En líneas generales hemos respetado la ortografía original del documento, salvo la utilización del signo gráfico de la “u” para el sonido consonántico, o el de la “v” para el vocálico, que hemos cambiado por el uso actual. También lo hemos puntuado y acentuado según la ortografía actual para facilitar la lectura. Sin embargo, hemos mantenido algunas palabras tal como aparecen, indicando en nota su equivalencia actual y, en algún caso que tenemos dudas las ponemos con interrogación. Finalmente, la doble “ss” la hemos simplicado a “s”. Lo mismo hacemos con la “ff”.

⁴⁹ por treynta.

⁵⁰ [Juan Pablo Fons: *Historia y vida de la Venerable Madre Ángela Margarita Serafina, fundadora de religiosas capuchinas en España y de otras sus primeras hijas hasta el año 1622* (Barcelona: Casa de María Dexeñ, 1649). Fr. Juan Fogueres, *Epítome de la admirable vida de la V. M. Sor Ángela Margarita Serafina, Fundadora de las Religiosas Capuchinas en España, y de alguna de sus hijas. Entresacada de la Historia, que en su Chronica escribió el Docto P. Juan Pablo Fons, de la Compañía de Jesús, por el que, tanto en su nombre como en el de la R. M. Abadesa, y Comunidad de Religiosas Capuchinas del Convento de Santa Margarita la Real de Barcelona, dedica a los cinco egregios patronos, que al presente son de dicho Convento* (Barcelona: Imprenta de Francisco Suriá, 1743). Sebastián Puig y Puig, *La madre Serafina: breve relación de la maravillosa vida de la venerable Sor Ángela Margarita Serafina, fundadora de las monjas Capuchinas en España, a la luz de sus procesos últimamente remitidos* (Barcelona: Luis Gili, 1915).

⁵¹ por Augurio.

⁵² Fructuoso, obispo de Tarragona y sus diáconos Augurio y Eulogio, fueron quemados en la hoguera el 259 durante la persecución de Valeriano.

capitán de los Tebeos⁵³ San Mauricio y la insigne mártir romana Santa Inés y los santos Humberto y Bonifacio, cuyas sagradas (relig: *tachado*) reliquias se guardan y veneran en una muy devota capilla que está baxo el presbiterio de la catedral desta ciudad, la qual visitava muy a menudo nuestro Santo Padre Ignacio.

A esta ciudad vino el santo dende Monserrate y (por: *tachado*) se tiene por tradición muy cierta que antes de llegar a ella hizo oración en un oratorio llamado Nuestra Señora de la Guía que está iunto al río Cardoner, camino de Monserrate, distante de la ciudad 840 pasos. Estos pasos se cuentan por los naturales de un andar moderado y luego después la hizo también en una cruz grande de piedra levantada en la orilla del mismo río, entre dicho oratorio y el puente grande que pasan para ir a la ciudad, y dende esta cruz se dize especuelo el monte que está a la otra parte enfrente, y puso los oyos en el lugar de la santa cueva para recogerse en ella. De ay subió primero a la Seo y entrando en ella por el portal que mira a mediodía llamado de San Antonio, se arrodilló delante un Christo que está en el rezado, (que está: *tachado*) en la capilla⁵⁴ mayor al lado de la epístola, enfrente del coro. Hecha su oración se fue al hospital, entonces de Santa Lucía y ahora collegio de San Ignacio de la Compañía de Jesús.

Está fundado este hospital y ahora collegio, fuera de los muros de la ciudad al setentrion junto al portal llamado de Santa Lucía, a la otra parte de un torrente o arroyuelo llamado Admirable⁵⁵. En este ospital estuvo nuestro Santo Padre los 11 meses que ay memoria vivió en Manresa. Estava la quadra de los enfermos en lo baxo de la casa, en el primer suelo. Esta se conserva aún entera, tiene de ancho 42 palmos, 72 de (llarg: *tachado*) larga y 24 de alto. En medio ay 4 pilares de piedra, dos por banda, a lo largo que

[Fol. 1v.]

sustentan el pecho de la quadra. En la quadra avía no más que un aposentillo al lado de la puerta a mano drecha,⁵⁶ levantando el suelo de la quadra cosa de dos palmos y medio algo más en él avía, una ventana con reja de hierro que tendría de alto tres palmos y medio y de ancho 8, la qual salía en medio de la capilla de Santa Lucía a la parte del evangelio de donde oyan misa los enfermos y los que les servían. En este aposentillo es tradición dormía nuestro Santo Padre las noches que no quedava en la cueva y a él se retirava después de haver servido a los enfermos para ver desde la reja el altar y tener oración pasando lo

⁵³ por Tebanos.

⁵⁴ por capilla.

⁵⁵ También llamado Mirable y luego San Ignacio.

⁵⁶ por derecha.

demás de la noche y lo que se podía retirar en el día en divinos arrobamientos⁵⁷ y colloquios con su Dios. Aquí, un sábado, oyendo las completas que cada sábado se decían y se han dicho después asta que el año 1624, se trasladó la cofradía de Santa Lucía a la Seo, arimado⁵⁸ a la dicha (reel: *tachado*) reja le tomó aquí la admirable éxtasis y celestial arrobamiento que le duró por espacio de ocho días asta que el otro sábado, al tiempo que se cantava la Salve, bolbió y despertó (q: *tachado*) con el ¡Ay Jesús si los hombres os conociesen! Deste aposentillo quitado la ¿recha? y abriendo un arco en la pared de la iglesia donde estaba la reja, se ha echo una gran capilla que llamamos del rapto y las piedras que formaban la ventana están en la pared de la mesma capilla tras de su altar.

Conservase también el portal grande del ospital que está dentro de lo que es aora portería y entonses era un soportal. Deste portal, a una y otra parte correspondientes⁵⁹ al unbral, salen dos piedras de palmo y medio, cada una de las quales es tradición se asentava el Santo y desde ellas enseñava la doctrina a los pobres y muchachos que para que la oyesen recogía en el dicho portal, delante el qual está en una plaçuela, la aguja de que ase mención el Padre Ribadeneyra con el mismo epitafio que él dize que tiene de alto 26 palmos y de quadratura 7 o 8 remata en cruz.

De este (opis: *tachado*) ospital con el tiempo sacaron los pobres por la humedad tan grande que causa ya el torrente por el agua que del montesico (en cuya raíz está) se distila, y los llevaron a otra parte más sana donde fundaron ospital. Después, tratando de fundar la Compañía, la ciudad se lo dio para su habitación y el señor obispo don Onofre Reard,⁶⁰ muy devoto y aficionado al Santo y a su Compañía, con consentimiento de la misma ciudad dio también la capilla de Santa Lucía que está apegada al ospital, oy collegio de la Compañía, la qual por haberse trasladado la cofradía de la Santa a la Seo ya no es ni se llama Santa Lucía sino San Ignacio, por ser el Santo la cabeça y titular de ella. Tiene esta capilla que sirve oy de iglesia para el collegio que tiene 82 palmos de largo, 30 de ancho y 60 de alto; en la parte del evangelio está la capilla del rapto que havemos dicho.

Después que desde la Seo vino N. S. Padre al ospital y le ovo visitado dizen se fue luego en busca de la cueva, la qual no le fue muy difícil de allar por estar en frente \el puente/ por donde había pasado. Está la cueva en respecto del norte asi al poniente (y en resp: *tachado*) y respecto de la ciudad al oriente, en medio de un monte muy ameno y fértil lleno de guertesitos (cuy: *tachado*)

⁵⁷ por arrobamientos.

⁵⁸ por arrimado.

⁵⁹ por correspondientes.

⁶⁰ Onofre de Reard, obispo de Elna (1599–1608), de Vic (1608–1612) y de Gerona (1612–1621)

cubierto de arboledas y \¿florestas?/ erbesitas por regarse todo él con el agua que de 3 leguas lejos y 7 de rodeo trahe en cañada en una grande exequia⁶¹ a esta ciudad. Llámase por esto toda esta ladera o valle del parayso que lo fue para el Santo su morada. Este monte se levanta del valle y ribera del río Cardoner y corre a lo largo buena parte dél en cuyo medio a lo alto está la dicha cueva distante de nuestro collegio, antiguamente ospital,

[Fol. 2r.]

y de la ciudad 912 pasos (de los dichos arriba) poco más o menos. Es **un vaçío hueco o boca** (pa: *tachado*) **de peña** salida desigualmente **en figura de semi sirculo** no perfecto, asi afuera en esta forma y en lo interior azia el monte \ erecta/, de donde viene a ser la cuerda desigual en lo ancho porque en medio tiene onze palmos y al entrar seys y al otro cabo siete. Lo largo son 32 palmos y aunque ahora el techo está desigual, porque sobresaliendo un pedaço de peña a otro va formando la dicha figura levantada del suelo de la cueva, en lo más salido al río en tiempo del Santo la estatura de un hombre grande, y asi al monte algunos 4 palmos en la parte que más, y en las otras dos (p...l: *tachado*) uno. Pero entonces y asta el año 1624 no solo el techo, sino el suelo (estava ...: *tachado*)

y toda ella estava mui desigual sobresaliendo también en el suelo unos pedaços de peña a otros y a la entrada avía como dos gradas de la mesma peña para baxar a lo ondo, de palmo y quarto cada una, que la hazían más dificultosa por no tener entonces la boca opuesta de la cueva más de cinco o seys palmos en lo alto y tres en ancho, angostada de un peñón sobresalido dos palmos afuera de lo hondo de la peña, asi el río, ancho 3 \palmos/ y alto 6, que estrechava la entrada. El labio de arriba, a la parte superior de la cueva, está levantada 11 palmos y medio, aunque en tiempo del Santo por la desigualdad del suelo y por el peñón y gradas dichas que avía a la entrada, ni lo parecía ni lo era tanto. Vase abaxando (a por: *tachado*) a proporción asta el otro cabo de la cueva rematándose en altura de 6 o 7 palmos asta afuera y en 4 \azia dentro/ del monte (asi dentro: *tachado*). A lo ancho, por razón del mismo peñón y gradas formava la figura más semisircular, aunque también era más ancha la entrada que el remate aora tiene la anchura dicha (arriba: *tachado*) arriba. Esta cueva, hueco o boca de peña, çerrava y cierra una pared de piedra seca en medio de la qual ay una ventanilla casi quadrada de palmo y algo más de alto y palmo de ancho de que aze mención el Padre Ribadeneyra por donde mirava el Santo los montes de Monserrate que le vienen al soslayo azia el mediodía. Está esta pared respecto del norte azia el poniente y respecto de la cueva al

⁶¹ por acequia.

mediodía; dexávale al oriente una boca o agujero⁶² por donde se entrava a ella. No había camino ni senda para ella, cerraúala çarçales, maliças⁶³ y espinas y el Sancto entrava en ella a gatas. Desta suerte estava entonzes y estuvo largos años hasta que por la fama de su sanctidad de nuestro Sancto Padre se enpezó a tener en veneración, conservándose siempre la memoria de que era la cueba donde aquel sancto hombre, el home del sac, así disían ellos, había hecho penitencia. Y es tradición muy cierta que retirándose a ella un hombre y una mujer en aquel tiempo que aún no era tenida en tanta veneración para ofender en ella a Dios, nunca pudieron cumplir con su torpe apetito o sufriendo Dios que la cueva que había sido capa de su santidad de un varón tan penitente y tan casto y lugar donde fuese tan gravemente ofendido. Entonces, pues, abrieron camino para ella y la cerraron con puertas cuidando de barrerla y limpiarla de quando en quando un canónigo y dos veneficiados de la Seo y un hombre secular por la grande devoción que tenía al Sancto para guardar y cerrar y habrirla. A su tiempo se fue a vivir en un huertecito⁶⁴ que ay encima y agora es de la Compañía perseverando en su piedad hasta que le cogió la muerte en el mesmo puesto que ni aún ella lo quiso desamparar después el año de 1603 predicando la quaresma el Padre Diego Tonera, predicador verdaderamente apostólico, primer fundador desta residencia y primer rector deste collegio con limosnas que procuró de la ciudad y con una buena cantidad que le dio para esto el señor obispo de Vique, don Francisco Raboster⁶⁵, se edificó en la parte de dicho huerto que ay más in-

[Fol. 2v.]

mediatamente encima la sancta cueva una capilla en quadro de 24 palmos de ancho donde se dicen muchas misas a devoción de la sancta cueva y el año de 1624, a devoción de algunas personas y con su limosna, se apañó la cueba en la forma que agora está. Ronpióse de la cueba al entrar el peñón y gradas dichas que angostavan su entrada y a la redonda del semicírculo también se cortó para hazer el suelo igual en alto acia el monte dos palmos y hacia el río a partes un palmo y a partes menos, por correr la pena desigual la misma desigualdad tenía a lo ancho y así a la misma proporción se cortó el suelo por estar también desigual y a trechos sobresalidos se cavó en unos y se llenó en otros, con que quedó igual en la parte superior o techo de la cueba también se a desmochado un poco para hacer la entrada más capaz y más alta. El suelo está cubierto de aculexos, la pared se a reparado y lucido, está cubierta de votos y

⁶² por agujero.

⁶³ por malezas.

⁶⁴ [*Añadido al margen*]: Este huerto compró por la marquesa de Aytona y lo dio a la Compañía.

⁶⁵ Francisco Robuster y Sala, obispo de Vic (1598–1607)

presentallas, etc. En medio de la cueba, enfrente la ventanilla, está encaxado o apegado en la peña con cal y argamasa el Christo de la cruz que antiguamente estava en el camino real de Barcelona de que hablaremos abaxo y es que el año de 1627, vigilia de nuestro Padre San Ignacio, a 30 de julio, en tiempo que cantavan las completas arriba en la capilla del sancto a vista de mucha gente, sudó sangre y queda aún oy día fresco el rastro della y los senalles por donde corrió. Esta guarnecido con guarnición de madera pintada, cubierto con dos cortinas de seda verde la una y la otra leonado oscuro que se tiran con sus cordones de seda quando le quieren descubrir. Está guardado todo dentro una çreguela? de hierro. Enfrente el portal, que es el remate de la cueba, está un quadro de nuestro Sancto Padre con la visión de la Sanctísima Trinidad. La entrada se a facilitado cortando en [e]l peñón y gradas que le hacían difícil. Hase hecho en ella un portal quadrado de piedra labrada a lo rústico con cornica⁶⁶ y remate; tiene de ancho quatro palmos de alto nueve y medio. La puerta, de balustres de madera, para que gocen de la cueba los que la van a visitar, que son muchos y muy frecuentemente, y porque la misma peña de la cueba sobresale encima del portal cosa de seys palmos desmochándola por la parte inferior, lo que inpedía y afeava el portal dexándola llana e igual y levantando a la parte del río un pilar de piedra con una rexa de madera asentada en él, forma como un aceguanico y entrada a la misma peña, la qual como está aora o viene a formar una como figura oval prolongada mirada por lo interior que lo exterior forma el semicírculo al modo dicho.

Es muy frecuentada y venerada como decía y della an cortado muchos pedazos de piedra

[Fol. 3r.]

de las cosas de nuestro Santo Padre. Los feligreses, temerosos de que no les sucediese de la cinta lo que del saco, por no verse del todo privado de las reliquias que en su parrochia había dexado el sancto, la escondieron corriendo no mas que entre sus enfermos con notable secreto y vigilancia que no saliese de entre ellos la noticia deste tesoro. Después, poco a poco, comenzó a entrar en cuidad, pero no la trayan a ningun enfermo sino con palabra de que no descubrirían aquel bien y de ninguna suerte nos darían noticia a nosotros; y así, nunca havríamos sabido della hasta cinco o seis años a que con la ocasión dicha se nos descubrió. Tiénela y llévala el cura enbuelta en un tafetán hasta que la hayan guarnecido en un relicario de plata que para ella quieren hazer. No todos los enfermos la alcançan porque aún no se fían de todos procúrala quien puede, en particular las mugeres preñadas para el tiempo del parto, por haver

⁶⁶ por cornisa.

experimentado facilidad y feliz suceso, las que la han tenido para memoria de quan visitada fue aquella capilla de nuestro Sancto Padre y de los favores que recibió en ella le han dedicado sus feligreses un quadro del sancto con un letrado que brevemente lo dice.

Tiene en este collegio no más de la reliquia dicha arriba del artexo que enbió nuestro Padre General y se recibió con solemnísima procesión con que donde Sancta Clara dende la depositaron hasta la entrada la llevaron a nuestra iglesia una carta entera de N. S. para su gran favorecedora Pasquala⁶⁷, llena de espíritu cuya firma es: el pobre peregrino, más abaxo Iñigo, está guardada en un relicario de plata. Esta reliquia podemos decir casi casi (*sic*) no es de casa porque continuamente está fuera della corriendo por todos los enfermos, en particular por las mujeres quando van de parto, las quales apenas pare[n] ninguna que no la tenga en sí, y es tanto lo que se valen de ella que no es posible poderla llevar nosotros a todos los que la piden y es forçoso condeçender con que ellas mismas se la lleven, y así en sabiendo está en una casa la van a buscar allá y desta pasa a otra sin parar y no buelve a casa que no haya remediado a muchos, y no se save que haya mal parido ninguna muger que la haya tenido, o, en su parto haya invocado al sancto y por esto la procuran las mugeres con tantas veras, que para asegurarse la procuran alcanzar algunos días y aún tal vez semanas y mes rogando a los que se la ban a pedir se la buelvan a su casa lo más presto que puedan.

La devoción al sancto en esta ciudad es grandísima y lo muestran con la confianza que acuden a él todas sus enfermedades y necesidades. Quando ay algun enfermo muy peligroso suelen juntar un buen número de doncellas que acompañadas de algunas viudas o casadas vienen a visitar juntas en forma de procesión al sancto todas con belas encendidas en las manos. Sácaseles la reliquia en el altar y echa su oración se les dan a adorar con que con el mismo orden se buelven a dar buenas esperancas de la salud al enfermo que por intercesión del sancto confían alcanzar. En la casa de la ciudad y en la sala donde se juntan los señores consellers a tener sus juntas no tienen otro quadro de nuestro señor Padre que an tomado por patrón para los buenos aciertos en el gobierno de la república y del consejo. El día de su fiesta es de guardar en esta ciudad y sus ba-

[Fol. 3v.]

rrios, que a instancia della y del cavildo la ha hecho de guardar el señor obispo don Pedro Magarola⁶⁸. Los milagros que ha obrado por el sancto en esta

⁶⁷ Inés Pascual, una de las cuatro mujeres que encontró Ignacio de camino a Manresa y que le recomiendo el hospital de Santa Lucía para alojarse.

⁶⁸ Pedro Magarola Fontanet, obispo de Elna (1622) y de Vic (1627-1634)

ciudad y logares circunvecinos son tantos y tan continuos que por se[r] quotidianos apenas se notan como cosa ya savida ni se hace aquí mención dellos.

LUCAS DE ARCONES, Andrés: *Vida de S. Ignacio de Loyola patriarca, y fundador de la Compañia de Iesus*, Granada: por Antonio Renè de Lazcano, y Bartolomé de Lorençana, 1633.

Encierrase en vna cueva cerca de Manresa; y la rigurosa penitencia que allí hizo.

Cap. 7.

No han hallado los regalados del mundo tantas invenciones para acariciar su carne, de camas, comidas, vestidos, como hallaron los Santos para martirizarla, y sugetarla a la razon: las dsciplinas, los abrojos, y cademas, fueron los instrumentos con que, haziendose berdugos de se despedaçauan, y tomauan ven- (p. 30) gança de los agrauios hechos contra Dios. Quiso entrar San Ignacio en esta mortal carnizeria, y prolixo martirio, y para desafiar todo el infierno, escogió campo aplaçado la ciudad de Manresa, que está tres leguas de Montserrate, y por palenque vna cueua entonces aspera y horrible, esta algo desviada de la ciudad, en medio de vn monte muy ameno, que regado por cerca des sus zimas, de las vertientes de vna azequia, o rio, llamado Cardonet (porque baxa de Cardona, que está tres leguas delante de Manresa) y encañado por sus aqueductos, riega, fertiliza, y hermosea los huertos, y arboledas, y por parecerle tanto, se llama el Valle del Parayso. En esta ladera está la cueua, es **vn bacio hueco, o boca de peña, labrada a lo toscó, en figura de semicirculo**, o media Luna, con desproporcion y desigualdad, sobresaliendo en el suelo, techo, y paredes, pedaços de peñas; tiene de longitud treze, o catorze pies, y seys, o siete de ancho. En medio era tan alta como la estatura de vn hombre, y a los dos extremos mucho mas baxa. Mas parecia sepultura, o albergue de bestias fieras, que morada de hombres. Cercauanla por todas partes çarçales, malezas, y espinas, y para llegar San Ignacio a lo interior de ella, era necesario yr pecho por tierra arras-trando, y despuntando abrojos; que desta suerte conquistan los Santos el Cielo.

Oy dia tiene la Cueua diferente disposicion, está cercada por vn lado con vna pared que sale al dicho rio, y con vna ventana pequeña, desde donde se descubren las cumbres de Montserrate. Tiene el pauimento solado de azulejos, para mayor decencia, y veneracion de los que entran a visitar este Santuario, que oy tienen a su cargo y custodia los Padres de la Compañia de Iesus, que habitan en el Colegio de aquella ciudad. Poco mas (p. 31) de la cueua, a vn lado de su cumbre, está vna devota Capilla adornada con vn Retablo grande de buen pincel, donde se ve San Ignacio hincado de rodillas, vestido de saco, y cadena, haziendo oracion, y leuandandos los ojos a vna Imagen bellissima de Nuestra Señora, con su Hijo en los braços. escriuiendo el libro de los Exerci-

cios espirituales, el qual (según es tradicion) la misma Virgen le dio, y dicto. *En la orla y marco del cuadro se leen estas palabras. En este lugar el año de 1522. San Ignacio compuso el libro de los Exercicios, que fue el primero, que se escriuio en la Compañía de Iesus; y está aprouado por la Bulla de la Santidad de Paulo Tercero*⁶⁹.

Esta fue su habitacion ordinaria, y recogimiento cerca de vn año que vivio en Manresa; no auia alli mesa, ni silla, ni aun vna estera; los pies descalços, la cueua sin puerta, y el brevisimo tiempo que daua al sueño, era recostandose a rayz de los mismos pedernales... (p. 32)

⁶⁹ En cursiva en el original.

Entre el Atlántico y el Pacífico El patrimonio de la Compañía de Jesús en la travesía de México en los siglos XVI y XVII

MANUEL LÓPEZ CASQUETE DE PRADO*

Sumario:

Desde mitad del siglo XVI, y tras la incorporación de Filipinas a la corona de España, el imperio español se vertebraba sobre dos líneas navales: la que atravesaba el Atlántico (o flota de Indias) y la que unía la costa occidental de México con Filipinas (el galéon de Manila). El engarce entre ambas líneas se realizaba por tierra a través de México, y fue denominado el Camino de Asia. Se trataba de un recorrido de más de 600 kilómetros desde el puerto atlántico de Veracruz hasta el pacífico de Acapulco. Durante dos siglos y medio, este eje acogió un incesante flujo de viajeros y mercancías, y fue utilizado por las órdenes religiosas para propiciar su expansión a Asia desde Europa. En este artículo nos centramos en el patrimonio de la Compañía de Jesús en los siglos XVI y XVII en el Camino de Asia a través de la narración del jesuita extremeño Manuel de Solórzano (1649–1684). Se incorporan, como anexo a este trabajo, tres cartas remitidas por éste desde México.

Palabras clave:

Jesuita; Acapulco; Veracruz; camino de Asia; Solórzano.

Between the Atlantic and the Pacific. The heritage of the Society of Jesus in the journey through Mexico in the 16th and 17th centuries

Abstract:

From the middle of the 16th century, and after the incorporation of the Philippines to the crown of Spain, the Spanish empire was based on two naval lines: the one that crossed the Atlantic (Flota de Indias) and the one that linked the western coast of Mexico with the Philippines (Galeón de Manila). The link between both lines was made by land through Mexico, and was called Camino de Asia. It was a journey of more than 600 kilometers from the Atlantic port of Veracruz to the Pacific port of Acapulco. For two and a half centuries, this axis welcomed an incessant flow of travelers and merchants, and was used by religious orders to promote their expansion to Asia from Europe. In this article we focus on the heritage of the Society of Jesus in the 16th and 17th centuries on the Camino de Asia through the narration of the Spanish Jesuit Manuel de Solórzano (1649–1684). Three letters sent by him from Mexico are included as an annex to this work.

Keywords:

Jesuit; Acapulco; Veracruz; road to Asia; Solórzano.

* Profesor del Departamento de Humanidades y Filosofía de la Universidad Loyola Andalucía, <https://orcid.org/0000-0001-8470-3579>, mlopez@uloyola.es.

1. Introducción

La ruta naval Acapulco – Manila, activa desde 1565 hasta 1815, fue la línea regular más larga de su tiempo y una de las más largas de la historia¹. Aunque la derrota hasta Filipinas ya se había transitado desde la primera circunnavegación de Magallanes y Elcano en 1521, costó cuatro décadas hallar el tornaviaje. El hallazgo de la ruta de retorno se debe al marinero y fraile español Andrés de Urdaneta, quien aprovechó la denominada *corriente de Kuroshio* para regresar a América desde Filipinas. No obstante, el derrotero exacto se mantuvo en secreto para evitar tanto la competencia de otros países como los posibles ataques de piratas².

Durante las seis primeras décadas de existencia de la ruta, fueron más los naufragios que los viajes culminados con éxito³. En la segunda mitad del siglo XVII, ya con cartas de navegación y derroteros más definidos, y con pilotos más formados y mejores conocedores de la ruta, la línea Acapulco – Manila logró incrementar notablemente su seguridad. El nombre con que históricamente se ha conocido esta línea es el de *Galeón de Manila*, aunque también se la ha denominado *Nao de China* o *Galeón de Acapulco*, en honor al principal puerto mexicano del que partía⁴.

Como hemos dicho, la línea estuvo en servicio hasta 1815, año en que zarzó el último barco de Acapulco, quedando interrumpida a causa de la guerra de independencia en México. Durante sus dos siglos y medio de vida albergó un incesante tránsito de gobernadores, funcionarios, soldados, comerciantes, clérigos y aventureros, así como de mercancías y correspondencia oficial que iba o regresaba desde España⁵. El trayecto entre Acapulco y Manila, incluyendo la escala en Guam (Islas Marianas) duraba aproximadamente tres meses, mientras que el tornaviaje demoraba de cuatro a cinco meses, debido al rodeo hacia el Norte que se precisaba para alcanzar la mencionada *corriente de Ku-*

¹ Este trabajo ha ido realizado en el marco del proyecto de investigación PEMOSJ2, financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España (ref. PID2020-112904RB-I00).

² Parece ser que la estrategia surtió efecto ya que, en dos siglos y medio, tan sólo cuatro naves cayeron en manos de piratas. Existe constancia de intentos de ataques piratas fallidos, como el del pirata chino Li Ma Hong, que intentó conquistar Manila; o el del holandés Olivier de Noort, cuyos intentos fueron bastante infructuosos, salvo por el hecho de que logró hundir la nao San Diego.

³ De algunos de estos naufragios se tienen pocas noticias. De otros, en cambio, se poseen descripciones bastante detalladas, como es el caso del Santa Margarita, hundido en las Marianas en 1600 en el camino de regreso a América.

⁴ El de Acapulco no era el único puerto de salida, ya que la línea también registraba salidas desde Bahía de Banderas (Nayarit), San Blas (Nayarit) y el Cabo San Lucas (Baja California).

⁵ Para aprovechar el tránsito, se construyeron enormes galeones en los que viajaba hasta un millar de personas.

roshio. Cada una de las naves que integraban la línea lo realizaba una o dos veces al año.

Durante dos siglos y medio, el *galéon de Manila*, en conjunción con las *Flotas de Indias*⁶, vertebraron el Imperio español desde la metrópoli hasta las tierras más alejadas, en el archipiélago filipino, dando cumplimiento al sueño de Cristóbal Colón y los Reyes Católicos de navegar hasta Asia por el Oeste. Pero la conjunción de ambas líneas requería algo más: el tránsito por tierra de más de 600 kilómetros desde el puerto atlántico de Veracruz hasta el puerto pacífico de Acapulco.

2. La ruta por tierra Veracruz – Acapulco: el *Camino de Asia*

La vertebración del Imperio español mediante la conjunción de sus dos grandes rutas navales (la *Flota de Indias* y el *Galeón de Manila*) propició el desarrollo del eje Veracruz – Acapulco, también denominado *Camino de Asia*, y generó una intensa actividad en dicho trayecto, tanto en servicios (caminos, posadas, arrieros...) como en el control público de la ruta mediante funcionarios de la corona y soldados.

Al llegar el mes de marzo el puerto de Acapulco rebosa de actividad. El galeón ultima su partida y en sus bodegas se estiban cantidades ingentes de plata proveniente de México y Perú. Las cubiertas se llenan de religiosos para la evangelización de Asia, soldados para la defensa de las Filipinas, funcionarios para su administración y arcones llenos de cartas, documentos y noticias que, tras cruzar dos océanos, mantienen la comunicación de un sistema colonial entre tres continentes. Les espera a todos un viaje de tres meses hasta Manila. La ciudad languidece, hasta que la llegada de la “*Nao de la China*”, con sus bodegas repletas, aporta nuevas alegrías a este enclave costero. No se detendrán en Acapulco, pues en su mayor parte serán enviadas a Veracruz por una ruta terrestre. En su camino, algunas piezas se quedarán, aunque Veracruz espera tales cargamentos para embarcarlos hacia Sevilla⁷.

Así mismo, y en lo que se refiere a la expansión de la fe, las órdenes religiosas fueron asentándose en el eje Veracruz – Acapulco para facilitar el tránsito de sus miembros en el paso a Filipinas, y desde allí a Asia continental.

⁶ La *Flota de Indias* o *Carrera de Indias* era la otra gran ruta naval española, que atravesaba el Océano Atlántico desde Sevilla o Cádiz hasta Veracruz, Cartagena de Indias, Portobelo y La Habana.

⁷ VV.AA., *Pacífico: España y la aventura de la Mar del Sur* (Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte, Gobierno de España, 2013).

Entre los hombres que se encontraban en el puerto a la espera –tan deseada– de su embarque hacia Filipinas, encontramos los misioneros. Ellos transitaron –en cifras muy numerosas– desde Europa hacia Asia, utilizando las vías de comunicación de Castilla alrededor del mundo. Después de embarcar en Sevilla y atravesar el Atlántico, [...] recorrían el Camino de Asia y esperaban en Acapulco hasta poder embarcar. Dominicanos, agustinos, franciscanos y jesuitas esperaban tan paciente como febrilmente el momento del embarque⁸.

Disponemos de distintas narraciones del viaje realizadas por misioneros, en las que frecuentemente se detallan las dificultades para alcanzar el puerto de Acapulco. Así lo muestra el dominico Domingo Fernández Navarrete: “Este camino sí que es malo y trabajoso, montes hasta las nubes, ásperos quanto se puede decir, ríos caudalosos...”⁹.

Una vez llegados a puerto y tras muchas peripecias, el clima asfixiante hacía mella aún más en los maltrechos viajeros. El propio Fernández Navarrete, que permaneció durante varios meses en Acapulco en 1647, sufrió intensamente estas inclemencias. Él describe el clima allí como *infern*al, y plantea que el nombre *Acapulco* significa *boca del infierno*¹⁰.

Otros viajeros consignan distintas penurias, como Francesco Carletti (los mosquitos), el Padre Cubero Sebastián (los rigores del clima) o la clarisa Jerónima de la Fuente, de 64 años, que salió de España en 1621, y que sufrió enormemente –aunque sobrevivió– a causa del calor y la humedad. Muchos otros religiosos corrieron peor suerte, como los cinco dominicos fallecidos en enero de 1632 o un grupo de jesuitas gravemente enfermos en 1643¹¹.

3. La Compañía de Jesús en el *Camino de Asia*: tras las huellas de Francisco Javier

San Francisco Javier (1506–1552) fue el gran inspirador de la expansión misionera de la Compañía de Jesús por todo el mundo, y particularmente por Asia. Siguiendo su estela, cientos de jesuitas pedían a sus superiores ser enviados a la aventura incierta de la evangelización de Asia. Disponemos de diversas narraciones del camino desde Veracruz hasta Acapulco realizadas por

⁸ Delphine Tempère, «Le port d’Acapulco, escale sur le chemin de l’Asie», *e-Spania* (2016), <http://journals.openedition.org/e-spania/25999>, doi: <https://doi.org/10.4000/e-spania.25999>.

