

## LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LA DEFENSA DE LA MONARQUÍA HISPÁNICA\*

POR

JAVIER BURRIEZA SÁNCHEZ

*Instituto Historia. Consejo Superior de Investigaciones Científicas*

### RESUMEN

Desde la fundación de la Compañía de Jesús en 1540, se produjo una identificación entre los objetivos espirituales de la misma y la misión atribuida a la Monarquía española. El artículo comienza matizando el concepto tradicional de los jesuitas como ejército y la continua asociación que se les ha realizado con el poder. Establece cómo diferentes individuos de la Compañía se han relacionado con los gobiernos y los distintos medios de intervención de los jesuitas en la política, así como los jesuitas más importantes que han protagonizado estas intervenciones. Se plantea, después, algunos de los principales problemas políticos en los que intervino la Compañía: la supuesta identidad española de la orden, cuestionada tras la muerte de Francisco de Borja en 1572; la imagen conspiratoria asociada a los deseos de restauración católica de Inglaterra; la defensa del catolicismo en la Europa en guerra de la primera mitad del siglo XVII; la posición de los jesuitas en la crisis de la Monarquía en 1640 y, sobre todo, en la independencia de Portugal; por último, las utopías y conflictos planteados en la América española, así como los planes evangelizadores propuestos para la China. De esta manera, los jesuitas no fueron ajenos a la vida política de la España moderna.

---

\*Esta ponencia fue presentada y formó parte del Congreso Internacional de Historia Militar «Guerra y Sociedad en la Monarquía Hispánica. Política, estrategia y cultura en la Europa Moderna (1500-1700)», organizado por el CSIC, la Fundación Carolina y Fundación Ramón Areces de Madrid, entre el 9 y el 12 de marzo de 2005. Se incluye dentro de las publicaciones del proyecto de investigación «Dimensión política de la formación del clero inglés en la Monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII): entre la guerra, la paz y la indiferencia» (contrato Juan de la Cierva), dentro del proyecto de investigación, cuyo investigador principal es el Dr. Enrique García Hernán, bajo el título «La comunidad irlandesa en la Monarquía hispánica (siglos XVI-XVIII): identidad e integración social» (MEC. Subdirección General de Proyectos de Investigación, Ref. HUM2005-05763 / HIST).

**PALABRAS CLAVE:** Monarquía Hispánica, Iglesia católica, Jesuitas, Guerras de religión, Siglos XVI y XVII.

**ABSTRACT**

Since the foundation of the Society of Jesus in 1540, there was identification between its spiritual aims and the task ascribed to the Spanish Monarchy. The article starts pointing out the traditional concept of the Jesuits as an army and the constant association that empowered them. It establishes how different people of the Society have been related with the government and the different ways of the Jesuits to get involved in politics, as well as the most important Jesuits who have taken part in these interventions. It is explained, later, some of the main political problems where the Society participated: the supposed Spanish identity of the Order, which was questioned after Francisco de Borja's death in 1572; the conspiratory image associated to the desires of the Catholic Restoration in England; the defence of Catholicism in Europe while the war, during the first half of the XVII century; the Jesuits' position in the crisis of the Monarchy in 1640, specially, during the independence of Portugal; and finally, the utopias and clashes of interests in the Spanish America, as well as the missionary plans proposed for China. So, the Jesuits weren't unaware of the political life in the modern Spanish.

**KEY WORDS:** Hispanic Monarchy, Catholic Church, Jesuits, Religion wars, Sixteenth and seventeenth century.

Recibido/Received 23-07-2007

Aceptado/Accepted 24-10-2007

Los jesuitas han sido definidos secularmente como un ejército dispuesto al servicio del papado, de la Contrarreforma y de la recatolización. Han sido vinculados desde la propia Iglesia romana con la Monarquía Hispánica. Unos contactos que generaron consecuencias militares o sirvieron para apoyar y legitimar distintas estrategias militares, llevadas a cabo por los reyes españoles. Decir jesuita y hablar de política parecía referirse a quienes eran los maestros de la intriga, siempre empleados en asuntos diversos, nunca plenamente espirituales, y de los que podían sacar provecho y beneficiarse. Al tópico del jesuitismo, o más bien del «antijesuitismo» como lo ha definido Enrique Giménez López, se añadía la del religioso relajado, cortesano, mundano, comodón, vividor junto al poder, de mucha comida y poca penitencia. Si además recurrimos al panorama internacional y contemplamos, por ejemplo, desde finales del siglo XVI y en la orilla inglesa, la imagen de un jesuita, rápidamente se relacionaba con el complot político y el intento de eliminación del gobernante que no se plegaba a los supuestos objetivos de la Compañía. Sin duda, una publicística muy bien trabada, pero no siempre acorde con la realidad histórica.

