

LA CONSTRUCCIÓN DE LA GLORIA DE LA COMPAÑÍA EN TIEMPOS DE FRANCISCO DE BORJA¹

JOSÉ LUIS BETRÁN

Grup d'Estudis d'Història Cultural (GREHC) – Universitat Autònoma de Barcelona

281

JOSÉ LUIS BETRÁN

La etapa formativa de la Compañía de Jesús en tiempos de Ignacio de Loyola, proseguida durante los generalatos de Laínez, Borja y Mercuriano, y concluida con el largo generalato del padre Acquaviva, constituye uno de los episodios más relevantes de la historia religiosa europea moderna. Para sus propios miembros fue, además, un periodo crucial en su difícil tránsito desde sus orígenes como grupo carismático hasta convertirse en una auténtica institución dentro del seno del orbe católico.

No fueron muchas las órdenes religiosas que tuvieron una expansión tan amplia como la alcanzada por la Compañía de Jesús al comienzo de la Edad Moderna. Tras 1540, el año de su fundación, se asiste a su intenso y acelerado crecimiento, verificable no sólo en el plano numérico, por los seguidores –en los primeros quince años se pasó de los 10 miembros iniciales a los cerca de 1.000–, sino sobre todo por la expansión geográfica de su actividad. En 1556, los jesuitas estaban ya presentes en cinco países europeos: Italia, España, Portugal, Francia y Alemania, y también en Brasil, la India y Japón.

El periodo de Francisco de Borja fue especialmente fecundo en este temprano éxito. Como ha señalado acertadamente Pierre-Antoine Fabre, la entrada en el seno de la Compañía de un cortesano de una distinción poco común y gran dignatario de la monarquía, como era el duque de Gandía, acrecentó de manera extraordinaria el prestigio de los jesuitas, a la vez que los embarcó en una aventura plagada de peligros para una sociedad primitiva de apóstoles como fue la del reclutamiento de nuevos miembros y de apoyos entre los ambientes aristocráticos de su tiempo.² Su labor, tanto en los siete años al frente de la Compañía como su general, así como los que le precedieron como comisario general en la Península, dio tal ímpetu a la orden que en buena lid se le puede reconocer como su auténtico segundo fundador.

1. Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación HAR2008-06048-CO3/HIST que tiene por título «La construcción de la memoria histórica de la Compañía de Jesús en el mundo hispánico durante la Edad Moderna: de la imagen heroica al antijesuitismo».
2. Pierre-Antoine FABRE, «Introducción» a la obra de Marcel BATAILLON, *Los jesuitas en la España del siglo XVI*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 2010, pp. 53-54.

Por un lado, se acentuó el celo misional y la evangelización del mundo pagano, abriéndose la peripecia misional jesuita a los espacios ultramarinos hispánicos de América primero (Nueva España y Perú) y poco más tarde del mundo filipino.³ Por otro lado, Borja fue diligente en la distribución de sus súbditos en Europa para continuar su oposición a la expansión de la Reforma (a él se debe la extensión de la Compañía de Jesús más allá de los Alpes y el establecimiento de la provincia de Polonia), así como en colaborar en la reforma de las costumbres con la fundación de un extraordinario número de colegios; no es necesario recordar que una buena parte de los colegios españoles en su fundación tuvieron mucho que ver con las buenas relaciones que el duque de Gandía mantenía con aquellos que serían sus bienhechores, y que a él se debe también, por su influencia en la corte francesa, el conseguir que los jesuitas fuesen bien recibidos en este país y se fundasen varios colegios.⁴ Asimismo, su obsesión por la mejora de la formación de los futuros misioneros y sacerdotes le llevó a tener cuidado en establecer un noviciado regular en Roma y ordenar que se hiciese otro tanto en las diferentes provincias, con un clima, ciertamente, de mayor rigurosidad: a él se debe la fundación del Colegio Romano, base de la futura Universidad Gregoriana.⁵ Elevó, asimismo, el carácter diplomático de la Compañía a las cotas más elevadas de la alta política internacional de la época, en especial con los servicios que prestaría a la monarquía de los Habsburgo en sus relaciones con el papado en la preparación de la Santa Alianza contra el mundo turco en el Mediterráneo, como muy bien ha estudiado Enrique García Hernán.⁶ Fue, también, un buen promotor de las artes de los ignacianos: san Francisco construyó la iglesia de San Andrés del Quirinal y fundó el noviciado en la residencia contigua; además, respecto a la iglesia del Gesù, no se puso la primera piedra hasta 1550, cuando se supo que podría contarse con la contribución económica del duque de Gandía; y amplió, asimismo, el Colegio Germánico, en el que se habrían de preparar los misioneros destinados a predicar en aquellas regiones del norte de Europa en las que el protestantismo tanto había avanzado. Precisamente, Gauvin Bailey ha mostrado lo sólido que era el patronato jesuítico de los artistas en Roma al comienzo de su generalato, o sea en 1565, si bien todavía de proporciones modestas porque los jesuitas tenían en realidad pocos edificios por decorar y su situación financiera era por aquel entonces bastante precaria.⁷

Por otro lado, la extraordinaria proyección religiosa y cultural que alcanzaría la nueva orden en la sociedad de su tiempo desde un buen inicio también debió gran parte de su éxito a la habilidad que los jesuitas demostraron tanto para la creación de un discurso identificativo de sus valores apostólicos como en la que certificaron para transmitirlo mediante un manejo eficaz de los medios comunicativos de la época. En este sentido, la Compañía de Jesús ha fascinado a los historiadores de la cultura actuales por su extraordinario dominio de lo que podríamos llamar la comunicación multimediática de su tiempo. Supieron como ningunos otros construir a través de la palabra, fuera esta oral o escrita, manuscrita o impresa, o la imagen, real o recreada en las mentes de las gentes de su tiempo, una perspectiva áurea y triunfalista de sí mismos como protagonistas de la Contrarreforma católica hasta llegar a confundirse con ésta y proyectarla sobre el contexto social y político con tan notable éxito que posiblemente no ha tenido parangón en la historia de la Iglesia occidental.

3. Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América Moderna*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2007.

4. Antonio ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, I, Madrid, 1902, p. 412 y ss.

5. Mario SCADUTO, «Il Governo di S. Francesco Borgia, 1565-1572», *AHSI*, 41 (1972), pp. 136-175.

6. Enrique GARCÍA HERNÁN, *La acción diplomática de Francisco de Borja al servicio del Pontificado, 1571-1572*, Valencia, 2000.

7. John W. O'MALLEY, «San Ignacio y la misión de la Compañía de Jesús en la Cultura», en Giovanni SALE (ed.), *Ignacio y el Arte de los jesuitas*, Bilbao, 2003, p. 29.

Ciertamente, la Compañía de Jesús pronto se erigiría como la más vibrante y la más provocadora de las órdenes religiosas nacidas en el seno de la Iglesia católica. Pronto se afianzaría como una primera potencia en las aulas, en los púlpitos y en los confesionarios, así como en los más encumbrados bastiones del poder político. Por otro lado, la asunción de esa modernidad propagada triunfalmente también tendría sus costes. Ninguna otra orden religiosa ha suscitado tantas pasiones opuestas como la Compañía de Jesús, en torno a la cual ha tomado forma una leyenda áurea pero también una leyenda negra, inspirada por sus adversarios protestantes pero también católicos, que ha insistido en criterios tales como el carácter soberbio de sus miembros, su carácter conspirativo, su fanatismo, su calificación como regicidas, su hipocresía moral y aduladora, su secretismo y mudanza que los convertía en peligrosos aliados, su inalterable y perdurable imagen de fieles lacayos serviles del papa, los rumores de sus fabulosos tesoros ocultos... Los célebres *Monita secreta*, atribuidos a la pluma del jesuita renegado Hyeronimus Zahorowski, se publicaron por primera vez en Cracovia en 1613 y hacia 1700 habían conocido ya veintidós ediciones en siete idiomas diferentes.⁸

Las raíces de esta proyección apologética fueron tempranas, y aunque alcanzaron su máxima expresión en el siglo XVII, el gran siglo jesuita por excelencia, éstas habían sentado sus bases sólidas en los años iniciales de sus primeros fundadores. El afán por desarrollar, de forma más o menos metódica, un discurso cultural propio que tuviera por eje el enaltecimiento de los éxitos de la joven orden religiosa fue el resultado lógico del gran cambio operado en el seno de la Compañía durante aquellos años que transcurrieron entre las primeras andanzas de aquel primitivo militar ignorante y aventurero que fuera Ignacio, imagen interesadamente propagada por sus biógrafos, y aquel otro tiempo de consolidación política y religiosa representado por el magnate cultivado y destinado a alternar con príncipes y a gobernar pueblos como sería Borja.

El tránsito vino marcado por un proceso de intelectualización de la orden, que se caracterizaría cada vez más por su creciente exigencia en conseguir una formación sólida y cultivada de sus miembros. Efectivamente, recordemos que el de Loyola, casi como un mendigo estudiante, había intentado poner en marcha su nueva orden en Alcalá y Salamanca a partir de 1526, y que para ello se había rodeado inicialmente, según mencionaba Ribadeneira en su biografía del santo, de algunos compañeros que se le habían agregado en Barcelona y que carecían, aparentemente, de formación humanística o teológica:

Tenía en este tiempo Ignacio tres compañeros, que movidos de su exemplo se le avian allegado, como imitadores de su vida: y otro moço Francés también los seguía, y todos andavan vestidos de la misma manera que el andava, y con el mismo abito, que era una túnica de sayal: y assi los llamavan en Alcalá, como por burla, los del Sayal.⁹

-
8. Para Europa resultan interesantes los estudios de Sabina PAVONE, que ha rastreado las raíces de este discurso antijesuita en algunos artículos («Antigesuitismo politico e Antigesuitismo gesuita: alcuni testi a confronto», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 40 [2004], pp. 255-281) y ensayos (*Le astuzie dei gesuiti. Le false istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Roma, 2000). Para el caso de España sigue siendo útil la lectura de los dos volúmenes de la *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús*, del ex jesuita Miquel MIR (Madrid: Imprenta de Jaime Ratés Martín, 1913), y algunos trabajos limitados al siglo XVIII de Enrique GIMÉNEZ LÓPEZ («El antijesuitismo en la España de mediados del siglo XVIII», en Pablo FERNÁNDEZ ALBADALEJO [ed.], *Fénix de España. Modernidad y Cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*, Madrid, 2006, pp. 283-326), que han sido completados recientemente por el excelente estudio de Doris MORENO para los siglos XVI y XVII: «Las sombras de la Compañía de Jesús en la España Moderna, siglos XVI-XVII», en José Luis BETRÁN (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, 2010, pp. 77-113.
9. Pedro DE RIBADENEYRA, *Vida del Padre Ignacio de Loyola, fundador de la religión de la Compañía de Jesus y de los padres maestros Diego Laynez y Francisco de Borja, segundo y tercero Preposito General de la misma Compañía. En los cuales se contiene su fundación, progreso, y aumento, hasta el año de 1572*, Madrid: Pedro Madrigal, 1594, p. 41. Astrain menciona también a un joven francés llamado Juan Reinaldo (ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, I, p. 50).