⁹ Domingo Fernández Navarrete, *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la Monarquía de China* (Madrid: Imprenta Real / Juan García Infançon, 1676), fol. 297.

¹⁰ Domingo Fernández Navarrete, *op. cit.*, fol. 298 y 299.

¹¹ Delphine Tempère, «Le port d’Acapulco, escale sur le chemin de l’Asie », *op. cit.*

jesuitas¹². En ellas, con mayor o menor detalle, se da cuenta de la infraestructura generada por la Compañía para albergar el tránsito de sus miembros en la conexión de ambos océanos, así como de la labor que los jesuitas realizaban durante el trayecto¹³.

El conocido Pedro Cubero Sebastián dio cuenta también de su viaje alrededor del mundo entre 1670 y 1679, y detalla sus vivencias en Acapulco durante dicho viaje¹⁴. Sebastián describe que en Acapulco existían cuatro misiones de diferentes órdenes (agustinos, dominicos, franciscanos y jesuitas), y censa el total de misioneros en 142. Entre comerciantes, arrieros, marinos y soldados, los misioneros llevaban a cabo también su propia labor. En 1632, Hernando Pérez explica que los jesuitas empleaban su tiempo en trabajar por el bien de las almas y la salud de los enfermos:

Porque el puerto estuvo este año tan enfermo que se pudo temer algún principio de peste y no obstante esto los padres acudían al hospital y demás enfermos del pueblo a todas las horas que los llamaban no perdonando trabajo ni incomodidad en orden a ayudar a las almas de tantos necesitados de socorro¹⁵.

También existe registro histórico de la labor de acompañamiento espiritual y confesión realizada por los jesuitas en los largos meses de espera hasta embarcar, en el contexto de un puerto en ebullición con presencia de personas venidas de todo el mundo¹⁶.

4. La narración del P. Manuel de Solórzano SJ

Como decíamos, existen numerosas narraciones de este viaje realizadas por misioneros jesuitas. En este artículo ofrecemos la descripción realizada, mediante cartas dirigidas a su padre, por el jesuita Manuel de Solórzano y Escobar (1649–1684)¹⁷. Nacido en Fregenal de la Sierra (Badajoz), ingresó

¹² Para un análisis sistemático de dichas narraciones, recomendamos: Delphine Tempère, «Perception, écriture et domination de l'espace maritime à travers des récits de missionnaires jésuites au XVII^e siècle», *e-Spania* 14 (2013), <http://journals.openedition.org/e-spania/21972> ; doi : <https://doi.org/10.4000/e-spania.21972>.

¹³ Por ejemplo, en la carta escrita por el P. Bobadilla desde Manila, el 6 de agosto de 1643, dirigida al general de la Compañía. ARSI, Historia Philippinas, Philip. 11, fol. 235.

¹⁴ Pedro Cubero Sebastián, *Breve relación de Peregrinación que ha hecho de la mayor parte del mundo* (Madrid: Juan García Infançon, 1680), 339.

¹⁵ ARSI, Philippinas Litterae annuae, Philip. 7–1, fol. 4. *Narración de viaje*.

¹⁶ *Monumenta Mexicana*, «Cartas anuales de Nueva España, misión del Puerto de Acapulco datadas en 1595», t. 4, 1596–1599 (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976), 70.

¹⁷ Para una descripción biográfica más detallada, véase Andrés Oyola Fabián, Manuel López

en la Compañía de Jesús con la oposición familiar. Realizó el noviciado en el colegio de San Luis de Sevilla, y luego pasó al de Carmona. Destinado a Granada, consiguió que sus superiores lo enviaran a misiones. Zarpó de Cádiz en julio de 1675 en la expedición del procurador Juan Aguilar de Monroy. Aunque el arzobispo de México esperaba que Solórzano se quedara en tierras novohispanas, siguió hasta las islas Filipinas, a las que llegó en 1676. En su epistolario, el propio Solórzano narra que durante la travesía en el *Galeón de Manila* tuvo noticia de un motín planeado por los soldados y consiguió evitarlo antes de que estallase¹⁸.

Las tres cartas en las que basamos la narración, y que aparecen como Anexo a este trabajo, fueron enviadas por Manuel Solórzano a su padre desde México entre octubre de 1675 y febrero de 1676. La primera de las cartas está fechada el 18 de octubre de 1675, cuando aguarda en México el momento de embarcarse en el galeón de Manila, previsto para febrero de 1676. En ella afirma ya una clara determinación de asentarse en la misión de las Marianas, “puerto y centro de mis deseos”, y describe el viaje desde Cádiz hasta Veracruz. Unas 400 personas habían partido de Cádiz el 8 de julio en la nave *Concepción*, bajo el mando del capitán Leonardo de Lara. Tras algunas vicisitudes (entre ellas un incendio en el barco y varias tormentas), llegaron a Veracruz, no sin haber ejercido junto al resto de compañeros jesuitas sus ministerios en pláticas, eucaristías, catequesis y confesiones.

Una vez en Veracruz, fueron recibidos por el rector con *provisión de coche*, y les llevaron al colegio de la compañía. Encontramos, por tanto, el primer elemento de infraestructura y patrimonio propios de los jesuitas en el principal puerto de arribada en Nueva España. No encontramos en las cartas de Solórzano mayor descripción de las instalaciones de los jesuitas en este puerto.

Su salida de Veracruz no fue inminente, y los jesuitas permanecieron en ella ejerciendo sus ministerios hasta el 22 de septiembre, cuando salieron en mulas para México, a 80 leguas¹⁹ de Veracruz. En este tramo entre Veracruz y México describe Solórzano cómo eran recibidos y agasajados por sus hermanos jesuitas en los colegios a los que iban llegando. Es de notar que se refiere a ellos como *colegios* y no como meras *casas* o *comunidades*:

Pues así que llegábamos cerca de donde había colegio de la Compañía salían algunos padres de la Compañía a recibirnos y llegábamos a hacer la posada en haciendas de la Compañía a donde nos asistían y regalaban

Casquete de Prado, «Un mártir jesuita en las Marianas: El epistolario de Manuel de Solórzano y Escobar (1649–1684)», *Archivo Teológico Granadino*, 82 (2019): 109–125.

¹⁸ Charles Le Gobien, *Historia de las islas Marianas*. Ed. por Alexandre Coello de la Rosa (Madrid: Polifemo, 2013), 262.

¹⁹ Unos 385 kilómetros.

con mucha caridad festejándonos con danzas y bailes de Indios que tienen arte y buena disposición, conforme a los instrumentos harpas y vihuelas que tocan muy bien²⁰.

Aunque no revela los nombres y emplazamientos de todos los colegios, Solórzano se refiere expresamente al de Puebla de los Ángeles²¹, de la que dice que era la segunda ciudad en importancia tras México. En Puebla se detuvieron dos días, y se encontraron con el P. Josef Vidal, procurador de las Marianas. La presencia jesuita y el colegio de la Compañía se mantienen en Puebla en la actualidad –aunque no se conserva el edificio original– con el nombre de “Instituto Oriente”. En 1979 recibió la visita de Pedro Arrupe. Se le considera el colegio más antiguo de Puebla.

Solórzano menciona también el recibimiento de sus hermanos en Izapalopa, muy cerca ya de México, aunque aquí no se refiere a *colegio*, sino a *hospedaje*, donde dice que les recibieron con repique de campanas y que les alojaron en casa del vicario. Menciona posteriormente el recibimiento en México, en el colegio de San Pedro y San Pablo, donde “experimentamos la caridad que en las demás partes, porque en todas es la misma la Compañía de Jesús”. En México tuvo noticia de que ya se habían producido tres martirios en las Marianas (los de los padres Diego Luis de San Vitores, Luis de Medina y Francisco Ezquerria), lo cual no parece que le cause pesar, sino esperanza de que, por vía del martirio, pueda merecer la salvación. Anuncia en esta carta a su padre que en el mes de febrero siguiente se embarcarán en el Galeón de Manila.

En la segunda carta, fechada el 20 de febrero de 1676, indica a su padre la fecha exacta de la partida desde Acapulco: 16 de marzo. Para ello habrán de partir de México de forma inminente desde la fecha de la carta²². Describe Solórzano con profusión cómo habían ido realizando los ministerios propios de su misión en los meses precedentes, y cómo les llevaron –según dice Solórzano– hasta Potosí. Como se indica en nota a pie de página en la propia carta, posiblemente confunde la ciudad peruana de Potosí, famosa por sus minas de plata, con la menos conocida mina mexicana de Zacatecas, otra gran productora de plata, distante de la capital unos 600 kilómetros. En esta carta se contiene además una auténtica joya para los habitantes de las Marianas: la transcripción a lengua chamorra de las oraciones del Padrenuestro, el Avemaría y la Señal de la Cruz.

En la tercera y última carta de las transcritas, fechada el día siguiente de la anterior –21 de febrero de 1676– indica que la nave en la que habrá de em-

²⁰ De la carta número 1.

²¹ Se trata de la actual Ciudad de Puebla; en el presente es la quinta ciudad más poblada de México.

²² La distancia entre ambas ciudades es de unos 380 kilómetros.

barcar es la San Antonio, de la que será capellán. No hace en ella ninguna otra indicación de casas o colegios de la compañía, sino que se limita a indicar a su padre cómo ha de proceder para enviarle cartas desde España.

5. Anexo: cartas enviadas desde México por el P. Manuel Solórzano SJ²³

Carta nº 1. México, 18 de octubre de 1675

[f.110r]

Pax Christi

Padre y señor mío.

Doy a vuestra merced cuenta de mi navegación y viaje hasta la Nueva España y corte de México, donde al presente me hallo aguardando el mes de febrero para partirme a Acapulco, que es el puerto desde donde hemos de salir con la ayuda de Dios para las Islas Marianas, puerto y centro de mis deseos.

El lunes 8 de julio disparó la capitana de flota pieza de leva en la bahía de Cádiz, y luego salimos de nuestro colegio todos los que nos habíamos de embarcar acompañados de la comunidad, que con mucha ternura y afecto se despidió de nosotros. Y luego entramos en un barco, y con él llegamos al navío llamado Concepción, que es del capitán don Leonardo de Lara.²⁴ Dos días estuvimos embarcados en la bahía, y a 11 de julio nos dimos a la vela con mucho consuelo mío, por verme en la ejecución de lo que con tantos modos me manda Dios por medio de sus inspiraciones y auxilio. No es decible el trabajo que experimentan todos los que se embarcan mareándose, pues aún los que han navegado otras veces no se escapan de esta tormenta, por lo menos un par de días. Todos los de la misión padecieron mucho de este achaque, y uno estuvo a la muerte, otro vino en la cama toda la navegación. Solamente dos fuimos privilegiados, porque ni desde Sevilla a Cádiz, ni desde Cádiz a Nueva España quiso Dios que yo me marease, cosa que admiraba a todos, con que vine con mucho aliento todo el tiempo que los demás estaban postrados.

²³ Las cartas aquí transcritas forman parte del archivo personal del autor. El sistema de referencias para su citación corresponde a la tabla de correspondencias elaborada por el investigador Andrés Oyola Fabián y el propio autor. Aunque inéditas en España, han sido ya publicadas en EE.UU. en David Atienza y Alexandre Coello de la Rosa, *Scars of Faith: Jesuit Letters from the Mariana Islands (1668–1684)* (Boston College, 2020). Agradezco a ambos autores el permiso para reproducirlas aquí, incluyendo el aparato crítico.

²⁴ El padre jesuita Juan María de Salvatierra (1648–1717), conocido como el apóstol de las Californias, viajaba a Nueva España en este mismo navío. Le acompañaban también los padres Manuel Sánchez y Juan Ortiz Foronda que morirán mártires en 1690 en las misiones de la sierra de Tarhumura a manos de los Raramuri; cf. Miguel Venegas, S.I., *El apóstol Mariano representado en la vida del V. P. Juan María de Salvatierra, de la Compañía de Jesús* (México: Imprenta de María de Ribera, 1754), 28–29.

Y de verdad que me admiraba yo de mi mismo, viendo que no hacía impresión notable aquel olor de la brea, alquitrán, sebo e inmundicias de vómitos de tantos y en tan corto espacio, que nadie los podía evitar. Siendo así que la hace muy grande aún en las cosas insensibles pues se marean los mantenimientos y provisiones de pan, agua, vino, etc. Padeció por unos ocho días mucho de esto el padre Antonio Jaramillo²⁵, pero le sirvió de medicina a otro achaque que llevaba, y después quedó del todo bueno.

De Cádiz salimos veintidós navíos. Nueve se apartaron de nosotros y tomaron otro rumbo cuando llegamos a las Islas Canarias, que fue el séptimo día de navegación, y el octavo habíamos montado las islas dejándolas a mano derecha, y proseguimos trece. Y entramos en el Golfo de las Damas que tiene novecientas leguas de largo, pero es mar más apacible y quieto que el Golfo de las Yeguas, que está entre Cádiz y Canarias. Navegamos con toda prosperidad en estos mares porque siempre trajimos viento favorable, aunque continuamente venimos con muchos y grandes peligros. No fue pequeño del que Dios nos libró el tercer día de navegación, que fue el de un incendio en que nos hubiéramos quemado todos con el navío si Dios no nos hubiera permitido tan presto el remedio. Fue el caso que cayó una chispa del candil de la Bitácora –que así llaman al sitio donde está la aguja de marear y el gobierno del timón, y por consiguiente, de toda la nave– sobre unas estopas, que por descuido tenían debajo los marineros. Se emprendió el fuego y levantó llamas, las cuales vi yo muy de cerca, porque el sitio es a la puerta de la cámara de popa, donde íbamos los de la Compañía, y yo tenía mi cama a la puerta, porque era ya muy entrada la noche. [f. 110v] Comenzó la gente a alborotarse a vista del fuego y sin reparar en quemarse se arrojaban a apagarlo con pies y manos, y después con agua, y como fue tan presto el socorro se siguió el remedio de todos que seguros se recogieron. Pero tengo por seguro que si se tardaran dos o tres credos, nos hubiéramos volado todos, porque el fuego estaba sobre el paño de la pólvora y toda la caja es madera y aforrada en pez, sebo y alcrebite.

Pasados los mares y habiendo vuelto en sí los religiosos, comenzamos a tender las velas de la devoción, que hasta entonces las traía el mareo muy recogidas. Y se entablaron las pláticas, doctrinas y sermones, confesiones y comuniones, en que llevé mi cabo de andas con la ayuda de Dios. Comenza-

²⁵ Antonio Mathías Jaramillo (1648–1707) sirvió como misionero en las Marianas desde 1676 hasta 1680 cuando fue enviado a Filipinas. En 1687 fue nombrado Procurador de la misión Mariana y por lo tanto jugará un papel fundamental en la defensa de la evangelización jesuita en este archipiélago; cf. Alexandre Coello de la Rosa, «Los conflictos jurisdiccionales entre los arzobispos de Manila y los jesuitas por las doctrinas de indios (siglos XVI–XVIII)», *Boletín Americanista* LXIII, 67 (2013): 105–124.

mos a hacer pláticas de misión y luego cogíamos el fruto, pues no nos dejaban parar a los confesores, función a que asistía yo con mucho consuelo mío por ver salir por mi medio a tantas almas de tantos pecados. Especialmente el día de nuestro padre san Ignacio fue grande el número de las confesiones y comuniones que duró toda la mañana, pues de unas cuatrocientas personas que venían en el navío fueron muy pocas las que se quedaron sin confesar y comulgar. Pero luego quiso regalarnos nuestro santo Padre porque acabados los ministerios fue tan grande la tormenta de agua que nos vimos obligados a estar todo el día dentro de la cámara sin poder gozar de los corredores, porque se llovían todos mucho. Esta agua vino con viento favorable y no se dejaba de caminar muy bien. Este día nos festejó mucho el capitán haciendo salva real a nuestro santo Padre y diciéndonos la misa con instrumentos, clarín, rabel²⁶ y vihuela con mucho gusto para consuelo de todos. Regaló también a la comunidad con toda liberalidad y magnificencia. Nos festejaron también, dándonos el buen viaje a usanza del mar, los pp. Agustinos descalzos²⁷ que van a las Filipinas, que son unos treinta y para esto se acercaron con su navío a nosotros a que correspondimos nosotros el día de san Nicolás de Tolentino porque el de san Agustín tuvimos grande calma y no se pudo arribar a donde ellos estaban. Había de predicar el padre Jaramillo de nuestro padre san Ignacio pero el agua no dio lugar y así predico el día de la octava con aplauso de todos, porque es sujeto de grandes y muy lucidas prendas que no dudo fuera el oírlo el rato de mayor gusto y consuelo para el señor don Joseph Mathias que hubiera tenido en su vida. Estos ejercicios de pláticas y sermones se continuó toda la navegación con grande fruto y gusto de los navegantes y no menor de todos nosotros. Cada semana se hacían tres o cuatro pláticas de misión y explicación de doctrina cristiana y las oían y recibían tan bien que las solicitaban los mismos navegantes.

A 8 de agosto hizo señal la capitana para que los pilotos tomasen el punto y observasen el sol, para ver lo que distábamos de tierra. Y convinieron algunos en que nos hallábamos 150 leguas donde descubrimos la isla Barbados y sucesivamente la de San Bartolomé, la de San Martín y la de Anguilla, las Vírgenes. Aquí tuvimos una tempestad furiosa de rayos truenos y relámpagos, mucho aire y agua de que salimos bien a Dios gracias. Luego descubrimos a Puerto Rico que es el término deseado, porque allí se repara la armada y se

²⁶ El rabel es un pequeño violín popular parecido al laúd y descendiente del *rebec* medieval que posiblemente descendiera a su vez del *rabab* árabe. Todavía es usado en algunas zonas de Asturias y Cantabria en España.

²⁷ Se refiere seguramente a los Agustinos Recoletos (O.A.R.) Durante el siglo XVII no era infrecuente denominar a los Agustinos Recoletos “descalzos” porque como muchas otras órdenes religiosas en esos años caminaban con sandalias o descalzos todos ellos y eran relativamente de reciente formación (1588).

hace de provisiones para lo que resta de navegación. Se apartó de nosotros un navío que se había de quedar en aquel puerto²⁸ y los doce fuimos costeano catorce leguas al término donde se hace la aguada. Esto es donde cargan las naos de agua, gallinas, marranos y fruta para el sustento de los navegantes. Llegamos al sitio el día de la Asunción de Nuestra Señora con grande alegría de todos porque el agua de España iba ya tan hedionda y amarga que no se podía beber. Luego que dio fondo la capitana disparó unas piezas a tierra y acudieron los naturales que habitan aquellos montes y son españoles todos con la provisiones dichas y la venden y compran a los navegantes, ropa y otras cosas con que viene a ser esta su feria.

Estos montes son tan amenos y espesos de árboles frutales: naranjos, limones, plátanos, aguacates, piñas, chicozapotes²⁹, guayabas, camotes y otras frutas de Indias, que yo no he visto en España semejante espesura. Porque allí a poca distancia que entre en el monte, el que llega de nuevo, se pierde sin saber por donde entró ni por donde ha de salir, con que nadie se atreve a entrar si no va con gente de la tierra. Dos ríos desembocan al mar y en ellos se coge el agua y se refresca la gente, aunque los de la Compañía no saltamos en tierra. Vive la gente de toda la isla con mucha miseria porque [f.111r] no tienen ni conocen el trigo, ni maíz. Su pan son unas raíces de arboles molidas y de ellas hacen unas tortillas que llaman cazabe y comerlas es lo mismo que comer palos, y así los naturales están pálidos y flacos. En el presidio³⁰ de la isla dejaron algunos hombres de los que se habían embarcado sin licencia, lo cual tienen por mayor calamidad que el ahogarse porque entrando allí no hay esperanza de salir y son inevitables tantos y tan grandes trabajos que no es más que vivir muriendo.

Mil y quinientas leguas hay desde Cádiz a este sitio desde donde salimos habiendo estado desde el día de Nuestra Señora domingo por la mañana a 18, y nos dimos a la vela. Luego descubrimos la isla de Santo Domingo que tiene trescientas leguas de largo, fuimos costeándola toda dejándola a mano derecha y a la izquierda a Jamaica. Llegamos al Cabo de Tiburón y allí nos envió Dios siete días de calma que es la mayor tormenta que puede haber en el mar, porque mientras dura no se navega y se gasta la comida y el agua. Aquí fue Dios servido de darme un achaquillo originado del sumo calor de las calmas y mudanza de agua de Puerto Rico que es muy delgada y generalmente prueba a los

²⁸ El Puerto de San Juan está en la zona norte de la isla de Puerto Rico.

²⁹ Los zapotes son una familia de frutas (y árboles) nativos de Mesoamérica como la zapotilla (*manilkara zapota*), el mamey (*pouteria zapota*), o el zapote negro (*diospyros digyna*), entre otros.

³⁰ Aunque a día de hoy la palabra “presidio” significa “cárcel”, durante este periodo debe entenderse como “fuerte” o “fortaleza” –del latín *praesidium*–, que significa protección o defensa. Quizás el sentido de la palabra cambio debido al hecho de que la mayoría de los hombres asignados a los presidios coloniales eran reclutados a la fuerza o convictos de algún crimen.

pasajeros. Tuve cámaras de sangre pero no fueron con rigor, pero al principio lo mostraron con el aparato de frío, calentura y dolor de vientre y de todo el cuerpo. Duraron cuatro o cinco días y me dejaron con debilidad, de suerte que entendí no había de poder predicar el día de la Natividad de Nuestra Señora, pero a primero de septiembre me encontré con fuerza y aliento, y vuelto a mi antiguo estado, con que dispuse mi sermón.

Pasada esta calma tuvimos un poco de viento y descubrimos la isla de Cuba y a la Habana, aquí se apartaron dos navíos que iban a Honduras, después se aparto otro que iba a Campeche, con que quedamos los nueve de flota. Con buen viento costeamos la Habana, pero luego nos conmutó Dios las pasadas calmas en horribles tempestades de aire, agua, truenos y relámpagos y rayos. Uno cayó junto a nuestro navío una noche, pero quiso Dios que no la ofendiese, como también que el aire viniese casi siempre a popa, porque si no estábamos a pique de perdernos. Dos días con sus noches duraron estas turbonadas, creciendo más a las noches y la última fue la terrible porque el aire venía ya del sur y nos cogía de lado y nos iba llevando hacia la isla sin sentir de tal suerte que si tarda en amanecer media hora nos perdemos casi todos los navíos, porque a media hora de día la capitana que iba delante reconoció que íbamos derechos a unos escollos –fin de la Habana y que llaman Los Jardines– y llegamos ya a estar tan cerca que se veía la repercusión de las olas y los golpes que daba el mar en ellos, que levantaba las espumas más altas que los arboles de los navíos.

Así que reconoció esto la capitana –siendo así que por el grande aire que hacia llevaban los navíos cogidas las velas– de repente vemos que las suelta todas la capitana y se hace mar adentro con peligro de que el viento descabezase y rompiese los arboles. Todos hicimos lo mismo reconociendo el riesgo y huyendo el mayor que era el anegarse y perderse todo, de que nos libró Dios. Y dimos a su Majestad las gracias diciendo el *Te Deum laudamus* toda la comunidad después de no haber dormido en dos noches, sin vagarnos a hacer conjuros de nubes y tempestades encomendándose a Dios todos poniéndose en sus manos. Y no obstante esto decían los prácticos en la carrera de Indias que era feliz viaje. En todas estas tormentas estuve sin susto ni cuidado ayudándome Dios sensiblemente, y dándome tanta confianza que me parecía estar cierto que no habíamos de tener mal suceso, y finalmente fiándome de la Divina Providencia de manera que no temía cualquier acontecimiento porque en cualquiera hallaba haber correspondido a la Divina Voluntad y a su llamamiento. Aseguraban me mucho el persuadirme que no me saco de España para anegarme tan presto sino para que le sirva mucho en la conversión de los infieles en las Marianas a donde me lleva prósperamente con [f.111v] esperanza de entrar por las puertas que nos abrió en el Japón san Francisco Javier y por nuestros pecados están ahora cerradas.

Pasados estos días de tormenta se siguió la bonanza y serenidad por los ruegos de tantos siervos de Dios, que tanto en España como en la mar, pedían por el buen suceso de los navegantes. Nos dio su Majestad vientos favorables y blandos con días muy claros y serenos y entramos en La Sonda, así llaman a un pedazo de mar de ochenta leguas de largo y donde se puede dar fondo y es mar de mucho pescado y por esta causa se atraviesan los navíos y pesca toda la gente y se recrea mucho. En este sitio nos hallamos a 8 de septiembre, día de la Natividad de Nuestra Señora. Este día prediqué yo un sermón panegírico de las alabanzas, excelencias y glorias de la Virgen Santísima, función que hice con mucho gusto mío, porque fue el primer sermón que he predicado a la Reina de los Ángeles, así de los nuestros como de los seglares, y porque todos lo pedían y ya me hallaba del todo bueno de salud. Salió me bien y muy a gusto de todos y cierto que la Madre de Dios me ayudó mucho, porque me hallaba sin libros los cuales van encajonados y no se pueden sacar. Me hallaba sin tiempo y sin recogimiento porque esto no lo puede haber en el navío donde hay tanta gente y ruido que no es posible atender a nada de estudio. No hubo más sermones que el del padre Jaramillo y el mío, porque otro que estaba señalado no lo predicó el padre que lo tenía.

De la Sonda salimos aún mas tarde de lo que pensábamos, por haberse detenido muchos ratos la flota en pescar, en tiempo que se debía lograr mejor navegando por hacer buen viento pero es notable vulgo el de los navegantes. Salimos de la Sonda finalmente desde allí al puerto de Nueva España, que es Veracruz hay 80 leguas y los anduvimos felizmente. Llegamos al puerto viernes por la mañana a las 10 del día infraoctava de la Natividad de Nuestra Señora, víspera de la exaltación de la Santa Cruz, circunstancias de mucho consuelo, porque nos embarcamos en la octava de la Visitación de Nuestra Señora. Llegamos al primer término de la navegación el día de la Asunción y a la Veracruz en la octava de la Natividad y víspera de la exaltación de la Santa Cruz, para que conozcamos que nos trae Dios en sus palmas con el amparo de María Santísima como a ministros muy queridos suyos que pretenden la dilatación y propagación de la Fe Católica, triunfando del demonio siempre con el estandarte de la cruz y el patrocinio de Nuestra Madre y Señora María Santísima, cuyo cargo y cuidado dejamos todas nuestras cosas y caminamos seguros por los mayores peligros. No fueron pequeños en los que nos vimos en la entrada del puerto, pues hay un pedazo de mar tan lleno de escollos que si no se pasa por una calle, que hizo la Providencia de Dios en medio, se pierden los navíos. Y para prevenir y obviar este mal ponen los pilotos del puerto unas banderillas en el agua por un lado y por otro, para que huyendo de ellos, entre por medio y lleguen las naos a salvamento. Ya iba nuestro navío pasando la última y arrimándose a la Capitana que ya estaba amarrada a la primera

argolla del castillo de San Juan de Ulúa³¹ cuando nuestro navío no quería sujetarse ni obedecer al timón; íbamos ya a dar contra un escollo pero quiso Dios que a fuerza de brazos e industria en el gobierno de las velas y lo principal, Dios que no quiso se perdiese nuestro navío, salimos del peligro y se echaron las áncoras y se amarró el navío con los cables a las argollas del castillo. Apenas habíamos salido del peligro cuando nos vimos en otro no menor, porque tocaba la tercera argolla a nuestro navío y en la segunda había de amarrarse la almiranta que venía la última. Llegó a entrar por el estrecho y la traía el viento con tanta furia por haberse descuidado en arriar con tiempo las velas que por mucho que se hizo de nuestra parte y de la suya no se pudo desembarazar del todo y topo con el palo de la Proa de nuestro navío y se tronchó el palo de la cebadera –que así se llama a las velas de la proa– y a nosotros por poco nos hace pedazos el trinquete, pero se dobló un poco y no se quebró.

Amarradas todas las naves, comenzó el viento norte, que en el dicho puerto es peligrosísimo, y si nos hubiéramos detenido una hora más, no podíamos llegar este día ni en los dos siguientes, y era menester volverse mar adentro so pena de perderse. Llovió todo el día mucho [f.112r] y no obstante esto, saltamos en tierra y nos fuimos a nuestro colegio. En el camino en la playa encontramos al padre rector que venía con prevención de coche para llevarnos a casa por la mucha agua. Llegamos al colegio donde nos recibieron con la acostumbrada caridad de la Compañía y nos agasajaron y nos asistieron mucho todos y cada uno en particular. Aquí estuvimos hasta el día de san Matheo, en que salió la primera tropa de los que veníamos en la misión. La víspera de san Matheo salimos el padre Jaramillo y yo con otro compañero a las Ave Marías a hacer por las calles de la Veracruz los actos de contrición cantando aquellas jaculatorias o sartillas, como vuestra merced habrá visto a los padres misioneros. Iba detrás de todos un Santísimo Cristo Crucificado con luces, y siendo así que del colegio salimos muy pocos, cuando volvimos era tanta la gente que no cabía en la iglesia, siendo muy capaz, y fuera de ella había más que dentro. Hicimos los tres aquella noche cinco pláticas con su acto de contrición, y la gente se movió mucho a penitencia. Al día siguiente el padre Jaramillo y yo oímos muchas confesiones, porque el otro compañero no era todavía sacerdote y los que eran habían salido la misma mañana para México. Fue esta función de mucha gloria de Dios y la gente de la ciudad solicitaba que nos quedásemos unos días en la Veracruz haciendo misión. Pero esto no se pudo ejecutar, porque el domingo 22 de septiembre nos partimos para México el resto de los sujetos que nos habíamos quedado.

³¹ El Castillo de San Juan de Ulúa está en una isleta que se encuentra antes del Puerto de Veracruz desde el cual se controlaba la entrada al Puerto de todos los navíos.

En el camino de México que tiene ochenta leguas desde la Veracruz, experimentamos grandes favores del cielo, dándonos el ciento por uno que nos tiene prometido en la tierra a los que dejamos el mundo. Pues así que llegábamos cerca de donde había colegio de la Compañía salían algunos padres de la Compañía a recibirnos y llegábamos a hacer la posada en haciendas de la Compañía a donde nos asistían y regalaban con mucha caridad festejándonos con danzas y bailes de Indios que tienen arte y buena disposición, conforme a los instrumentos harpas y vihuelas que tocan muy bien.

No faltó que ofrecer a Dios en este viaje, porque la víspera de San Miguel, que fue el día que entramos en Puebla de los Ángeles –ciudad la principal después de México–, nos envió Nuestro Señor tan grande tempestad de agua y granizo, truenos y relámpagos y rayos, que no pudieron resistir las mulas, porque nos daba en la cara toda la tormenta volvieron las ancas y estuvimos parados aguardando que cesase el temporal y recibiendo en medio de los campos, sin reparo ninguna, toda aquella agua, pero la recibíamos con mucho gusto y consuelo de nuestras almas, porque nos la enviaba nuestro Dios y Padre, piadoso y santo.

A las diez de la noche entramos en el colegio de la Puebla, donde nos detuvieron dos días, ostentando aquellos padres su mucha caridad con nosotros, en la asistencia y agasajo con que nos trataron. Estando en la Puebla llegó el padre procurador de las Marianas llamado padre Josef Vidal³² con otro compañero que venía del colegio de México, para llevarnos con todo regalo previniéndonos las posadas por donde habíamos de pasar y esmerándose en la asistencia de todos. Es el padre Vidal un hombre ejemplarísimo de una vida angelical y, que después del venerable padre San Vitores, es el que tiene en pie la misión de las islas Marianas, por las muchas diligencias que ha hecho y Cédulas Reales que ha alcanzado de la Reina, y cantidades muy considerables de dinero para las Marianas, fuera de otras limosnas cuantiosas que le han hecho en esta Corte. Nos llevó el siervo de Dios, el padre Vidal, desde la Puebla a un santuario muy milagroso del Arcángel San Miguel, para presentar en él a los Marianos, por ser patrono de las Marianas, fuera de ser príncipe y protector de toda la Iglesia. Allí nos entregamos a la protección del Santo Ángel el día primero de octubre, víspera de los Ángeles de guarda, para que lo sea nuestro en tan dificultosas empresas y peregrinaciones entre infieles y barbaros, ayudándonos a plantar en ellos la Fe católica y religión cristiana.

³² Joseph Vidal Figueroa (1630–1702) fue procurador de la misión mariana y rector del Colegio de San Ildefonso en Nueva España. Para una hagiografía del padre Vidal; cf. Juan Antonio De Oviedo, *Vida admirable, apostólicos ministerios, y heroicas virtudes del venerable Padre Joseph Vidal, profeso de la Compañía de Jesús en la provincia de Nueva-España* (México: Imprenta del Real y más Antiguo Colegio de S. Ildefonso, 1752).