La Compañía de Jesús, fundada por el vasco Ignacio de Loyola y aprobada por el papa Paulo III en 1540, a través de la bula «Regimini militantis Eccle-

siae», tuvo desde sus orígenes como finalidad esencial la «defensa y propagación de la fe», facilitando la extensión de la doctrina cristiana<sup>1</sup>. «El fin desta Compañía es, no solamente atender a la salvación y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, más con la misma, intensamente, procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los próximos». Así encabezaba Ignacio de Loyola el Examen incluido en sus Constituciones<sup>2</sup>. Tradicionalmente, la Compañía se ha convertido en la imagen de la contrarreforma, el barroco y la Iglesia triunfante contra Lutero. Eran conocidos los jesuitas como la «quitaesencia del espíritu católico», en expresión de Thomas B. Macaulay<sup>3</sup>. Hay que matizar estas expresiones. No vamos a entrar aquí en analizar el concepto de reforma católica, anterior al propio Lutero, contrarreforma<sup>4</sup> y los más cercanos de «cristianización de masas»<sup>5</sup>, «disciplinamiento social» o confesionalización. Jaime Contreras ya relacionó la repercusión que la asociación entre la Iglesia y el Estado había tenido sobre el desarrollo de tales comportamientos<sup>6</sup>. Así, el ordenamiento religioso se unía al político y social, uniformando las conductas, gracias a los rituales y símbolos que servían para igualar al Estado y a la Iglesia. Todo ello sucedía en una sociedad sacralizada donde el poder político y el religioso compartían objetivos y horizontes<sup>7</sup>.

### ¿ERAN LOS JESUITAS UN EJÉRCITO?

A los jesuitas se los ha asociado en numerosas ocasiones con conceptos y términos propios de la milicia. Conceptos que parecían contradecir algunas de las palabras de Ignacio de Loyola, cuando en las *Constituciones* definía la

<sup>1</sup> Teófanos EGIDO LÓPEZ (coord.), Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, 2004.

<sup>2</sup> Ignacio de LOYOLA, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1997: Constituciones, *Examen*, cap. 1º, 3, p. 466.

<sup>3</sup> J. AIXALÁ, «Jesuitas», *DHCJ*, t. III, p. 2148.

<sup>4</sup> Leopold WILLAERT, «Après le Concile de Trente. La restauration catholique (1563-1648)», *Histoire de l'Eglise* (A. FLICHE y V. MARTÍN, dir), Paris, 1960, vol. XVIII, p. 22. H. JEDIN, *Riforma cattolica o Contrariforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni del concilio di Trento*, Brescia, 1967.

<sup>5</sup> Jean DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris 1979.

<sup>6</sup> Jaime CONTRERAS CONTRERAS, «Procesos culturales hegemónicos: de religión y religiosidad en la España del Antiguo Régimen», *Historia Social* 35 (1999), pp. 3-22.

<sup>7</sup> Agostino BORROMEO, «Ignacio de Loyola y su obra a la luz de las más recientes tendencias historiográficas», *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, Bilbao 1991. P. PRODI, P. (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina delle società tra medioevo ed età moderna*, Bolonia, 1994. Fernando PALOMO, «Disciplina Christianae. Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna», *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1997). Ricardo GARCÍA CÁRCCEL y Doris MORENO MARTÍNEZ, *Inquisición. Historia crítica*, Madrid, 2000, p. 59.

Compañía de Jesús como una «mínima Congregación»<sup>8</sup>. Jacques Cretineau-Joly designó a los jesuitas como «vanguardia de la iglesia militante». Chastel los asimiló a «jenízaros o pretorianos de la Santa Sede». Pío VII, en la bula de la Restauración en 1814, los llamó «remeros vigorosos y experimentados». Al abate Coudrett, en un tono apologético, le recordaban al Antiguo Testamento: eran el «carro de Israel o escuadrón de ángeles luminosos y ardientes». Jean le Rond d'Alembert se refería a ellos como los «granaderos de la Santa Sede»<sup>9</sup>.