Estos primeros «apóstoles» ignacianos, que debió conocer en su primera etapa barcelonesa, fueron el portugués Calixto de Sa, el vasco Juan López de Arteaga y el segoviano –según comenta Gonçalves da Cámara– Lope de Cáceres, al que posiblemente se uniera un francés, Juan Reinaldo, según el padre Astrain. De todos ellos, sólo el segundo, Arteaga, parece que prosiguió la carrera eclesiástica llegando a ser elegido para un obispado en el Nuevo Mundo, y el tercero, Cáceres, cuya historia es más oscura y parece unida todavía a los primeros tiempos de la Compañía en París antes de su salida definitiva de la misma, según relata Ribadeneira, que lo llegó a conocer personalmente allí.¹⁰ Como es sabido, esta primera experiencia en tierras hispanas se saldaría con una serie de procesos inquisitoriales en los que se cernió la sombra de la sospecha de alumbradismo sobre su predicación y su experiencia religiosa, en especial sobre la práctica de sus *Ejercicios*. Como ha señalado la profesora Stefania Pastore, la insistencia sobre la oración mental, la consolación interior, la comunión frecuente (por entonces muy controvertida), el diseño del perfil de un magisterio dirigido a los laicos y a la mujer, fundado no sobre un saber teológico, sino personal, de subjetivas experiencias religiosas, en cuyo centro estaba un recorrido de experiencias visionarias y sobre todo de iluminaciones interiores, así como un llamamiento universal a la perfección, se encontraban muy próximas al intento de misión alumbrada que se había intentado llevar a cabo en las tierras del almirante de Castilla en 1527, razón por la que pronto atrajo sobre él y sus primeros compañeros la atención de los inquisidores.¹¹

Aunque de estos procesos Ignacio saldría relativamente indemne (revelando tales episodios en la biografía ignaciana una cierta imagen apologética que más tarde sería proyectada sobre toda la Compañía por sus biógrafos: la de campeón de la ortodoxia tras el exhaustivo examen que habían sufrido sus ideas y acciones por parte del Santo Oficio en España y por las instituciones afines en Francia e Italia, donde posteriormente volvió a sufrir procesos similares), el fundador de la Compañía extraería de la experiencia la conclusión de sus limitaciones en cuanto a sus nociones de teología (por ejemplo en no haber podido dar cabal respuesta a la distinción entre pecado mortal y venial) y más en general de su escasa cultura, a partir del escaso conocimiento de la lengua latina que poseía. Por esta razón, Ignacio decidió en 1528 partir hacia París, sin los que hasta entonces le habían acompañado en sus primeras andanzas. Y sería allí, en el adecuado ambiente universitario, donde conocería a sus definitivos compañeros, éstos sí ya destinados definitivamente a fundar la primitiva Compañía de Jesús, todos ellos de un talante intelectual consolidado, muy diferente al respirado en su primera experiencia española.

La historiografía jesuita posterior (Polanco, Gonçalves da Cámara o el propio Ribadeneira) plantearían este viaje a la capital de Francia de forma positiva, como la consecuencia lógica de las restricciones que se impusieron al ejercicio primitivo de su propósito predicador, aunque siempre hubo quien hizo lecturas menos benévolas, como fue el caso del dominico Melchor Cano, que planteó la ida a París como una fuga de las garras inquisitoriales. Pero lo cierto es que fue allí donde se terminó de gestar el primitivo proyecto de fundar una nueva orden por Ignacio. Como diría años

10. Cf. las informaciones que aporta sobre este primitivo grupo Marcel BATAILLON en *Los jesuitas en España...*, pp. 70-88. Astrain, por su parte, afirma que este Cáceres no era el mismo que había conocido en España (ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, I, p. 81).

11. Stefania PASTORE, «I primi gesuiti e la Spagna: Strategie, compromessi, ambiguità», *Rivista Storica Italiana*, 117/1 (2005), pp. 160-161. Para un análisis de la inserción de la doctrina alumbrada en la España del primer Quinientos, entre reforma y crítica antiinquisitorial, alargando el espectro del fenómeno, S. PASTORE, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*, Firenze, 2004, pp. 105-110.

más tarde el padre Polanco en su vida de Ignacio, muchos fueron los llamados pero sólo nueve los escogidos.¹² Los primeros jesuitas entendieron que una gran empresa como la suya exigía una selección particularmente rigurosa. Los diez primeros miembros tenían un título de estudios adquirido en la Universidad de París, un hecho consignado en la bula papal de aprobación; todos ellos habían recibido la ordenación sacerdotal. Esto quería decir que, como comunidad, ésta estaba excepcionalmente formada para lo que era el discurrir de aquellos tiempos.

Además, la deliberación que condujo a la *Formula vivendi* de 1540 ya había elaborado proyectos para dar la mejor formación posible a los jóvenes que se esperaba recibir en la nueva orden. La clave estuvo en los colegios que se comenzaron a fundar. La reflexión y la experiencia de los primeros años llevaron a los jesuitas al convencimiento de que, sin abandonar su primer programa de objetivos y medios de acción pastoral, debían ampliarlo incluyendo todo lo que fuera una completa formación humana. Su «humanismo», que primeramente parecía reducirse, como era propio de su época, al conocimiento y estudio de los autores de la antigüedad clásica, se fue convirtiendo en un humanismo integral que abarcaba todo lo que fuera un enriquecimiento del ser humano. Este humanismo fue muy pronto realizado en la invención y gestión de centros de educación escolar que Ignacio y sus seguidores fueron fundando en toda Europa.

El gran momento de inflexión en el empeño cultural y artístico llegó en 1548 con la apertura en Mesina de la que fue, efectivamente, la primera escuela jesuítica. Este hecho tuvo un significado esencial para el futuro de la orden y para su propia definición, por cuanto la Compañía, originariamente concebida como un grupo de sacerdotes itinerantes que predicaban el Evangelio, de acuerdo con el modelo de los apóstoles y, en especial, de san Pablo, se redefinió como un grupo de docentes residentes y congregados en una institución estable. Ignacio de Loyola, como general de la orden, aunque inicialmente no la sopesara como ministerio principal de la joven orden,¹³ hizo finalmente efectiva esta implícita redefinición y, con su entusiasmo por los colegios, se convirtió en su principal promotor.

La mayoría de los colegios llegaría a ser una institución escolar superior que seguía los programas de literatura y retórica reinventados por los humanistas italianos del siglo xv tomando como base los modelos de Cicerón y Quintiliano. Los colegios, como base para la instrucción, no adoptaron los textos de la antigua lógica y de la ciencia griega, sino los denominados comúnmente *studia humanitatis* (estudios de humanidades): obras poéticas, teatro, oratoria e historia. Estos trabajos esencialmente literarios no sólo presumían que originaban elocuencia en quienes los estudiaban, sino que inspiraban también, pese a estar escritos por autores no cristianos, ideales nobles y elevados. Si se enseñaban correctamente, harían del estudiante un ser humano mejor, impregnado de un ideal de servicio al bien común al modo de los grandes héroes de la Antigüedad. Una frase del *De officiis* de Cicerón, que los jesuitas solían citar con frecuencia, resume este aspecto del ideal educativo: «Non nobis solum nati sumus» («No hemos nacido sólo para nosotros mismos».)¹⁴

El objetivo de esta educación, pues, no era tanto la búsqueda de una verdad abstracta o especulativa –objetivo de la Universidad– cuanto la formación del carácter de los estudiantes, ideal que los humanistas resumían en la palabra *pietas*. Este término no significaba tanto devoción religiosa, aunque en el contexto cristiano se incluía este significado, cuanto un carácter recto. Aunque en 1540 los jesuitas estaban decididos no sólo a no enseñar a los miembros jóvenes de la Compañía, sino a

12. Citado por ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, I, p. 81.

13. JAVIER BURRIEZA, «La estrategia y ministerio educativo en la antigua Compañía de Jesús (siglos XVI-XVIII)», en BETRÁN (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática...*, pp. 179-181.

14. O'MALLEY, «San Ignacio y la misión...», p. 22.

enviarlos a estudiar a universidades ya conocidas –las lecciones y el oficio de profesor en los primeros años de la orden eran contrarios a su orientación radicalmente pastoral–, poco a poco, por razones prácticas, empezaron a ofrecerse algunas lecciones a los jesuitas más jóvenes. Y de este humilde comienzo empezó a surgir la idea, al interior de la Compañía, y en cierta medida también al exterior de ella, de que los miembros debían haber proporcionado alguna formación académica, sobre una base restringida y en circunstancias extraordinarias. Por eso, en Gandía, en 1546, a requerimiento del duque Francisco de Borja, empezaron a enseñar no sólo a jóvenes jesuitas sino también a otros estudiantes.

Así se crearon las premisas para que los jesuitas entrasen en el mundo de la enseñanza regular. Los jesuitas llegaron a ser, por tanto, «la primera orden que enseñaba», en el sentido que constituyeron el primer grupo que asumió responsabilidades directivas y docentes en instituciones educativas no necesariamente destinadas al sacerdocio, sino para jóvenes que presumiblemente habían de asumir responsabilidades directivas en el mundo, entendido éste en sentido amplio. Esta fue la clave de su éxito.