[f.112v] Al día siguiente tuvimos otra tempestad semejante a la pasada de la Puebla, aunque más peligrosa por cogernos de noche en muy mal camino de pantanos y cuestras a [ilegible] barro tan resbaladizo que cada instante nos amenazaba una caída. Muchos caímos aquella noche con las mulas, pero quiso Dios que ninguno se maltratase, aunque todos nos mojamos muy bien. Llegamos esta noche a una venta donde al principio nos negaban la posada, por haber en ella mucha gente, pero después conociendo al padre Vidal nos hicieron tan buen hospedaje cual no esperábamos tener en tal lugar.

El día de san Francisco de Borja, que fue el siguiente, salimos de esta venta y cerca del medio día llegamos a un lugar, que esta dos leguas de México que se llama Estapalopa [Izapalopa]. Allí salieron a recibirnos otros dos padres, que en dicho lugar nos esperaban, para hospedarnos y aposentarnos como lo hicieron, recibiéndonos con repique de campanas. Y nos hospedamos en casa del vicario que nos hizo un banquete famoso. A la tarde cerca de las Ave Marías entramos en esta Corte y Ciudad famosa de México y fimos al colegio de san Pedro y san Pablo que es colegio máximo y casa de estudios de la provincia. Aquí experimentamos la caridad que en las demás partes, porque en todas es la misma la Compañía de Jesús.

En este colegio con la comunicación del padre Josep Vidal me he informado largamente de las cosas de las islas Marianas, y cuan en sus principios y apostólicos fervores está esta misión regada ya con la sangre de tres mártires, porque fuera del padre San Vitores, y del padre Luis de Medina,³³ el año pasado martirizaron al Padre Francisco Esquerro³⁴ de la Compañía, que de los seglares que acompañan a los padres son muchos más los que han martirizado. Misión tan Apostólica a donde siempre tenemos infieles que convertir a la Fe Católica, e infinitos que bautizar y tan cercana al Japón que el venerable padre San Vitores testificó que desde la última de las Marianas no había más que seis días de camino al Japón. Cosa que ha sido para mí de grande consuelo, por las esperanzas que tengo de besar los lugares que regó con la sangre de sus pies san Francisco Javier, mi padre, si no es que antes me envía Nuestro Señor un par de lanzadas, para que vuele mártir al Cielo, pero bien seguro estoy de esto porque no le he merecido a Dios tanto bien.

³³ Luis de Medina, SI (1637–1670) fue asesinado en Saipan junto con un catequista laico, Hipólito de la Cruz, dos años antes de que muriera mártir Diego Luis de San Vitores en circunstancias muy similares; cf. Coello de la Rosa and Xavier Baró i Queralt, *Luis de Medina, SJ Protomártir de Las Islas Marianas (1637–1670)* (Madrid: Silex Ediciones, 2014).

³⁴ Francisco Esquerro [o Esquerro] (1644–1674) S.I. substituyó al padre Solano después de la muerte de este en junio de 1672 como principal de la misión mariana hasta la fecha de su propia muerte que tuvo lugar en febrero de 1674; cf. De Morales y Le Gobien, *Historia de Las Islas Marianas*, 200. Para más información sobre la vida del padre Francisco Esquerro y las circunstancias de su muerte, cf. Francisco García, *The Life and Martyrdom...*, 414–423.

Ya se tarda mucho la embarcación que viene de las Filipinas para llevarnos a las Islas Marianas, la cual estará en el puerto de Acapulco para enero, y para febrero nos embarcaremos y caminaremos por el mar del Sur tres mil leguas que me faltan para llegar a tan deseado puerto. Cada día experimento singulares providencias de Dios con que me confirmo más en mi vocación, hallándome tan gustoso y contento, como pudiera el más ambicioso con las Coronas de Castilla y el Imperio. En México hallamos al padre Lorenzo de Bustillos,³⁵ que habiendo pasado a las Marianas siendo estudiante, y sido compañero del padre San Vitores en sus trabajos dos años, paso después a las Filipinas para proseguir en sus estudios, y después le trajeron a México para acabarlos y ordenarse, con que ya es sacerdote y sabe lindamente la lengua Mariana. Este padre se ha de volver con nosotros a Marianas, y así nos habrá enseñado a hablar la lengua mariana antes de llegar a las islas. Y así lo mismo será entrar en ellas que comenzar a fructificar y reducir al camino del Cielo a muchas almas de aquellos infieles, ya bautizando a los niños pequeños, ya catequizando e instruyendo en la Fe y religión cristiana a los adultos. En este empleo espero de la misericordia de Dios dar la vida por Jesucristo para que ya que he ofendido mucho, dé alguna satisfacción a Dios de mis culpas publicando en la confesión de la Divinidad y Fe de Cristo, firmada con mi sangre hasta rendir la vida, lo errado que caminan los hombres que se atreven a ofender a su Criador y Redentor.

Este es un empleo padres y señores míos, en que necesariamente he de experimentar los trabajos siguientes, en los cuales he de tener muy a la vista a vuestra merced y a mis hermanos y primos, con las demás personas de mi obligación, para hacerlos partícipes de ellos. La falta y renuncia de todas las cosas que yo mas amaba, las navegaciones tan largas y trabajosas; naufragios, largos caminos, afrentas y burlas [f.113r] de los barbaros, sumos calores, dolores, ejercitaciones de los mismos compañeros, hambres, fríos, desnudeces, soledades, enfermedades, trabajo de aprender las lenguas, mudanza de climas y costumbres, novedad de regiones, ocupaciones ásperas, pobreza y falta aún de las cosas necesarias para pasar la vida; multiplicidad de peligros, temores y tentaciones, tempestades, vigiliias, celo de la honra de Dios, y después de todo esto el martirio por Jesucristo. Esto he venido a buscar; para esta hacienda he

³⁵ Lorenzo Bustillos nació en Burgos el 10 de agosto de 1642 y murió en Agaña (Islas Marianas) el 2 de Marzo de 1716. Entró en la Compañía de Jesús el 2 de julio de 1664 y en 1668 acompañó a Diego Luis de San Vitores, siendo todavía estudiante de teología, en su primera misión a las Marianas. Después de dos años en la misión viajó a Manila y después a México donde culminó sus estudios en 1675. Regresó a Marianas en 1676 y fue nombrado superior de la misión en 1690 con cargo de vice-provincial hasta 1705. Después, fue rector del colegio de San Juan de Letrán en Agaña donde murió en 1716. Cf. O'Neill, Charles y Joaquín María Domínguez, *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús* (Madrid: Univ. Pontificia Comillas, 2001).

venido a Indias; y muchas de estas cosas he experimentado ya, y espero en Dios que los he de experimentar y sufrir todas por Jesucristo.

Por lo cual padre y señor mío debe vuestra merced, mi madre y señora, hermanos y todos los que me tuvieron algún afecto estar muy contentos y gozosos de ver que me haya elegido Dios para un empleo tan apostólico, siendo tan indigno de esta elección. Consolándose mucho de que nos veremos todos en el Cielo, pues por mucho que dure la vida ha de ser muy presto con nosotros el día en que necesariamente lo hemos de dejar todo y nos han de presentar en el tribunal de Dios para darle cuenta de todas nuestras obras, palabras, pensamientos y deseos, como lo dice san Pablo: *Omnes nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque rationem de operibus suis, prout gessit, sive bonis sive malis*³⁶, y de los empleos, y obligaciones en que Dios nos puso. Y allí no hemos de dar por excusa el haber asistido a mi padre, ni el haber cuidado de mi hijo, porque como dice Cristo nuestro bien: *qui non odit patrem et matrem, insuper et animam suam non potest meus esse discipulus*³⁷. *Si oculus tuus sacandalizat te eijce eum et projice abs te [sic.]*³⁸, enseñándonos como siempre hemos de preferir y anteponer a Dios y la salvación a nuestros padres y hermanos, y a todas las cosas criadas, dejándolas, si es menester, para corresponder a los auxilios y vocaciones de Dios. Que eso se denota por el *eijce eum et projice abs te*³⁹, significando en los ojos, que es la prenda de mayor estimación del cuerpo humano, la que lo es de más estimación en el alma que es la voluntad y el buen gobierno de ella respecto de nuestros próximos. Para que si alguno de ellos nos embarazase el camino del Cielo, nos apartemos de él y lo apartemos de nosotros.

No digo esto porque vuestra merced en ningún tiempo habían sido para mí de embarazo, antes de mucha edificación con sus buenos consejos y ejemplos y cristianísima crianza y educación, sino porque si yo me hubiera dejado llevar del afecto de padre y madre y hermanos, no hubiera correspondido a los auxilios de Dios, y ni pudiera llegar jamás al estado tan alto en que ahora me levanto sin merecerlo, lo cual fuera digno de gran reprehensión en el Juicio de Dios y poner a riesgo la salvación. Porque confió en su Majestad que por este camino me la tiene asegurada con grandes ventajas. O quiera su Divina Majestad darme la luz de su Divino Espíritu y copiosísima gracia para que yo acierte a corresponder a tantas misericordias. A vuestras mercedes pido de

³⁶ 2 Co 5: 10: “Porque es necesario que todos nosotros seamos puestos al descubierto ante el tribunal de Cristo, para que cada cual reciba conforme a lo que hizo durante su vida mortal, el bien o el mal.”

³⁷ Lc 14: 26: “Si alguno viene donde mí y no odia a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y hasta su propia vida, no puede ser discípulo mío.”

³⁸ Mt 5: 29: “Si, pues, tu ojo derecho te es ocasión de pecado, sácatelo y arrojalo de ti; más te conviene que se pierda uno de tus miembros, que no que todo tu cuerpo sea arrojado a la gehenna.”

³⁹ *Ibid.* “sácatelo y arrojalo de ti”

todo corazón que se muestren padres y hermanos en encomendarme mucho a Dios en sus santas oraciones mandando decir algunas misas por mí, para que se cumpla en mí la Divina Voluntad. Mis trabajos, mis pobres oraciones, mis sacrificios siempre son de vuestras mercedes, y tienen en ellos la mayor parte, para que de esta suerte ayudándonos unos a otros, como lo exhorta san Pablo, y socorriéndonos en esta breve peregrinación, consigamos todos el fin altísimo para que fuimos criados, que es gozar de Dios por toda la eternidad, en compañía de los bienaventurados. Guarde Dios a vuestra merced con vida, de mi madre y señora, hermanos, primos y sobrinos, y demás personas de mi obligación que tengo muy en la memoria aunque no la refiero por no ser más largo. A la señora doña Isabel junto la de entre padres y hermanos. México y octubre de 1675.

Beso la mano de vuestra merced
su hijo que más le estima y quiere en Jesucristo.
+ Manuel Solórzano

Padre y señor mío
[f.113v]

Con esta carta remito a vuestra merced otro pliego con unas reliquias de mucha estimación que son de los tres mártires invictos marianos. Del padre Diego Luis San Vitores⁴⁰ va la firma al margen de un papel impreso que tiene la imagen de san Francisco Javier con la oración que decía el santo apóstol por la conversión de los infieles, que ruego se traslade y la tomen todos de memoria para rezarla con mucha devoción todos los días pidiendo a Dios la conversión de los marianos, japoneses y chinos. También están allí mismo tres firmas de otros varones apostólicos, que presto los veneraremos como mártires, según se puede presumir piadosamente. De nuestro protomártir mariano y andaluz ilustre el venerable padre Luis de Medina va un pedacito de hueso que yo mismo quite con mis manos de una de sus costillas santas; y un eslabón de alambre del silicio con que maceraba y afligía su cuerpo; y también un pedacito de grillo con que se ceñía en lugar de cingulo. Del venerable padre y nuevo mártir Francisco Esquerro va una carta escrita toda de su mano al padre Andrés de Rada. Todas son reliquias de muy grande estimación, y como a tales mandar vuestra merced que se pongan donde estén con mucha decencia.

También remito a vuestra merced una relación larga escrita la mitad de mi mano: la cual relación estará unos días en poder del padre Bartolomé de

⁴⁰ Para una hagiografía completa de Diego Luis de San Vitores S.I. (1627–1672), cf. Francisco García, *The Life and Martyrdom of Diego Luis de Sanvitores, SJ* (University of Hawaii Press, 2004).

Plasencia, para que se lea en algunos colegios de Andalucía, y luego el mismo padre, a quien yo se lo he suplicado, mandará que se la remita a vuestra merced, para que tenga el consuelo de saber cosas de las Marianas y de aquellos barbaros entre los cuáles espero morir, después de haber padecido muchos trabajos por Cristo. Verá también vuestra merced el martirio del venerable padre Francisco Esquerra, y le pedirá a Nuestro Señor me haga el beneficio de semejante muerte, que con eso se habrán cumplido todos mis deseos.

Carta nº 2. México, 20 de febrero 1676

[f.114r]

Padre y señor mío

Ruego a Nuestro Señor halle ésta a vuestra merced con salud y aumentos que deseo y que mi madre y señora, hermanos y demás familia la gocen, y que acabada esta triste peregrinación de la vida mortal nos veamos todos en la otra vida inmortal y eternal gozando de Dios y de la compañía de los bienaventurados por toda la eternidad.

Ya se ha llegado el dichoso y feliz tiempo de mi navegación para el deseado puerto de las islas Marianas, a donde me lleva su Majestad con notable gusto y consuelo de mi alma, y a donde me tiene guardados ricos tesoros de merecimientos en la conversión de tantas almas de infieles, que están todavía en la oscuridad y tinieblas de su infidelidad, sin haberles amanecido la luz de la Verdad para conocer a su creador. Saldremos del puerto de Acapulco el 16 de marzo y de esta ciudad y corte de México a los últimos de febrero. Bendito sea Dios que tan singulares beneficios y mercedes me hace.

Desde que llegué a este reino de la Nueva España he gastado muy bien el tiempo porque luego me apliqué con el padre Josef Vidal, procurador de las islas Marianas en esta corte, a los despachos de nuestra misión para Europa y en ellos cobré muchas noticias acerca de las Marianas, muy importantes. Después de los despachos que llevó el navío de aviso en que escribí a vuestra merced dándole cuenta por extenso de mi navegación y de lo demás sucedido hasta llegar a México, salimos el Padre Josef Vidal, el padre Antonio Mathias Jaramillo y yo, que somos inseparables paisanos y compañeros, a hacer una misión por las ciudades y pueblos de este reino en que por medio de nuestros ministerios de sermones, pláticas de doctrina cristiana y autos de contrición, confesionario y publicación de júbilos, de doctrina y misión, se sirvió nuestro señor de hacer infinito fruto en las almas de que hice una relación por orden de los superiores para remitir a nuestro padre General a Roma. Es por mayor la estimación cual ganamos y el ejercicio de la Compañía y nuestro en la misión, y los agasajos y cariños juntos, un respeto grande que experimentábamos como si fuésemos hombres santos, efectos que tiene Dios librados en

los ministerios de la compañía y en especial el de la misión. Se compusieron muchos bandos y enemistades, se hicieron muchos casamientos de amancebados y otros se apartaron de la ocasión innumerables confesiones de pecados callados por vergüenzas por espacio de veinte, cuarenta y sesenta años en la confesión. Se desterraron muchas ignorancias y salieron de muchas supersticiones y yerros y quedaron en amistad y gracia de Dios. Llegamos con la misión hasta el Potosí⁴¹, ciudad celebrada por las minas de oro y plata que dista ochenta leguas de México tierra adentro, y a la vuelta tuvimos aviso de cómo había llegado la nao de Filipinas al puerto de Acapulco. Con esta noticia cortamos los vuelos a la misión y nos volvimos con mucha prisa a México a donde llegamos a 13 de enero, habiendo salido a 14 de noviembre a la misión para disponer las cosas de nuestra navegación [f.114v] a Marianas.

Descansamos cuatro o cinco días y luego salió el padre Antonio Jaramillo con otro compañero para Acapulco a disponer y embarcar los géneros y bastimentos que desde México remitimos el padre Josef Vidal y yo, a quien le debo entre otras muchas la fineza de querer tenerme a su lado y no largarme hasta que llegue la forzosa con tan bien a este colegio máximo de México pues todos en él me hacen singular caridad y merced. Me hallo ahora con el Padre Vidal en todos los despachos de nuestra misión, cobranza de cajas reales e informaciones para la canonización de nuestro venerable padre Diego Luis de San Vitores y compra de varios géneros para nuestros Marianos en que hay mucho que hacer. Pero despachado todo lo que pertenece al avío y presto de la navegación, saldré de México con otros compañeros para Acapulco quedando en padre Josef Vidal en el ajuste de todo lo restante de negocios.

No sabré explicar a vuestra merced el gusto y consuelo con que me hallo dando infinitas gracias a Dios porque me ha elegido para tan apostólico empleo –de que deben vuestra merced mi madre y señora y hermanos igualmente darlas a nuestro señor sacrificándole este hijo inútil en el ara de este beneplácito divino para el cumplimiento de su Santísima Voluntad– y en tan linda sazón que desde que salí de España me ocupo en los santos ministerios de púlpito y confesionario, etc., haciendo mucho bien en las almas. Y lo que más arrebató mi afecto es ver que desde luego puedo tan bien trabajar en las Marianas pues la lengua no es muy dificultosa y tengo algunos principios, y si no hubiera estado tan sumamente ocupado desde que entré en este reino, supiera ya hablarla. Pero en esta segunda navegación, que es mas larga que la pasada, trabajaré mucho para entrar en mis Marianas predicando el Santo Evangelio y doctrina cristiana en idioma mariano del que pongo aquí este ejemplo del persignarse

⁴¹ Probablemente se confunde a la ciudad peruana de Potosí, famosa por sus minas de plata, con la menos conocida mina mexicana de Zacatecas, otra gran productora de plata.

y oración del Padre Nuestro para que vea vuestra merced en la lengua que he de predicar y redimir a los marianos.

El persignarse. *Sa arfahon Santacruz qui manicha mami umnafan anuga hami Dios mami yay naan Sayna yan rahiña yan Espíritu Santo amen Jesus.*

El Padre nuestro. *Sayna mami nga guavihao yay rangit no adia na anmo. Umna Mayra ya hamo imina mintohao. N curas hinaronmo guiniyay tano teyguini yay rangit. Umnay hamo ngayna ngu y agon mami gui agupa unguay assi ngu hamo nga mangisao teguini mangas assi hami gui mañichan mami. Yan chamo hemna pudong guisirgi. Rau umna fanmanuga hami gui erri. Amen Jesus.*

El Ave María. *Gofia hao Maria hafno hao ngugracia si Dios guayvi ya hago matuna hao gui famaraguan hochoc; yan matuna y finañagomo si Jesus. Santa Maria nga Sayna Dios um fangoga ngo hamo hga mangisao pago ianguini hem san matay. Amen Jesus*⁴².

En esta oración puedo yo decir lo que decía mi apóstol de las indias san Francisco Javier en una de sus cartas cuando entró en el Japón. Ahora nos cumple ser como niños en aprender la lengua y pluguiese a Dios que en la verdadera simplicidad y pureza de ánimo los imitésemos. Pensábamos nosotros que le hacíamos algún servicio en venir a estas partes a acrecentar su santa Fe, y ahora, por su bondad nos da claramente a sentir y conocer la merced tan grande que nos ha hecho en traernos a Japón. Por amor de nuestro Señor que nos ayudéis a dar gracias por tan grandes mercedes para que no caigamos en pecado de ingratitud pues a los que desean servir a Dios este pecado es causa para que Dios nuestro Señor deje de hacerles mayores mercedes de los que les hace por no tener conocimiento de tanto bien ayudándose del

[f.115r] Por lo cual padres y señores míos deben vuestras mercedes vivir con mucho consuelo y alegría en el Señor de todos ayudándome con sus continuas oraciones en este sagrado empeño. Así porque el estar yo en Él es hacer a vuestras mercedes muy particioneros de tanta gloria de Dios y bien de las

⁴² El signo de la Cruz – *I Put i Siñât i Sântos Kilu'os Sa'ha pângon (arfahon) Sânta Cruz gi i manechong-mâmi Un na 'fanannok ha' hami, Yu'os-mâmi, ya I na 'an Saina yan lahi-ña yan Espíritu Sânto. Amen, Jesus. Padre Nuestro – Tâtan-mâmi Saina-mâmi na gaige Hao ya i langet nu adahi ha' (adia) na 'ân mu. Un na 'maila' ya-hami i mina 'muto' Hao. In kula (curas) hinalom-mu guini ya i tano 'taiguini ya i langet. Un nâ'i hami nai nu i aggon-mâmi gi agupa', Un gai asse'i nu hami na manisao taiguini manma'asse'i hami gi manechong-mâmi. Yan cha'-mu ham na 'poddong gi satge. Lao Un na 'fanannok ha' hami gi aire. Amen, Jesus. Ave María – Si Yu'os Un Gineggue Goffi'a hao, Maria, hâfno' hao nu grasiha si Yu'os gaige iya Hâgu ma tuna hao gi famalao 'an hokkok (hochog); yan ma tuna i finañagu-mu si Jesus. Sânta Maria na Saina Yu'os Un fangogge nu hami na manisao pâ'go yanggen ham manmatai. Amen, Jesus.* Interpretación contemporánea preparada por la profesora de chamorro Rosa Palomo para la *Holy Mass & Prayer of Reconciliation* que tuvo lugar en *Dulce Nombre de Maria Cathedral-Basilica* de Hagatna, Guam, durante el oficio llevado a cabo en honor al padre Manuel de Solórzano y el retorno temporal de su cráneo a Guam el 30 de diciembre de 2014.

almas. Y es cierto que no hay en sentir de todos par y consenso hoy en la Iglesia de Dios empresa más gloriosa y apostólica, que la conversión de las islas Marianas. Porque de más de ser ellos por sí tan dilatados, están confinantes con el Japón, a donde tenemos muy fundadas esperanzas de volver a entrar, porque no dista más de seis días de camino por mar la última isla Mariana conquistada del Japón. Están muy cerca también de la gran China. Por dicha parte lindan con la tierra Austral incógnita que dicen es la cuarta parte del mundo y de donde halló el venerable padre San Vitores y después los demás padres, grandes indicios de innumerables bárbaras gentes y riquezas. Estas tierras no se han podido reconocer por falta de embarcación para entrarse en alta mar, porque hasta ahora se han servido y sirven los padres misioneros marianos de pobres canoas que con un soplo se van a pique. Pero ya ha mandado Su Majestad católica a petición del padre San Vitores que se nos dé embarcación grande y competente para el servicio y avío de nuestra misión, con la cual en teniéndolo obraremos mediante la Divina Gracia cosas grandes.

Y finalmente, porque están regadas con la sangre de tan ilustres mártires, tres de la Compañía, padre Diego Luis de San Vitores, padre Luis de Medina y padre Francisco Ezquerria y otros catorce seculares compañeros de los padres en nuestra misión. Esto me tiene con tanto aliento que nada se me pone delante dificultoso, pues aún en lo que es más difícil hallo muy mayor alivio que es el morir por Jesucristo. Y así me entrego a los peligros de los mares y de la tierra con grande seguridad y confianza porque sé que ni el mar, ni la tierra, ni los ángeles, ni los hombres me pueden hacer mal si Dios no les da licencia y si se la diese a alguna criatura, sabré que muero por que su Majestad quiere y en esto se habrá cumplido en mí su santísima voluntad. Por lo cual padres y señores míos cuando me hallare más desamparado y entre mayores peligros, destituido de todo favor humano estaré más seguro porque estaré de Dios más asistido que es quien me guía a cuya poderosa mano no pueden resistir juntas todas las criaturas.

Este año no hemos tenido en este reino noticias de lo sucedido el pasado de 75 en las islas Marianas por que la nao que salió el año pasado de Acapulco para Filipinas no se ha encontrado como suele con ésta que ahora ha venido. Y así las cartas están en Filipinas hasta que vuelva el año que viene la otra nao y si se encuentra con ésta traerá también noticias de nuestra llegada a Marianas y de lo sucedido este año en ellas.

Con ésta remito a vuestra majestad dos cartas que son insignes reliquias: la una del padre Diego Luis de San Vitores escrita al padre Josef Vidal y a un hermano suyo sacerdote cuyo margen al principio hay unos renglones de mano del venerable padre, dichoso mártir. Y al fin de la carta hay otros siete renglones con su misma firma y el sobre escrito de la carta de la misma letra. La otra carta es toda del venerable padre [f.115v] y mártir Francisco Ezquerria

escrita al señor don Gerónimo de San Vitores de la Portilla del consejo de su Majestad y padre dichoso del Venerable padre San Vitores pues ha visto celebrado a su hijo como mártir y tiene en su poder la catana que fue instrumento de su martirio y sobre ella a fundado mayorazgo. Estos dos papeles son de mucha estimación y así pido a vuestra merced que los estime como tales y los tenga con grande veneración.

En esta flota remite el padre Josef Vidal a la provincia de Andalucía a manos del provincial una caja con muy buena cantidad de huesos de nuestro protomártir mariano el venerable padre Luis de Medina, regalo de mucha estimación para Andalucía su madre que lo crió y infundió tan apostólico espíritu. Ojalá fuera yo su imitador en las heroicas virtudes y dichoso y felicísimo fin. Pero no he perdido las esperanzas pues me pone Dios en la misma batalla y conquista en que salió con tanto triunfo victorioso nuestro mártir. En esta carta remitirá el padre Josef Vidal a vuestra merced un hueso de este mártir dichoso y le recibirá vuestra merced de mano o orden del padre Bartolomé Plasencia quien ira encaminado. No tengo que encargar el valor y precio de esta reliquia y la estimación y veneración que merece. Lo que suplico a todos es que me encomienden mucho a Dios para que acerte a servirle mucho, no por el interés del martirio, sino por dar a conocer entre tantos bárbaros su santísimo nombre y traerlos a nuestra Santa Fe, sin otro interés, pues éste es el mayor que no puedo tener, y sin ser mártir me puede Dios hacer apóstol como a San Francisco Javier, en cuyo cáliz con que el santo apóstol decía misa he celebrado yo, aunque tan indigno, en esta ciudad de México donde hay una ilustre congregación de eclesiásticos cuyo patrono y titular es san Francisco Javier. Fuese largo de referir la veneración con que está mi santo. Esta congregación tenía el cáliz con que celebraba nuestro apóstol, se venera como es[ilegible] obrando Dios por esta reliquia del santo muchos prodigios. Yo he dicho misa con él en la capilla del mismo apóstol que es admirable, con mucho consuelo mío, dando por bien empleado el haber venido a este reino sólo por haber celebrado con el mismo cáliz con que tantas veces celebró tan grande santo y teniéndolo por feliz pronóstico del acierto en mis peregrinaciones y trabajos en su seguimiento.

No tengo que añadir a lo dicho, sino suplicar a vuestra merced me encomiende a mis primos y demás personas de mi obligación y al padre Diego Serrano que no se olviden de mí. A mi madre y señora, hermanos y sobrinos pido sus oraciones continuas pues son participes de las mías y de mis trabajos y tengo cuidado todas las veces que subo al pulpito a predicar o platicar pedir un Paternóster y Ave María por mi intención, que es de aplicarlo por mis padres y hermanos y toda su familia, para que mediante las oraciones de tantos siervos de Dios que por mí ruegan, acierte yo a cumplir con tan grande obligación como es ésta en que me hallo por disposición y voluntad de Dios,

que quede a vuestra merced padre y señor mío como se lo suplico, etc. México y febrero 20 de 1676

Hijo de vuestra merced que más le estima y perpetuo capellán.

+Manuel Solórzano

Carta nº 3. México, 21 de febrero de 1676

[f.116r]

Pax Christi, etc.

Padre y señor mío,

Ya estoy de partida a Acapulco y dentro de ocho días me habré ido y porque he escrito a vuestra merced otra carta más larga que esta por medio de el padre Bartolomé de Plasencia seré breve en esta, que va por mano de nuestro paisano el padre Gabriel Ventura.

Sepa vuestra merced como me ha hecho merced el señor Arzobispo Virrey de darme la plaza de capellán de la nao san Antonio de Padua, que es en la que nos embarcamos a Filipinas. Éste es muy gran favor que su excelencia ha hecho a nuestra misión Mariana negándolo a muchos pretendientes y ente ellos a los 25 religiosos Agustinos descalzos⁴³ que son de su profesión y van a Filipinas. Tiene algunos gajes la capellanía que da su Majestad y en la nao camarote aparte, con la superintendencia en lo espiritual de toda la gente de la nao y mesa del general de ellas⁴⁴. Aviso esto a vuestra merced no porque yo guste de semejantes favores, que no los pretendo, sino por el consuelo que sé tendrá vuestra merced, mi madre y señora, y hermanos de ver que por todos caminos me hace Dios más misericordias.

El modo que ha de hacer para escribirme es saber cuando sale flota para Nueva España que de ordinario es por San Juan, y prevenirle con tiempo remitiendo las cartas a Sevilla o al padre Plasencia o al padre Gabriel Ventura. Después de la flota salen varios navíos de aviso mientras la flota esta en este reino. Puede vuestra merced informarse también del tiempo en que salen estos navíos para escribirme. Yo tendré cuidado de escribir a vuestra merced y darle noticia por extenso de mis trabajos y peregrinaciones, mientras su Majestad nos tuviere en la de esta miserable vida. Y no se ofrece otra cosa, si no volver a suplicaros a vuestra merced, mi madre y señora, y hermanos que me enco-

⁴³ Ver nota 33

⁴⁴ Tiene algunas ventajas ser capellán nombrado por su majestad, como en el barco tener camarote individual, ser el responsable de toda la cosa espiritual de toda la dotación (que en aquel momento era algo grave y el capitán de un barco debía tener en cuenta su opinión y consejo, era el que supuestamente al estar más cerca de Dios podría influir en las decisiones, debía consultarlo), y por tanto era considerado como “compañero” del capitán con derecho a arrancar en su cámara, es decir comer con él y con los otros camaradas o invitados, (costumbre que sigue existiendo en la Armada). Agradezco el dato a Francisco Ruiz Aldereguia.

MANUEL LÓPEZ CASQUETE DE PRADO

mienden mucho a Dios y dé mis memorias a todas las personas de obligación, primos de Fregenal y Zafra y a las santas monjas a la señora Isabel, señor Carlos y sus hijos religiosos que me encomienden a Dios, y al señor licenciado Juan Núñez, etc. Guarde Dios a vuestra merced y de los aumentos que le deseo, etc. México, febrero 21 de 1676.

Hijo humilde de vuestra merced que le estima y quiere mucho.

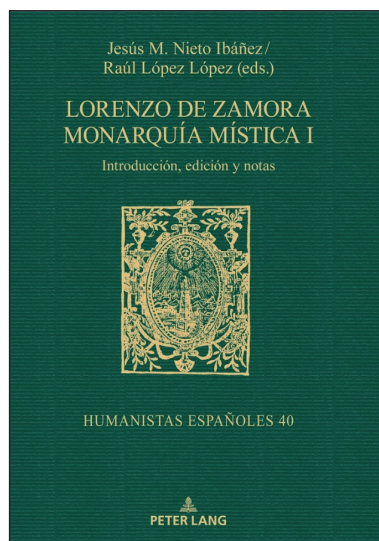
+Manuel Solórzano

RESEÑAS

Nieto Ibáñez, Jesús M. – López López, Raúl (eds.). *Lorenzo de Zamora. Monarquía mística I*. Berlín: Peter Lang, 2022. 895 pp.

Siempre es una muy buena noticia el poner al alcance de la comunidad académica textos de autores de siglos anteriores, que si bien fueron ya editados, bien merecen una nueva presentación siguiendo los criterios actuales. La obra que recensamos es un buen ejemplo de ello. Se trata de la *Monarquía mística* del cisterciense Lorenzo de Zamora, obra que en su tiempo (comienzos del siglo XVII) contó con cinco ediciones, pero que posteriormente cayó más o menos en el olvido, convirtiéndose en “un autor poco conocido en el ámbito de los estudios del Humanismo español” (15).