Indudablemente, los jesuitas consideran sus colegios como baluartes contra las incursiones del protestantismo, y en algunas partes de Europa ésa era efectivamente la primera razón para entregarse a ellos. Pero no era su motivación originaria, ni llegó a ser tampoco la principal para la Compañía entera. En 1551, por encargo de Ignacio, Polanco escribió una carta al provincial jesuita de España presentando una lista con los quince beneficios provenientes de los colegios, sin mencionar el protestantismo o la preocupación por la ortodoxia religiosa. La mayor parte de los beneficios se pueden reconducir a la promoción del «bien común», un programa típicamente de corte humanista. Concluye, realmente, con estas palabras: «Aquéllos que en la actualidad son sólo estudiantes crecerán para hacerse pastores, funcionarios civiles, administradores de la justicia y ocuparán otras tareas importantes para ventaja y provecho de todos nosotros».¹⁵ Los jesuitas formaban a los que en su día serían los gobernantes políticos y espirituales de aquellas ciudades y reinos en los que se asentaban. No puede, pues, extrañarnos el éxito que tuvo la implantación de la Compañía de Jesús no sólo en Italia y otros lugares de Europa, sino en España. A la muerte de Ignacio en 1556 había en España unos diecinueve colegios, con unos 293 jesuitas. A la muerte de Laínez en 1565, treinta casas, con 649 jesuitas. Los catálogos de 1571, a fines del generalato de Borja, presentan cuarenta y dos domicilios y 1.034 jesuitas, cifras que se ven aumentadas en el catálogo de 1573-1574, con 1.110 jesuitas. A la muerte de Mercuriano, en 1580, el número de miembros de la Compañía de Jesús en España era de 1.440; a la de Acquaviva, en 1616, los domicilios eran ochenta y cinco y los jesuitas peninsulares unos 2.713, cifras que no incluían los colegios de Cerdeña (Cagliari y Sassari), creada provincia independiente desde 1597, ni tampoco los jesuitas españoles que trabajaban fuera de España: un centenar en los países europeos y cerca de 500 en las provincias de México y Perú y en otras regiones transoceánicas. En todo caso, los datos apuntados revelan que el número de vocaciones fue siempre en aumento; pero lo más significativo fue, como apuntó uno de los primeros historiadores jesuitas de la Compañía, el padre Francesco Sacchini, que un buen número de los entrados en España durante este primer periodo eran personas formadas en letras, filosofía y teología.¹⁶

El vertiginoso crecimiento del número de establecimientos durante la década de 1550, gracias sobre todo a la influencia del ingreso de Borja en la Compañía, que continuadamente estaba

15. *Ibidem*, p. 24.

16. FRANCISCO SACCHINI, *Historiae Societatis Jesu pars secunda, sive Lainius*, Roma, 1620-1661, libro II, p. 87.

visitándolos –hasta el punto de afirmar en una carta a Jerónimo Nadal que «ando hecho un gitano de colegio en colegio»–,¹⁷ despertó algunos recelos, sobre todo en Antonio de Araoz, que alertaba que las fundaciones propiciadas por Borja no se veían en muchas ocasiones suficientemente cubiertas en las rentas precisas para mantener abiertos los nuevos colegios. No sería la única voz de alarma. El padre Antonio de Córdoba, en una carta que escribía al general Laínez en 1559, alertaba que el afán por crear tantos colegios de manera tan rápida implicaba una escasa cobertura de docentes suficientemente preparados, lo que redundaba en una deficiente preparación de «los nuestros», sobre todo para ejercer de manera eficiente los ministerios que tenía encargados la orden. Como decía el padre Córdoba, «salimos a la batalla como soldados a medio hacer».¹⁸ Quejas que, no obstante, no invalidaron la continuidad creciente del número de fundaciones, al menos hasta el final del generalato del padre Acquaviva, en el que se había fundado el 70% de todos los colegios que la Compañía tendría en España hasta su expulsión en 1767.

Los colegios de la Compañía se convirtieron, en muchas ciudades europeas, en los auténticos dinamizadores de la vida cultural de las mismas. Su producción intelectual no quedaba de puertas adentro, sino que mantenía una continuada vocación de generar un público interesado en el medio urbano: disputas teológicas, obras teatrales, ceremoniales triunfales en los festejos católicos, se convirtieron en una experiencia cotidiana en las ciudades con las que propagar los valores identitarios de la Compañía con notable éxito. Lo que en todo caso interesa destacar es el hecho de que a través de esta práctica docente y cultural la Compañía de Jesús se familiarizó con todos los mecanismos de transmisión cultural propios de la época, y que muy pronto los puso al servicio de la promoción enaltecedora de su imagen pública y de generar un público consumidor de la misma. No es posible aquí hablar de todos ellos. En todo caso, nos ceñiremos al protagonismo alcanzado por la palabra escrita, y en concreto la impresa, y de un determinado género, como fue el histórico, muy pronto cultivado por los miembros de la Compañía en beneficio de esa actividad propagandística.

La relación entre los jesuitas y el libro impreso fue muy estrecha. Las publicaciones de los jesuitas recibieron un importante empuje especialmente durante el generalato de Francisco de Borja: entre 1566 y 1572 se imprimió un 41% de los libros editados por los autores jesuitas desde su fundación como orden. Los discípulos de Ignacio de Loyola no sólo se convirtieron en buenos clientes de librerías e impresores de las ciudades en las que se establecieron, sino, asimismo, se convirtieron en importantes propagadores del arte impresor fuera de la propia Europa. En 1556, por ejemplo, los jesuitas habían introducido la imprenta en la India, instalando una máquina de imprimir en el colegio de Goa. En ese mismo año, Ignacio, después de muchos esfuerzos, había instalado una buena máquina de imprimir en el Colegio Romano que, en el 1564, además de los caracteres griegos, podía también imprimir en árabe. También se estableció temporalmente una prensa en el colegio de Viena en 1559, punto estratégico en su apostolado en la Europa central frente al protestantismo. La idea inicial era proporcionar libros de texto moralmente aptos para los estudiantes y a un costo que todos pudiesen permitirse –es significativo que entre los primeros libros publicados bajo los auspicios jesuíticos se encontrase una edición de los *Epigramas* de Marcial–, pero pronto, también, el libro se convirtió en un arma de combate teológico contra los herejes protestantes.¹⁹

El estudio del catálogo de Carlos Sommervogel nos revela la diversidad de géneros abordados por los autores de la Compañía desde bien temprano: junto a las obras de teología, que son

17. Citado por ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús...*, II, p. 105.

18. *Ibidem*, p. 569.

19. Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid, 1986, pp. 905-906.

algo más de la mitad de lo editado en aquellos años, un 7% corresponde a obras relacionadas con la descripción de episodios relacionados con la joven historia de la orden, cifra que en los siguientes años se elevaría hasta una quinta parte de lo editado por parte de los jesuitas.²⁰

La primera pieza del proceso de construcción de su propio mito por parte de los jesuitas fue, pues, la elaboración de una memoria histórica *ad hoc*. La cosa empezó con las cartas anuas. Ignacio dio un primer y eficaz impulso a la futura obra histórica de la Compañía al obligar que en periodos fijos sus miembros enviaran relaciones de la actividad apostólica a Roma, desde donde se mandarían a los demás.²¹ Estas relaciones, a las que conocemos como cartas *annuas* o *cuadrimestres*, o con el nombre general de cartas edificantes, estaban destinadas a la publicidad para mutuo conocimiento y edificación de los miembros del instituto repartidos por las más diversas y remotas partes del globo. Sobre todo en los territorios de misiones extraeuropeas, como recientemente descubiertos e ignorados hasta entonces, tales relaciones obligaban a agudizar el instinto de observación para descubrir los misterios del Extremo Oriente y los secretos de las Indias Occidentales, y preparó a muchos de sus protagonistas para escribir, con frecuencia en su etapa de madurez, la primera historia y descripción de los países en que habían iniciado su labor de evangelización. Aunque muchas de ellas circularon inicialmente manuscritas, no fue difícil ver algunas pronto impresas, incluidas en repertorios misceláneos de la época. Así la Compañía de Jesús, que carecía en una primera etapa de la estabilidad del lugar, propia de otras órdenes monásticas más antiguas, desarrolló el equivalente de los anales monásticos que recogían los sucesos año tras año.

Este esfuerzo continuado hasta la supresión de la Compañía resulta hoy en día, como lo fue en su época, un eficaz instrumento para la etnografía histórica, para el estudio de las lenguas y para la formación de las ciencias geográficas y enciclopédicas modernas: sin las aportaciones directas de los misioneros, desde san Francisco Javier hasta sus hermanos de la Patagonia en el siglo XVIII, no hubieran sido posible las clásicas historias de Maffei, Bartoli, Charlevoix y tantos otros. Complemento indispensable a la labor de elaboración y remisión de esta documentación hasta la casa profesa del Gesù fue la disciplinada labor de organización de su archivo y posterior circulación impresa o manuscrita de esta información por su primer secretario, Juan Alfonso de Polanco, a partir de 1547 y posteriormente proseguida por su sucesor el mantuano Antonio Possevino.²² Lo cierto es que este inmenso esfuerzo de recopilación centralizada de documentos dejó abierta la posibilidad,

20. José Luis BETRÁN MOYA, «La Compañía de Jesús y el mundo del libro impreso en tiempos de Francisco de Borja», en *Congreso internacional Francisco de Borja y su tiempo, 1510-1572. Política, religión y cultura en la Edad Moderna*, Valencia, abril 2010 (en prensa).

21. S. ARZUBIALDE; J. CORELLA; J. M. GARCÍA LOMAS (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*, Santander; Bilbao, 1993 (a partir de ahora citada como *Constituciones*). Constituciones 673 y 676, pp. 293-296. La segunda congregación general, celebrada en 1565, debatió cómo la creciente Compañía de Jesús debía aplicar la norma de las *Constituciones* sobre hacer y distribuir informes sobre su actividad. En la siguiente congregación general, la de 1573, se encargó al superior general Everardo Mercuriano que reexaminara el modo y publicara una *formula scribendi* o plan práctico de los aspectos que se debían tratar en los informes que debían ser enviados al gobierno central. La primera versión de una guía (revisada posteriormente en los siglos siguientes) se imprimió en 1580 junto con otras normas. Al pasar los años, los informes que llegaban al padre general fueron cuatrimestrales, luego semestrales, y finalmente anuales. Las cartas *annuas* se publicaron cada año desde 1581 hasta 1614 y desde 1650 hasta 1654. Los primeros cuatro volúmenes, *Litterae quadrimestres*, fueron publicados en los MHSI en 1894 y 1897 (Madrid).

22. Sobre la figura y la obra de Possevino, véase G. CASTELLANI, «La vocazione alla Compagnia di Gesù del P. Antonio Possevino da una relazione inedita del medesimo», *AHSI*, 14 (1945), pp. 102-124; J. P. DONNELLY, «Antonio Possevino and Jesuits of Jewish Ancestry», *AHSI*, 55 (1986), pp. 3-32.

frente a otras órdenes religiosas contemporáneas, de que desde fechas muy tempranas se contara con materiales que pudieran resumirse en compendios generales sobre la implantación y desarrollo del nuevo instituto.

Por otra parte, los primeros jesuitas tenían no sólo esta intención horizontal humana de mantener contacto personal con todos sus miembros a lo largo y lo ancho del mundo, sino también el afán de reconocimiento vertical de que habían sido llamados por Dios para trabajar en su labor salvífica y por ello debían mantener una memoria de los dones divinos. Es en esta segunda línea edificante –la de crear modelos en los que identificarse y a los cuales imitar–, donde debe insertarse el análisis de la historia construida por los miembros del instituto dentro de un marco propagandístico de la propia Compañía que tratara de singularizarla frente al resto de las órdenes religiosas de su tiempo, es decir, construyendo lo que podríamos llamar el «mito jesuítico».

En este sentido, como ha afirmado Franco Motta, el mito del origen de la Compañía se enlaza íntimamente con el de su alteridad originaria respecto a otros institutos de perfección religiosa, es decir, definiéndose en términos de una apología de la orden, de una justificación de su ser como algo diferente y moderno definido por una serie de trazos singulares: su singular hibridez entre lo político y lo religioso; su abandono de la ritualidad litúrgica colectiva propia de la tradición medieval a favor del espacio «moderno» de la interioridad como lugar de manifestación de lo divino; el silencio de la plegaria; el rechazo del hábito propio y distintivo; la apertura al saber profano; y sobre todo, la rígida verticalidad y el centralismo en su estructura organizativa.²³

Para escribir su propia historia, desde el primer momento la Compañía siguió la senda trazada por los modelos de la historiografía clásica.²⁴ No en vano en sus escuelas se enseñaban como referentes, según los preceptos de la *Ratio studiorum*,²⁵ los autores latinos (César, Salustio, Tito Livio y otros parecidos), mientras sus cada día más ricos archivos proporcionaban el material apropiado para que con aquellos modelos se presentaran los hechos según el gusto de cada siglo.

Debemos a Francisco de Borja dos iniciativas fundamentales en este terreno. Por un lado, antes de ser elegido por la tercera congregación como prepósito general y actuando como vicario,

23. Franco MOTTA, «La Compagine Sacra. Elementi di un mito delle Origini nella Storiografia sulla Compagnia di Gesù», *Rivista Storica Italiana*, 117/1 (2005), pp. 5-6.

24. B. CHÉDOZEAU, «Les jésuites et l'histoire au XVII siècle», *Littératures Classiques*, 30 (1977), pp. 9-20. F. DE DAINVILLE, «L'enseignement de l'histoire et de la géographie et la "Ratio studiorum"», en *L'éducation des jésuites*, París, 1978, pp. 427-454; P. DE LETURIA, «Contributo della Compagnia de Gesù alla formazione delle scienze storiche», *Analecta Gregoriana*, 20 (1942), pp. 161-203; V.V., «Les jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches», *Revue de Synthèse*, 120 (1999), pp. 241-491.

25. Se entiende por *Ratio studiorum* el sistema pedagógico seguido en los colegios jesuíticos según las bases establecidas por san Ignacio en la cuarta parte de las *Constituciones*, aunque codificado tres decenios después, en 1586. Los precedentes de esta primera *Ratio et institutio studiorum* fueron varios: las diversas normas dadas por Ignacio y Láinez para la fundación de los primeros colegios, las orientaciones dadas por Ignacio y Nadal para el colegio-universidad de Mesina; diversos documentos emanados de Nadal cuando recibió el encargo de promulgar las *Constituciones* en Sicilia, España, Portugal y el Imperio; las normas y reglas redactadas por el padre Ledesma para el Colegio Romano, sobre todo en tiempos de Francisco Borja como general; una primera *Ratio* general, para toda la Compañía, promulgada por Borja, pero limitada a las escuelas de letras humanas, obra que fue, sustancialmente, de los padres Pedro Juan Perpinyà, profesor del Colegio Romano, y Jerónimo Nadal, y luego retocada por Ledesma. Todos estos precedentes permitieron sentar las bases de la *Ratio* de 1586, obra de una comisión plurinacional de seis miembros, de los que el teólogo español Juan Azor y el humanista italiano Stefano Tucci eran los más relevantes. Este texto sufriría modificaciones en 1591 y 1596. Al respecto véase MHSI *Paedagogica*; el tomo V contiene los tres textos de la *Ratio studiorum* citados: 1586, 1591 y 1599. Hay traducción española de la de 1599, por Ignacio Acebedo, Madrid: Universidad de Comillas, 1986.

ya tomó una decisión importante que más tarde, en tiempos de Acquaviva, volvería a plantearse, como fue la de ordenar que cada colegio escribiera la historia de su nacimiento y desarrollo y que fuera enviada a Roma. En febrero de 1565, el secretario Juan Alfonso de Polanco escribía al provincial de Toledo Juan de Valderrábano al respecto:

porque habiéndose a dar directorios o instrucciones con las cosas dichas por el nuevo general puede haber lo que Dios N.S. da o sentirán muchos y lo que la experiencia ha enseñado, y porque de diversas partes se desea que se hiciere alguna historia de la Compañía, sería bien que de cada colegio viniese una información de su principio (si no es venida) y también las cosas más notables que se han sucedido hasta ahora, notando los tiempos y personas. Porque es de creer, aunque en las cuatrimestres se haya escrito lo mas de esto, se han perdido muchas y bastará traer como un [palmo] de cosas semejantes, aunque se ha hecho con mucho orden con que los tiempos se noten, y así los operarios de las provincias si hay cosas que notar se podrá juntar con los collegios más vecinos lo que se ha hecho fuera de ellas.²⁶

Está aquí, en germen, el nacimiento de una futura historia general de la Compañía. Polanco inaugurará con su *Chronicon* lo que podemos considerar como una auténtica «autobiografía» del instituto (abarca seis tomos que van desde 1491 hasta 1556, es decir, la vida del fundador), aunque no llegó a publicarla. Sobre esta base se erigirá el futuro proyecto de Acquaviva de organizar una verdadera historia de la Compañía, que tras la muerte de Polanco en 1577 proseguirá Nicolas Orlandini, formado en el Colegio Romano. Esta historia general se nutriría de las numerosas historias provinciales y particulares de los colegios de la Compañía diseminadas por todo el orbe –la mayoría permanecerían manuscritas hasta nuestros días, y su número comenzó a ser importante ya antes de acabar la centuria.

Por otro lado, como es conocido, en los últimos años de la vida de Ignacio de Loyola algunos de los colaboradores más íntimos de Ignacio recogieron sus recuerdos biográficos. Entre ellos descuella el diario del padre Gonçalves da Cámara,²⁷ así como diversas memorias recogidas por los padres Ribadeneira, Juan Alfonso Polanco y Jerónimo Nadal.²⁸ El mismo Ignacio ya nos dejó constancia de las presiones que Nadal, junto con otros padres, le hicieron en este sentido.²⁹ Para Nadal, el deseo de conocer la vida de Ignacio no era un mero capricho. Le movía el dar a la Compañía un modelo, según el principio que desde entonces había de ser característico en él, en el que la vida de Ignacio se convertía en el fundamento de la Compañía.³⁰ Y en este sentido debe entenderse cuando instaba al padre Gonçalves a «que importunase al Padre, diciéndome –escribía Cámara– muchas veces que en ninguna cosa podía el Padre hacer más bien a la Compañía que en hacer esto y que

26. Carta del padre Polanco al padre Juan de Valderrábano, provincial de Toledo (Roma, 7 de febrero de 1565), en MHSI *Borgia*, VII, ed. a cargo de Enrique García Hernán, pp. 253-254.

27. La edición crítica del *Memorial* del padre Gonçalves da Cámara en MHSI *Fontes narr.*, I, pp. 508-753.

28. Principalmente *De actis P. N. Ignatii Collectanea, Dichos y Hechos de N. P. San Ignacio*, recogidos por el P. Ribadeneira; los *Sumarios* de la vida de san Ignacio, uno español y dos italianos, más la biografía puesta al principio del *Chronicon* del padre Polanco; ciertamente, Jerónimo Nadal fue sembrando en sus escritos de variado carácter la vida del fundador de la Compañía, particularmente en sus *Exhortaciones* (o *Pláticas*) a los jesuitas de España (1554), en su *Apologia contra censuram Facultatis Theologicae Parisiensis* (1557) y en *Dialogi pro Societate contra haereticos* (1563). Todas estas fuentes ignacianas, más otras varias, editadas en MHSI *Fontes narr.*, I y II.

29. Prefacio a la *Autobiografía*, MHSI *Fontes narr.*, I, p. 356.

30. Al respecto véase W. J. BANGERT, *Jerome Nadal, S. I. 1507-1580: Tracking the First Generation of Jesuits*, Chicago, 1992; M. RUIZ JURADO, «Cronología de la vida del P. Jerónimo Nadal, S. I. (1507-1580)», AHSI, 48 (1979), pp. 248-276.

esto era fundar verdaderamente la Compañía». ³¹ Se da, pues, el nombre de *Autobiografía* ³² al relato de la vida que Ignacio hizo al jesuita portugués. El padre Cámara y otros antiguos historiadores de la Compañía dicen que Ignacio la dictó y que su confidente la tomó de sus labios. ³³ Ignacio no abarcó, sin embargo, toda su vida. Empezó, sí, por referir los deslices de su juventud desde los veintiséis años y los pasos de su conversión, incluidas las primeras persecuciones a que se vio sometido por parte de la Inquisición, pero no llegó más allá del año 1538, cuando el gobernador de Roma dio sentencia favorable a favor de él y sus compañeros. Después de esto siguen unas breves notas sobre las obras de celo fundadas por Ignacio en Roma y una breve indicación sobre el modo en que escribió sus *Ejercicios* y las *Constituciones*.

El hecho de que la biografía ignaciana de Gonçalves no llegara a ser impresa, a pesar de circular abundantemente de forma manuscrita en los primeros tiempos por los colegios de la Compañía, a diferencia de la que pocos años después hiciera el padre Ribadeneira, ha sido siempre fuente de suspicacias entre los historiadores. En 1566, siendo ya general de la Compañía, Francisco de Borja encarga a Pedro de Ribadeneira la biografía oficial de Ignacio de Loyola. Ribadeneira escribe la *Vida del bienaventurado padre Ignacio de Loyola*, ³⁴ utilizando ampliamente el texto de Cámara, y

31. Prefacio a la *Autobiografía*, MHSI *Fontes narr.*, I, p. 360. Véase también lo que dice al respecto GARCÍA VILLOSLADA en *San Ignacio de Loyola...*, pp. 12-15.