Lorenzo de Zamora es uno de los últimos representantes del Humanismo cristiano español, que une al estudio de la Escritura el de los autores clásicos y patristicos. Lo más original de dicho Humanismo es la valoración de los autores no cristianos como una ayuda para la interpretación de la Biblia y para la predicación. La “Apología contra los que reprehenden el uso de las humanas letras en los sermones y comentarios de la santa Escritura”, editado hasta 1794 siempre en la *Monarquía Mística* presenta una defensa del uso de las “humanas letras” y unas reglas para su recto uso en el ámbito de la exégesis y predicación. Este tema había preocupado y ocupado a los autores cristianos, entre los que destaca san Agustín con su *De doctrina christiana*. Lorenzo de Zamora se presenta, como ya se desprende del título del opúsculo, como un claro defensor de la utilización de filósofos y poetas no cristianos en un contexto en el que quizá no se entendía bien la mezcla de lo sagrado y de lo profano. Con ello, Zamora se inscribe claramente en la tradición que tiene en Erasmo de Rotterdam a su más conspicuo representante y que defiende la importancia de los *studia humanitatis* para la superación de la situación de la teología. Consciente de que esta actitud podía acarrearle problemas, o más bien ya le había reportado críticas del entorno eclesiástico, el mismo Zamora da la razón de su empresa: “Considerando que no han de faltar a este libro los encuentros y trabajos a que están sujetos los que en este tiempo ponen sus obras a la censura de los sabios, y de los que no lo son, y que particularmente algunas personas religiosas, movidas de buen celo, suelen con aspereza reprehender en las obras semejantes a esta mía, la variedad y verdor de humanas letras, pareciéndo-



BIBLIOGRAFÍA

les que se agravian las divinas, adulterando la santidad de su pureza quise en el comienzo de este libro poner este punto en disputa, pesando desapasionadamente (como se verá en el discurso de esta Apología) las razones de entrambas partes, sacando de las unas y de las otras algunas reglas con que se condene el abuso; y el uso como honesto y conforme a razón se acredite” (143).

La *Monarquía mística* de Zamora, después de la defensa de su método, aparece como una obra monumental, que en la mente del autor constaría de ocho partes (si bien no conservamos ningún ejemplar, si es que los hubo, de las partes cuarta y quinta). El propio autor da la división de su obra en el prólogo general (140–142). En esta primera parte que se edita ahora Lorenzo trata de “las cosas que al ser de Dios tocan, de sus perfecciones, atributos y excelencias, y del inefable misterio de la Trinidad, y de la grandeza y ventajas de la humana naturaleza, la cual crio el autor suyo para miembros de la Iglesia militante, con intención de trasladarlos después a la triunfante” (141–142).

La edición cuenta con dos partes que son las que el lector esperaría: por un lado, tenemos la edición de la primera parte de la “Monarquía” de Zamora, con unos criterios de edición que nos parecen acertados, puesto que combinan el respeto a la pronunciación típica del tiempo de composición con la modernización de las grafías y de la ortografía. Los dos tipos de notas que existen (unas de carácter paleográfico con las pocas variantes que existen en las diversas ediciones y otras referidas al contenido del texto) ayudan a la comprensión de la obra, y son de destacar aquellas que clarifican ciertas expresiones no fácilmente comprensibles en la obra.

En segundo lugar, el libro comienza con una serie de breves estudios introductorios que ayudan a situar al autor y su obra. Una buena biografía, una relación de las obras de Zamora y de su difusión y sendos análisis de las citas que aparecen con profusión en la *Monarquía* y de las características lingüísticas del texto son un marco adecuado para la edición del mismo. Son estudios todos estos precisos y que aportan los datos necesarios para la comprensión del texto, especialmente desde la perspectiva histórica y literaria. Un estudio más explícito desde la perspectiva teológica se echa en falta, por más que en ese nivel Zamora no haya tenido un significado mayor en la teología española.

Hay que felicitar al equipo formado para la edición de esta obra, que cuenta con profesores de las universidades de Valladolid, León, Santiago de Compostela, Jaén, Pontificia de Salamanca y Loyola Andalucía. El trabajo conjunto es algo imprescindible para llevar a cabo una empresa como esta, pero no siempre se produce fácilmente. Solamente nos queda esperar que este sea el primero de varios volúmenes en el que se siga ofreciendo a los lectores la posibilidad de recuperar una obra que quedó olvidada por mucho tiempo. [Diego M. Molina, SJ]

Körner SJ, Felix. *Political Religion: How Christianity and Islam Shape the World*. Mahwah NY: Ed. Palist Press, 2020. 261 pp.

El Profesor Felix Körner es una figura importante en el Diálogo islamo-cristiano en el ámbito católico, además de Profesor en la Universidad Gregoriana ha sido colaborador del Pontificio Consejo para el Diálogo Interreligioso. Actualmente es Director de la Cátedra Nicolás de Cusa de la Universidad Humbolt

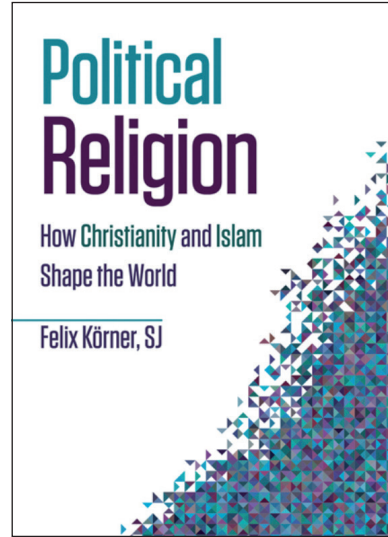
de Berlín, un centro de estudios del más alto nivel dedicado al Diálogo Interreligioso. En este libro el Prof. Körner quiere desarrollar su reflexión en el campo del Diálogo islamo-cristiano hacia el campo de la teología política explorando sus implicaciones. En este sentido, se trata de un trabajo muy original que ayuda a sacar más provecho del recorrido ya hecho en la iglesia en Diálogo islamo-cristiano y descubrir aplicaciones de este en la línea de la transformación social.

La pregunta de fondo del Prof. Körner es de qué manera las religiones influyen en la sociedad y cómo valorar esas formas de influencia. Es en ese sentido, y no otro, en el que el autor cataloga su trabajo como Teología Política. El libro tiene un estilo más bien metafórico y sugerente, sin perder su rigor. Así los capítulos del libro llevan por título diversos aspectos genéricos de la problemática: Cultura, Identidad, Violencia, Relativización, Debilidad, Inspiración Reconocimiento. Cada uno de estos capítulos, de hecho, representa un modelo de cómo estar la religión en la sociedad, siendo el último la propuesta del autor.

La obra se puede ver como una inclusión que empieza y termina por una misma afirmación: la religión es la realización de lo sagrado, es decir, percibir lo sagrado y permitirle ser real. Esta afirmación es importante porque supone una toma de postura del autor en el debate sobre cómo definir el fenómeno religión desde el punto de vista de la fenomenología de la religión. La palabra final del autor será decir que esa realización de lo sagrado pasa por el pleno reconocimiento del otro.

En el libro el autor va presentando cada uno de los modelos de relación religión-sociedad identificados con los títulos de los capítulos. Estos modelos son luego examinados a la luz de la Escritura cristiana y del Corán para ver cómo estos textos sagrados y sus tradiciones los valoran y como estos textos los pueden iluminar. Claramente, el autor busca mostrar como las religiones están muy lejos de ser necesariamente fuentes de violencia o mecanismos de poder, y como los textos sagrados de ambas religiones siempre llaman a superar visiones así.

En este sentido, es muy interesante el fijarse en la metodología de trabajo del autor, pues, por su autoridad personal en el tema, con ella está sentando un precedente sobre cómo trabajar lo islamo-cristiano en temas sociales. El Prof. Körner no parte de ideas preconcebidas sobre las religiones, sino que estudia directamente sus textos sagrados para aprender directamente de ellos. En el caso del cristianismo su tratamiento es parecido a lo que haría cualquier teólogo actual. Donde hay una novedad importante es en el caso del islam. El autor nos enseña a buscar en las Escrituras de ambas tradiciones una comprensión más profunda de la propia tradición religiosa que vaya más allá de percepciones comunes e incluso de la autodefinición de la religión por algunas corrientes particulares.



BIBLIOGRAFÍA

Por esta descripción del método podríamos pensar que se trata de un ejercicio de teología comparativa a la manera de la propuesta, por ejemplo, de Frank Clooney. Sin embargo, Körner aclara explícitamente que no es así. Körner define más bien su trabajo como, en sus palabras, “una eclesiología católica que busca beneficiarse de los testimonios islámicos” (p. xii) Esta clarificación es muy iluminadora por haber mostrado siempre Körner en sus escritos una cierta reserva y mirada crítica sobre la idea de una teología comparativa. Podemos pensar que Körner aquí nos está ofreciendo un modelo alternativo de cómo hacer teología interreligiosa.

El libro va repasando seis modelos de cómo comprender la religión en cuanto actor social. Estos modelos los agrupa Körner por pares: la religión puede entenderse como cultura o como formadora de identidad individual, como promotora de violencia o como relativizadora del poder, como representación de la debilidad o como inspiración para la sociedad plural. Todos estos modelos los considera Körner más bien no teológicos y, por lo tanto, insuficientes para una teología política. A su vez, aunque los dos últimos modelos podemos pensar que sean los más adecuados y los más cercanos a la idea actual de la relación religión–sociedad, aun así ve el autor peligros en ellos, pues pueden desarrollarse sin una idea clara del otro, de Dios o de las cosas.

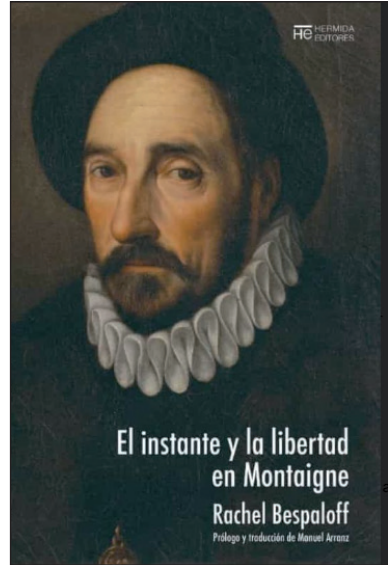
La conclusión de Körner, y el modelo que él propone, es el de comprender la religión como “reconocimiento del otro en su sentido pleno”. Esta definición implica reconocer al otro ser humano, reconocer a Dios y reconocer las cosas y la Creación. Una definición así de religión, que supera los modelos anteriores todos de carácter más socio–cultural, es la que realmente recoge qué es una religión y cómo influye en la sociedad. Es la definición más cercana a la inspiración de las Escrituras de ambas tradiciones. Esto es así porque pone en el centro el reconocimiento del otro en su sentido más amplio y pleno. De esa manera se evita cualquier llamada a la violencia o búsqueda de poder, y, por el contrario, la religión aparece como una fuerte llamada a la reconciliación. Este modelo sería, por tanto, además del más fiel a la inspiración última de las tradiciones cristiana e islámica, la mejor muestra de cómo la religión es una influencia benéfica en la sociedad.

La reflexión del autor es lúcida y original, se nota, en este sentido, que bebe de un profundo conocimiento de la teología católica y del islam. Es una reflexión que hace pensar y que introduce aire fresco y espíritu en una subdisciplina de la teología como es la Teología Política. Sin embargo, en algunas ocasiones es una reflexión un poco desordenada o más carismática que sistemática, lo que hace más difícil seguirla. Sin embargo, al llegar al final del libro, al presentarse propiamente la propuesta del autor de la religión como reconocimiento pleno del otro, tiene el lector una cierta sensación de haber cerrado un círculo y poder comprender ahora plenamente el mensaje de fondo de la obra.

A parte de la tesis principal del libro, hay múltiples pequeñas reflexiones de enorme valía en el libro que por si solas justifican la lectura atenta del libro. Así, por ejemplo, el tratamiento de textos islámicos por el autor es todo un aprendizaje de cómo introducir al islam en la reflexión teológica católica yendo más allá de un modelo de teología comparativa. Por otra parte, es muy valiosa la síntesis que hace el autor de la fundamentación islámica de la política (pp. 131–139). También destaco como importante la aportación del autor al debate sobre la definición de religión en la fenomenología (pp. 222–225). [Gonzalo Villagrán Medina, SJ]

Bespaloff, Rachel. *El instante y la libertad en Montaigne*. Prólogo y traducción de Manuel Arranz. Madrid: Hermida Editores, 2021. 129 pp.

Lleva razón el traductor de este libro cuando nos dice en el prólogo que Bespaloff es “una mujer olvidada, apasionada por la música y la historia y para quien la libertad y la justicia eran las únicas causas por las que merecía la pena luchar” (p. 14). Rachel Bespaloff nace en Bulgaria el 14 de mayo de 1895 y decidió acabar con su vida el 6 de abril de 1949 en Estados Unidos, apesadumbrada por todo lo que vivió con el ascenso nazi. Ella forma parte de la primera recepción del pensamiento heideggeriano en Francia, amiga de Jean Wahl, discípula heterodoxa de León Shestov y de la que Gabriel Marcel dijo: “Una de las personas más inteligentes que he conocido” (p. 21). Hannah Arendt quedó asombrada al leer su libro *De la Ilíada*. Valgan estas anotaciones para animar al lector a adentrarse en su obra filosófica tan intensa como desconocida en el panorama filosófico español. Es de agradecer a Hermida Editores que haya publicado este ensayo, así como el estudio dedicado a Camus *El mundo del condenado a muerte*.



El libro que comentamos está consagrado al análisis del instante en Montaigne, es decir, la manera de comprender el tiempo por parte del pensador moderno. En él podemos descubrir tanto a Montaigne como a Bespaloff. ¿Por qué le parece relevante Montaigne y sus análisis del tiempo? La clave esencial nos la da Bespaloff al final de este pequeño gran libro. Al estudiar el tema del tiempo en Montaigne se obtiene “una respuesta al problema del tiempo, es decir, al problema de la salvación” (p. 116). Bespaloff considera que el tema del tiempo es esencial para plantear filosóficamente y con rigor el problema de la salvación, de la salud en sentido integral, de la bienaventuranza. ¿Qué hace Bespaloff para analizar el tema del tiempo y la libertad?

Lo primero que desarrolla el texto es poner en diálogo a Montaigne con otros autores. Bespaloff muestra en este libro no sólo cómo entiende a Montaigne, sino el propio quehacer filosófico, su propia manera de entender esta pasión. Ella pone en diálogo a Montaigne con San Agustín, Heidegger, Proust, Sócrates, Rousseau. Es muy interesante la relación que establece entre San Agustín y Montaigne, aunque sorprende al principio el intento de compaginar dos autores que permanecen a contextos filosóficos y teológicos tan distintos. ¿Qué ve Bespaloff en Montaigne y San Agustín para ponerlos en relación y ver sus similitudes, sin obviar sus diferencias? Considera que *Las Confesiones* y *Ensayos* son dos libros que han marcado el pensamiento occidental. Los dos coinciden en un tema esencial de la filosofía: la relación entre el tiempo y la libertad. Agustín lo estudia dentro de la relación del Creador con la criatura. Montaigne es un heredero del camino abier-

BIBLIOGRAFÍA

to por San Agustín en la idea del tiempo, la duración y la existencia humana. El instante, se entienda como se entienda, no rompe la diferencia entre Dios y el ser humano, tanto si se entiende al modo agustiniano como desde Montaigne.

Bespaloff considera que junto a Agustín y Montaigne está Rousseau. Los tres forman los poetas de la subjetividad y del instante. Los tres coinciden en partir del individuo, de su propia vida que intentan pensar con radicalidad. Ellos le dan importancia filosófica a momentos específicos o instantes vividos que le hicieron cambiar radicalmente de vida. Ellos están absolutamente comprometidos por el drama que vivían y el cambio de época. Ellos, por último, están tensionados desde el presente hacia una salud, salvación o paz que era el objeto último de sus búsquedas. Las diferencias son también claras. San Agustín, peregrino de la ciudad celeste, pone el énfasis en la gracia. Montaigne, el explorador de la ciudad terrena muestra la centralidad de la atención y la no dispersión para poder acoger lo definitivo que comparece. Rousseau, el extraviado de cualquier lugar, pone el énfasis en la relevancia de las circunstancias favorables para que la paz sea posible. Aunque Bespaloff muestra las diferencias, lo cual es evidente y no supondría ningún aporte esencial, ella quiere poner el foco en lo común que sintetiza en este punto: “El sentimiento de la existencia como modo privilegiado del desvelamiento del ser mediante el conocimiento de uno mismo” (p. 54).

Montaigne, en su camino de pensar la libertad, se ha separado de dos ideas del planteamiento cristiano clásico: la inmortalidad y la Encarnación. Su escepticismo es una manera de atacar lo que considera un monoteísmo impuro, e intenta llevarnos a un Dios de tintes más paganos que judeo-cristianos. ¿Cómo comprender el instante desde este giro moderno que realiza Montaigne? El instante es “un punto tal que, allí donde dirijas la vista, el cielo está despejado en torno suyo” (p.75). El instante no es el momento de la gracia que sobreviene y nos hace convertirnos al Señor que nos creó, como podría entenderse en el modelo cristiano. ¿Dónde sitúa Bespaloff a Montaigne y su comprensión del instante, del tiempo ante el modelo cristiano y la modernidad? Entre Agustín y Nietzsche, entre el cristianismo y el ateísmo. Ni defiende una concepción existencial de la duración abierta al Dios mediante la conciencia, ni defiende una defensa de la vida y de ser fieles a los valores de la tierra endiosando la misma. Por eso Bespaloff no encuadra a Montaigne en el nihilismo. Su escepticismo no es negación de la verdad ni incapacidad de encontrarla ni abono del relativismo. Busca con el camino de la duda una razón que sea más despierta aún que la razón, una ignorancia que sea más sabia que la supuesta sabiduría. Ella afirma con esta pregunta: “¿No nos damos cuenta de que esta llamada a la modestia procede de una confianza plena en la verdad?” (p. 96–97).

El punto más débil que encuentra la autora en el planteamiento de Montaigne es su incapacidad de pensar el mal, lo malo del mal, el desastre. Hablando de su presente desastroso nos dice: “Ya no es suficiente con traer la sabiduría del cielo a la tierra, como hizo Montaigne, hay que traerla además al infierno terrenal” (p. 99). Los análisis que hace Bespaloff sobre el mal le lleva a afirmar que ni la filosofía de Montaigne, ni la de Heidegger, ni la de Sartre dan cuenta de tan grave misterio. Este libro de los años 1940 muestra, en los capítulos finales, que el problema del mal que trae a colación Bespaloff es el desastre de la Shoah. Es cierto que Bespaloff le aplaude a Montaigne el que traiga a colación a Sócrates. La dis-

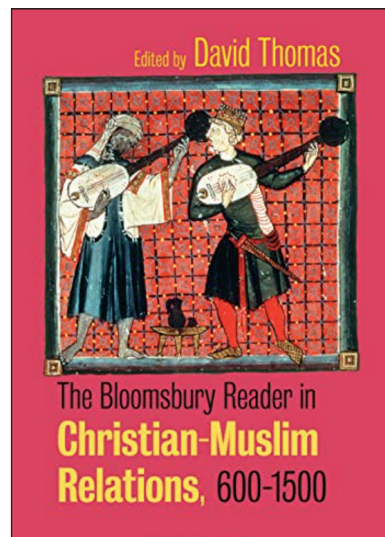
tancia, o *epojé*, de Sócrates a la hora de actuar o repensar qué es la verdad no es una ausencia de decisión o un escepticismo carente de pasión por la verdad. Montaigne, así como Sócrates, no es ni más ni menos que un pagano. Según Bespaloff el planteamiento antropológico de Montaigne puede ser comprendido como un ser-en-la-naturaleza, que es mucho mejor que sucumbir al ser-en-el-mundo. Porque, entre otras cosas, Montaigne ante la angustia ante la muerte nunca llega a dañar la vida personal ni social. Ni la muerte es un castigo, remitiendo a la recepción agustiniana, ni el hombre es sólo su devenir histórico, como defiende la modernidad. Montaigne parte de la finitud para transformar y no para liquidar la idea de lo eterno, según Bespaloff. Por ello, llega a decir ella, “la última palabra de la sabiduría de Montaigne es la gracia” (p. 129), aunque la interprete desde categorías no explícitamente cristianas. La conclusión valorativa sobre el planteamiento de Montaigne nos la da en la última página: “Montaigne no responde a todos nuestros problemas. Lo hemos dicho y lo hemos repetido, Montaigne no descendió a los infiernos. Nos enseña modestamente a no transformar la vida en un infierno. Y esto ya es bastante difícil.”

Este libro nos ayuda a acercarnos a la mirada apasionada y filosófica de Bespaloff sobre la historia de la filosofía, más allá de la valoración que merezca su visión de Montaigne o de San Agustín. Aparece, como hemos indicado, lo que tienen en común planteamientos diferentes pero apasionados por la verdad, la libertad y por no sucumbir o al menos no hacer de este mundo un infierno. Al hacerlo, nos muestra la responsabilidad tremenda de la filosofía con nuestro presente. Ella, aunque pudo quedar embebida por el planteamiento heideggeriano al comienzo de su trayectoria filosófica, supo ver cómo esa filosofía no descendía, no pensaba los infiernos, como tampoco lo hizo la de Montaigne. Lo que le hizo sufrir era comprobar que la filosofía de Heidegger, a diferencia de la de Montaigne, no era inocente ante los infiernos que arrasaron Europa en la segunda Guerra Mundial. [Ángel Viñas Vera]

Thomas, David (ed.). *The Bloomsbury Reader in Christian-Muslim Relations, 600–1500*. London: Bloomsbury Academic, 2022. 333 pp.

Las relaciones islamo-cristianas entre dirigentes religiosos son objeto de interés –y de preocupación a veces– desde el cambio de paradigma eclesial que supuso la declaración *Nostra Aetate* del Concilio Vaticano II y, por parte del islam, desde que 138 dirigentes enviaron la Carta “Una palabra común” a todos los líderes de las iglesias cristianas, en 2007. Estos documentos oficiales se esfuerzan en buscar elementos oficiales en común para participar en la pacificación del mundo actual.

Aunque hoy en día no faltan escritos apologeticos o incluso textos o discursos que



BIBLIOGRAFÍA

podrían ser juzgados por delito de odio, es de gran interés (desde perspectivas históricas o teológicas) volver a un tiempo en el que la apologética es el género dominante de la literatura interreligiosa.

La obra que presentamos nos lleva al período comprendido entre los años 600–1500 que es cuando se formulan la mayoría de los argumentos de defensa de la propia religión y de crítica de la otra. Los siglos posteriores no aportarán especiales novedades, en parte por la progresiva disminución de la presencia de grandes comunidades cristianas orientales dinámicas culturalmente. En cambio, durante los primeros siglos del islam, el cristianismo oriental argumenta a partir de la herencia que recibe del mundo griego que también irá influyendo en los autores musulmanes.

El libro “Christian–Muslim Relations” es básicamente una traducción al inglés de fragmentos de setenta y nueve grandes autores cristianos y musulmanes en defensa de su propia religión frente a las críticas recibidas de parte de autores de la otra religión. A través de esta recopilación, el lector puede conocer cuáles eran fundamentalmente las críticas que el primer islam lanzaba hacia el cristianismo y viceversa, además de sus respectivas defensas.

Toda esta literatura se originó porque la expansión del islam fue ocupando territorios de mayoría cristiana, y las dos religiones entraron en disputa por la verdadera revelación y la correcta comprensión de Dios. La relativa tolerancia a la existencia del cristianismo en esas tierras conquistadas permitió una cierta libertad de palabra de sacerdotes y obispos que vivían en ellas, al menos en sus inicios. Posteriormente, por prudencia, los autores tendrán que centrarse más en la defensa de sus dogmas que en una crítica al islam. En territorios cristianos, en cambio, sí encontramos críticas despiadadas al islam y de la figura de Muhammad.

Fundamentalmente, los autores cristianos denuncian la pretensión profética de Muhammad por su laxismo en moral sexual, al legitimar la poligamia (vista por el cristianismo como adulterio) y al permitir, según dicen, el coito anal y, por tanto, fomentar la sodomía. La crítica de la violencia musulmana y la falta de la doctrina del amor es una constante en estos autores. Aparecen también otros argumentos sobre la ausencia de milagros por parte de Muhammad y sobre el silencio de las Escrituras respecto a una venida de un nuevo Profeta.

En cambio, los autores musulmanes se centran en denunciar la tergiversación las Escrituras cristianas, en intentar probar que estas anuncian la venida de Muhammad, y en poner de relieve la ausencia de la confesión trinitaria explícita en estas. También encontramos a menudo consideraciones sobre la Trinidad como doctrina politeísta, sobre el sinsentido de la encarnación de Dios, así como gran perplejidad frente a las diversas propuestas cristológicas que han dividido a la Iglesia.

La obra que presentamos no solo recoge textos teológicos. También aporta relatos que pueden ser preciosos para los historiadores, tomándolos con cautela. Por ejemplo, encontramos un antiquísimo texto del obispo armenio Sebeos, de mediados del s.VII, que habla de la alianza entre los “rebeldes judíos” y los Agarenos para conquistar Jerusalén. Los primeros, asegura, reconstruyeron el Templo, pero por envidia los ismaelitas tomaron para sí ese lugar de culto.

El editor de la obra, David Thomas es profesor emérito de Cristianismo e Islam en la Universidad de Birmingham. Para completar el trabajo, buscó espe-

cialistas para los setenta y nueve autores antiguos escogidos, para que cada uno de ellos tradujese y comentase un fragmento de alguna de sus obras. La estructura del libro es simple, puesto que ordena a los autores por lenguas: El primero recoge a autores musulmanes árabes orientales, el segundo a cristianos árabes, el tercero a autores árabes de al-Andalus, el cuarto a autores griegos, el quinto a armenios o siríacos, y para finalizar a autores latinos o escritores en lenguas romances. El lector granadino agradecerá ver acabar el libro con una Instrucción del obispo de Granada, Hernando de Talavera.

El libro puede interesar a un público amplio aunque, con tantos autores, provoca, al final, la impresión de estar leyendo una enciclopedia. De hecho, de cada autor solamente se extraen tres o cuatro páginas de una obra, y se añade una de introducción. A los especialistas en tal o cual autor les parecerá quizás que el texto escogido no es tal vez el más representativo del mismo o que con esas páginas se profundiza muy poco. Pero seguramente algún lector partirá de esta obra para después poder entrar en profundidad en el pensamiento de algún autor presentado. [Jaime Flaquer García, SJ]

Vilas Boas, Susana. *Le pardon entre mémoire et espérance. Pour une lecture théologique de Paul Ricoeur*. Braga: Ed. Axio-
ma, 2022. 335 pp.

La obra que nos ocupa tiene por origen la reciente tesis doctoral en teología de la autora en la Universidad Católica de Lovaina (KU Leuven), esto determina ya el estilo de la obra: exhaustivo, riguroso y sin prácticamente concesiones al lector no experto. Este detalle puede alejar a algunos potenciales lectores, pero a la vez es una garantía de la calidad académica e intelectual del trabajo.

Los 14 capítulos del libro, dejando de lado la conclusión, se reparten en 4 bloques, reparto que no siempre se justifica bien del todo. A grandes rasgos se puede decir que los 3 primeros bloques son estudios de tres grandes categorías en el pensamiento de Paul Ricoeur: Historia-tiempo, memoria, esperanza. El cuarto bloque sería la parte más creativa y original de la obra en la que la autora desarrolla una reflexión teológica sobre el perdón – objetivo último del estudio – a partir de las categorías Ricoeurianas antes estudiadas.

Ya sobre esto habría que indicar que la autora no dedica mucho espacio a explicar el porqué de la selección de las categorías de Ricoeur y el orden que les da, y parece darlo más bien por supuesto. Tal vez aquí tocamos un rasgo fruto del hecho de que la obra nació propiamente como tesis doctoral. Sería interesante dedicar un poco más de tiempo a explicar el objetivo del programa de estudio de la obra para ayudar al lector en la comprensión de la misma.



BIBLIOGRAFÍA

De esta manera la mayor parte de la obra es un estudio exhaustivo y muy preciso del pensamiento de Ricoeur sobre las categorías indicadas (historia, memoria y esperanza) Como tal estudio no se busca una presentación general del pensamiento de Ricoeur, que se da por más o menos conocido. El objetivo más bien es establecer con precisión unas bases sólidas a partir del pensamiento de Ricoeur, para una reflexión posterior.

Es al final, en la cuarta parte, donde la autora se atreve a soltarse del pensamiento de Ricoeur, sin perderlo de vista, y hacer una reflexión teológica centrada en el perdón. Esta reflexión es últimamente una propuesta de comprensión actualizada de la categoría de perdón (de capital importancia en la teología actual que da mucha importancia a la reconciliación) que se apoya en el pensamiento de Ricoeur, pero que lo sobrepasa.

La autora describe su trabajo como un trabajo de Teología Sistemática Fundamental (se entiende que se refiere a la subdisciplina de la Teología Fundamental) siguiendo un método hermenéutico-teológico (p. xxi) El libro, a ojos del lector, es más un buen estudio de la filosofía de Paul Ricoeur en unas categorías determinadas, con una lectura final de esta en clave teológica de las mismas categorías. En este sentido sí podemos situarlo en el campo de la Teología Fundamental, pues se esfuerza en dar razón de categorías teológicas en claves de la filosofía de Ricoeur.

Lo que tal vez no queda tan claro es que siga una metodología hermenéutica más allá de que Ricoeur en sí mismo hacía filosofía hermenéutica. Ciertamente hay un esfuerzo por interpretar las categorías teológicas en claves filosóficas actuales, pero falta ver con más claridad qué método hermenéutico más sistemático propone la autora más allá de la cita de la obra de Ricoeur.

Esta apreciación es importante porque ciertamente el método hermenéutico en teología es probablemente el más prometedor y adecuado para sociedades democracias seculares plurales como las de la mayoría de los países de Europa (contexto implícito para el que escribe la autora). Cualquier avance en este campo es importante y valioso. Esto nos lleva a pedir a la autora que intente en el futuro formalizar mejor su metodología hermenéutica, una vez tomada distancia de Ricoeur, para poder acoger su propuesta.

Lo que sí hay que alabar fuertemente en el libro es la voluntad de hacer una teología hondamente enraizada en la filosofía y que no parta de esquemas y fronteras intelectuales artificiales. En este sentido el trabajo de la autora es modélico en cuanto que la obra es al comienzo muy exigente con el lector en cuanto a presentar un pensamiento puramente filosófico. Poco a poco, hacia el final, va transformándose en una reflexión teológica de una manera casi natural y espontánea. Esto muestra con maestría la imbricación necesaria de la filosofía y la teología.

En la última parte de la obra, la parte más teológica, la autora se apoya en diversos pensadores teológicos significativos. Algunos son muy conocidos: Moltmann, Metz, Dorothee Sölle, Jean Zizioulas, Schillebeeckx... otros lo son menos para quienes no conocemos el mundo académico portugués: Pedro Valinho Gomes, Isabel Varanda... La inclusión de estos últimos autores por la Prof^a. Vilas Boas es una oportunidad fantástica para conocer mejor y tomar conciencia del gran nivel de la Teología en Portugal.

Por mi parte, como lector, echo en falta en la autora el situar mejor su pensamiento en relación con las corrientes teológicas actuales. Esto permitiría más

fácilmente su apreciación y encaje en la Teología contemporánea. La autora define su Teología como hermenéutica, aunque esto es así probablemente por tomar como referencia a Ricoeur. Sin embargo, gran parte de los autores teológicos usados por ella en la obra (Moltmann, Metz, Sölle) se situarían en la línea de la Teología política europea actual. Esto es un poco confuso. Sería interesante una palabra de la autora en la que explicara dónde se sitúa ella y dónde sitúa su teología en el mapa de corrientes teológicas actuales.

Finalmente, al lector no especializado le queda un regusto agri dulce al terminar la lectura del libro. Me refiero a que, tras analizar de manera rigurosa y magistral categorías antropológicas fundamentales en Ricoeur, y usarlas para releer el concepto de perdón, concepto de primera importancia hoy en día, en ningún momento se hace un ejercicio de aplicación de estas categorías a situaciones humanas y sociales concretas actuales. La propuesta de la Prof^a. Vilas Boas demuestra un potencial intelectual enorme para fundamental un esfuerzo de transformación social sobre todo en el ámbito de la reconciliación y la superación de conflictos. Este trabajo está pidiendo con fuerza un trabajo posterior de aplicación a situaciones sociales y políticas contemporáneas para mostrar su capacidad de cambiar las cosas.

Como valoración final en esta reseña yo me quedaría con las claves con que empezaba este texto: se trata de un estudio riguroso y profundo de Ricoeur con vistas a desarrollar un pensamiento teológico que vaya más allá del filósofo francés. Esa transición suave, casi imperceptible, de la filosofía más rigurosa a una reflexión teológica muy inspirada, es toda una referencia de lo que el trabajo de un teólogo debe ser. La gran calidad de esta obra pide una continuidad, que seguro afrontará la autora, que sitúe esta propuesta mejor en el teatro del pensamiento teológico contemporáneo, y que lleve a cumplimiento la vocación de transformación social que se percibe en la obra. [Gonzalo Villagrán Medina, SJ]

Fernández Rodríguez, J. M. *El desarrollo histórico del sacramento de la Confirmación. Caminos separados en Oriente y Occidente*. Bari: Basilica San Nicola Editore, 2022. 259 pp.