32. Los autores que la han editado en diferentes lenguas le han puesto diversos títulos. Jerónimo Nadal le puso el título de *Acta patris Ignatii*, es decir, «hechos» en latín, como lo han mantenido las dos ediciones publicadas en los MHSI (la primera en 1904, *Scripta de sancto Ignatio*, I, y la segunda en 1943, MHSI *Fontes narr.*, I). Los bollandistas, siguiendo a Nadal, le pusieron el título de *Acta antiquissima*. La edición inglesa de E. M. Rix la define como testamento (*The Testament of Ignatius Loyola*, Londres, 1900). La traducción alemana de H. Böhmer habla de «confesiones» (*Die Bekenntnisse des Ignatius von Loyola*, Leipzig, 1902) o de «memorias» como hace el padre Alfredo Feder (*Lebenserinnerungen des hl. Ignatius von Loyola*, Regensburg, 1922). También se la conoce como «relación del peregrino». Como título principal (*Le récit du pèlerin*) lo emplea por primera vez la traducción francesa de 1922 del padre Eugène Thibaut (Lovaina, 1922), pero sobre todo se impone el uso corriente de «autobiografía». Así empezó a llamársela por lo menos a partir de 1900 en la edición inglesa de J. F. X. O'Connor (*The Autobiography of St. Ignatius*, New York, 1900) y fue empleada por el padre José María March en 1920 en la edición española (*San Ignacio de Loyola. Autobiografía y Constitución canónica de la Compañía de Jesús*, Barcelona, 1920), así como por las siguientes italianas de Giovanni Pappani (*Sant' Ignazio di Loyola. Esercizi Spirituali, preceduti dalla sua Autobiografia*, Florencia, 1928) o españolas de Victoriano Larrañaga (*Obras completas de San Ignacio de Loyola, Tomo I, Autobiografía-Diario espiritual*, Madrid: BAE, 1947) y Cándido Dalmases, S. I, *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1952.

33. El padre Ribadeneira dice «lo que se escribió casi por boca de nuestro padre» (MHSI *Nadal*, III, p. 540).

34. PEDRO DE RIBADENEIRA, *Vida del padre Ignacio de Loyola...* Existe edición en castellano de una obra que inicialmente el autor señala haber sido redactada en latín y traducida luego a lengua romance. La edición impresa en Madrid en el año 1584 en el taller de la viuda de Alonso Gómez es en octavo y sólo contiene el libro primero dedicado a Loyola; carece de ilustraciones o grabados. La de 1594 es una edición en tamaño folio. La edición de 1584 incluye en los prolegómenos dos cartas de fray Luis de Granada, muy favorables a la Compañía, dirigidas a Ribadeneira y firmadas en Lisboa el 23 de junio de 1584 y el 28 de julio. En ellas señala la intención doctrinal de la obra, encaminada para los lectores pertenecientes a la misma orden. Asimismo señala que Ribadeneira, como persona, participa de los mismos adornos virtuales y morales del santo que biografía en ella, san Ignacio, y que la obra, de historia, se lee no como lo hacía Quintiliano, sino como escribió la vida de san Francisco san Buenaventura (ff. 2-3). También señala el presentismo de la obra, redactada por quien conoce a los biografiados y por los testimonios de los testigos directos cuyos datos sirven para elaborar el libro (ello explica la escasez de notas). Siguen los prolegómenos con una dedicatoria a Quiroga redactada por el propio Ribadeneira. Alaba su protección a los miembros de la Compañía, bajo cuyo arzobispado de Toledo y como inquisidor general se ha incrementado notablemente el número de colegios en España. Refiere que el propio Quiroga conoció a san Ignacio, por lo que él mismo puede avalar lo que en su obra se dice de aquél. Refiere los principios difíciles de la Compañía y arremete, aunque con ironía, contra el antecesor de Quiroga en Toledo, el cardenal Silíceo, que fue contrario a sus miembros.

consigue que se retiren las copias del mismo de todas las provincias, «pues siendo cosa imperfecta», dice a Nadal, «no conviene que estorbe o disminuía la fe de lo que más cumplidamente se escribe».³⁵ Así, también, por no ajustarse a los cánones de la hagiografía, durante casi dos siglos no se volvió a tener noticias del manuscrito de Gonçalves da Cámara, enterrado por las biografías oficiales. Habrá que esperar a 1731, en que el padre Juan Pien, bolandista, publique la traducción latina de Aníbal de Coudray, corregida y confrontada con el código español-italiano de Nadal, para que reaparezca en Amberes con el título de *Acta antiquissima a P. Ludovico Gonsalvo S. J. ex ore Sancti excepta et a P. Hanibale Codretto eiusdem S. J. in Latinum conversa*. Pero la primera edición del original, en su doble versión español-italiano, no aparecería hasta 1904.

Ribadeneira cumplió sobradamente esa tarea de ocultamiento de la obra de Gonçalves, pues censura la historia, la tergiversa e incluso logra mudar la idea del Loyola-peregrino por el santón que tanto indignaba a Unamuno.³⁶ El libro, redactado en latín, apareció impreso en 1572 en Nápoles, y fue evaluado y consensuado oficialmente por toda la Compañía en tiempos del nuevo general Mercuriano.³⁷ Ya en tiempos de Acquaviva la obra se publicó en castellano (1583) y nuevamente en

35. M. Bataillon reproducía esta carta de Ribadeneira a Nadal, en que se ordena la retirada del *Relato*: «Que Vuestra Reverencia *cumpla* lo que nuestro padre [general] ya ha ordenado y según creo, escrito a los provinciales [...] a saber, que *retiren rápidamente* lo que escribió el P. Luis Gonzáles, o cualquier otro escrito referente a la vida de nuestro Padre, y que lo conserven consigo y *no permitan que esté en las manos de los nuestros o de cualquier otro*. Porque son estas obras imperfectas, y no conviene que turben o disminuyan la confianza [que se debe] a los escritos más completos. En esos Vuestra Reverencia deberá *usar de la diligencia y de la prudencia necesarias para evitar el escandalo*» (Marcel BATAILLON, *Erasmus y el erasmismo*, Barcelona: Ed. Crítica, 1977, p. 209). En esta carta del P. Ribadeneira al P. Nadal, fechada en junio de 1567, se aprecia no sólo la orden de retirar el *Relato*, sino la posible tensión entre el monaquismo antiguo y el humanismo erasmiano que, según Bataillon, probablemente dividía a algunos de los miembros de la Compañía. La energía de la carta para con un superior debió molestar a Nadal, que posiblemente respondería aireadamente, lo que llevó a Ribadeneira a escribir otra disculpándose en junio: «El recoger los escritos del P. Luis Gonçalez sobre la vida de nuestro Padre, *no nascio de mi*, sino de estos Padres que lo acordaron a nuestro Padre, y a su paternidad les pareció bien» (MHSI *Fontes narr.*, I, p. 345). La orden de secuestrar el *Relato* afectó también al *Memorial*, un cuaderno de notas donde Gonçalves, desde enero de 1555, recoge detalles personales y cotidianos del comportamiento de Loyola como superior de la congregación. La crudeza de estas notas queda muy alejada del giro divinizante que pretendía la Compañía. Hasta su publicación, los jesuitas han aplicado a este libro el mismo tratamiento de materia reservada que al *Relato*. También la biografía de Gonçalves se ha tratado con cautela.

36. Federico ORTÉS, *Don Quijote y Compañía*, Sevilla, 1997, pp. 5-6. *El relato del peregrino* (hay edición a cargo de Carmen Artal, Barcelona, 1973) es una autobiografía donde Ignacio de Loyola cuenta sólo los hechos que considera más importantes de su vida, desde que con 26 años, e influenciado primero por los libros de caballerías y después por los religiosos, da un giro radical a su brillante carrera militar y decide imitar a los santos. A partir de ahí, renunciando a sus derechos de hidalgo, y tras encomendarse a la Virgen, inicia una anacrónica peregrinación mendicante, ayudando a los necesitados y predicando por el viejo mundo el olvidado espíritu del cristianismo apostólico. El proyecto inicial de Loyola consistía en la formación de una orden selecta de caballeros que, a diferencia de las órdenes caballerescas medievales, combatiría exclusivamente por el alma de los hombres. Existe ya una clara concepción de esa futura organización como «orden», cuya estructura cuasimilitar «bajo el estandarte de Cristo» está destinada a enfrentarse a un ejército enemigo que «lucha bajo el estandarte de Satán» (Mauricio CONTRERAS, «Los años de formación de la Compañía de Jesús (1540-1558)», *Revista de Occidente*, 85 [1988], p. 113).

37. Tras ser elegido prepósito general en la III congregación Everardo Mercuriano, éste quiso averiguar el grado de fe que había de darse a la historia de la vida de san Ignacio que, por orden de su predecesor, había escrito en latín el padre Ribadeneira y de la que se había hecho ya una impresión en Nápoles en 1572. Ordenó pues que se leyese públicamente a los padres durante la mesa, para que cada uno pudiese hacer después las observaciones convenientes. Asistieron a esta congregación dos de los primeros compañeros del santo fundador: Salmerón y Bobadilla, Polanco, que había sido su secretario, y Manareo, Nadal, Domènech, Cristóbal de Madrid y Palmio, que le habían conocido y tratado como el mismo Everardo. Concluida la lectura, el secretario Santiago Giménez preguntó uno a uno a los cuarenta y tres vocales qué juicio formaban de la historia y qué observaciones tenían que hacer. Todos respondieron

latín en 1586, ediciones en las que toma cuerpo el mito ignaciano en el arco cronológico del trabajo diplomático que conducirá finalmente a la apertura del proceso de canonización del fundador de la orden. En las nuevas ediciones se incluyeron las biografías de Laínez y Borja.³⁸

Sin duda es éste el texto más importante redactado desde el punto de vista propio por los jesuitas en la construcción de una imagen glorificadora de la Compañía y de su fundador en tiempos de Borja.³⁹ En esta obra, la construcción de la Compañía se confunde en una misma con la biografía de su fundador. Al señalar los motivos de su redacción, Ribadeneira hace hincapié en tres circunstancias: en primer lugar, que la había hecho por encargo de Francisco de Borja, siendo éste prepósito general; en segundo lugar, porque era designio divino; y, por último, porque respondía a la necesidad de servir de modelo hagiográfico a los jesuitas repartidos por todo el orbe —«imitar a aquél que tuvimos por capitán»—, como servir a la pública fama de la Compañía ante un público general y ajeno al instituto.⁴⁰

el deseo grande que entiendo tienen muchos de fuera, y todos vosotros hermanos míos muy amados tenéis más crecido, de oír leer, y saber estas cosas [...]. Porque, que hombre Christiano y cuerdo ay que viendo en estos miserables tiempos una obra tan señalada como esta, de la mano de Dios, y una Religión nueva plantada en su Iglesia en nuestros días, y estendida en tan breve tiempo, y derramada casi por todas las Provincias y tierras que calienta el Sol, no dessee, si quiera saber como se hizo esto? Quien la fundó, que principios tuvo, su discurso, acrecentamiento, y extensión, y el fruto que della se ha seguido? Más esta razón, hermanos míos, no toca a nosotros solos, pero también a los demás.⁴¹

unánimes que dicha historia era el retrato fiel de la idea que ellos tenían del santo fundador y que en cuanto a la verdad no había cosa que alterar, cambiar ni mudar. Algunos pocos repararon en algunas cosas que a juicio de ellos más pertenecían a la historia general de la Compañía que a la vida particular de su fundador; pero como esta observación fue de pocos y no toca a lo sustancial de la historia y los mencionados episodios fueron introducidos como tales por el autor, como se colige del prólogo a los padres y hermanos de la Compañía, que precede a la historia, el secretario levantó un acta de aprobación, que puso en manos del padre Everardo, y sacó una copia legalizada de dicha acta, que entregó a Ribadeneira (Ildefonso GARCÍA, *Vida del Padre de Ribadeneira de la Compañía de Jesús*, Buenos Aires: Imprenta de Mayo, 1859, p. 53 y ss.).