Es un secreto a voces que, en una sociedad secularizada como la nuestra, el modelo de Iniciación Cristiana tal como lo tenemos planteado hace aguas, litúrgica, teológica y pastoralmente. De ahí la necesidad de redefinirlo y reordenarlo, recuperando los valores antropogénicos y eclesiogénicos de un organigrama unitario constitutivo, procesual y progresivo que procura una configuración más plena con Cristo Resucitado. Para tal cometido, resultan indispensables estudios genéticos de cada uno de los grados secuen-

El desarrollo historico
del sacramento de la
Confirmacion....
by
José Manuel Fernandez
Rodriguez

BIBLIOGRAFÍA

ciales de dicho proceso. Ellos permiten conocer mejor su desenvolvimiento histórico, señalando los desplazamientos contextuales de sus prácticas litúrgicas y pastorales, así como sus devaneos teológicos, lo que ayuda a distinguir lo sustancial de lo perentorio, a saber, situarnos y a reorientar el proceso catecumenal, de modo que la Iniciación Cristiana resulte realmente mistagógica. La publicación que recensamos se inserta con acierto en este marco.

Desde hace más de dos lustros, el teólogo seglar José Manuel Fernández Rodríguez nos brinda, en diversos artículos y publicaciones (de los que da fe en las notas que surcan estas páginas), su concienzuda investigación sobre la génesis del sacramento de la Confirmación o el sagrado *Mýron*, dependiendo de si nos hallamos en la tradición occidental u oriental. Hasta el momento podría decirse que ha divulgado aspectos de ambas tradiciones, y que este libro viene a coronar su proyecto. Tal como recoge el título, el autor se propone dar a conocer el desarrollo histórico del segundo grado de la Iniciación Cristiana, para lo que apela a un despliegue bien fundamentado, con continuas y minuciosas referencias tanto a las fuentes de los periodos estudiados (santos padres y teólogos tanto antiguos como modernos, sacramentarios, *Ordines*, pontificales, eucologios litúrgicos, declaraciones magisteriales) como a los análisis de los grandes historiadores de la liturgia cristiana, proporcionando buenos *status quaestionis*, a los que añade su parecer. Esto, amén de ciertos anexos –como una detallada tabla de revistas, siglas y abreviaturas; unos útiles índices de nombres, temas, vocablos griegos y latinos, y fuentes; y una extensa bibliografía (todo ello, pp. 227–259)–, le confieren al escrito un cariz académico, que no rehúsa el autor, debido quizás a que se trate de la divulgación de su tesis doctoral. Aun con todo, a pesar de la rigurosidad de sus análisis, su exposición resulta lineal, clara y didáctica, algo a lo que contribuyen unos continuos resúmenes recapitulatorios, en los que, además de balances, hallamos comparaciones y apuntes críticos.

Por otra parte, la sencillez caracteriza la estructura de estas páginas. Tal como recoge el subtítulo, el libro se puede dividir en dos grandes partes. Una primera, destinada al devenir de la Confirmación en la tradición occidental, desde el s. II hasta la actualidad. Sin lugar a duda, se trata del apartado más amplio (pp. 22–157) y, a mi juicio, más minucioso y rico, tanto en datos como en apreciaciones personales. Esto se debe a diversas razones. Primero, porque es en Occidente donde se expone la Iniciación Cristiana a múltiples y significativos vaivenes, siendo aquí donde se desgaja del Bautismo un nuevo sacramento, dilatado progresivamente en el tiempo, fundamentado teológicamente por la Escolástica y desordenado oficialmente por el Magisterio, encaminándose, como expresa el autor, hacia una desviación litúrgica que “ha acarreado no pocos problemas a la vida cristiana de los fieles en su comunidad local” (p. 8). Factores como la extensión de las diócesis, la universalización de la práctica paidobautismal, la circunscripción de la administración de los ritos postbautismales al obispo, la adopción de la crismación en detrimento de la imposición de manos individual y su dilatación en el tiempo... son dignas de consideración. Segundo, porque su perspectiva diacrónica no renuncia a la sincronía ritual; es decir, analiza cada uno de los ritos litúrgicos occidentales (romano, milanés, africano, hispanorromano, galicano), mostrando sus paralelismos y advirtiendo sus diferencias. Tercero, porque inserta en él la Reforma y las diversas comprensiones en esta de la realidad estudiada, atendiendo a

las distintas Iglesias (luterana, anglicana, zuingliana y calvinista) y delineando los deslizamientos de lo sacramental a lo ceremonial, de lo litúrgico a lo catequético, de lo bautismal a lo eucarístico, de un inicial rechazo radical a cierta aceptación posterior por parte de alguna de las tradiciones.

La segunda parte (pp. 158–220), quizá más novedosa para el lector por no resultar tan afín a nuestra cultura, desarrolla el mismo periodo de la tradición oriental. Si bien es verdad que tampoco renuncia a las múltiples familias litúrgicas orientales, de las que ofrece breves apuntes, tanto pasados como presentes, se centra en el rito bizantino de la Iglesia greco-ortodoxa, por ser el más extendido y el mayormente compartido. A lo largo de estas páginas, defiende la tesis de que jamás se ha dado en Oriente ni separación litúrgica ni cronológica entre los ritos bautismales y la Crismación, a pesar de la diversidad de familias y de una progresiva romanización teológico-litúrgica, afianzada por la oposición de la tradición ortodoxa a las tesis reformadas, razón por la que el presbítero es aceptado como ministro habitual de la Crismación.

Valoro muy positivamente este estudio, si bien también destaco dos lagunas y sugiero un apunte estructural. Por lo que se refiere a las primeras, echo en falta una alusión a la disputa anglicana, suscitada por Gregory Dix –y en la que intervinieron Lampe y Thornton–, sobre si el sacramento del Bautismo confería o no la efusión del Espíritu, de manera que la Confirmación o resultaba inútil o necesaria. Considero significativa esta disputa, ya que, a su luz, se entiende en gran medida la renovación teológica sobre el sacramento que tiene lugar a mediados del siglo pasado en el ámbito católico. De igual modo, en su conclusión final alude a repercusiones teológicas y pastorales, que no especifica. Siendo cierto que algunas de ellas se desprenden del desarrollo histórico y que es este su principal objetivo, no hubiera estado de más enunciar algunas. Sobre el segundo, considero acertado el método de trabajo que se propone el autor en un principio: a través de los análisis de ambas tradiciones, comparar sus similitudes y confrontar sus diferencias. Mas, cuando uno lee la obra, advierte que esta ha de considerarse más bien como dos exposiciones paralelas que como dos análisis interrelacionados e integrados. Solo así se explican las repeticiones que aparecen en el texto –en ocasiones, de citas explícitas considerables, como sucede con la *Tradición apostólica* de san Hilario (pp. 24, 165–166); otras veces, de pensamientos e incluso frases, como sucede con el tratamiento de los herejes por parte de san Cipriano (pp. 29–30; 167–168) o alguna referencia de san Jerónimo (pp. 36, 186)–. Llama asimismo la atención la diversa forma de citar un mismo escrito o el uso de hasta tres ediciones de una misma obra (p. e., Martimort, *La Iglesia en oración*), que, más que por añadidos significativos en la misma, atañen simplemente a falta de uniformidad a la hora de presentar la obra final.

Por último, es de agradecer a Basilica San Nicola Editore la publicación de este significativo estudio; si bien con los inconvenientes propios de editar en una lengua distinta a la propia. La correcta edición se ve manchada ocasionalmente por una división incorrecta de palabras, por un desigual cierre de guiones con comas y por una maquetación confusa (v.gr., pp. 59–60, 178–182), que pueden dificultar la lectura. [Enrique Gómez García, OAR].

BIBLIOGRAFÍA

Angulo Ordorika, Ianire. ¡Extiende tus alas!
Repensar la vida consagrada femenina.
Madrid: PPC 2022. 230 pp.

¡Extiende tus alas! Este es el título de la innovadora propuesta de Ianire Angulo para valorar la Vida Consagrada en particular la vida consagrada femenina. Tras una breve introducción que explica el porqué del título de la obra y expone los objetivos que pretende alcanzar, la autora desarrolla su argumentación en cinco capítulos, culminando en una conclusión que, más que una síntesis de argumentos, se establece como una propuesta y una forma de repensar la vida consagrada femenina. Desde el principio queda claro –en los capítulos primero y segundo– que lo que es objeto de reflexión no es el modo en que se pensaba la Vida Consagrada en el pasado ni el modo en que si la piensa hoy, en comparación con lo que era en el pasado. Más bien, lo que se subraya es una relectura

de la Vida Consagrada a la luz de la realidad que vivimos hoy. Lo que en el pasado fueron los grandes pilares estructurales de las comunidades de Vida Consagrada –la relación entre liderazgo y obediencia; el lugar de la comunidad como lugar de encuentro de la realización personal y del encuentro con Cristo; y la relevancia ineludible de la formación para una auténtica Vida Consagrada– son ahora objeto de una relectura a partir de los desafíos actuales. Algunos de ellos son los problemas ligados a los abusos y/o las cuestiones asociadas al individualismo dominante en nuestras sociedades que, en cierto modo, marcan también el modo de pensar y vivir la Vida Consagrada. En este sentido, los capítulos tercero, cuarto y quinto se presentan como una presentación crítica de lo que estamos viviendo hoy en relación con los vectores básicos que constituyen la vida consagrada. Un diagnóstico de la realidad vocacional que recupera los fundamentos de la vida consagrada y los confronta con los problemas actuales.

La propuesta de esta teóloga, que ha trabajado mucho sobre los problemas y desafíos actuales que afectan en particular a la Vida Consagrada, parece de manifiesta actualidad. La trayectoria propuesta en el libro no pretende una “apología de la Vida Consagrada”, sino que permite seguir un camino que tiene a la persona –el ser humano integral– en el centro de la reflexión. Al hablar de los problemas actuales, se podría estar ante una lectura fatalista, marcada por una situación irreversible en la que la Vida Consagrada se presenta como un modelo de vida resignada o como un “moribundo social”, sin perspectivas de futuro. Sin embargo, en esta obra asistimos a una inversión de sentido: estos desafíos no aparecen como límites, sino como oportunidades para transfigurar la realidad de la Vida Consagrada en algo cada vez más libre y humano, es decir, para recuperar el sentido más primordial de la Vida Consagrada.



Después de leer este libro, el título parecería algo restrictivo. “¡Extiende tus alas!” parece demasiado poco para una obra que pretende proponer una apertura al mundo y a la totalidad del ser humano como persona. Quizá un título como “¡Recuerda que tienes alas!” habría sido más apropiado para subrayar, no sólo la necesidad de “extender las alas”, sino también la posibilidad y la misión de volar, de ir más lejos a partir de una vida agraciada. Un presupuesto que acompaña a todo el libro, pero que el título no hace evidente con total claridad. Sin embargo, si nos fijamos en el subtítulo, este parece bastante adecuado a la vez que provocador en lo que respecta al pensamiento actual. De hecho, se trata de una obra para “repensar la Vida Consagrada femenina” de forma objetiva y sin mecanismos de defensa en relación con la Vida Consagrada masculina. Se trata de afirmar y pensar la Vida Consagrada femenina por sí misma –como valor y especificidad de la Vida Consagrada– y no por comparación y/o yuxtaposición con lo que es específico de la Vida Consagrada masculina. Ianire Angulo habla de lo femenino sin entrar en feminismos, permitiendo una mirada crítica y sobria sobre la Vida Consagrada cuando esta se vive en femenino.

Se trata, sin duda, de una lectura importante para todos los que viven la Vida Consagrada, porque hace resplandecer la esperanza en medio de los muchos desafíos a los que está sometida en nuestros días. Pero también es una lectura que se presenta fundamental para creyentes y no creyentes, para un mayor discernimiento sobre los temas que envuelven la Vida Consagrada más allá del sensacionalismo de los medios de comunicación, haciendo posible mirar y tocar la Vida Consagrada más allá de lo que ella pueda aparentar. Con un énfasis reflexivo sobre el aspecto específicamente vocacional femenino de la Vida Consagrada, esta obra no deja de tocar problemas actuales que no son exclusivos de la Vida Consagrada. Más bien nos permite entrar en una reflexión más amplia sobre la Iglesia actual y sobre quienes tienen en ella un papel más preponderante y activo. Al permitirse hablar de la Vida Consagrada como algo que, siendo don de Dios, forma parte de la realidad humana, Ianire Angulo no rehúye “poner el dedo en la llaga”. Especialmente en el apartado 2 del capítulo segundo y en el apartado 1 del capítulo tercero, habla abiertamente de situaciones que violentan y corrompen la grandeza de la Vida Consagrada. En cierto modo, “¡Extiende tus alas!” apunta tanto a la conciencia de tener alas como a todo lo que mutila al ser humano, es decir, cortarle las alas que le permitirían volar.

En el capítulo segundo, partiendo del Concilio Vaticano II y de la misión *kerigmática* propia de la Vida Consagrada, esta obra se pregunta si la Vida Consagrada se encuentra en una situación crítica. Sin embargo, en el desarrollo de la argumentación, se asume que la Vida Consagrada se encuentra en una situación de *crisis*, entendida en su sentido más original, es decir, como acto de separación de lo que pertenece o no a una auténtica Vida Consagrada y, al mismo tiempo, como acto de juicio crítico y momento decisivo respecto al presente y al futuro. En esta perspectiva, el tiempo presente se toma como una oportunidad, como un tiempo favorable, no para vivir resignadamente la vocación a la Vida Consagrada, sino más bien para una acción propia de la consagración. Ianire Angulo promueve una reflexión sublime, no sólo sobre la especificidad de la Vida Consagrada, sino también sobre el modo en que cada bautizado vive su “ser consagrado en Cristo”, en particular ante problemas como los abusos, que corrompen la naturaleza propia

BIBLIOGRAFÍA

de la Iglesia. En este sentido, al miedo a abrir una “caja de Pandora” que provoque la extinción de la Iglesia, Ianire Angulo responde con la *pedagogía de la libertad*, que expresa particularmente en la conclusión del libro, para que éste no sea un momento crítico para la Iglesia ni para la Vida Consagrada, sino un momento de *crisis*, de oportunidad para entrar en una dinámica de purificación, que tanto caracterizó a la Iglesia primitiva y que hoy tenemos la oportunidad de recuperar. El silencio de las víctimas no es un camino hacia la estabilidad, sino más bien un bloqueo al despliegue de alas. A la Iglesia y a la Vida Consagrada se les impedirá volar más alto –y hacia el Altísimo– si no se rompe el silencio. Se trata de un desafío que atraviesa de modo particular la Vida Consagrada, tanto por la *crisis* que debe provocar en quienes asumen posiciones de liderazgo, como por el modo en que debe pensarse y vivirse la obediencia, no como expresión de resignación, sino como camino que promueve el despliegue de las alas.

Si tuviera que dar una imagen que expresara mejor el sentimiento que queda después de leer “¡Extiende tus alas!”, utilizaría la imagen de una bandada sobrevolando el cielo. Por un lado, tenemos una visión de liberación y libertad que caracteriza la auténtica Vida Consagrada. Por otro lado, tenemos un grupo de seres que, aunque distintos entre sí, con necesidades diferentes y una función y posición distintas en la bandada, permanecen unidos, constituyéndose como una expresión única de plena libertad, donde cada uno puede manifestar la totalidad que lo constituye. Esta unidad en la diversidad, que se manifiesta como expresión de la libertad vivida y del don vocacional, aparece como fundamento formativo para el creciente desarrollo de la Iglesia y, en particular, de la Vida Consagrada. Sin duda, Ianire Angulo supo leer los signos de los tiempos al presentar una obra capaz de hablar, de dar preguntas y respuestas a la realidad que vivimos hoy. [Susana Vilas Boas].

RECENSIONES

Recensiones Sagrada Escritura

Mosetto, F. *Marco nella sinfonia della Scritture*. Brescia: Queriniana, 2021. 292 pp.

Si bien es cierto que comentarios a los libros bíblicos hay muchos, cada uno de ellos tiene sus propios matices y aportaciones. Es lo que también sucede con la obra que tenemos entre manos y que, en este caso, se centra en Marcos. La pretensión, tal y como se sugiere desde el título, es ofrecer una mirada a este evangelio situándolo como una voz más dentro de la sinfonía total que constituye la Escritura. Así se hace evidente que la manera desde la que se acerca el autor al texto bíblico es a partir de una mirada canónica. Este acercamiento, del que ya se habla en el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación (1993), tiene la ventaja de enmarcar cada libro en el conjunto de la Escritura, pero, a la vez, despierta reticencias y preguntas sobre el rigor científico de este modo de estudio entre los estudiosos. Sea como fuere, se trata de la perspectiva desde la que Mosetto aborda a Marcos en esta obra.

Los elementos básicos para acercarnos al más antiguo de los relatos evangélicos se presentan en la introducción. Es ahí donde Mosetto aborda de manera muy breve cuestiones como la trama del libro, su proceso de formación, el autor, el ambiente, el mensaje teológico y espiritual y algunos trazos de la historia de la interpretación de este evangelio. Tras estos datos, el autor justifica las opciones por un acercamiento canónico y por el recurso a la interpretación de los Santos Padres.

Tras la introducción, se va recorriendo en orden el texto evangélico. En esta tarea mantiene una estructura similar en cada sección que analiza y que pasamos a describir. Presenta la traducción italiana aprobada por dicha Conferencia Episcopal para, después, incluir un sobrio comentario de texto que apunta al sentido inmediato del pasaje. Se sigue con una referencia a los otros paralelos sinópticos o, en caso de que lo hubiera, al testimonio del cuarto evangelio. Cada parte concluye con referencias a interpretaciones patrísticas y un *excursus* con el que Mosetto sitúa el pasaje marcado en el contexto del conjunto de la Escritura. De este modo, pretende mostrar tanto la unidad y continuidad de la Palabra de Dios escrita como la coherencia y unidad de los escritos del Nuevo Testamento.

BIBLIOGRAFÍA

Se trata, sin duda, de una obra atrevida que puede resultar útil para la labor pastoral, siempre que se complemente con otros comentarios de mayor carácter científico. [Ianire Angulo Ordorika]

Recensiones Teología dogmática y Teología moral

Tamayo Acosta, J. J. *La compasión en un mundo injusto* (Fragmentos 77). Barcelona: Fragmenta editorial, 2021. 296 pp.

Con motivo de su 75 aniversario, Juan José Tamayo nos regala un nuevo libro. Fiel a su fecunda trayectoria, el autor convierte su texto, casi un manifiesto, en una invitación a la compasión, liberada de sentimentalismo y de moralismo. Una compasión que tenga en cuenta a todos los desheredados de la tierra, especialmente al «sur global», pero también a todos aquellos colectivos que son discriminados u oprimidos. Una compasión con una fuerte carga política que luche contra las causas de la injusticia sin enmascararlas.

El punto de partida está en lo que él mismo llama sus “viajes en pandemia” que incluyen comunicaciones virtuales, procesos introspectivos, pero sobre todo lecturas. Desde ahí comienza un recorrido de 11 capítulos. En él comienza por una toma de conciencia de la injusticia presente en el mundo, incluidas sus versiones más actuales, sigue con una presentación de la compasión en las principales religiones, una historicación de la compasión, así como la conexión de esta con la justicia, la teo-política, la memoria subversiva, el humanismo y transhumanismo, la ciencia en su conexión con la religión. El viaje termina en la propuesta de una ética de la compasión inspirada en autores como Schopenhauer, Levinas, Butler y Mèlich. A modo de corolario presenta una reflexión propia sobre la posibilidad de una mística en tiempos de pandemia. Esta es pensada siempre como una mística de ojos abiertos (Metz) con repercusiones críticas, éticas y políticas.

Lo primero que llama la atención del texto es que nos abre a múltiples referencias bibliográficas actuales en diversos campos, no solo teológicos, sino también filosóficos, sociológicos, educativos... Si el dicho popular dice que «de una boda sale otra boda», podemos decir que de una lectura sale otra, o mejor, otras muchas lecturas. Nuestro autor hace gala de una erudición amplia y actualizada.

También es llamativo el compromiso de Juan José Tamayo con la causa de los oprimidos, y su esfuerzo por un planteamiento ecuménico y de diálogo interreligioso. Son múltiples los elogios a Lutero y otros reformadores, así como una empática exposición de la presencia de la compasión en las distintas tradiciones religiosas. En esa apertura al diálogo, presenta de modo igualmen-

te empático las propuestas de pensadores no creyentes con los cuales podemos y debemos cooperar en la búsqueda de un mundo más justo, más sensible al sufrimiento de los empobrecidos.

Si hubiera que poner algún «pero» a la obra, lo encontraría en su adhesión incondicional, y me atrevería a decir que acrítica, a la agenda y a las categorías oficiales de la progresía que contrasta con una actitud hipercrítica hacia la propia tradición cristiana y las instituciones eclesiales. [Luis María Salazar García]

Basanese, L. – Sarrió Cucarella, D. *Il Documento sulla fratellanza umana: una riflessione interdisciplinare*. Roma: Gregoriana Biblical Press, 2022. 198 pp.

No solo la firma del documento *Sobre la fraternidad humana: por la paz mundial y la convivencia común* en Abu Dabi el 2 de febrero de 2019 sino el mismo encuentro del papa Francisco y el Imán de Al-Azhar Ahmad-al-Tayyeb son considerados como un acontecimiento sin precedentes. La firma se produjo al más alto nivel y no por personas delegadas. Y su eco es muy explícito en la posterior encíclica de Francisco *Fratelli tutti*. Este libro, promovido por el Centro de Estudios Interreligiosos de la Universidad Gregoriana, quiere reflexionar sobre sus contenidos y sobre las circunstancias que le rodean. Las perspectivas de los que se han dado cita en sus páginas son diferentes: esto enriquece el resultado, pero no hace fácil dar cuenta de sus contenidos. Todos los textos, con una sola excepción, están elaborados por católicos, expertos en el diálogo interreligioso y en el islam.

Hay que comenzar destacando que el documento parte de posiciones teológicas diferentes, aunque la intención sea única: de este modo se abren caminos para el diálogo interreligioso. Entre estos, precisamente, se cuenta la apuesta por la fraternidad como compromiso para todas las religiones, que salen así del debate clásico entre ellas para alinearse con una causa común (V. Sottana).

Esta diferente perspectiva se advierte en temas como el de la ciudadanía, que podría considerarse estrechamente relacionada, desde una perspectiva laica, con la fraternidad: evidentemente este tema nace en la tradición cultural de Occidente, y es menos cercano al mundo islámico (F. Stella). Aunque el documento ha evitado las citas de la Biblia o del Corán, hay en él referencias implícitas a ambos libros. Se han ocupado de ellas, mostrando convergencias y divergencias, dos de los estudios recogidos: uno aborda el conflicto de Caín y Abel, que revela el aspecto negativo de la fraternidad (V. Cottini); otro comenta textos relativos al valor sagrado de la vida humana (D. Sarrió).

Desde la óptica católica el documento no deja de plantear problemas, que este libro aborda con rigor. El primero es el de los mismos fundamentos teológicos de la fraternidad humana, que se analiza comparando textos bíblicos

BIBLIOGRAFÍA

con la posición del documento de Abu Dabi (A. Mandonico). De no menor relieve es la polémica suscitada por la siguiente afirmación: “El pluralismo y la diversidad de religión, color, sexo, raza y lengua son expresión de una sabia voluntad divina, con la que Dios creó a los seres humano”. Algunos la han señalado como difícil de conciliar con la tradición católica y más concretamente con la declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Dominus Iesus* (“Sobre la unicidad y universalidad salvífica de Jesucristo y la Iglesia”), aprobada en 2000 por Juan Pablo II (D. Sarrió, desde la óptica católica; A. Mokrani, desde la musulmana).

Desde una óptica musulmana se estudia al eco que el documento ha encontrado en el Asia meridional: aunque la atención ha sido más bien escasa, hay que reseñar algunas manifestaciones importantes. Entre estas destaca un documento sobre la fraternidad por el conocimiento y la cooperación, firmado por un grupo de personalidades del mundo islámico (A. Bongiovanni).

Por su interés histórico hay que mencionar el estudio sobre la mezquita de Al-Azhar (cuyo imán es Ahmad-al-Tayyeb, firmante del documento) y sus relaciones con el nacionalismo egipcio hasta llegar al momento actual, en que representa un destacado papel en la renovación de la teología islámica (W. Salman). También desde el punto de vista institucional se aborda la relevancia de la universidad para el diálogo, y en concreto para el diálogo interreligioso, a pesar de las presiones que sufre desde una concepción fragmentaria y mercantilista de la ciencia (L. Basanese).

No puede olvidarse, por fin, el capítulo último, que analiza la encíclica *Fratelli tutti* y el sentido de los dos términos centrales en ella (fraternidad y amistad social). La huella del documento firmado en Abu Dabi es muy notable en ella, como el papa Francisco reconoce (hasta en nueve ocasiones se la cita expresamente). Incidiendo en sus presupuestos antropológicos puede decirse que la fraternidad es un hecho consustancial al ser humano, mientras que la amistad es preferiblemente objeto de elección (J. Welle). [Ildefonso Camacho, SJ]

Ceci, L. *La fede armata. Cattolici e violenza politica nel Novecento*. Bologna: Società Editrice Il Mulino, 2022. 326 pp.

Esta profesora de Historia Contemporánea de la Universidad de Roma Tor Vegata comienza la “Conclusión” de este libro haciéndose una pregunta: “¿Por qué las religiones parecen tener necesidad de la violencia y la violencia de las religiones?” (pág. 307). Esta pregunta es la que ha presidido la presente investigación, aunque ciñéndose a la religión católica y al siglo XX (y primeros años del XXI).

En la tradición católica la obediencia a la autoridad ha sido un referente indiscutible. Pero ¿cómo se ha aplicado este principio que ya formulaba Pablo

en la carta a los Romanos? ¿qué ocurre cuando quien ejerce la autoridad, o bien ha llegado a ella por métodos no aceptables (usurpación), o bien la usa de forma abusiva? ¿En qué condiciones puede justificarse el recurso a la violencia frente al poder constituido?

Lo más interesante del método adoptado por la autora es que al recorrer el periodo considerado centra su atención no tanto en la doctrina cuanto en la realidad a que se aplica. Y esta realidad es muy diversa: por el contexto histórico y cultural de cada uno de los casos a los que se va pasando revista.

Ya en los comienzos del siglo XX nos encontramos con la proclamación de la república irlandesa y con el levantamiento de Italia contra Alemania en 1915. Poco después, ya en los años 1926, se desata la reacción de los *cristeros* contra los excesos secularistas del gobierno de México. Más conocida para nosotros es la actitud de la Iglesia española con lo que se consideró la “cruzada” contra el comunismo y el ateísmo en nuestra guerra civil. En un sentido opuesto surge la actitud de los comunistas católicos frente al nazismo y al fascismo, cuando *Divini Redemptoris* (1937) había declarado la incompatibilidad de catolicismo y comunismo. De nuevo se plantea el enfrentamiento con el comunismo cuando los conflictos entre los regímenes colectivistas de Hungría y Polonia con la Iglesia (personificados en las figuras de los cardenales József Mindszenty y Stefan Wyszyński). En esos mismos años brotaba la rebelión de los católicos del Ulster contra las pretensiones del gobierno británico. Más recientemente, ya en el posconcilio, se desarrolla en América Latina y en otros países no europeos la teología de la revolución y la teología de la liberación, que apuestan por un compromiso de lucha contra las injusticias estructurales y en favor de la transformación de las sociedades, y lo hacen con frecuencia frente a regímenes autoritarios que dicen defender la civilización cristiana. De nuevo en Europa nos encontramos con el conflicto de las Brigadas Rojas en Italia y su lucha por alcanzar un socialismo democrático. De signo distinto, por la extrema violencia a que se llegó y por las raíces étnicas del conflicto (tutsi y hutu), fue lo sucedido en Ruanda en 1994. Para acabar no cabe olvidar la desmembración de Yugoslavia, el terrorismo de ETA en el País Vasco, Sendero Luminoso en Perú y, en circunstancias ya diferentes, los movimientos antiabortistas en Estados Unidos y su eventual recurso a la violencia.

El estudio es más analítico que sintético. Y su lectura permite ir viendo la diversidad de posturas, aun dentro de la jerarquía eclesiástica (entre los obispos locales, o entre estos y la Santa Sede). Las circunstancias tomadas en cuenta han ido variando: en su momento destacó la preocupación por la defensa de la libertad de la Iglesia o por la amenaza que se veía en el comunismo. Pero no faltaron en otros momentos razones de carácter diplomático. Estas contrastan con las posiciones que vinculan el recurso a la violencia con lo más

BIBLIOGRAFÍA

sustancial del compromiso cristiano, lo que ocurre en situaciones tan distintas como la guerra civil española o las luchas guerrilleras en América Latina.

Hoy puede decirse que se impone una actitud más reticente contra el uso de la violencia, en consonancia con lo que se observa también en el ámbito civil.

La lectura de este libro confirma la idea de que los principios morales no pueden siempre invocarse como absolutos y que su aplicación requiere una enorme honestidad y un riguroso discernimiento. [Ildelfonso Camacho, SJ]

Kaplan, G. *Faith and Reason through Christian History. A theological essay*. The Washington: Catholic University of America Press, 2022. 360 pp.

El objetivo de esta obra está claramente descrito en el título de la misma: se trata de un recorrido que abarca, desde la cuestión de la legitimación del monoteísmo bíblico en el contexto de la cultura religiosa de la época, hasta el discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona. No obstante, el autor nos ofrece algunas indicaciones a propósito de las opciones formales que determinan significativamente su propia narrativa.

En primer lugar, Kaplan no ha buscado ejemplificar las relaciones entre la fe y la razón aludiendo a la enumeración u ordenación de diversos paradigmas que puedan entenderse como “modelos”. Más bien, el profesor ha preferido narrar esta historia aludiendo a “figuras” teológicas que se han constituido en líderes a los que hay que prestar atención. No obstante, el propio autor reconoce que, para no alargar en demasía su reflexión, ha tenido que realizar un esfuerzo de selección; lo cual no deja de tener siempre un componente ciertamente discrecional. De hecho, y a nuestro juicio, resulta un tanto llamativo haber prescindido de la figura de P. Ricoeur en la narrativa del siglo XX.

En segundo lugar, el libro es un ensayo al que no se le escapa la necesidad de buscar una gramática cristiana acerca de las relaciones entre fe y razón que aporte unidad al conjunto y posibilite responder a una cuestión que concierne a la época moderna: ¿cuáles son los factores que empujan a una consideración de las relaciones entre fe y razón como difícilmente reconciliables? De hecho, de los nueve capítulos que componen el libro, seis de ellos se dedican a la época moderna, tratando de mostrar la racionalidad de la fe más allá de dos extremos indeseables: el fideísmo y el racionalismo.

En tercer lugar, el autor trata de evitar, aun siendo católico, un tono apologético, yendo más allá de estereotipos reductores; especialmente en relación a la presentación de esta cuestión en la Reforma. En efecto, la idea extendida de que el modelo propiamente protestante sería de corte dialéctico, con la consabida desacreditación de la razón, mientras que el católico sería de naturaleza sintética, aludiendo al potencial de verdad de la analogía, no hace justicia a la complejidad del asunto. El propio Lutero, si bien califica a la razón como

la “prostituta del demonio”, también nos habla de la misma transida de trazos divinos (cf. *Disputatio de homine*).

La estructura del libro se compone de tres partes. La primera hace referencia a la teología premoderna, y abarca desde la Escritura hasta el final de la Edad Media. La segunda parte presenta la cuestión durante la modernidad y abarca desde el surgimiento de la Reforma hasta las grandes figuras del siglo XIX; con especial atención a Newman y Kierkegaard. La tercera parte refiere el largo siglo XX y abarca desde el surgimiento de la neoescolástica hasta el discurso de Ratisbona.

Este ensayo nos parece una buena presentación sistemática de la cuestión, que puede ser de una ayuda considerable tanto para alumnos de Teología fundamental como de Filosofía de la religión. [Serafin Béjar]

Somavilla Rodríguez, E. OSA (dir.), *XXIV Jornadas Agustinas (Madrid, 5–6 marzo de 2022). La Iglesia y la sinodalidad*, Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2022. 278 pp.

Desde la llegada del papa Francisco a la sede de Pedro, la sinodalidad ha ido ganando en importancia, tanto en la vida como en la reflexión sobre la Iglesia. La convocatoria del sínodo de obispos sobre la sinodalidad, acontecimiento que, por primera vez, va a durar prácticamente tres años desde su preparación hasta su conclusión, no ha hecho más que intensificar el deseo por estudiar este tema.

El lema con el que se anunció el sínodo, “por una Iglesia sinodal: comunión, participación y misión” ya establece las tres notas típicas de la sinodalidad, algo que tiene que ver con la comunión (el qué de la sinodalidad), la participación (el cómo) y la misión (el para qué de una iglesia sinodal).

El Concilio Vaticano II recuperó la idea de Iglesia como comunión al subrayar que la Iglesia es un misterio de fe que hay que entender desde su dimensión histórico–salvífica. La Iglesia, que está en relación con todo el misterio trinitario, se convierte así, fundamentalmente, en una «comunidad de recepción» que se constituye a través de la aceptación libre, por parte de cada creyente, de la oferta salvífica de Dios. Lo esencial de la Iglesia es la comunidad, el conjunto de todos los bautizados. En esa comunidad, Dios regala una serie de dones que han de ser puestos al servicio de los demás. La eclesiología de comunión supone que todos los cristianos tienen un papel activo tanto en el hacia dentro de la Iglesia, como en la misión que tiene esta de cara al mundo. La Iglesia es comunidad de vida, en la que la preocupación mutua se actualiza de múltiples formas; comunidad de culto, en la que la oración y las celebraciones expresan, fortalecen y vivifican su fe en que Dios sigue actuante de forma salvífica en este mundo; comunidad, en fin, de servicio a todo el mundo, con

BIBLIOGRAFÍA

el que es compañera de camino, del que aprende y al que también ofrece su visión para que avance en el camino de la justicia y de la unidad.

Literalmente sinodalidad significa “caminar juntos”. Una Iglesia sinodal es aquella donde todos vivimos la comunión y todos nos sentimos responsables de la vida de la Iglesia, por lo que la participación de todos es imprescindible. Una Iglesia sinodal, por tanto, será una Iglesia en la que se desarrollan estructuras de participación a todos los niveles (universal, nacional, local...) Una Iglesia sinodal será una Iglesia en la que se potencie un nuevo modo de tomar decisiones en ella. Las diferentes consultas que se realizan en la Iglesia no pueden quedarse en el cumplimiento de un mero trámite. El fin de la consulta no es la participación de todos, sino la profundización en la verdad a través de la comunicación entre todos aquellos que son los actores implicados en el proceso. Se juega mucho en la manera como se realizan los procesos de toma de decisión en la Iglesia, para que la sinodalidad no se quede en un término sin ningún valor real. Cuando en la comunidad de fieles se da un asentimiento real a las decisiones tomadas aparece la fuerza unificante del Espíritu Santo que actúa en todos. Esto no se contradice con el hecho de que en la Iglesia existan ciertas estructuras y ministerios que son los encargados de velar por el consenso de la fe. La contradicción surge, más bien, cuando la búsqueda del consenso se hace forma unilateral, ya sea porque la jerarquía parte de la base de que lo que ella decide es la expresión del consenso de la comunidad sin haber realizado previamente el proceso de escucha y de búsqueda de la verdad, ya sea cuando determinados grupos (de fieles o de ministros o de iglesias) utilizan medios que no son los adecuados para actuar la comunión en la iglesia (desde el intento por presionar a partir del uso de la opinión pública hasta la imposición meramente formal de una decisión contra la opinión bien fundamentada de una gran parte de la comunidad).

El centro teológico de los agustinos de El Escorial también ha querido unirse a la reflexión sobre la sinodalidad y organizó unas jornadas en las que se expusieron las contribuciones que se encuentran en este libro. Se trata de siete contribuciones que presentan distintos aspectos de una iglesia que quiera ser sinodal. La primera contribución (*En sinodalidad con Agustín de Hipona*), como era de esperar en unas jornadas organizadas por los padres agustinos, trata la polémica de san Agustín con los donatistas subrayando el papel de los sínodos. Dos contribuciones tratan sobre el significado de una iglesia sinodal para dos estados de vida de la Iglesia, la vida religiosa y el laicado. Otras dos presentan algunas luces que pueden ayudar a la configuración sinodal de la Iglesia: el interesante artículo de Carme Soto Varela sobre las primeras comunidades cristianas y la sugerente contribución de Enrique Gómez García sobre el caminar con los pobres. La obra concluye con las aportaciones de Nathalie

Becquart y Luis Marín de San Martín, subsecretarios del sínodo de obispos, que reflexiona a partir de la experiencia de los sínodos de obispos.

A partir de la lectura de estos diversos artículos se puede captar la importancia, complejidad y necesidad que el desarrollo de la sinodalidad tiene hoy para la Iglesia, algo que siempre es bienvenido. [Diego M. Molina, SJ]

Basanese, L. – Huang, D. P. *Fratelli tutti: The Deeam of God for a More Human World*. Roma: Gregoriana Biblical Press, 2022. 182 pp.

Fratelli tutti vio la luz en octubre de 2020, todavía en plena pandemia. Hubo que esperar casi un año para poner en marcha aquella iniciativa de la Universidad Gregoriana que está en el origen de este libro: contribuir a la difusión y a la discusión de los ricos contenidos de esta, por el momento, última encíclica del papa Francisco. Con este objetivo se organizó un ciclo de conferencias, con profesores de dicha universidad, a los que se unieron otras personalidades relevantes, como el Card. Luis Antonio G. Tagle, Prefecto del Dicasterio para la Evangelización, o Miguel Ángel Ayuso, Prefecto del Dicasterio para el Diálogo Interreligioso.

El rasgo más sobresaliente de la obra es su interdisciplinariedad: en ella colaboran un misionólogo (Daniel P. Huang), un teólogo fundamental (Gerard Whelan), dos filósofos (Gaetano Piccolo y Adrien Lentiampa Shenge), un experto en ciencias sociales (Francesco Occhetta), un psicoterapeuta (J. E. González Magaña), un moralista (Prem Xalxo), todos ellos docentes en la citada Universidad Gregoriana. A ellos se une un rabino experto en literatura rabínica (Benedetto J. Carucci Viterbi).

Naturalmente la clarificación del término “fraternidad” es preocupación de varios de los autores, así como su fundamento bíblico y teológico, con objeto de que la encíclica no sea leída solo desde una clave de devota exhortación. Y ello plantea en seguida si se puede hablar de fraternidad desde una perspectiva filosófica, y no solo teológica.

La palabra “sueño” se emplea en el título del libro para aplicarlo a Dios. Francisco recurre a esa misma palabra reiteradamente, pero con un sentido quizás distinto: para ofrecernos a nosotros un horizonte que debe movilizar a creyentes y no creyentes frente a un mundo marcado, a la vez, por una hiperconectividad globalizante y mercantilizadora y por una fragmentación individualística que da pie a movimientos nacionalistas y populistas. Es más, este sueño no puede llevar a la evasión, tiene un trasfondo muy realista porque está muy atento a la ruptura permanente de esa fraternidad. Los dos estudios dedicados al perdón (A. L. Shenge y G. Piccolo) ponen de manifiesto el papel que le atribuye la encíclica ante tanta violencia acumulada, pero también la seriedad y el rigor que Francisco exige para que ese perdón sea auténtico.

BIBLIOGRAFÍA

Destacamos también el papel que Francisco atribuye a la fraternidad para reorientar la política, que aparece como instrumento esencial para construir un mundo más fraterno (F. Occhetta). El capítulo que se dedica a ella en la encíclica y la crítica que incluye del liberalismo y del populismo dejan claro que se están tocando realidades con mucha incidencia en nuestro mundo.

Una cuestión que reaparece en diferentes capítulos de libro es la de la identidad cristiana, cómo queda afectada por la fraternidad. Se sabe que ha sido objeto de críticas, incluso desde dentro de la Iglesia, porque tiende a difuminar lo específico cristiano y eliminar las diferencias. Siendo rigurosos, no se pueden ignorar las posibles consecuencias del concepto central de la encíclica. A este respecto es de interés estudiar sus efectos sobre la misionología (D. P. Huang): la misión deja de concebirse en términos competitivos y vira hacia una visión más colaborativa. Al mismo tiempo Francisco, que ha sido más bien opuesto a una concepción de la moral muy atada a principios absolutos, huye en *Fratelli tutti* del relativismo y se pronuncia abiertamente por la búsqueda de la verdad y de principios que pueden ser considerados como no negociables (G. Whelan).

En resumen, la lectura de estos estudios es una rigurosa contribución para volver sobre un texto que desde el principio resultó sugestivo pero que analizado en profundidad muestra una riqueza inesperada, que brota de la fraternidad como categoría filosófica y teológica. [Ildefonso Camacho, SJ]

Recensiones de Espiritualidad y Teología

Lazcano, R. *Tesaurus Agustiniiano*. Tomo IX. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2022. 408 pp.

Puntualmente y sin desfallecimiento sale a la luz este nuevo volumen del *Tesaurus Agustiniiano*, que lleva camino de convertirse en un monumento bibliográfico excepcional. Contiene 165 bio-bibliografías y casi seis mil referencias bibliográficas, que siguen la misma metodología y el mismo rigor de los tomos anteriores, que ya conocemos, por lo que paso a presentar algunos de los religiosos que contiene de todas las ramas agustinianas. El portugués Antonio de Gouvea (1575–1628), misionero en la India, obispo, embajador de Felipe III y visitador apostólico en Persia; Tomás de Herrera Fernández (1585–1654), historiador y cronista de la Orden de San Agustín, confesor del cardenal Spínola y del virrey de Cataluña Juan José de Austria; el Beato Bartolomé Gutiérrez (1580–1632), mexicano, misionero en Filipinas y después en el Japón, donde fue quemado a fuego lento en Omura, el 3 de septiembre de 1632; dos monjas místicas del siglo XVII, agustinas recoletas: sor Isabel de Jesús (1586–1648) y su sobrina sor Isabel de la Madre de Dios (1614–1687),

de la que se ha iniciado el proceso de canonización. En nuestros tiempos, el venerable Diego Gutiérrez Pedraza (1926–1990), primer obispo de la Prelatura de Cafayate (Argentina), y Roberto Jaramillo Escutia (1948–2021), mexicano, profesor de Historia Eclesiástica en la Universidad Pontificia de México y otros centros teológicos.

Merece una atención especial el agustino mexicano fray Miguel de Guevara (ca. 1585–post 1646), autor de un manuscrito, fechado en 1638, titulado *Arte doctrinal y modo general para aprender la lengua matlaltzinga*, en el que incluyó el soneto *No me mueve, mi Dios, para quererte*. El académico mexicano Alberto María Carreño (1875–1962) descubrió en él el célebre soneto y casi dedicó su vida a defender la paternidad de Guevara. Aunque pronto se demostró que el soneto existía desde antes de 1638, su atribución a Guevara se difundió ampliamente, la recogían las antologías y ha sobrevivido hasta el siglo XXI, sobre todo en México. Se trata de un manuscrito misceláneo, que contiene tratados que no son de Guevara. También se entreveran en él varias poesías, seis igualmente ajenas y de calidad; y tres de Guevara, mediocres. El soneto *No me mueve* y otra poesía están copiados dos veces en el manuscrito. Dice al respecto Bataillon que «su colocación hace suponer que el misionero aprovechó unas páginas en blanco para copiar poesías de su predilección más bien que para recopilar poesías propias». Lo mismo piensa Antonio Alatorre. Algunas se han identificado, con sus autores, en obras muy anteriores a Guevara, como la que publicó en 1589 el toledano y obispo de Guadix Juan de Horozco y Covarrubias. En consecuencia, se puede decir con seguridad que ninguna de ellas es del fraile mexicano, aunque, como Carreño le atribuyó todas, encontramos todas como de Guevara en antologías hasta el siglo XXI. Dos de ellas aparecen entre sus poesías en este volumen del *Tesaurus Agustiniانو*, como la de *El tiempo y la cuenta*, que corría por España y Portugal al menos desde 1604. Por otra parte, Rafael Lazcano ofrece a continuación (p. 88–96) una aportación bibliográfica del mayor interés sobre el soneto a Cristo Crucificado, que incluye 138 monografías. Esperamos con el máximo interés la continuación y culminación de esta gran obra bibliográfica, indispensable en el mundo académico. [Gabriel M. Verd, SJ]

Kasper, W. *Judíos y cristianos: el único pueblo de Dios*. Maliaño: Sal Terrae, 2022, 174 pp.

El libro recoge algunos trabajos del Cardenal Kasper sobre la relación entre judíos y cristianos. Podemos encontrar dos textos inéditos y otros que ya han visto la luz en otras publicaciones. El objetivo de la obra es, pues, recoger sus intervenciones y valoraciones sobre el estado actual del diálogo, realizar un balance del pasado y apuntar pistas para el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

El primer valor que encierra la obra es conocer de manos de un actor privilegiado el diálogo institucional entre la Iglesia católica y la Comunidad judía. Walter Kasper fue nombrado por el Papa Juan Pablo II en el año 1999 responsable del diálogo religioso con los judíos. Esta circunstancia provoca que los textos cobren mayor importancia, porque el autor tiene una implicación directa en las consideraciones sobre el tema en cuestión. El segundo valor es poder recoger los grandes documentos magisteriales, acuerdos, alocuciones, valoraciones de las diversas comisiones y grupos de trabajo que han estado abordando el asunto, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II y la declaración *Nostra Aetate* (1965).

Kasper indica en varios momentos diversos ejes claves de este diálogo, atendiendo al camino recorrido en el plano institucional y teológico. Se podrían sintetizar, en primer lugar, en el reconocimiento de que en la historia de la Iglesia y la teología católica el antijudaísmo ha estado más presente que el reconocimiento del singular papel del pueblo judío. Gracias al Concilio Vaticano II la teoría de la sustitución fue suprimida. Esta implicaba que el pueblo judío había perdido su Alianza con Dios y la Iglesia le sustituía como pueblo de la Alianza. Hoy se reconoce que no debe haber una misión evangelizadora con los judíos, que las promesas y dones de Dios no caducan ni se cancelan y que el pueblo judío tiene un lugar privilegiado en el diálogo religioso. Esta nueva perspectiva condujo al Papa Pablo VI a crear la Comisión para las Relaciones Religiosas con el Judaísmo formando parte del Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, no dentro del de Diálogo Interreligioso. La posición del judaísmo respecto del cristianismo la definió Juan Pablo II como “hermanos mayores en la fe”, esta vinculación no le es reconocida a otras religiones, de ahí el diálogo *inter-religioso*. Kasper intenta mostrar las luces y sombras de nuestra historia y pone el foco en la *Shoah* como un acontecimiento singular que cambió la relación, junto con el ya citado Concilio Vaticano II.

Los temas pendientes que considero deben seguir abordándose para hacer un diálogo más fecundo, es asumir el judaísmo en su variedad y complejidad, acercarse a él tal como es. Esto supone evitar dialogar valorando su posición en relación con Jesucristo, ya que siendo este tema esencial para el cristianismo no lo es para el judaísmo. La segunda cuestión que no ha sido abordada con total radicalidad es la repercusión teológica de la *Shoah*, es decir, cómo es posible que en suelo cristiano, con tantos siglos de cristianismo, haya ocurrido eso. El problema es teológico, no sólo histórico, sociológico o ético. Kasper no deja de subrayar que la *Shoah* marcó un antes y un después en el diálogo judeo-cristiano. Ojalá este libro y las referencias que nos ofrece para ampliar el diálogo eviten que el antisemitismo avance y que todas las comunidades

cristianas reconozcan el hecho singular e insuperable del pueblo de Israel, de nuestros hermanos mayores en la fe. En este camino la filosofía puede jugar un papel decisivo. Figuras como Rosenzweig o Buber, que Kasper menciona y valora, pueden ayudar a hacer este camino. [Ángel Viñas Vera]

Rowlands, A. *Towards a Politics of Communion. Catholic Social Teaching in Dark Times*. London: T & T Clark, 2021. 315 pp.

Quizás su propia historia, que la autora recuerda al comienzo y en la sección de agradecimientos, ayuda a comprender el sentido y enfoque de este libro. Ella recuerda sus tiempos jóvenes en la Juventud Obrera Católica irlandesa, sus estudios de teoría política y social en Cambridge y su contacto con la realidad social (concretamente, con el mundo de las migraciones forzadas). El contacto con la realidad le hizo retornar a la Doctrina Social de la Iglesia, buscando en ella luz para su presencia en la sociedad. Y encontró eco en las audiencias generales del papa Francisco en los primeros meses de la pandemia: fueron nueve catequesis bajo el título de “Curar el mundo”, donde hizo una lectura actualizada de los grandes principios de la Doctrina Social. Y esto es lo que hace en su libro Anna Rowlands, que no pretende ofrecer un tratado sistemático, sino explorar algunos temas selectos de la Doctrina Social como guías para personas que buscan. También ella se ha concentrado en algunos de estos grandes principios.

Para valorar su esfuerzo hay que ponderar su deseo de dialogar con el pensamiento contemporáneo. Comienza el libro en diálogo con Hannah Arendt y su crítica de la tradición del pensamiento social cristiano. Para Rowlands lo que distingue a este es su radical e irrenunciable a la trascendencia. Y Arendt piensa que esa es precisamente su debilidad: apelar a la trascendencia lleva a una cierta fuga de la realidad para refugiarse en un mundo por venir y despreocuparse de este, a una reducción del compromiso cívico. Por eso Rowlands toma como ejes de su libro la política y la comunión, dos términos que aparecen en el título y que son como las claves de su lectura de la Doctrina Social de la Iglesia. Para ello es necesario precisar el sentido de lo político y lo público, donde se ha de insertar la Doctrina Social, y ver en la comunión la mejor expresión de la antropología cristiana.

El primer bloque de capítulos lo dedica la autora a los principios de dignidad humana (capítulos 2 a 4) y bien común (capítulos 5 a 7). Introduce luego un capítulo sobre política y comunidad política (capítulo 8), que da paso a los tres principios que abordan en los capítulos finales: subsidiaridad (base de la participación y la gobernanza social, capítulo 9), solidaridad (y teoría del desarrollo, capítulo 10), destino universal de los bienes (base de una ecología integral, capítulo 11).

BIBLIOGRAFÍA

Más que entrar en los detalles de cómo va tratando los sucesivos principios elegidos (que siguen de cerca los del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* y los de las mencionadas catequesis del papa Francisco, aunque abordándolos con libertad), interesa el enfoque adoptado. En cada principio se refiere a los principales documentos pontificios o del Vaticano II, pero estudiándolos en relación con el pensamiento contemporáneo y con los debates que durante los dos últimos siglos han servido de confrontación a autores cristianos y autores profanos. Es más, se constata en el libro una atención destacada por el pensamiento liberal, su antropología de fondo y sus diferencias con la antropología cristiana, pero sin ignorar los intentos de acercamiento entre ambos. Es una visión dinámica de la Doctrina Social, que deriva del propio dinamismo del mundo moderno, sus corrientes de pensamiento y las instituciones que han ido dimanando de este. Este carácter histórico de la Doctrina Social permite una valoración más exacta de sus contenidos, y es otro valor a destacar en el libro.

El estudio supone, sin duda, un profundo conocimiento, no solo de los documentos de la Iglesia, sino también de los principales moralistas católicos y protestantes, así como de autores no eclesiásticos. Igualmente destaca la preferencia por las cuestiones políticas, que contrasta con lo que ha sido la trayectoria de la Doctrina Social (más atenta durante toda su primera etapa a lo socioeconómico), pero que responde mejor a una visión más holística de la realidad y probablemente al mismo recorrido personal de la autora. Por eso, resulta especialmente interesante ese interludio en el estudio de los principios que representa el capítulo 8, clave para entender el nuevo posicionamiento de la Iglesia en una realidad que está también en vías de construcción, el Estado moderno. [Ildefonso Camacho, SJ]

Fernández Rodríguez, J. M. «Mystêrion» y «Sacramentum». Evolución en oriente y occidente. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2020. 163 pp. ISBN 978-84-9165-291-5.

El autor de este estudio sobre estos dos vocablos de significado equivalente es especialmente experto en todo lo relativo a la historia, evolución, significado y celebración de los sacramentos, tanto en oriente como en occidente. Yendo a las raíces del tema que pretende estudiar comienza analizando el uso de la palabra «mysterion» en el mundo griego pagano, así como en el mundo bíblico, con su utilización en el Antiguo Testamento (por supuesto en la versión de los LXX) y en el Nuevo Testamento. Pasa luego a estudiar ambos términos en la historia de la Teología, comenzando por los Padres de la Iglesia de Oriente, los Padres de la Iglesia Occidental, el contenido de la teología oriental del segundo milenio y la renovación actual del tratado de los sacramentos en occidente. Sigue adelante con el signo sacramental y sus implicaciones ecu-

ménicas. Y esto porque el autor es, desde siempre, un apasionado de tales relaciones, en las que deposita una gran esperanza. En este apartado da a conocer documentos del diálogo entre las iglesias reformadas del siglo XVI, también lo hace con el conjunto de documentos que expresan la convergencia entre católicos y comuniones reformadas, los relativos al diálogo entre los ortodoxos y otras confesiones, el trabajo de la Comisión «Fe y Constitución», para aterrizar en los puntos convergentes y divergentes entre las distintas concepciones ecuménicas del signo sacramental. Como conclusiones finales el autor fija su atención en las convergencias y divergencias dogmáticas en torno a los elementos constitutivos del Signo Sacramental. Algo que no se puede obviar de ninguna manera es la capacidad extraordinaria que tiene para ponerse «en la piel del otro», a la hora de presentar los diferentes puntos de vista. Esto nace de su apasionado interés por la unión de las Iglesias, en este caso por la unión sacramental, no buscando una uniformidad ficticia o artificial, sino incitando al lector a apreciar todo lo que tienen de hermosas posturas eclesiales que pueden no ser la propia suya. Si en algún momento lograra llegarse a la unión de las Iglesias solamente podría obtenerse ese gran don a través de la comprensión y el aprecio de todo lo que no es propio, partiendo, como hace el propio autor, de la comprensión de otros puntos de vista con base en la tradición, transmitidos y mantenidos de buena fe y que, para quien lea estas páginas, no serán difíciles de captar y asimilar. Trabajos como éste deberían hacer reflexionar a los responsables de pastoral de las conferencias episcopales, o de las diócesis, que no es bueno que la Iglesia Católica, al mismo tiempo que sigue interesada en el movimiento ecuménico de unión de las Iglesias, continúe llevando a cabo su pastoral sacramental sin tener en cuenta (aunque no sea más que como referencia respetuosa) los planteamientos pastorales de las Iglesias de Oriente, tan válidos históricamente como los suyos propios, si no es que lo son más. Sería por tanto de desear que este estudio fuera conocido y asimilado por los agentes de pastoral sacramental de las Iglesias occidentales para buscar la forma de integrarse mejor con las Iglesias orientales (sin renunciar necesariamente a sus propias tradiciones), aportando y recibiendo lo mejor de ambas tradiciones eclesiales. Hay que felicitar al autor porque proporciona los materiales para este aspecto tan fundamental del ecumenismo y es de esperar que su estudio no caiga en el saco roto del olvido o del desconocimiento de la importancia que tiene un estudio como éste. [Antonio Navas]

Vilas Boas, Susana De Sousa. *Perdoar (in)condicionalmente. Uma leitura bíblico-filosófica sobre o perdão*. Apelação: Paulus, 2022. 221 pp.

En un mundo inmerso en conflictos crecientes se hace necesario encontrar un libro como este, sobre el perdón y su incondicionalidad, que explora

BIBLIOGRAFÍA

conjuntamente sus escenarios en la tradición bíblica y en la filosofía contemporánea. La autora pone el foco en dos reconocidos filósofos franceses que presentan diversas perspectivas sobre la acción de recibir y dar el perdón: Paul Ricoeur y Jacques Derrida. Ambos contemporáneos y conocedores de las heridas y la urgencia de reconciliación en una Europa que guarda en su memoria dos grandes guerras y los terribles acontecimientos del holocausto nazi.

Uno de los atractivos del modo en que la autora nos sumerge en esta lectura bíblico–filosófica del perdón es su capacidad de ofrecer una exégesis rigurosamente trabada acerca de las dinámicas y del sentido del perdón en el Antiguo y en el Nuevo Testamento –cual minuciosa biblista– y a la vez ofrecernos sus conocimientos ético–filosóficos en la segunda parte del libro, con las lecturas sobre el perdón de Ricoeur y Derrida, señalando proximidades y diferencias entre ellos en su manera de abordarlo en la historia y en las relaciones. En la tercera parte, la más novedosa por la trabazón que lleva a cabo entre filosofía y Sagrada Escritura, nos revela como este *exceso e incondicionalidad* del perdón configura la propuesta de salvación ofrecida por Jesús. Como ella misma señala: “...*a conjugação paradoxal da incondicionalidade do perdão com a sua condicionalidade (a salvação do outro), dois pressupostos essenciais que só podem existir através de uma vida em Deus*”. La interdisciplinariedad de la autora y sus años vividos en la República Centro–Africana, dotan al libro de una novedad y profundidad que lo convierten en un lugar de paso obligado para las búsquedas de caminos de reconciliación en nuestras sociedades contemporáneas. [Mariola López Villanueva]

Recensiones de Historia, Arte y Música

De Joinville, J. *Vida de San Luis*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2021. CXVI+279 pp.

Esta biografía de san Luis IX rey de Francia es una de las obras más famosas, interesantes y atractivas de toda la Edad Media, enriquecida con multitud de recuerdos personales del autor, senescal de Champaña al servicio del rey. La mayor parte del relato se centra en los seis años que pasaron juntos en Egipto y Tierra Santa el autor y san Luis, o sea, durante la séptima cruzada, que fue desastrosa para el ejército cristiano. La narración de los hechos en primera persona, junto con la viveza de que hace gala el autor, introduce en el mundo de las Cruzadas con tal acierto que el lector puede conocer, a través de la narración, la realidad de ese mundo, la mentalidad de los caballeros, la experiencia de la guerra, la aventura del viaje a Oriente e incluso la vida cotidiana en la Edad Media. De esta obra se ha dicho que «quien no la ha leído, no conoce de verdad ni a San Luis ni el siglo XIII». La valía de su contenido

se acrecienta altamente cuando se conoce la hombría de bien de Jean de Joinville, en el que brillan grandemente la veracidad y la honestidad, tanto en sus obras como en sus palabras. Con el rey compartió muchas experiencias y su calidad personal le granjeó la total confianza del monarca. Entre los biógrafos de san Luis destaca especialmente por su condición de testigo cercano y creíble, narrador de gran cantidad de detalles y matices que no suelen aportar los cronistas eclesiásticos. Su relato pertenece a alguien que también fue claramente sincero para con el rey, siempre desde el respeto y el afecto que le inspiraba su persona. Por eso se permite aconsejarle, intentar influir en sus decisiones, criticar su actuación política e incluso reprenderlo cuando no está de acuerdo con su comportamiento. Para Joinville un santo no tiene por qué ser un hombre perfecto. Esto explica el que, junto a la admiración y devoción que siente por san Luis, no omita aspectos de su vida que arrojan sombras sobre la aparente perfección del monarca. El resultado de su franqueza y honestidad al describir algunos de los defectos del rey tiene como consecuencia que su biografía está impregnada de tal grado de autenticidad que resulta irresistible a la hora de dar crédito al relato. Otro aspecto a tener en cuenta es que no pretende ser exhaustivo. En unas ocasiones simplifica los hechos en exceso y en otras simplemente guarda silencio. Silencio que podría explicarse quizás por el afecto profundo y sincero que siempre sintió hacia él. Su información suele ser de una gran calidad. Su alusión a Felipe el Hermoso, sin nombrarlo siquiera, destaca los cambios para peor experimentados por la monarquía francesa durante ese reinado. Un párrafo suyo, dedicado al hijo Luis de Felipe, manifiesta esto con rotundidad, cuando lo anima a seguir los ejemplos de su abuelo, que «no requirió ni exigió jamás ayuda a sus barones, ni a sus caballeros, ni a sus hombres, ni a sus buenas ciudades que fueran motivo de queja» y que no tuvo otro móvil de su conducta que el buen gobierno de su reino. Las fuentes y la bibliografía que avalan la calidad del trabajo realizado, están divididas de acuerdo con los siguientes temas: Manuscritos, ediciones y traducción de la Vida de San Luis; Jean de Joinville y sus escritos; San Luis y su reinado; Séptima Cruzada; Octava Cruzada; Ayyubíes y Mamelucos; Los asesinos; Mongoles y otros pueblos; Tejidos, vestiduras, armas y sellos; Recursos Instrumentales. Hasta un total de siete apéndices documentales coronan la excelente edición de una obra tan importante como sugerente, tanto desde el punto de vista histórico como del biográfico. [Antonio Navas]

Pazos, A. M. *Las reliquias de Santiago. Documentos fundamentales de la REINVENTIO de 1879*. Madrid: Editorial CSIC, 2021. 413 pp.

En esta publicación ven la luz dos documentos fundamentales relacionados con la tumba del apóstol Santiago y sus dos compañeros: el *Expediente canó-*

BIBLIOGRAFÍA

nico y la *Nova positio*. Ambos documentos se encuadran en una iniciativa de inspección arqueológica del sepulcro que, al suponer descubrir de nuevo los restos allí enterrados, recibió el nombre de *Reinventio*. El *Expediente canónico* es conocido en la notación del Archivo Apostólico Vaticano con el nombre de *Processus*; ambos encabezamientos se utilizan para referirse a un mismo documento. Los planes del cardenal Payá y Rico, que buscaba descubrir los restos del apóstol Santiago, enfrentaron durante algún tiempo al arzobispo y al cabildo. Entre los canónigos había dos expertos arqueólogos, que recondujeron adecuadamente los primeros trabajos encargados por el arzobispo, que adolecían de un planteamiento demasiado primitivo. A estos dos canónigos se los conocía como Canónigos Delegados. Se buscaba inicialmente el pasadizo subterráneo que llevaba a la cripta sepulcral. Elementos de los medios de comunicación ajenos al arzobispado eran contrarios a las excavaciones por pensar que Roma no aceptaría el resultado de las mismas sino que estaría interesada en mantener el *statu quo* anterior. En esto se equivocaron quienes opinaban así porque Roma dio curso a todo el proceso con toda la seriedad que el caso requería. Hay que reconocer que los opositores al proyecto acabaron aceptando la seriedad y la valía del mismo, una vez que todo concluyó con la aprobación final de Roma. Del *Expediente Canónico* se hicieron varias publicaciones pero basándose en los documentos conservados en el Archivo de la Iglesia Catedral de Santiago, mientras que en estas páginas se publica la versión original, la que se envió a Roma, que es transcrita en su totalidad. Antón M. Pazos también ha conseguido encontrar el texto íntegro de la *Nova positio* en los archivos vaticanos, después de que Guerra Campos lo intentara infructuosamente. En todo lo relacionado con la búsqueda, excavación, análisis y declaración final sobre los restos encontrados en la Catedral de Santiago en 1879, es de justicia nombrar a cuatro protagonistas principales, dos de ellos en Santiago y dos de ellos en Roma: el arzobispo Miguel Payá y el canónigo historiador y arqueólogo Antonio López Ferreiro lo fueron en Santiago; León XIII y el cardenal historiador, prefecto de la Congregación de Ritos, Domenico Bartolini, lo fueron en Roma. Especialmente importante fue la intervención de León XIII, en el sentido de que aceleró el proceso romano, con lo que todo pudo estar solventado antes de que el arzobispo Payá fuera nombrado arzobispo de Toledo, ya que esto habría supuesto la prolongación indefinida de la *reinventio*, teniendo en cuenta que la Congregación de Ritos se resistía a refrendar como auténticos los restos encontrados en 1879. Los documentos publicados en este libro son el texto del *Expediente canónico de 1884*, la traducción de la *Nova positio* romana y el texto italiano de la *Nova positio romana*. Además del catálogo de fuentes y bibliografía, se cierra el volumen con un índice de personas y lugares y una lista de figuras diversas de interés: dibujo

del osario hallado en Enero de 1879; planta de la cabecera de la Catedral de Santiago; plinto de la urna de las reliquias; fotografías de las reliquias de Pistoya; el sepulcro de Santiago y el Ara primitiva de Santiago. [Antonio Navas]

Díaz Gómez, J. A. *La Congregación de Clérigos Regulares Menores en los dominios hispánicos. Historia y patrimonio de su fundación granadina*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2021.