38. El texto definitivo de la edición latina fue el de Madrid de 1586 y el de la española, el de Madrid de 1605, en el que añade varias correcciones. Que la vida de san Ignacio fuera escrita primero en latín tenía su lógica, porque iba dirigida a «toda la Compañía, que está extendida y derramada por todas las naciones del mundo». El uso del latín era necesario en aquellas obras que tuvieran finalidad propagandística y, como Ribadeneira para el conocimiento de los orígenes de su orden, lo empleaba Mariana para la exaltación de las glorias nacionales en el extranjero. Uno y otro tienen después que publicar sus obras en castellano, a fin de que se difundieran entre los españoles de menor cultura. En esta nueva redacción, Ribadeneira reivindica su derecho de autor a la vez que da muestra de su sentido del idioma natal: «No he usado de oficio de intérprete, que va atado a las palabras y sentencias ajenas, sino de autor que dice las suyas. Y así, teniendo la verdad que escribo delante, y no apartándome Della, no he mirado tanto las cláusulas y sentencias con que ella se dice en latín, aunque también he tenido cuenta en procurar que el libro sea el mismo en la una lengua y en la otra, de manera que guardando en la una y en otra la propiedad de cada una dellas, en entreambas saque el acuerdo lector, de la llaneza y brevedad con que se dicen, la verdad y peso de las mismas cosas que se escriben. Algunas cosas he añadido en este libro de romance, y declarado, que no están en el primero o no tan explicadas como para el romance era menester».
39. R. LAPESA, «La *Vida de San Ignacio* del Padre Ribadeneira», *Revista de Filología Española*, 21 (1934), p. 29. Asimismo, J. BILINKOFF, «The Many “lives” of Pedro de Ribadeneira», *Renaissance Quarterly*, 52 (1999), pp. 180-196.
40. Esta ejemplaridad es la que, en definitiva, persigue la hagiografía, según la observación de M. DE CERTEAU: «La hagiografía tiene una estructura propia, independiente de la historia, pues no se refiere esencialmente a lo que pasó, sino a lo que es *ejemplar*», en *La escritura de la historia*, México, 1985, p. 287.
41. Pedro DE RIBADENEIRA, *Vida del Padre Ignacio de Loyola...*, Prólogo.

Concluye el prólogo Ribadeneira señalando cómo su biografía ha sobrepasado la figura de Ignacio para terminar convirtiéndose en una historia de los primeros tiempos de la Compañía, en la que su autor pretende seleccionar aquello que es digno de memoria: su intención es «coger algunas cosas y entresacar las que me parezcan más notables o más a mi propósito, que es dar a entender el discurso de la Compañía».⁴² Así la vida de san Ignacio se convierte casi en el núcleo originario de esa historia de la Compañía, prefigurando en aquella la que será la entera vivencia historiográfica de la misma.

La obra se divide en cinco libros. El primero está dedicado exclusivamente a la conversión y primeros intentos propagandistas de Ignacio. Tras pasar casi de puntillas por los episodios de su juventud, hasta el famoso episodio de su herida en el sitio de Pamplona y los sufrimientos de su recuperación, Ribadeneira pasa al núcleo central, el proceso de la conversión espiritual del santo. Ignacio había expuesto certeramente el cambio gradual de su espíritu. Primero la conversión, obsesionado por imitar las vidas de los santos; el discernimiento del espíritu de Dios y del mundo; la penitencia, al principio por odio a sus pecados y a sí mismo, después por agradar a Dios; las tentaciones de sequedades y escrúpulos que al saber vencer se verá galardonado con las revelaciones de misterios, con las «visiones intelectuales», con el éxtasis, etc.; por último, la contemplación cederá a la vida activa, preludiando lo que será la preferencia de la futura Compañía. También señala Ignacio la influencia de los libros de caballerías en sus primeros pasos: Ribadeneira lo retrata como un caballero andante en lo divino. Ignacio juzga como «afrenta suya y caso de menos valer» las ofensas del morisco a la Virgen cuando se dirige a Montserrat, buscando en su ascetismo «vengarse de sí» o «vengar la injuria de Dios»,⁴³ y toma «como su blasón» el «Ad majorem Dei gloriam». Pero como, por otra parte, se trata de un elegido de Dios, Ribadeneira, en los primeros capítulos, mantiene los resabios de la hagiografía tradicional, y los recuerdos y las comparaciones bíblicas abundan, mientras se pasa sin gran escándalo por los episodios de sus primeros encuentros con la Inquisición.⁴⁴

El segundo libro presenta su llegada a la Universidad de París, donde queda consumada la transformación espiritual de Ignacio.⁴⁵ Del mismo modo que sus esfuerzos se encaminan a la acción, el interés de Ribadeneira se concentra en la empresa de allegar hombres⁴⁶ y fundar la Compañía, circunstancia que se ve confirmada finalmente con las bulas dadas por Paulo IV. La vida interior del santo queda relegada a un segundo plano. De su actuación, Ribadeneira selecciona sólo los hechos más representativos, alternando con los de Fabro, Laínez, Javier o demás compañeros, repartidos en su labor apostolar por Italia o con la fundación de los nacientes colegios. Pero siempre es Ignacio el impulsor de todas las iniciativas y el que hace frente a todos los peligros que persisten en forma de nuevas persecuciones que vive primero en París, más tarde en Venecia y Roma.⁴⁷

El discurrir de estos dos primeros libros se condensa, pues, en torno a algunos elementos de base que basta enumerar y que, de igual forma que en la obra de Ribadeneira, se pueden encontrar en algunas biografías de Ignacio posteriores, como la de Giovanni Pietro Maffei y su *De vita et moribus Ignatii Loiolae* (Venecia, 1585): la primitiva vocación militar; la nobleza; la virtud personal intensa ante todo categorizada como virtud guerrera; la herida de la pierna transfigurada en un

42. *Ibidem*.

43. *Ibidem*, libro I, cap. III, p. 10.

44. *Ibidem*, libro I, caps. XIV y XV.

45. *Ibidem*, libro II, cap. I.

46. *Ibidem*, libro II, cap. IV.

47. *Ibidem*, libro II, caps. III, VI y XIV.

doloroso recorrido de conversión según los cánones de la *Imitatio Christi*; los lugares de retiro en los que toma vida la técnica estática de los ejercicios espirituales; el peregrinaje sin pausa que empuja Loyola y la figura apostólica de sus primeros compañeros; la aprobación de la *Formula instituti* y de la bula *Regimini militantes Ecclesiae* como articulación entre el periodo «evangélico» y el de la institucionalización de la Compañía, que resume en sí las dos almas de la Iglesia entera; y más que ninguna otra cosa, según la interpretación escatológica de Ribadeneira que constituye el corazón de la legitimación teológica de la orden, la aparición de Ignacio como antítesis histórica de Lutero, como instrumento querido por la Providencia para combatir con armas nuevas la herejía nueva y devastadora del protestantismo, convertido en una clave de lectura dualista cuya fortuna historiográfica pervivirá hasta el siglo xx.⁴⁸

Porque los acontecimientos más trascendentales de su tiempo son para Ribadeneira, como para nosotros, la Reforma y la colonización de los países descubiertos.⁴⁹ Sobre este último apenas se interroga por el porvenir de las Indias; sólo las considera como un campo donde es necesario propagar la fe. Debemos recordar que en el discurso de la primera generación jesuítica, el espacio americano no parece haber gozado de ningún acento extraordinario, limitada como estaba la presencia de la Compañía al escenario brasileño y mucho más proyectada a la vía asiática abierta por el navarro Francisco Javier. Habrá que esperar a la instalación de los jesuitas en los virreinos del Perú y Nuevo México a comienzos de la década de 1570 para que la situación vaya variando. La llegada al generalato de Claudio Acquaviva supondría entonces un nuevo impulso a la actividad misionera de los jesuitas gracias a la promulgación de una serie de textos —una instrucción y tres epístolas— en los que se exhortaba a todos los jesuitas a no abandonar esta línea apostólica, llegando incluso a crear —instrucción de 1599— las casas de misión, establecimientos situados en localidades sin colegios, por los que debían pasar temporalmente mediante rotaciones regulares el mayor número de jesuitas para dedicarse durante este periodo exclusivamente a esta tarea apostólica, convirtiendo así estas casas en un medio seguro para no perder el sentido de la espiritualidad de los orígenes. Sería entonces, y no antes, cuando comenzaría a triunfar esa visión universalista y globalizadora que tanto gustara exponer a los apologetas de la orden y que quedara resumida en la famosa expresión «Unus non sufficit orbis» («Un solo mundo no es suficiente»)⁵⁰ Más que a una ambición de política imperial,

48. Especial interés reviste el capítulo XVIII de este segundo libro, que lleva por título «Lo que pretendió Dios nuestro Señor en la institución y confirmación de la Compañía». Al hablar de las razones por las que se produjo la fundación de la Compañía, Ribadeneira señala el estado de la Iglesia en aquel tiempo y los peligros que la acechaban: la lucha contra los herejes, el descubrimiento de las tierras de otro nuevo mundo en las que dilatar la fe, pero también las quiebras y pérdidas de esa fe en el viejo por los avances otomanos tanto en tierras húngaras como en el Mediterráneo. A la herejía luterana se la considera el oponente más serio. Se señala que en el luteranismo se han conjugado la ruindad de lo más despreciable de las repúblicas y la avaricia de los poderosos por las riquezas de la Iglesia. En un tono muy duro y crítico hace un repaso a la extensión que ha tenido la herejía: en Francia, haciendo su caudillo al príncipe Luis de Borbón, príncipe de Condé, en Inglaterra haciendo guerra a su reina María —Ribadeneira escribe en tiempos posteriores—; la situación lastimosa en Flandes. En este capítulo, Ribadeneira se desapega de una narración cronológica de los hechos que concurren en la fundación de la Compañía y la justifica a tenor de circunstancias posteriores. Concluye diciendo que «el espíritu de todos los hereges, es espíritu de libertad, de blasfemia, de maledicencia, de tiranía, de crueldad, y de soberbia: porque es espíritu de Satanás que en ellos se reviste». La Compañía ha nacido, pues, con intención militante de acudir a las tierras de los herejes para luchar contra la ignorancia de la herejía (*ibidem*, libro II, cap. XVIII, pp. 94-105).