La historia y la descripción del patrimonio de la fundación granadina de la Congregación de Clérigos Regulares Menores, también denominada orden de los caracciolinos, se nos cuenta y describe en esta obra. Nos introduce en los principios y evolución de la orden a través de sus raíces históricas, que nos llevan enseguida a la fundación granadina.

Es fácil comprender el centro de la obra a través de la fundación de san Gregorio Bético. Este punto focal permite desarrollar la obra hasta llegar a los restos patrimoniales actuales. De ahí, que no solo se describe el patrimonio arquitectónico de la casa fundacional en su evolución histórica, sino que llega a concretarse en piezas actuales, que tienen allí su origen, y que hoy se encuentran diseminadas.

El estudio supone una ocasión de conocer la historia de la orden, concluyendo con el testimonio gráfico de las obras de arte. Se desarrolla a través de las huellas de su rico patrimonio en la ciudad de Granada, desde sus ubicaciones concretas, tras narrar el devenir asociado a los caracciolinos. La obra nos introduce también en el significado de la permanencia de los actuales restos artísticos.

El autor ha estudiado minuciosamente la obra asociada a esta orden religiosa, que ha podido ser olvidada en sus detalles por el común acervo popular. El interés por una investigación tan específica ilumina no solo la visión de conjunto de las luces y sombras de la orden caracciolina, sino las peripecias en la posterior asunción de su patrimonio.

La obra está plagada de curiosidades, como las referencias a San Gregorio Bético o San Cecilio con su significación en la historia granadina, que nos permiten conocer la relación entre el deseo de la ciudad, expresado a través de su cabildo, y la historia de la vida religiosa en Granada.

Hemos de agradecer la detallada investigación llevada a cabo por Díaz Gómez, que se detiene en la historia de algunas hermandades asociadas a la orden caracciolina.

El testimonio de fe permanece a través de las obras de arte de esta congregación religiosa, a pesar de la historia no siempre edificante de los actores eclesiales, como se entreve por sus manejos económicos y por las miserias humanas de los propietarios originales. Estamos ante un estudio que no olvida

BIBLIOGRAFÍA

el hecho de que la historia de esta orden ejemplifica la resistencia de sus integrantes a la reforma de los religiosos, lo que es descrito por el autor desde la información proporcionada por los archivos.

Todo ello, sin embargo, se convierte en ocasión de diálogo interdisciplinar, con detenimiento en los restos artísticos que permanecen como mudos testigos. Estamos ante una erudita obra que informa sobre el arte granadino, y que ayuda a conocer la historia de la Iglesia en Granada, finalmente concretada en las referidas obras de arte. Ellas representan como reliquias el pasado de los Clérigos Menores, a pesar de que se marcharon definitivamente en 1835. Sus irregularidades anteriores dieron paso a una lenta desamortización de los bienes de la fundación. Todo ello terminó con el colegio de San Gregorio Bético.

El estudio crítico de la evolución histórica de la Congregación de Clérigos Regulares Menores en Granada nos remite continuamente a la mencionada ermita de San Gregorio Bético, que hoy no nos deja indiferentes por su origen, al desarrollarse en la ciudad a partir de 1492, fecha asociada a la cristiandad vieja de la ciudad tras la dominación musulmana, lo que abre la puerta al conocimiento de la ciudad en la edad moderna. [Manuel Díaz Palacios]

Fernández Rodríguez, J.M. *La Cristiandad de Santo Tomás en la India: Orígenes, divisiones y situación actual*. Salamanca: Centro de Estudios orientales y ecuménicos «Juan XXIII», 2020, 165pp. (prólogo de Antonio Navas S.I.)

No se ama lo que no se conoce, podría ser esta la motivación principal del, en sus propias palabras “memorable estudio” que ahora presentamos. El autor, egresado de nuestra facultad de Teología de Granada, nos ofrece en pocas páginas una presentación y un homenaje a los cristianos del estado de Kerala en la India. Este grupo de cristianos, entre los que se incluyen ortodoxos, católicos y reformados; se reconocen descendientes de la predicación de Santo Tomás apóstol, de donde procede la denominación de “Cristiandad de Santo Tomás”.

Después de examinar el origen histórico de las Iglesias de la costa Malabar de la India y mostrarnos la verosimilitud del origen tomeo de las mismas, el doctor Fernández nos ayuda a entender los avatares de la Iglesia de la costa malabar de la India, especialmente cuando estos cristianos “de Santo Tomás”, que “no se consideraban separados, sino más bien incomunicados” (p. 43) del resto de la cristiandad, se encuentran con la Iglesia latina, protestante y anglicana en la época de la colonización portuguesa (s.XVI), holandesa (s.XVII) e inglesa, cuya influencia en la configuración actual de “la cristiandad” es apenas apuntada.

Hace un recorrido por cada una de las ocho “iglesias principales” en las que aparece dividida en la actualidad dicha cristiandad: dos antiguas, de ads-

cripción ortodoxa y católica; y seis de fundación más reciente, alguna de las cuales tienen adscripción anglicana y reformada. Estos ocho recorridos incluyen la historia y también la situación actual, así como su contribución, cuando procede, al movimiento ecuménico.

Termina en estudio con algunas consideraciones acerca del movimiento ecuménico en este estado de la India.

Como apéndice nos ofrece el autor un amplísimo “repertorio bibliográfico actualizado” sobre la realidad eclesial del estado de Kerala y el ecumenismo. Las 54 páginas de este repertorio nos indican que el conocimiento de esta realidad no es para él algo circunstancial, sino un empeño sostenido en el tiempo y sistemáticamente cultivado.

El trabajo, a pesar de su brevedad, es sistemático y concienzudo, la exposición es ordenada, aunque, por ese mismo motivo, resulta repetitiva en el momento de la descripción de cada una de las confesiones.

Se echan de menos los mapas de situación que el autor promete (p.23) y que ayudarían mucho al lector no experto.

En la misma línea, la expresión “la cristiandad de Santo Tomás”, incluida en el título del libro y cuyo significado quizá sea evidente para quienes conocen los avatares de la evangelización de la India, resulta poco comprensible para el lector que, aunque interesado, no sea experto en esta realidad.

Como conclusión, se trata de una buena ventana para acercarse con espíritu ecuménico a las Iglesias del sur de la India, de presencia inmemorial y reconocida tradición apostólica. [Luis María Salazar]

Acidini, C. – Manetti, R. (eds.). *San Miniato al Monte in Firenze. Mille anni di storia e bellezza*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2022. XII+264 pp.

En estas páginas se incluye el contenido de las actas de un congreso nacional italiano de estudios, que tuvo lugar en Enero de 2019, organizado por la Accademia delle Arti del Disegno. Se incluye en la colección *Studi sulle abbazie storiche e ordini religiosi della Toscana*, una colección que presta atención a las investigaciones ya realizadas o a las que se están realizando, revisiones críticas, cuestiones no resueltas, restauraciones dedicadas a espacios y creaciones artísticas de enorme calidad. En este caso se ha aprovechado la celebración del milenio de la basílica de San Miniato al Monte. Ella es una muestra de un universo en donde se han encontrado la religión, la historia civil y el arte, todo ello al más alto nivel. Las principales cuestiones relacionadas con la basílica, han sido abordadas en este congreso. Así todo el conocimiento del que se dispone, descubrimientos producidos recientemente, dudas que no habían sido resueltas en el pasado e incluso aspectos misteriosos que quedan todavía por resolver. El edificio no ha llegado intacto hasta nuestros días sino

BIBLIOGRAFÍA

que ha sufrido fragmentaciones, expropiaciones y usos diversos de la iglesia y del convento primitivo de los benedictinos olivetanos. A todo ello han prestado atención quince investigadores, desde puntos de vista relacionados con la filología, la estética y la documentación, para abarcar en todo lo posible cuanto hay de valioso en esta basílica. Todo esto ha sido puesto al servicio de la extraordinaria armonía arquitectónica y artística de san Miniato al Monte. La fachada de la basílica está orientada hacia la ciudad, con la que ha tenido siempre una relación estrecha. Entre los temas tratados, algunos son dignos de mención especial. Entre ellos está el estudio sobre cómo pudo financiarse la construcción del monasterio y de la basílica durante el siglo XI. A la hora de recuperar, tanto el monasterio como la basílica, para su uso originario, en 1924 fueron llamados los benedictinos olivetanos para volver a habitar en su antiguo monasterio, con lo que la realidad monumental de san Miniato al Monte ha vuelto a presentar su aspecto primigenio, al tener instalada en ella una comunidad que ora y trabaja, de acuerdo con la mentalidad de san Benito. La iglesia contiene elementos extraordinariamente interesantes, como la capilla del crucifijo que, en un templo de inspiración románica, es claramente de inspiración humanista y renacentista, mostrando así esa tendencia del arte a contraponer estilos en determinadas circunstancias para dar paso a una estética creativa e imaginativa. Todo lo relacionado con el arte expresado en la basílica es lo que prevalece en el conjunto de estudios presentados en el congreso ya aludido. Se analiza la construcción propiamente dicha del conjunto, los mármoles, las incrustaciones y el mobiliario litúrgico, los proyectos iconográficos, los maestros artistas, las pinturas murales, para acabar con unas reflexiones sobre el curso de la historia en la basílica de san Miniato al Monte. Un volumen especialmente indicado para disfrutar con la historia, el arte y la piedad de uno de los monumentos más bellos de Florencia. [Antonio Navas]

Jiménez– Hortelano, S. *Arte y arquitectura en el Real Monasterio de Santiago de Uclés (1500–1750)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2022. 464 pp.

Desde 1175 los caballeros de la Orden de Santiago tuvieron su sede en el Real Monasterio de Santiago de Uclés, en la actual provincia de Cuenca. Este monasterio es un exponente de lo mejor de la arquitectura española en la Edad Moderna. Este estudio se adentra en el proceso que llevó a la fundación de este monasterio. En él la autora no se limita a un estudio erudito del edificio, sino que profundiza también en la historia arquitectónica y humana de la Orden de Santiago, en un momento en que dicha institución estaba ligada estrechamente a la monarquía. Esta unión con los monarcas permitió el paso por el monasterio de grandes maestros de la construcción y del arte que dejaron

su valiosa huella en el edificio, pensado como sede espiritual de la institución. Adentrarse en las entrañas de este monumento es un mérito indiscutible de la autora. Se encontró con una fábrica arquitectónica que evolucionó a partir de restos medievales anteriores, que fueron siendo desmantelados a medida que iba adelante la nueva construcción del siglo XVI. Con este estudio se ha llegado a comprender el monumento en su integridad, gracias a un escrupuloso análisis bibliográfico y a haberse hecho con documentos gráficos y literarios de los que no se disponía. Nada ha escapado a su análisis: los sótanos inmensos, el claustro, la magnífica iglesia, las diversas escaleras, el fantástico artesonado, las fachadas. En estas últimas ha prestado especial atención a sus elementos decorativos y al significado que aportaban. La autora ha conseguido demostrar que los mejores maestros del siglo XVI intervinieron en tantas cosas bien ideadas y bien hechas como hay en el monasterio. El paso del tiempo y los malos usos del edificio (exclaustraciones y contiendas bélicas) han hecho estragos en el rico patrimonio que albergaba el monasterio pero, gracias a sus exhaustivas investigaciones documentales, ha podido recuperar el recuento de la mayor parte de dicho patrimonio, algo que puede ser de extraordinario valor, a la hora de devolverle su antiguo esplendor, al menos en parte, en un posible proyecto de restauración. Para restituir la imagen que emana de su pasado esplendor, la autora ha acudido a los libros de visita. Entre estos libros hay datos de especial relevancia, como serían los datos recuperados sobre la dotación de retablos para el templo en el siglo XVII o la recreación escultórica del Santo Sepulcro, bajo la cabecera de la iglesia, en el XVI. La autora aspira a contribuir con su trabajo a nuevas investigaciones sobre el patrimonio artístico de las órdenes militares peninsulares en la Edad Moderna. Su aspiración tiene tanta mayor importancia cuanto que la mayor parte del patrimonio de estas antiguas instituciones se encuentra en lo que se ha denominado como «la España vaciada», con el consiguiente deterioro o abandono del mismo. El libro consta de dos partes de tamaño desigual. La primera de ellas trata del origen y el desarrollo del proyecto del monasterio de Santiago de Uclés. En esa primera parte se incluyen todas las vicisitudes a las que se vio sometido entre los siglos XVI y XVIII, hasta la finalización del proyecto. La segunda parte trata de las formas de trabajo llevadas a cabo en el Priorato de Uclés en la Edad Moderna, ordenando los artífices que intervinieron por siglos: XV, XVI, XVII y XVIII. El anexo documental incorpora normas de transcripción bibliográfica, así como una relación de documentos. Todo un trabajo histórico artístico, que invitaría (si hubiera quien lo hiciera) a una exigente restauración del Monasterio de Santiago de Uclés. [Antonio Navas]

BIBLIOGRAFÍA

Gambini, D. (ed.). *Un fraile de misa y olla por el camino de Santiago. El relato de la peregrinación a Santiago del padre agustino fray Cristóbal Monte Maggio de Pésaro en 1583*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2021. 232 pp.

La literatura de peregrinos no está en su mejor momento. Con todo Dianella Gambini ha tenido el acierto de presentar al público el relato que hizo un fraile agustino de su peregrinación a Santiago de Compostela en 1583, tanto en su versión italiana como en la versión española. Dianella es catedrática de Lengua y Literatura Española en la Universidad para Extranjeros de Perugia y domina como buena experta el tema de las peregrinaciones a Santiago de Compostela. Ella sola ha llevado a cabo el descubrimiento del texto, su transcripción, la traducción, la edición y las notas, con el mérito añadido de hacerlo en un contexto diacrónico, menos fácil de abarcar que lo sincrónico. Las dificultades de llevar a cabo un trabajo como el presente se antojarían insuperables si no fuera por la habilidad investigadora extraordinaria de la que ha hecho gala.

Un lector no especializado no es capaz de hacerse cargo de las dificultades que ha debido superar para no defraudar a los ojos de expertos como un historiador o un lingüista. Esta excelencia en la investigación le han supuesto una enorme cantidad de tiempo. Ha tenido que tener en cuenta materias como la etimología, la sociología diacrónica o la historia social, con verdaderos retos de difícil superación a la hora de identificar lugares cuyo nombre actual difiere grandemente del que tenían en tiempos del protagonista de esta peregrinación. Las extraordinarias dificultades toponímicas o etimológicas las ha resuelto a base de consultas interminables a diccionarios, textos paralelos, cartografía diversa o incluso búsquedas en línea. El resultado se presenta a los ojos del lector como extraordinariamente convincente.

En la traducción ha procurado dos virtudes no fácilmente compatibles en todos los casos abordados: ser lo más fiel posible al original y traducir con la libertad necesaria como para transmitir mejor el significado de la traducción. Uno de los aspectos originales del relato viajero del fraile agustino tiene elementos de una novedad indiscutible: el autor es una persona de escasas luces intelectuales y literarias. La contrapartida, positiva en este caso, es que transmite la visión de peregrino de un hombre común, por más que fuera un fraile, dado su escaso bagaje intelectual, pero con cualidades de observación como para comprender que lo religioso podía constituir tanto un comportamiento ético como un fundamento social para conseguir ventajas materiales. Dentro del comportamiento ético se destaca la hospitalidad experimentada durante el camino, mientras que la búsqueda de ventajas materiales pertenecerían a la picaresca del falso peregrino.

Una amplia introducción da cuenta del motivo y finalidad del trabajo, de la estructura formal del texto, su género y su estilo. Luego se aborda el perfil humano del autor, con un dato que evidencia la falta de cultura del peregrino cuando, en su visita a El Escorial, confiesa que no estaba preparado para apreciar todo el arte y la belleza del monasterio, por «entender poco», según sus propias palabras y no tener quien lo orientara. Con el objeto de facilitar al lector la valoración del texto que se publica, Dianella proporciona un análisis pormenorizado de los temas característicos en los relatos de peregrinos a Santiago de Compostela. Así se describe el itinerario seguido, las etapas y la hospitalidad, los santuarios, devociones y procesiones, hasta culminar en la propia ciudad de Santiago de Compostela.

Para que no falte nada se añaden las impresiones personales del autor, que colaboran a mostrar al lector su personalidad. En la traducción ha procurado modernizar el texto para su mejor comprensión, conservando algunos rasgos significativos propios de la época. Un cuadro resumen general del itinerario y unos mapas de las etapas del itinerario completan esta aportación magnífica a la literatura de peregrinos. [Antonio Navas]

García Garrido, M. A. *Fray Juan Márquez (1564–1621): un maestro de la Reforma Católica*. Huelva: Uhu.es Publicaciones, 2021. 505 pp.

La autora aprovecha esta biografía de Fray Juan Márquez para proponer unas pinceladas sobre el comportamiento del clero regular castellano durante la Edad Moderna. Tiene por ello especial interés en presentar a su personaje como un testigo privilegiado de su época, así como un agente activo en los procesos de cambio que se iban produciendo. Con ello se sitúa en la corriente historiográfica que valora de modo particular la biografía a la hora de estudiar una época o un momento determinados. Fray Juan Márquez fue autor de obras sapienciales, morales y políticas de primer orden. En su trabajo puede advertirse el espíritu reformador que inspiró al Concilio de Trento. Sus escritos son una referencia imprescindible para quien quiera comprender la influencia de la Orden de San Agustín en el proceso de transformación intelectual, social y religiosa de la España moderna. Respecto al estilo de sus escritos se conservan testimonios que aseguran que llegó a eclipsar a los oradores más eminentes de su tiempo. Siguiendo las orientaciones del padre Alonso de Orozco, Fray Juan Márquez formó parte de la escuela expositivo– crítica de la Universidad de Salamanca, en la que supo defender con acierto sus doctrinas teológicas y místicas, siempre formuladas en un tono conciliador y no polémico. Intenta la autora también presentar, no sólo al hombre de letras, sino al hijo, al hermano y al religioso, al mismo tiempo que trabaja por alcanzar la inteligibilidad de textos desconocidos o inconexos que se le atribuyen, ya que en ellos puede

BIBLIOGRAFÍA

rastrearse la memoria de una vida entera. Fue un excelente orador, avalado en el contenido de sus sermones por su formación académica de cuatro años de Teología, requisito exigido por la Regla de San Agustín para quien quisiera ejercer como orador sagrado. Una de sus señas de identidad la constituye su defensa de la verdad, algo que procuraba armonizar con el arte de una expresión elegante. Esta preocupación suya por el bien decir le hizo reclamar con urgencia una gramática común para todo el reino, que sirviera a una mejor expresión del lenguaje confesional. En su concepto de las cualidades que deberían adornar a un gobernador cristiano se situó en una posición contraria a los planteamientos de Maquiavelo. Siempre situó el bien común por encima del bien particular, entendido como no podía ser menos a la luz de las directrices de la moral católica. De acuerdo con la mentalidad de su tiempo, siempre favoreció las iniciativas de la corona española que buscaban preservar la catolicidad del país, en oposición a los nuevos vientos confesionales que se esparcían por otros países. En el campo de las relaciones universitarias siempre luchó constantemente para que fuera reconocida la valía del trabajo intelectual del clero regular. En las tensiones generadas en la orden agustiniana a partir del capítulo de 1588 (en el que nacieron los agustinos recoletos), fray Juan Márquez intensificó su actuación en el seno de la orden con un claro espíritu de concordia. Fray Juan Márquez fue ante todo un hombre religioso, capaz de compaginar sus horas de estudio con la gran cantidad de asuntos que reclamaban su atención. Fue testigo de excepción de la crisis de gobierno administrativo que sufrió su orden hasta el capítulo de 1614. A partir de ahí quedó claro que los agustinos recoletos se inclinaban más por la vida contemplativa, dando de lado a la tradición de estudios e investigación tan importantes para los claustrales. Una sorpresa inesperada, tanto para la autora de este estudio como para el posible lector aparece cuando se descubre que, lejos de tener un espíritu dotado de entereza, era una persona temerosa de Dios y de su justicia según confesión propia. El volumen se completa con la genealogía del biografiado, anejos, ilustraciones, cronología, colección de fuentes y bibliografía. Con este estudio se rescata la memoria de un gran autor español del Siglo de Oro, postergado a raíz de las corrientes historiográficas que intentaron ignorar todo lo que oliera a confesionalismo. [Antonio Navas]

Mínguez, V. *La Biblioteca Barroca. Un itinerario bibliográfico por la cultura simbólica áurea*. Pamplona: EUNSA, 2021, 422 pp.

La Biblioteca Barroca está escrita por el especialista en análisis de imágenes del poder Víctor Mínguez. Este libro nos adentra en la cultura simbólica entre el humanismo renacentista, la Europa barroca y la Monarquía Hispánica. Nos introduce en la importancia de la imagen, su uso y el valor dentro de la li-

teratura y el arte. Durante este periodo, se imprimieron cientos de libros tanto en Europa como en el América, en ellos nos muestran el desarrollo intelectual que pretendía explicar el mundo a través de alegorías, emblemas, laberintos y fórmulas mágicas.

El libro está estructurado en cinco partes. La primera de ellas, bajo el epígrafe «Cinco ensayos introductorios», está dividido a su vez en cinco capítulos. Comienza por una introducción en esta época, las letras y el uso de la imagen. En estos ejemplares la palabra y la imagen articularon juntas un complejo discurso retórico que dotó de significados herméticos a la cultura del Siglo de Oro. Este libro reflexiona sobre este fascinante proceso desde distintas perspectivas.

La segunda parte —«Doce libros áureos»— está dedicada completamente a analiza una docena de libros áureos relevantes de la literatura simbólica barroca. Estas obras se localizan entre 1636 a 1739. Mientras que la tercera y cuarta —«Bibliografía barroca» y «Bibliografía contemporánea»— se basan en la bibliografía usada. Además, Mínguez incluye —«Índice de ilustraciones».

[Ingrid Gijón—Ibáñez]

Sangalli, S. [ed.]. *Ciudad de México: between Ancient Myth and Contemporary Complexity*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2022. 337 pp.

La «Sinderesi School *Alberto Hurtado*», centro para la Fe y la Cultura, está dedicada de modo particular a utilizar el discernimiento cristiano, para analizar los desafíos sociales contemporáneos. Refiriéndose a la ciudad de México, se cuenta con su realidad extraordinariamente compleja, con un centro histórico magnífico, áreas residenciales maravillosas, parques, edificios, monumentos, todo ello junto a la desigualdad económica de sus habitantes, sus barrios marginales, la falta de igualdad en el acceso a los espacios verdes públicos, así como a los servicios básicos, su crecimiento incontrolado, su contaminación y su tráfico. Lugar emblemático de todo esto en la ciudad es la Plaza de las Tres Culturas, en la que coexisten la zona arqueológica dedicada al pasado, con sus religiones y templos, junto a edificios modernos y la sede del Ministerio de Asuntos Exteriores. Todo esto lleva a comprender que la ciudad de México, y el país entero, tienen «varias almas», que necesitan ser integradas. Por si faltaba algo está la presencia de la Virgen de Guadalupe en su santuario, que transmitió la fe al pueblo indígena hablando su mismo lenguaje y vistiéndose como él mismo se viste, tal y como lo expresó en su momento el papa Francisco. El volumen está dividido en tres partes. La primera lleva por título *Itinerarios de pensamiento*. Entre los temas más interesantes que se tratan se hace memoria de la conquista española de México en 1521, el impacto de la globalización en los espacios públicos, México en el contexto

BIBLIOGRAFÍA

de la actual América Latina, la democracia en un México de diferencias tan notables en lo étnico y en lo social, el problema de la emigración, el contacto católico con el feminismo en México capital, el milagro de Guadalupe con su influjo en la sociedad y la religión popular en México. La segunda parte se titula *Itinerarios de investigación*. Destacan entre sus temas los criterios legales para la administración de la ciudad de México, siete pecados originales de la ciudad de México, desarrollo sostenible de la ciudad y el experimento de partir desde un basurero hasta alcanzar un barrio ciudadano de calidad. La tercera parte se titula *Memorias y experiencias* y es considerablemente más breve que las dos anteriores, dedicando su atención al cinefórum y al folklore. El cinefórum se tuvo sobre la película «El vecindario “Roma”, de la ciudad de México». El folklore prestó su atención a la «cocina mejicana: mezcla de tradición y cultura» y se completó con una cena a base de platos típicos de dicha cocina. Este volumen ve la luz en colaboración con la Fundación Konrad Adenauer (Konrad Adenauer Stiftung), por el hecho de que se ajusta al compromiso de dicha fundación a nivel mundial. El libro atiende aspectos históricos, sociales, políticos y económicos, que muestran la complejidad de la realidad de América Latina, tomando como ejemplo la megalópolis que es México capital. Esta fundación está convencida de que este volumen va a contribuir de manera importante al debate sobre globalización e igualdad a nivel mundial. La colaboración de la Fundación con la escuela Sinderesi de Roma se remonta ya a más de diez años. Este proyecto de estudio internacional ofrece la oportunidad de crecimiento intelectual y la posibilidad de intercambio crítico de ideas entre estudiantes y jóvenes profesionales, basado como está en los principios que animan la Doctrina Social de la Iglesia. Estas reflexiones de la Fundación Konrad Adenauer destacan la importancia de este estudio en profundidad sobre la realidad de la ciudad de México, extraordinariamente útil para la comprensión del resto de la América Latina. [Antonio Navas]

Eliade, M. – Couliano, I. P. (ed.). *Diccionario de los símbolos.*, Fragmenta Editorial, 2022, 929 págs.

En esta obra, Mircea Eliade (Bucarest 1907 – Chicago 1986) uno de los grandes historiadores de las religiones del siglo XX, nos hace una selección de una selección del vasto repertorio en dieciséis volúmenes de *The encyclopedia of religion*, donde en un recorrido a través de la historia de la humanidad vemos que son los símbolos y cómo funcionan en todos los lenguajes y culturas.

Durante siglos, los símbolos han sido usados por la humanidad para dar respuestas a lo que no comprendemos y para establecer normas para garantizar nuestra supervivencia, aunque no comprendiéramos los motivos reales. De esta forma resulta que incluso los objetos más habituales como una llave,

un tejido, un espejo, una joya o los gestos más banales como comer, dormir, ofrecer un regalo, en la historia de la humanidad, de hecho, se han cargado de un significado que quizás hemos olvidado, pero que nos hace ver como el intentar dar una explicación a nuestro entorno es algo intrínseco al ser humano.

Esta obra tiene dos partes muy bien diferenciadas, la primera de ellas, escrita por Jacques Vidal, uno de los mayores expertos en simbología, que nos enseña que son los símbolos, como han evolucionado a la vez que nuestra sociedad y como se han usado en distintas formas de comunicación. Por otro lado, la segunda parte, está compuesta por la una serie de elementos que se exploran ampliamente en todo su significado simbólico a lo largo de la historia, empezando por los elementos más básicos, como pueden ser, la tierra, el agua el fuego, y como en sus orígenes han sido símbolos relacionados a nuestro origen en muchas mitologías hasta un simbolismo más actual e incluso poético en algunos casos. También podemos ver una apreciación cultural, social y religiosa de los símbolos, donde se explora la simbología de cosas tan simples como pueden ser los alimentos en determinados contextos religiosos o culturas y como esto ha llevado a influir en las tradiciones y costumbres de determinadas áreas geográficas.

A medida que la obra avanza también encontraremos las simbologías más comunes y que podemos estar acostumbrados a apreciar en otros medios, como pueden ser por ejemplo la representación de determinados animales u objetos, en ropas, pinturas o en el propio lenguaje y como estos símbolos han sido un reflejo social, donde los humanos los utilizaban para adueñarse de cualidades asociadas a estos elementos. Como puede ser la representación de un león como un símbolo de fiereza o un halcón como símbolo de inteligencia. [Jesús Ávila Gómez]

Recensiones de la Compañía de Jesús

Walsh, M. *From Ignatius to Francis. The Jesuits in History*. Collegeville (Minnesota): Liturgical Press Academy, 2022. 334 pp.

El subtítulo escogido nos da una primera pista para comprender el contenido del libro y las pretensiones de su autor: no quiere escribir una historia de los jesuitas, objetivo desproporcionado si se piensa en algunas historias de los jesuitas que ocuparon varios volúmenes; se contenta con analizar la presencia de estos en la historia, seleccionando algunas etapas o temas que cree especialmente significativos. Más en concreto, se propone fijarse sobre todo en sus ideas y en cómo estas han condicionado su historia. Para ello se ha valido de una abundante bibliografía, casi toda exclusivamente en inglés, que se recoge al final (págs. 297–311).

BIBLIOGRAFÍA

Tampoco es inútil fijarse en el título y buscar la razón de incluir en él al papa Francisco. Es posible que su condición de jesuita despierte hoy una curiosidad especial por conocer la orden a la que pertenece. Aunque son frecuentes las referencias, nunca demasiado sustanciales a él, hay una que merece ser destacada: el paralelismo que cree descubrir entre la vida de Jorge María Bergoglio y la historia de la Compañía restaurada (pág. 229). En ambos casos el punto de partida es de un extremado rigorismo y de una fidelidad incommovible a la figura del papa, para evolucionar luego y recuperar ese dinamismo creativo que llevó a la Compañía en sus primeros siglos a conflictos serios con Roma (y lo que ella representa) a pesar del cuarto voto de obediencia al pontífice. Pero no es un paralelismo que luego se desarrolle mucho más, aunque el último capítulo se detenga en los conflictos de la Compañía con la Santa Sede desde los años 1970 y se hagan algunas alusiones finales a las relaciones tampoco fáciles del cardenal Bergoglio con la Compañía de Jesús.

La obra tiene dos partes bien marcadas, separadas por el capítulo 8, que se detiene en los sucesos que condujeron a la supresión de la Compañía, desde los conflictos surgidos en los territorios dominados por Portugal y España, y finalmente en Francia.

Después de un primer capítulo sobre la vida de Ignacio y su experiencia espiritual que le llevó a la fundación de la Compañía, hay seis capítulos consagrados a los siglos anteriores a la supresión. Aquí se adopta un guión más bien temático. La presencia de algunos jesuitas en el concilio de Trento da ocasión para prolongarse en el estudio de las controversias teológicas en que la Compañía se vio involucrada, especialmente la “de auxiliis”, pero subrayando que la orden de Ignacio no nació para oponerse a la Reforma, como a veces se afirma. La dimensión misionera de los jesuitas ocupa tres capítulos: hacia el Este, con los conflictos a propósito de la adaptación cultural y de los ritos; hacia las Indias occidentales, con los problemas planteados por los derechos de la conquista y la doctrina y práctica de la esclavitud; hacia el Medio Oriente y Etiopía, adentrándose en un mundo dominado por el islam. Junto a las misiones la otra actividad de los jesuitas fue la educación; y esto da pie al autor para estudiar la importante presencia en el mundo científico y los conflictos que ahí se plantearon (por ejemplo, las relaciones con Galileo y sus propuestas revolucionarias). La primera parte se cierra con un capítulo dedicado a Francia y la lucha encarnizada contra el jansenismo, que preludia lo que luego acabará en la expulsión de los jesuitas y su ulterior supresión por el papa Clemente XIV.

La segunda parte es más breve: dos capítulos dedicados respectivamente a los siglos XIX y XX–XXI. Ya se indicó el enfoque de los mismos. De nuevo ahora se presta atención a las posiciones de los jesuitas en la crisis modernista, en los problemas de la “nouvelle théologie” y, ya más recientemente, en su

relación con la teología de la liberación y el marxismo. El autor presta atención al papel de los sucesivos prepositos generales y a sus relaciones con los papas, destacando también la función de determinados jesuitas que hicieron de mediadores (el P. Tacchi Venturi con el fascismo de Mussolini, o el P. Herbigny con la Unión Soviética) o de algunos teólogos muy tradicionalistas que asesoraron a la Santa Sede (como los PP. Franzelin, Kleutgen o Tromp). Como se ve, estamos ante una lectura selectiva de temas jesuitas en su desarrollo histórico, que ayudan a acercarse a la realidad de la Compañía en sus casi cinco siglos de existencia. [Ildefonso Camacho, SJ]

Rizzi, M. T. *America's Jesuit Colleges and Universities in the United States. A History*. Washington: The Catholic University of America Press, 2022. 484 pp.