49. *Ibidem*, libro II, cap. XIX.

50. El lema proviene de un verso de la Sátira X del poeta latino Juvenal: «Al joven Peleo un solo orbe no es suficiente / por ello se agita infeliz en el angosto límite del mundo» («Unus Pellaeo juveni non sufficit orbis / aestuat infelix angusto limite mundi»).

la frase alude a la voluntad de los jesuitas, como soldados de Cristo, de expandir su obra misionera y de investigar lo que guardaba ese otro mundo que había permanecido ajeno al mundo europeo. Subrayaba también la búsqueda de un conocimiento primigenio de la naturaleza y una vocación por el conocimiento que no desdeñaba adaptarse y aprender de nuevos escenarios.⁵¹

Pero a Ribadeneira le interesa más el primer escenario, el que representa para la Iglesia la pérdida de los pueblos del Norte, compensada sólo tímidamente por el amplio horizonte que las Indias Orientales y Occidentales le han abierto. Estas circunstancias imponen al catolicismo la necesidad de un arma nueva, y para procurarla ha sido enviada por Dios la Compañía. La misión de ésta queda así encuadrada en la historia universal, pero dentro de una visión simplista. Ribadeneira no trata de explicarse las causas del luteranismo; le basta ver con él el espíritu de Satanás y describir los horrores de la contienda religiosa.

La idea de una función providencialista y originariamente antiprotestante de la Compañía de Jesús no nació, pues, con el propio Ignacio, sino que comenzó a ser acuñada en los años cincuenta del siglo XVI y fue asumida por los jesuitas como una manera más de afianzar la imagen canónica, romanista, de una Compañía que tenía una misión fundamental: acabar con Lutero, ayudándose así a quitar de encima los viejos estigmas de conversos y alumbrados que le habían llovido como críticas desde las propias filas del catolicismo en sus primeros años de vida. Enrique García Hernán ha estudiado con buen hacer la construcción de este mito.⁵² Como afirma este autor, el sincronismo Ignacio-Lutero lo notaron efectivamente los primeros jesuitas, pero el mito del paralelismo nació fuera de la orden, de autores como el dominico Domingo de Valtanás o el historiador Gonzalo de Illescas, que bebían de la biografía del humanista y teólogo alemán Juan Cocleo, *Commentaria de actis et scriptis M. Lutheri*, publicada en 1548, crítico respecto al reformador alemán. La idea, aunque no originaria, será asumida por los jesuitas y llevada a sus máximas consecuencias en aras de alcanzar su reconocimiento de orden plenamente ortodoxa, circunstancia que quedará rubricada con el ascenso a los altares de sus primeros fundadores en 1622. Es por esto que, en la defensa de la causa de la santidad de Ignacio ante Gregorio XV, el cardenal Francesco Maria del Monte obrará desplegando un cuadro retrospectivo en que, ante la presencia «en Alemania de la lengua de Lutero blasfemante y en Inglaterra de la fiereza de Arrigo», la voluntad divina «ha despertado el espíritu de Ignacio de Loyola [...] para fundar en la Iglesia con la autoridad de esta santa sede, una nueva religión, la cual por instituto propio tiene el de convertir los gentiles, reducir los hereéticos y mantener la potestad del romano pontífice que con todo estudio se revela».⁵³

La concepción de la historia que despliega Ribadeneira y con él, posteriormente, el resto de hagiógrafos ignacianos es, pues, de un providencialismo batallador, que a cada movimiento de herejía opone un paladín de la ortodoxia. Cuando surge Pelagio, se le enfrenta san Agustín; cuando los albigenses, Dios se vale de santo Domingo y san Francisco. Coetáneo de Lutero es Ignacio, y la conversión de éste coincide en fecha con la rebeldía de aquél contra Roma. Entendida esta pugna con la herejía protestante como una guerra, es lógico que Ribadeneira adopte un lenguaje militar en que Ignacio ha sido elegido por Dios «para capitán y caudillo de uno de los escuadrones de su Iglesia, que es como las haces bien ordenadas de los reales, y puesto a punto de guerra».⁵⁴

51. Sobre la literatura misional jesuita del Nuevo Mundo, véase J. L. BETRÁN, «Unus non sufficit orbis: La literatura misional jesuita del Nuevo Mundo», *Historia Social*, 65 (2009), pp. 167-185.

52. Enrique GARCÍA HERNÁN, *Martín Lutero e Ignacio de Loyola*, Madrid, 2007, pp. 8-18.

53. GRETSER, *Duae relationes de B. Ignatio et B. Francisco Xaverio factae in Consistorio secreto coram Sanctissimo D. N. Gregorio XV a Francisco Mariae Episcopo Portuense S. R. E. Cardinali a Monte*, Dolinga, 1622.

54. *Ibidem*.

El único verdadero salto retórico que interrumpe la continuidad de la narración del origen es resaltado en la visión de la Storta de octubre de 1537 y de la consecuente entrada en Roma para la aprobación de la Compañía por Paulo III:⁵⁵ la imagen de Cristo que lleva la cruz y su enigmática bendición a Loyola, Fabre y Laínez se ponen como el necesario punto de conexión de la historia de la Compañía que se une definitivamente a la historia de la Iglesia, entrando a formar parte indisoluble de ella. La Iglesia, en su acepción más institucional y visible, hace garantía de una íntima y originaria alianza entre la orden y el papado con la concesión de las bulas de fundación del instituto.

El tercer libro, el que se dedica a las formas de organización que adopta la nueva Compañía y la rápida expansión que realiza por todo el mundo, ahonda en esta idea a la vez que enfatiza su vocación universalista. La movilidad de los jesuitas no está coartada por traba alguna. El jesuita, libre de cargos eclesiásticos, es, como los estoicos, ciudadano del mundo: «El hombre que es libre y suelto, y que no tiene obligación de residir en un lugar, si en una ciudad no le reciben acudirá a otra, y como vecino y morador del mundo universo, ayudará y servirá a todos los obispos y a todos los pueblos».⁵⁶ Para llegar a esta espléndida declaración de internacionalismo era necesario lograr que la unanimidad de fines se sobrepusiera a las diferencias individuales de nación. Tal había sido uno de los propósitos de Ignacio, que desde el primer momento había fomentado la convivencia de hombres de distintos países, haciendo que fuesen «siempre mezclados españoles con franceses o saboyanos».⁵⁷ Gracias a ello Ribadeneira puede hablar con orgullo de «la universal Compañía», que con un solo espíritu se ha extendido por «todas las provincias y tierras que calienta el sol». Extensión no exenta de calidad, pues otro de los rasgos que rápidamente se apresura Ribadeneira a recalcar es el criterio selectivo y elitista en la selección de sus miembros, escogidos y formados sagazmente «que han sido personas señaladas en habilidad y letras, o en sangre y otros dones naturales», y en las prometedoras esperanzas, la «mucho expectación», de los jóvenes novicios.

Es una sociedad de hombres destacados, que dispone además de una sabia organización. Al analizar ésta nuestro autor, aplica todo su saber de letras divinas y humanas a la defensa del instituto. Así como para el desasimiento y soltura del jesuita ha acudido el recuerdo ciceroniano de los estoicos, sus estudios de filosofía política, culminados más tarde en *El príncipe cristiano*, le sirven en la exposición del régimen interior de la Compañía, que «aunque tira mucho al de la monarquía, en la cual hay uno solo que es príncipe y cabeza de todos, pero también tiene mucho del gobierno que los griegos llaman aristocracia, que es de las repúblicas en que rigen los pocos y los mejores»; y sigue puntualizando los riesgos y virtudes de ambas formas de gobierno para mostrar cómo la Compañía ha tomado de ellos lo mejor y desechado sus defectos:

Y assi dexando lo malo y peligroso, que puede y suele aver en estos gobiernos, ha tomado la Compañía lo bueno que cada uno dellos tiene en si. Porque no ay duda sino que el gobierno donde ay un solo Príncipe, y una sola cabeça, de la qual depende todas las demás, es el mejor de todos, y mas durable y pacífico. Pero esto es si el Príncipe es justo, y el que es cabeça es sabio, prudente y moderado. Mas ay gran peligro que este tal no se ensorbervezca y desenfrene con el poder que tiene, y que siga su apetito y passion, y no la ley, y la razón: y que lo que le dieron para provecho y bien de muchos, lo convierta en perjuizio y daño dellos, y haga ponçoña de la medicina. Y aunque no caiga en este extremo, y sea muy cuerdo y prudente, no es possible que siendo uno sepa todas las cosas: y por tanto dize el Espíritu santo, que la salud del pueblo se halla donde ay muchos consejos: en los quales cada uno dize lo que sabe mejor que los demás, y lo que ha experimentado para bien de todos. Pero por

55. RIBADENEIRA, *Vida del Padre Ignacio de Loyola...*, libro II, cap. XIII.

56. *Ibidem*, libro III, cap. XV, p. 148.

57. *Ibidem*, libro V, cap. XIII, p. 324.

otra parte en la muchedumbre de los que gobiernan ay mucho peligro, que no ay tantos pareceres como cabeças: en los quales, aquella unidad tan necessaria para la conservación de los hombres, y de las Repúblicas, se venga a partir y a deshacer, y con ella la unión, que es el anima y vida de todas la buenas juntas y comunidades. Pues para huyr estos inconvenientes tan grandes se hallan en el uno y otro genero de gobierno, ha tomado la Compañía la unidad de la Monarquía, haziendo una sola cabeça; y de la República el consejo dando Assistentes al Prepósito General: y ha sabido también juntar lo uno con lo otro, que el Prepósito General presida a todos por una parte, y por otra sea sujeto en lo que toca a su persona, y que los Assistentes sean consejeros suyos, y no juezes.⁵⁸

Además, en la obra de Ribadeneira abundan las adulaciones a la Inquisición y desmedidos insultos a todos los protestantes, musulmanes y judíos, con lo que Ribadeneira no solo cumplió su encargo de retocar algunos aspectos del *Relato*, sino que coloca a la Compañía de Jesús en la vanguardia opresiva de la Contrarreforma. Dice Ribadeneira que los peligros de herejías que acechaban a España movieron a los Reyes Católicos a fundar «un tribunal, que había de ser la defensa, conservación y seguridad dellos, limpiándolos de las suciedades y abominaciones de los judíos y moros, con echarlos fuera, y no dejando entrar en ellos las herejías y errores que en nuestros tiempos habían de nacer».⁵⁹

En definitiva, ¿qué motivos tuvieron los jesuitas para ocultar nada menos que la autobiografía de su fundador? Tal y como afirma Bataillon de Ignacio de Loyola, que haya merecido o no el mote de «alumbrado», poco nos importa. Lo cierto es que fue tenido por alumbrado en la hora decisiva que estudiamos y que, por ese mismo hecho, apareció como solidario de la revolución religiosa cuyo símbolo en España era a la sazón Erasmo.⁶⁰ Y es que, como muy bien ha analizado Doris Moreno, la evolución del discurso antijesuítico tuvo en su fase embrionaria una clara naturaleza interna, «uterina», según la expresión de esta historiadora, donde el blanco de los ataques contra los jesuitas se centró en el supuesto talante heterodoxo de Ignacio —el gran enemigo frontal de los jesuitas desde los años cuarenta del siglo XVI sería Melchor Cano. Por este motivo, Ignacio primero y sus sucesores después se mostraron muy cautos, rechazando cualquier demostración pública de ascetismo severo o misticismo por parte de sus padres. Simón Rodrigues, provincial de Portugal, fue destituido por ello en 1553. Grave fue también el caso de Francisco de Borja, el padre Oviedo y otros jesuitas de Gandía en 1548-1549, alrededor de un caso de profetismo joaquinista que se ligaba con intentos de reforma de la orden en un sentido contemplativo y la atribución a Borja de la calificación de «papa angélico», tal y como han estudiado Ruiz Jurado y A. Milhou.⁶¹ Se sumarían a estas acusaciones la crítica hacia su organización interna (el no tener hábito como las otras órdenes, no tener coro, no tener regla y vivir de un modo contrario al de las otras religiones...). Ante ello, como hemos visto, la Compañía adoptó un discurso providencialista con ciertos visos de mesianismo que pretendía ratificar su lugar en el mundo: la persecución como signo de confirmación⁶²

58. *Ibidem*, libro III, cap. XXII, pp. 181-182.

59. *Ibidem*, libro III, cap. XXXIII, p. 198.

60. Marcel BATAILLON, *Erasmo y España*, México, 1979, pp. 212-214.

61. M. RUIZ JURADO, «Un caso de profetismo reformista en la Compañía de Jesús. Gandía 1547-1549», *AHSI*, 43 (1974), pp. 217-266; A. MILHOU, «La tentación joaquinista en los principios de la Compañía de Jesús. El caso de Francisco de Borja y Andrés de Oviedo», *Florensia*, 8-9 (1994-1995), pp. 193-353.

62. Pasar por la criba que habían supuesto los numerosos procesos inquisitoriales abiertos contra Ignacio y de los que había salido absuelto era un claro signo de purificación. Como ha destacado Doris Moreno, es sintomático que, así como en su proyección externa la Compañía fue más que discreta respecto a estos roces inquisitoriales, en el orden interno se insistió con particular intensidad en estos episodios. El ejemplo más evidente es el propio libro de Ribadeneira, *Tratado de las persecuciones de la Compañía de Jesús*, que permaneció inédito pero circuló ampliamente

y el afianzamiento de su romanismo a través de su cuarto voto que implicaba la obediencia al papa, exclusivo de la nueva orden, y que sería visto con profunda desconfianza en un contexto de consolidación de los Estados nacionales.

En la segunda mitad del siglo, ante la diseminación de los colegios jesuitas por Europa constituyendo una auténtica frontera de la catolicidad contra la Reforma, serían los protestantes los que se lanzarían a una ofensiva beligerante contra los jesuitas, síntoma evidente del reconocimiento que le dieron a la Compañía como fuerza de choque del catolicismo tridentino. Fue entonces cuando algunos luteranos también quisieron entablar un paralelismo. En 1556, ya muerto Ignacio, el teólogo protestante alemán Juan Wigand, amigo de Lutero desde 1539, en la famosa contienda contra Canisio y sus catecismos, publicó un catecismo antijesuita, en el que decía que Ignacio era un demonio, los jesuitas eran «puercas cebadas» y Lutero el reformador auténtico. Un antiguo novicio jesuita alemán, Hasenmüller, que se hizo protestante, publicaría en 1593 una *Historia de la Compañía de Jesús*, en que afirmaba que los jesuitas eran peores que los turcos. En la primera historia de la Iglesia protestante, escrita en diez volúmenes por Lucas Oleander, se señalaba que en el año 1556, muerte de Ignacio, éste descendió a los infiernos. Teodoro Beza, el célebre reformador sucesor de Calvino, clasificó a Ignacio entre los «temibles monstruos». La palabra «jesuita» se convirtió en «Jesuwider» («anti-Jesús»).

Era quizás el mejor momento de replegar velas y cerrar filas en el seno del catolicismo, ante los ataques externos de los herejes protestantes. De ahí el encargo de escribir esa obra canónica sobre la biografía de Ignacio y de la fundación de la Compañía que hiciera el general Francisco de Borja al padre Ribadeneira y de ocultar los aspectos más negativos que la obra de Cámara pudiera haber mostrado a favor de dotar de argumentos a los enemigos de los jesuitas y del catolicismo. Quizás, entre las razones fundamentales que movieron a los jesuitas a ocultar el *Relato*, esté el interés de los dominicos y de la Inquisición en que desapareciera, sobre todo los capítulos VI y VII, donde se narraban sus actuaciones como jueces de los injustos procesos seguidos a Loyola en Alcalá y Salamanca. Ribadeneira, en los capítulos correspondientes de su libro, se afanó por enmendar estas actuaciones, haciendo que estos jueces no aparecieran como injustos represores del ideal cristiano, sino como celosos y bondadosos guardianes de una Iglesia católica que tomaba sus precauciones y se defendía contra la herejía.⁶³ Ribadeneira, que actuó –según el mismo dice– por encargo, se propuso ante todo disculpar a los dominicos, pues la Compañía, después de los ataques de Melchor Cano y del arzobispo de Toledo Silíceo, necesitaba una estabilidad que evidentemente no llegaría mientras permanecieran las acusaciones del *Relato* contra ellos y los inquisidores. Sin olvidar que, por aquel entonces, 1583, debieron iniciarse los lentos e inquisitivos trámites de la canonización de Ignacio, que se produjo finalmente en 1622.

En fin, Ribadeneira escribe la *Vida* basándose fundamentalmente en el *Relato*, al que nunca cita como fuente, y del que hace desaparecer los posibles amores juveniles de Loyola, el humanismo

dentro de la orden. Jerónimo Nadal se encargó de difundir esta perspectiva, victimista y triunfalista a la vez, de carácter interno y reservado, al incluir estos episodios como un punto fundamental de la historia del fundador y de la Compañía en los ciclos de predicación que impartió en los institutos jesuitas de toda Europa hasta bien entrado los años 1560. Al respecto, MORENO, «Las sombras de la Compañía...», p. 86. Asimismo, G. MONGINI, «Per un profilo dell'eresia gesuitica. La Compagnia di Gesù sotto processo», *Rivista Storica Italiana*, 117/1 (2005), pp. 36-37.

63. Dice Ribadeneira «que los peligros de herejías que acechaban a España, movieron a los Reyes Católicos a fundar un tribunal que había de ser la defensa, conservación y seguridad dellos, limpiándolos de las suciedades y abominaciones de judíos y moros, con echarlos fuera, y no dejando entrar en ellos las herejías y errores que en nuestros tiempos habían de nacer» (RIBADENEIRA, *La Vida de Ignacio de Loyola*, libro III, cap. XXXIII, p. 198).

primitivo de su camino ascético, las influencias erasmistas y los detalles menos halagüeños de sus encuentros con los dominicos y la Inquisición. Pero el libro de Ribadeneira tampoco satisfizo a todos los jesuitas españoles. En plena ofensiva contra el general Acquaviva, en 1584, es precisamente la provincia de Alcalá la que solicita los manuscritos. Los jesuitas habían fundado allí en 1546 un colegio. Debió ser Alcalá uno de los lugares donde Loyola fuese más admirado por erasmistas y heterodoxos, pues allí comenzó a predicar, entre 1526-1527, ataviado de anacoreta, una doctrina de pobreza y sacrificio más acorde con el Evangelio. Y allí, acusado de iluminista, sufrió los primeros ataques de la Inquisición, que le obligaron a vestir como estudiante y a no predicar. Pero Acquaviva la negó en su respuesta de noviembre de 1584. Merece la pena transcribir textualmente su respuesta, traducida del latín: «lo que parecía que se debía dar a conocer, ya se halla en el libro del Padre Ribadeneira; lo restante no es conveniente que ande en manos de todos».⁶⁴ El libro de Ribadeneira en castellano se había publicado, justamente, un año antes, convirtiéndose en la biografía oficial que el general de la Compañía estaba dispuesto únicamente a reconocer.

De hecho, el principio de la autocensura era un hecho asumido entre los miembros de la Compañía. Una verdadera campaña de exaltación de los valores triunfales de la Compañía no podía dejarse a la fugacidad de la coyuntura ni a la fácil crítica de los enemigos, que pronto fueron muchos del instituto, por la transmisión de los mensajes. Ignacio de Loyola ya había marcado este camino, cuando en una carta al padre Fabro, en 1543, al respecto del género epistolar le decía que «la carta principal yo la escribo una vez narrando las cosas que muestran edificación, y, después, mirando y corrigiendo, haciendo cuenta que todos la han de ver, torno a escribir o hacer escribir otra vez, porque la escritura queda y da siempre testimonio, y no se puede así soldar ni glosar tan fácilmente como cuando hablamos». No es de extrañar, pues, que la Compañía guardase una particular relación con la autocensura desde sus primeros tiempos.⁶⁵ Si Ignacio aconsejaba cierta prevención a la hora de escribir, no fue menor a la hora de imprimir las propias obras que hacían acopio de los orígenes y el apostolado de la Compañía, como le sucedería a una de las primeras biografías de su fundador, la del padre Luís Gonçalves da Cámara, y su sustitución por una historia «oficialista», la encargada al padre Ribadeneira, que la relevará, todo ello ¿«ad majorem Dei gloriam» o de la Compañía?

64. GONÇALVES DA CÁMARA, *Memorial*, Bilbao; Santander, [1992], p. 28.

65. Ignacio de Loyola en las *Constituciones*, al tratar de la doctrina, alude a los libros y dice que «no se podrán publicar sin aprobación y licencia del Preósito General, el qual cometerá la examinación dellos a lo menos a tres de buena doctrina y claro juicio en aquella sciencia» (constitución 273); más adelante, tratando de la ayuda a los prójimos, indica que «quien teniendo talento para escribir libros útiles al bien común los hiciese; no debe publicar scritto alguno sin que primero lo vea el Preósito General y lo haga mirar y examinar, para que siendo cosa que se juzgue haya de edificar, se publique, y no de otra manera» (constitución 653; ARZUBIALDE; CORELLA; GARCÍA LOMAS [eds.], *Constituciones...*).