El autor comienza reconociendo que su ámbito de especialización es la educación y que ha desarrollado su actividad profesional en el campo de la gestión de la educación superior. Sin embargo, se ha atrevido a hacer esta incursión en la historia de la educación superior jesuita en los Estados Unidos, valiéndose para ello de bibliografía secundaria. Pero lo ha hecho movido desde su convencimiento de que la aportación de los jesuitas a la educación, no solo católica, sino general, en aquel país ha sido decisiva. Con esta intención ha elaborado una síntesis de la historia de casi dos siglos y medio, donde se ofrecen no solo las líneas generales decididas desde el gobierno central de la Compañía de Jesús, sino también el desarrollo de cada una de las numerosas instituciones universitarias vinculadas a la orden religiosa. En el momento actual su número es de 27, pero existieron otras que el tiempo fue haciendo desaparecer. Michael T. Rizzi, que desarrolla su actividad en la Universidad de Pittsburg, ha llevado a cabo un arduo trabajo de lectura y recopilación de datos, para realizar luego una organización ordenada de todos ellos. En este sentido, el libro puede considerarse modélico.

Pudiera pensarse que la actividad educativa y universitaria de la Compañía ha seguido una política unitaria y centralizada. La historia no lo confirma. Y sucede así desde el comienzo, de modo que estos pasos iniciales van a condicionar lo que ocurra en la historia posterior. Porque la llegada de los jesuitas a Estados Unidos se produjo desde Europa, pero desde países diferentes. Llegaron jesuitas ingleses, pero también belgas, italianos, franceses y alemanes: cada grupo actuó según las tradiciones de sus “provincias” europeas de procedencia, de modo que los centros que fueron surgiendo no siempre se desarrollaron de forma coordinada.

Hay un punto de partida común, que es la vida de Ignacio de Loyola, su experiencia y su espiritualidad, la Compañía de Jesús y su opción temprana

BIBLIOGRAFÍA

(no inicial) por la educación: a ello se dedica la Parte II de la obra. Y luego se emprende un recorrido histórico que se divide en cinco etapas. La primera (1789–1865) corresponde a los tiempos en que fueron llegando los distintos grupos de jesuitas europeos mencionados, coincidiendo además con la supresión de la Compañía en 1773 por decisión de Clemente XIV y su posterior restauración en 1814: la opción por la educación es determinante y se traduce en la fundación de numerosos *colleges*. Una segunda etapa (1865–1918, entre la guerra civil americana y la primera guerra mundial) corresponde a momentos de fuerte expansión, siguiendo también la evolución demográfica del país: es un tiempo en que el catolicismo se mueve desde el mundo rural del sur hacia el urbano del norte. Entre las dos guerras mundiales (1919–1945) transcurre la tercera etapa, un periodo breve pero lleno de nuevos retos, sobre todo para armonizar la rica tradición acumulada con las modernas exigencias de gestión y los nuevos procesos de acreditación. Una nueva etapa (1945–1990) va a quedar marcada por reivindicaciones hasta ahora inéditas que afectan a la identidad de las instituciones y exigen una revisión de sus relaciones con la Compañía de Jesús y con la Iglesia, a veces en conflicto con la autonomía universitaria o con la creciente presencia de no jesuitas en los claustros. Al mismo tiempo, el Concilio Vaticano II introduce cambios importantes en la Iglesia que repercuten en la formas de presencia de lo cristiano en sociedades más secularizadas: esto se traduce en cambios importantes en el funcionamiento de unos campus cada vez más complejos humanamente (pluralismo, respeto a la conciencia), pero también institucionalmente (servicios prestados a los estudiantes). La última etapa, que se inicia en 1990, la más brevemente tratada, corresponde a un tiempo de asentamiento de nuevos esquemas, en un tiempo de reducción numérica de los jesuitas y de incremento de la oferta universitaria: en este escenario la competencia es dura y las universidades de la Compañía de Jesús tienen una ocasión de oro para profundizar en su inspiración cristiana específica.

Dentro de cada una de estas cinco etapas los aspectos generales se tratan sucintamente, para explayarse después en lo que ocurre en cada uno de los centros universitarios vivos en el periodo. La experiencia profesional del autor explica que se fije más en los aspectos organizativos e institucionales que en el trasfondo inspiracional de la obra universitaria de los jesuitas, tal como se fue plasmando en el mundo estadounidense desde la herencia de la tradición ignaciana que está en su origen. Pero ello no obsta para valorar la excelente información recogida en este volumen y el esfuerzo de síntesis en una realidad con un tan extenso recorrido histórico. [Ildefonso Camacho, SJ]

Recensiones de Filosofía

Chiara, A. di (a cura). *Giuseppe Parini filosofo dell'educazione (1729–1799)*. Firenze: Olschki, 2021. viii–202 pp. con 7 figg. bn n.t. e 8 tavv. f.t. a colori.

Giuseppe Parini (1729–1799) es uno de los autores más importantes de la literatura italiana del siglo XVIII. Sus obras se leyeron en toda Europa no sólo en su lengua original, sino también en múltiples traducciones realizadas ya en vida del autor. En España tuvieron una acogida particularmente temprana y despertaron el interés de lectores tan destacados como Juan Valera y Marcelino Menéndez Pelayo. Representa, en la literatura y en la historia de Italia, el “eslabón perdido” que conecta a los grandes de la época de oro, Dante, Petrarca, Maquiavelo, cuya producción literaria estuvo estrechamente ligada con su compromiso de italianidad, cuando no de política propiamente dicha, con los grandes venideros: Alfieri, Foscolo, Leopardi, Manzoni, Porta, Belli, que caracterizaron el Romanticismo italiano con presupuestos de acendrada pasión patriótica. Participando de lleno en las discusiones y polémicas que acompañaron la implantación del iluminismo en Italia, Parini compuso en 1757 el *Diálogo sobre la nobleza* que, por su tema satírico y la composición innovadora, aunque no revolucionaria, es un preludio de su obra *Mañana* de 1763, primera parte de su obra maestra, el poema *El día*. El tono de esta obra es a veces crudo, resentido, en línea con la tradición didáctica y moralista. El presente volumen recoge las contribuciones del Simposio Nacional homónimo, celebrado en abril del 2021, con el que la Academia de Bellas Artes de Brera, dirigido por el profesor Alessandro Di Chiara y coordinado por el profesor Federico Ferrari, reflexionan en torno al pensamiento del autor. El simposio tiene como objetivo interpretar la pedagogía del arte pariniano como motivo inspirador del pensamiento estético y moral, político y civil que caracteriza el magisterio del poeta. Intenta sondear los aspectos menos buscados de la identidad neoclásica del abad de Bosisio, que trae consigo una genuina y sincera vocación filosófica y pedagógica. La primera parte del Simposio recoge las aportaciones de diversos profesores, académicos y estudiantes universitarios, entre ellos algunos destacados especialistas, en un intento de profundizar en la hermenéutica pariniana. Especial eco tiene en esta primera parte el *Dei principi delle belle lettere*, curso de lecciones dado por Giuseppe Parini en la escuela de Brera durante los años 1773–1775. Dicha obra está dirigida en general a “promover el buen gusto en las letras” y “a que los ciudadanos sean hábiles en el bien hablar, en el bien escribir, en gustar de lo bello y en juzgar sanamente”, ya que “nada contribuye tanto a la suavidad de las costumbres y, por consiguiente, a la tranquilidad de la vida civil, como el conocimiento y el amor de las letras y de las bellas artes”; en particular “para excitar e impulsar el vuelo

BIBLIOGRAFÍA

al genio naciente de la juventud”. La concepción de Parini no se separa mucho de la clásica: el arte nace de la imitación de la naturaleza, expresa los afectos humanos, representa el mundo sensible, busca la belleza ideal, y alcanza su cima en la armonía de lo útil y lo deleitable. Se notan en ella los reflejos del racionalismo y del sensismo que informaron las corrientes del pensamiento en los siglos XVII y XVIII. En su segunda parte, pretende hacer una reflexión hermenéutica sobre un posible encuentro entre el lenguaje pariniano y la experiencia artística actual, como lo propusieron algunos profesores y alumnos de la Academia que han creado una video-exposición con obras de artistas de diferentes épocas y formación. Dicho documento gráfico está recogido en las últimas páginas de la obra. Una vez más, simposios como éste dan ocasión para hacer balance de cuestiones hermenéuticas de actualidad y acercarnos a la viveza de pensadores tan contemporáneos y oportunos como Parini. [F.J. García Lozano].

Brague, R. *Las anclas en el cielo. La infraestructura metafísica de la vida humana*. Trad. José Antonio Millán Alba y Blanca Millán García. Madrid: Ediciones Encuentro, 2022. 132 pp.

El nuevo texto del profesor Rémi Brague publicado por ediciones Encuentro vuelve a ser una llamada de atención sobre la problemática del sentido de la vida humana en nuestros días. Las palabras de *Manicomio de verdades* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2021) incitándonos a volver nuestra mirada hacia un pasado que nos ayuda a dotar de sentido nuestro presente y futuro se radicalizan en este nuevo libro del filósofo francés.

Al iniciar sus páginas con una breve, aunque representativa, historia de la metafísica Brague deja entrever su postura: la decadencia y desorientación de la cultura occidental se debe a la *desvirtuación de la metafísica*. Las progresivas críticas a la disciplina y sus propias mutaciones han provocado la transición desde el análisis de la realidad y sus fundamentos hacia la investigación sobre la existencia pura y la angustia vital. El filósofo francés halla la razón de este cambio en la reducción del ser a la existencia, la cual ha dado lugar tanto al apogeo del “nihilismo *soft*” como a la relativización, separación y conceptualización de los transcendentales. La “nueva” metafísica restringe enormemente su campo original, convirtiendo a la pregunta por la causa (del ser) y no por la razón (de ser) en su núcleo fundamental, lo que permite que antiguas y nuevas críticas procedentes de los más diversos campos del conocimiento sean capaces de herirla mortalmente. De esta forma, la ontologización es el camino de la pérdida de la metafísica y, a la vez, del propio ser humano. Este, que hoy carece del prurito de la pregunta por el sentido, no posee la capacidad necesaria para justificar racionalmente,

ante sí y el resto, por qué está (existe) y debe seguir estando (existiendo) en este mundo.

El viraje de la filosofía moderna hacia la centralidad del sujeto y la intelectualización de su libertad como autonomía y autodeterminación lo sitúan en un punto donde la autodestrucción está tan justificada como la autoconservación; donde el humanismo adopta una candidez que desemboca en el relativismo. Es en este contexto, afirma Brague, donde nos encontramos hoy en día, donde cobra pleno sentido la lógica utilitarista y todas sus variantes (económica, moral, política, social). Actualmente la cuestión esencial se ha situado en si la vida *merece ser vivida* cuando “la verdadera cuestión es saber si la vida vale ser *dada*” (p. 69). No ha sido el cambio cientificista ni el nihilismo nietzscheano el que ha provocado la crisis del sujeto contemporáneo, la culpa debe hallarse en una transformación de la metafísica, un cambio progresivo que irremediablemente la conduce a su destrucción y, paralelamente, a la del ser humano: “terminar con la metafísica sería la destrucción de la humanidad” (p. 73).

La metafísica hoy ha quedado definida como *trans-física*, es decir, como un gratificante juego de palabras ajeno a todo contacto con la realidad. Como consecuencia, la entidad (existencia) se concibe desligada de lo bueno (*Bonum*), lo verdadero (*Verum*) y lo bello (*Pulchrum*), siendo sus vínculos (de haberlos) el resultado de una construcción mental y el reconocimiento de la inexistencia de una esencia humana. “Amar la vida es darla, pero ¿por qué hacerlo?” (p. 72), con estas palabras Brague alza su voz contra unas ideas que, si bien llegan a demostrar el amor a la vida humana (concretamente a *mi vida*), no son capaces de darnos razones de peso para justificar su perpetuación.

Las bellas páginas del filósofo francés son un grito desesperado para todo el ámbito intelectual. Estas suponen un crudo diagnóstico de la realidad que pocos se atreven a llevar a cabo: estamos huérfanos de metafísica y por eso hemos perdido el rumbo. La recuperación de la pregunta por el sentido (y no sólo por la causa) así como el rechazo a la reducción ontológica de la realidad es la vía que, según Brague, debemos seguir. Esto no implica desandar el camino; su propuesta no es revivir una “escuela metafísica de los orígenes” ni regresar a ella, más bien pretende que tomemos conciencia y aprendamos de nuestros errores, que recuperemos un espíritu que nos permita afrontar todas las vertientes de nuestra realidad. De esta forma, “lejos de ser una superestructura superflua, la metafísica se revela como la infraestructura indispensable de la continuación de la vida de los hombres” (p. 127).

Con todo, y sin desdorar el profundo interés de la cuestión planteada por el filósofo francés, sus lectores aún quedarán expectantes por conocer detalladamente qué metafísica y qué sentido propone para afrontar y revertir la situación en la que nos encontramos. [José Carlos Sánchez-López]

BIBLIOGRAFÍA

León Florido, F. *Pensar la Edad Media cristiana. Lecturas de Teología crítica. Guillermo de Ockham–Roberto Holcot*. Madrid: Editorial Sínderesis, 2020. 209 pp.

La nueva traducción que Francisco León Florido lleva a cabo de una selección de textos de Ockham y Holcot logra cubrir una laguna que la historiografía de la filosofía medieval en España poseía desde hacía décadas. El denostado y olvidado siglo XIV llama la atención de cualquiera que se atreva a luchar contra los clichés de época decadente y radicalmente oscura. Los problemas lógicos, filosóficos y teológicos se imbrican en este momento y obligan a todo autor a dar lo mejor de sí en cada texto y discusión académica. Tal es la magnitud de las cuestiones y las teorías desarrolladas para enfrentarlas (especialmente las de Ockham) que hoy día resurgen en la cotidianidad de la filosofía analítica. Temas como la predestinación y predeterminación humana, la necesidad de la resurrección futura o la existencia de mundos posibles copan tanto la literatura actual como la del siglo XIV (sin olvidar la centralidad de estos temas en el XV y XVI), y son el objeto central del nuevo libro de León Florido.

Acercarnos de primera mano a los textos de Ockham y Holcot nos permite conocer directamente el estilo y los argumentos de dos de los más destacados autores de la época, posibilitando, a la vez, descubrir cuáles eran las preocupaciones y discusiones más acuciantes del momento. La esmerada traducción de León Florido (confrontada con el texto original latino) nos facilita la lectura, evitando caer en la habitual tendencia de llenar las páginas con comparaciones textuales o notas al pie sobre el estilo, añadidos que enriquecen las ediciones para investigadores eruditos, pero que distraen en libros introductorios como este.

Con el objetivo de orientarnos y sumergirnos en el pensamiento del siglo XIV, el texto se abre con una excelente introducción que, poco a poco, va centrando su foco en Ockham y Holcot. En él, el autor demuestra su profundo conocimiento e interés por todas las ideas del siglo XIV, sin olvidarse de presentar las fuentes de las que se nutren (Duns Escoto, Tomás de Aquino...) y la inmediata desembocadura de sus teorías (críticas al papado, cambios en la intelección de la divinidad...). Así, León Florido logra mostrar el progresivo desarrollo filosófico y teológico de la época partiendo de la “crisis de la escolástica tomista” hasta llegar a los debates sobre la “posibilidad del engaño divino”, sin dejar a un lado el tema más popular de la época (y de la figura de Guillermo de Ockham): la cuestión teológico-política sobre la potestad y el poder del papado.

No podemos sino aplaudir la labor del profesor León Florido, cuyo texto contribuye enormemente a la revitalización de la historiografía de la filosofía

medieval en nuestro país y, a la vez, permite la revisión y recuperación del pensamiento del siglo XIV. Esperemos que este nuevo libro sea recibido como una llamada de atención que mueva al estudio (y traducción) de muchos de los autores que, hasta el día de hoy, siguen siendo nombres vacíos o velados tras etiquetas generalistas, como pueden ser Gregorio de Rímimi, Jean Buridan o Thomas Bradwardine. [José Carlos Sánchez-López]

Mèlich, J.-M. *La experiencia de la pérdida*, Fragmenta, Barcelona, 2022, 124 pp.

El filósofo Joan-Carles Mèlich, profesor titular de filosofía de la educación en la Universidad Autónoma de Barcelona, centra su reflexión y los estudios de esta obra, que cuenta con un elenco de once capítulos, principalmente en la cuestión de la muerte y la ausencia del otro desde la perspectiva de la finitud, la indeterminación y la contingencia.

Se trata de un ensayo acerca de la pérdida, la memoria, la finitud y el valor único del lenguaje literario. El filósofo catalán se pregunta cómo responder al dolor infinito de la ausencia. A su juicio, existe una tensión dolorosa en el ser humano entre la necesidad que tiene de consuelo y la imposibilidad que experimenta a la hora de saciarla. Como posible salida ante este mundo devastado por infinitas ausencias sostiene que la literatura puede ayudar a seguir viviendo. En palabras de Mèlich, “desde una perspectiva literaria, la existencia es un juego y, por eso mismo, no puede eludir el juego (in)finito de las interpretaciones”. [Manuel Porcel]

Índice de libros reseñados y recensionados

- Acidini, C. – Manetti, R. (eds.). *San Miniato al Monte in Firenze. Mille anni di storia e bellezza*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2022. XII+264 pp. 329
- Angulo Ordorika, Ianire. ¡Extiende tus alas! Repensar la vida consagrada femenina. Madrid: PPC 2022. 230 pp. 306
- Basanese, L. – Huang, D. P. *Fratelli tutti: The Deeam of God for a More Human World*. Roma: Gregoriana Biblical Press, 2022. 182 pp. 317
- Basanese, L. – Sarrió Cucarella, D. *Il Documento sulla fratellanza umana: una riflessione interdisciplinare*. Roma: Gregoriana Biblical Press, 2022. 198 pp. 311
- Bespaloff, Rachel. *El instante y la libertad en Montaigne*. Prólogo y traducción de Manuel Arranz. Madrid: Hermida Editores, 2021. 129 pp. 297
- Brague, R. *Las anclas en el cielo. La infraestructura metafísica de la vida humana*. Trad. José Antonio Millán Alba y Blanca Millán García. Madrid: Ediciones Encuentro, 2022. 132 pp. 342
- Ceci, L. *La fede armata. Cattolici e violenza política nel Novecento*. Bologna: Società Editrice Il Mulino, 2022. 326 pp. 312
- Chiara, A. di (a cura). *Giuseppe Parini filosofo dell'educazione (1729–1799)*. Firenze: Olschki, 2021. viii–202 pp. con 7 figg. bn n.t. e 8 tavv. f.t. a colori. 341
- De Joinville, J. *Vida de San Luis*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 2021. CXVI+279 pp. 324
- Díaz Gómez, J. A. *La Congregación de Clérigos Regulares Menores en los dominios hispánicos. Historia y patrimonio de su fundación granadina*. Granada: Editorial Universidad de Granada, 2021. 327
- Eliade, M. – Couliano, I. P. (ed.). *Diccionario de los símbolos.*, Fragmenta Editorial, 2022, 929 págs. 336
- Fernández Rodríguez, J.M. *La Cristiandad de Santo Tomás en la India: Orígenes, divisiones y situación actual*. Salamanca: Centro de Estudios orientales y ecuménicos «Juan XXIII», 2020, 165pp. (prólogo de Antonio Navas S.I.) 328
- Fernández Rodríguez, J. M. «Mystêrion» y «Sacramentum». Evolución en oriente y occidente. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 2020. 163 pp. ISBN 978–84–9165–291–5. 322
- Fernández Rodríguez, J. M. *El desarrollo histórico del sacramento de la Confirmación. Caminos separados en Oriente y Occidente*. Bari: Basilica San Nicola Editore, 2022. 259 pp. 303

BIBLIOGRAFÍA

- Gambini, D. (ed.). *Un fraile de misa y olla por el camino de Santiago. El relato de la peregrinación a Santiago del padre agustino fray Cristóbal Monte Maggio de Pésaro en 1583*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid, 2021. 232 pp. 332
- García Garrido, M. A. *Fray Juan Márquez (1564–1621): un maestro de la Reforma Católica*. Huelva: Uhu.es Publicaciones, 2021. 505 pp. 333
- Jiménez–Hortelano, S. *Arte y arquitectura en el Real Monasterio de Santiago de Uclés (1500–1750)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2022. 464 pp. 330
- Kaplan, G. *Faith and Reason through Christian History. A theological essay*. The Washington: Catholic University of America Press, 2022. 360 pp. 314
- Kasper, W. *Judíos y cristianos: el único pueblo de Dios*. Maliaño: Sal Terrae, 2022, 174 pp. 319
- Körner SJ, Felix. *Political Religion: How Christianity and Islam Shape the World*. Mahwah NY: Ed. Palist Press, 2020. 261 pp. 294
- Lazcano, R. *Tesaurus Agustiniiano*. Tomo IX. Pozuelo de Alarcón (Madrid): Rafael Lazcano Editorial, 2022. 408 pp. 318
- León Florido, F. *Pensar la Edad Media cristiana. Lecturas de Teología crítica. Guillermo de Ockham–Roberto Holcot*. Madrid: Editorial Síndesis, 2020. 209 pp. 344
- Mèlich, J.–M. *La experiencia de la pérdida*, Fragmenta, Barcelona, 2022, 124 pp. 345
- Mínguez, V. *La Biblioteca Barroca. Un itinerario bibliográfico por la cultura simbólica áurea*. Pamplona: EUNSA, 2021, 422 pp. 334
- Mosetto, F. *Marco nella sinfonia della Scrittura*. Brescia: Queriniana, 2021. 292 pp. 309
- Nieto Ibáñez, Jesús M. – López López, Raúl (eds.). *Lorenzo de Zamora. Monarquía mística I*. Berlín: Peter Lang, 2022. 895 pp. 293
- Pazos, A. M. *Las reliquias de Santiago. Documentos fundamentales de la REINVENTIO de 1879*. Madrid: Editorial CSIC, 2021. 413 pp. 325
- Rizzi, M. T. *America's Jesuit Colleges and Universities in the United States. A History*. Washington: The Catholic University of America Press, 2022. 484 pp. 339
- Rowlands, A. *Towards a Politics of Communion. Catholic Social Teaching in Dark Times*. London: T & T Clark, 2021. 315 pp. 321
- Sangalli, S. [ed.]. *Ciudad de México: between Ancient Myth and Contemporary Complexity*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2022. 337 pp. 335
- Somavilla Rodríguez, E. OSA (dir.), *XXIV Jornadas Agustinianas (Madrid, 5–6 marzo de 2022). La Iglesia y la sinodalidad*, Madrid: Centro Teológico San Agustín, 2022. 278 pp. 315

ATG 86 (2023)

- Tamayo Acosta, J. J. *La compasión en un mundo injusto* (Fragmentos 77). Barcelona: Fragmenta editorial, 2021. 296 pp. 310
- Thomas, David (ed.). *The Bloomsbury Reader in Christian–Muslim Relations, 600–1500*. London: Bloomsbury Academic, 2022. 333 pp. 299
- Vilas Boas, Susana. *Le pardon entre mémoire et espérance. Pour une lecture théologique de Paul Ricoeur*. Braga: Ed. Axioma, 2022. 335 pp. 301
- Vilas Boas, Susana De Sousa. *Perdoar (in)condicionalmente. Uma leitura bíblico–filosófica sobre o perdão*. Apelação: Paulus, 2022. 221 pp. 323
- Walsh, M. *From Ignatius to Francis. The Jesuits in History*. Collegeville (Minnesota): Liturgical Press Academy, 2022. 334 pp. 337

PUBLICACIONES DE LA COLECCIÓN
BIBLIOTECA TEOLÓGICA GRANADINA

1. P. M. Abellán, S.I., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*. Granada 1939, 24+210 pp.
2. C. Sánchez Aliseda, *La doctrina de la Iglesia sobre Seminarios, desde Trento hasta nuestros días (desarrollo y sistematización)*. Granada 1942, 274 pp. ISBN 84-600-6585-5
3. J. Jiménez Fajardo, *La esencia del pecado venial en la segunda edad de oro de la teología escolástica*. Granada 1944, 168 pp. ISBN 84-6586-3
4. M. Nicolau, S.I., *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.I., en Coimbra (1561)*. Granada 1945, 20+220 pp.
5. M. Sotomayor, S.I., *San Pedro en la iconografía paleocristiana. Testimonio de la tradición cristiana sobre San Pedro en los monumentos iconográficos anteriores al siglo sexto*. Granada 1962, 22+266 pp. 50 ilustraciones. ISBN 84-600-6587-1
6. C. Pozo, S.I., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca. Tomo I: Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano y Ambrosio de Salazar*. Granada 1962, 8+336 pp.
7. J. A. de Aldama, S.I., *Virgo Mater. Estudios de teología patristica*. Granada 1963, 32+316 pp. ISBN 84-600-6589-8
8. M. Ramos, S.I., *Oratio admonitionis. Contribución al estudio de la antigua Misa española*. Granada 1964, 30+222 pp. ISBN 84-600-6590-1
9. J. Navarro Santos, S.I., *La reforma de la Iglesia en los escritos del Maestro Ávila. Su enfoque teológico*. Granada 1964, 15+370 pp. ISBN 84-600-6591-X
10. E. López Azpitarte, S.I., *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Álvarez de Paz, S.I.*, Granada 1966, 16+202 pp. ISBN 84-600-6592-8
11. Francisco Suárez, S.I., *Lectiones de Fide*. Edición crítica de Karl Deuringer. Granada 1967, 320 pp. ISBN 84-600-6593-6
12. A. Vargas Machuca, S.I., *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe, según F. Suárez*. Granada 1967, 40+388 pp. ISBN 84-600-6594-4
13. Diakonia Pisteos. *Volumen homenaje al P. José Antonio de Aldama, S.I.*, Granada 1969, 24+307 pp. ISBN 84-600-6595-2
14. J. M. Díaz Moreno, S.I., *La regulación jurídica de la cura de almas en los canonistas hispanos de los siglos XVI-XVII*. Granada 1972, 517 pp. ISBN 84-600-6596-0
15. L. Martínez Fernández, *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca. Tomo II*. Granada 1973, 24+500 pp. ISBN 84-300-6008-1
16. M. Sotomayor, S.I., *Sarcófagos romano-cristianos de España*. Granada 1975, 246 pp. 57 láminas. ISBN 84-400-8582-6
17. Jerónimo Nadal, S.I., *Scholia in Constitutiones S.I.* Edición crítica, prólogo y notas de M. Ruiz Jurado, S.I., Granada 1976, 32+516 pp. ISBN 84-600-0642-5

18. A. Rodríguez Carmona, *Targum y Resurrección*. Granada 1978, 14+224 pp. ISBN 84-600-1342-1
19. M. Cuesta Leiva, S.I., *Salvación y cruz*. Granada 1980, 12+108 pp. ISBN 84-85653-41-6
20. P. Herrera Puga, S.I., *Grandeza y miseria en Andalucía*. Granada 1981, 68+700 pp. ISBN 84-85653-44-0
21. *Miscelánea Augusto Segovia*. Granada 1986, 438 pp. ISBN 84-8565349-1
22. J. Escribano Garrido, *Los Jesuitas y Canarias 1566-1767*. Granada 1987, 672 pp. ISBN 84-85653-51-3
23. G. del Pozo Abejón, *Lex Evangelica*, Granada 1988, 366 pp. ISBN 84-7009-276-6
24. F. J. Martínez Medina, *Cultura religiosa en la Granada Renacentista y Barroca. Estudio iconológico*. Granada 1989, 341 pp. 151 láminas. ISBN 84-338-026-X
25. *Historia del Colegio de San Pablo*. Granada 1554-1765. Edición J. de Béthencourt, S.I. y E. Olivares, S.I. Granada 1991, 572 pp. 28 ilustraciones. ISBN 84-600-7905-8
26. M. Peinado Muñoz, *Jaime Pérez de Valencia (1408-1490) y la Sagrada Escritura*. Granada 1992, 20+280 pp. ISBN 84-85653-52-1
27. P. P. Rubens - J. B. Barré, *Vida de San Ignacio de Loyola en imágenes*, Granada, Universidad de Granada - Facultad de Teología, 1993, 49+160 pp. ISBN 84-338-1690-X.
28. E. M^a. Borrego Pimentel S.I., *Cuestiones Plotinianas*, Granada, Facultad de Teología, 1994, 227 pp. ISBN 88-338-1918-6
29. J. L. Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios. La Teología Natural de R. Sibiuda*, Granada, Facultad de Teología, 1995, 566 pp. ISBN 84-600-9159-7.
30. I. Azcárate Ristori, *Los jesuitas en la política educativa del Ayuntamiento de Cádiz (1564-1767)*, Granada, Facultad de Teología, 1996, 392 pp. ISBN 84-921632-0-8
31. José de Anchieta, *Primer mariólogo jesuita*, edición de J. M^a Fornell. Granada, Facultad de Teología, 1997, 567 pp. ISBN 84-921632-2-4
32. *De la frontera al encuentro. Actas del III Curso «Cristianos y Musulmanes»*. Granada, 30 de junio a 4 de julio de 1997. Edición J. L. Sánchez Nogales, Facultad de Teología 1998, 304 pp. ISBN 84-921632-3-2
33. J. N. Vargas S.I., *Jesuitas andaluces en Hispano-América y Filipinas*. Granada. Facultad de Teología 2000. 304 pp. ISBN 84-921632-4-0
34. D. Molina S.I., *La vera sposa de Christo. La primera eclesiología de la Compañía de Jesús*. Granada. Facultad de Teología 2003. ISBN 84-921632-6-7
35. *La experiencia de Dios. Actas del IV Curso «Cristianos y Musulmanes»*. Granada. 5 al 9 de julio de 1999. Edición J. L. Sánchez Nogales. Granada. Facultad de Teología 2001. 199 pp. ISBN 84-921-6325-9
36. P. Ruiz Lozano S.I., *Antropología y Religión en René Girard*. Granada. Facultad de Teología. 2005. ISBN 84-921632-7-5
37. *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*. Edición, Wenceslao Soto Artuñedo.

Universidad de Granada - Facultad de Teología, Granada. 2007. 634 pp. ISBN 978-84-338-4600-6.

38-39. F. J. Martínez Medina y M. Biersack, *Fray Hernando de Talavera, primer Arzobispo de Granada: hombre de Iglesia, Estado y letras*, prólogo de M. Á. Ladero Quesada, Universidad de Granada - Facultad de Teología, Granada 2011. ISBN 978-84-338-5229-8

40. J. G. García Aiz, *El Conflicto eclesiológico Tridentino Ius divinum vs. ordinatio divina. La dialéctica entre un concepto teológico y una definición dogmática, de los grados del ministerio eclesiásticos, que oscila entre una determinada precisión y una prudente ambigüedad*. Granada, Facultad de Teología, 2012, 430 pp. ISBN 978-84-85653-64-5

41. S. Czesław Stachera ofm, *Franciscanos y Sultanes en Marruecos. Relaciones entre el poder (al-sulṭān) y la obra religiosa y humanitaria de los Frailes Menores*. Granada, Facultad de Teología, 2013 ISBN 978-84-940198-5-2

42. F. J. Martínez Medina, *Cristianos y musulmanes en la Granada del s. XVI, una ciudad intercultural. Invenciones de reliquias y libros plúmbeos: El Sacromonte*. Granada, Facultad de Teología, 2016. ISBN 978-8455653-75-1

43. A. Pérez de Valdivia, *Retazos de un exilio. "Comentarios para la historia del destierro, navegación y establecimiento en Italia de los jesuitas andaluces, escritos por uno de ellos, sacerdote profeso"*. Transcripción, introducción y notas de W. Soto Artuñedo. Granada, Facultad de Teología - Anaya, 2016. ISBN 978-84-678-0598-7

44. M. Córdoba Salmerón, S.I., *La Teología cristiana a través del arte barroco*, prólogo de Salvador Gallego Aranda. Universidad de Granada - Facultad de Teología, 2019, 254 pp. (incluye 68 figuras y 28 ilustraciones en color). ISBN 978-84-338-6449-9 y 978-84-85653-86-7

45. I. Sepúlveda del Río, *La vivencia religiosa en el mundo secular: trascendencia e individualidad desde la perspectiva de Charles Taylor*, Granada, Facultad de Teología de Granada, 2019, 254 pp. ISBN 978-84-85653-90-4

46. *Del logos al agapè: en torno al giro teológico de la fenomenología*, editado por M. Porcel Moreno y M. Córdoba Salmerón, Granada, Facultad de Teología de Granada, 2020, 251 pp. ISBN 978-84-85653-93-5

47. *Arquitectura sagrada. El Templo de Jerusalén: teología e iconografía*, editado por M. Junkal Guevara Llaguno, Granada, Universidad Loyola Andalucía, Facultad de Teología, 2021, 138 pp. ISBN 978-84-85653-94-2

48. *El hombre en Dios. La Encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez*, Julio Héctor Enrique Söchting Herrera, Granada, Universidad Loyola Andalucía, Facultad de Teología, 2021, 613 pp. ISBN 978-84-85653-95-9



ARCHIVO TEOLÓGICO
GRANADINO