Muchas de las órdenes, nacidas en el siglo XVI, que respondían al modelo de organización de clérigos regulares, se titularon de forma similar, teniendo además un sentido de «reunión» de socios. Eso sí, la *Fórmula del Instituto* hablaba de los que aceptaban la profesión en la Compañía como de «soldados de Dios», que se ponían bajo la obediencia del romano pontífice para su servicio<sup>10</sup>. Así su estrategia, su consideración y, sobre todo, los autores posteriores, fueron acercándola cada vez más al mundo de la milicia. Los jesuitas como soldados, la Compañía como un ejército, su fundador como un Soldado con mayúsculas, recordando su «trascendental» defensa del castillo de Pamplona, y su Capitán, Cristo<sup>11</sup>. Lo cierto es que, en sus éxitos, a los jesuitas les gustaba asemejarse a un ejército victorioso que caminaba en el cortejo de una Iglesia triunfante: un cuerpo eficaz de lucha contra la herejía. Escribía Juan Eusebio de Nieremberg, en uno de los prólogos de su recopilación de «Varones Ilustres» –una reunión hagiográfica de los jesuitas más prestigiosos–, que la «gloria de la Compañía es que llamen los hereges a sus religiosos galgos del Papa, por seruirse dellos el Pontífice y los Obispos del Septentrion para presas de mucha gloria de Dios, extirpando heregías y caçando almas para Christo»<sup>12</sup>.

---

<sup>8</sup> «Esta mínima Congregación que por la Sede Apostólica en su primera institución fue llamada la Compañía de Jesús», (Ignacio de LOYOLA, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1997: *Constituciones*, Examen, c. 1º, 1, p. 464).

<sup>9</sup> J. AIXALÁ, «Jesuitas», en *DHCJ*, t. III, pp. 2147-2148.

<sup>10</sup> «Todos los que emitieren la profesión en esta Compañía tengan presente, no sólo al principio, sino durante toda su vida, que esta Compañía y todos los que en ella profesan son soldados de Dios que militan debajo de la fiel obediencia de nuestro santísimo señor el papa Paulo III y de los otros Romanos Pontífices, sus sucesores» (Ignacio de LOYOLA, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1997: «Fórmula del Instituto» de Julio III, p. 457).

<sup>11</sup> «Sin otro impulso mudó destino, perficionó su vida [Ignacio de Loyola] y empezó la nueva Milicia del Cielo, formando al nombre de Milicia (corregido el uso del Mundo) esta nueva Compañía. Pues si nuestro mismo nombre nos acuerda, que nos fundó un Soldado, y que somos Hijos de quien fue Capitán, acordémonos Hijos de quien fue Capitán, acordémonos también, de que mudó Compañía, por alistarse en el número de aquellos Soldados, cuyas vidas habían leído los ojos, y quedaron impressas en el corazón», (José CASSANI, *Glorias del segundo siglo* de la Compañía de Jesús, tomo VII, Madrid, por Manuel Fernández, 1734).

<sup>12</sup> «Dedicatoria al cardenal Baltasar de Sandoval y Moscoso, arzobispo de Toledo del IV tomo de Claros Varones de la Compañía de Jesús», por Juan Eusebio Nieremberg en *Vidas exemplares y venerables memorias de algunos Claros Varones de la Compañía de Iesvs*, Madrid 1647.

Por otra parte, nunca existió en los escritos de Ignacio de Loyola una intención de constituir a la Compañía en una milicia antiluterana, y tampoco se puede aplicar a su nombre un sentido militar pues, como hemos dicho, se asimilaba a un conjunto de socios y compañeros, unidos en el seguimiento de Jesús, más próximos al espíritu de una asociación que al de un batallón de milicias. Ignacio de Loyola no proyectó su difundida y errónea vocación militar sobre el gobierno de la nueva orden religiosa. Su consideración de «general» fue un adjetivo que se convirtió en un sustantivo, pues se refería a su oficio, éste sí y en toda su integridad, de prepósito. Prepósito General para distinguirlo de los repartidos por provincias y casas del Instituto<sup>13</sup>.

Esta connotación estaba en conexión con la romanidad, otro concepto al que fueron vinculados. Por algo, Clemente VIII les había denominado «brazo derecho del papado». Ribadeneira, en su *Tratado*, destacaba el carácter jesuítico de Roma, urbe con tantas caras de una misma moneda. En la Ciudad Eterna residían a finales del siglo XVI unos quinientos religiosos de la Compañía. Se celebraban allí las Congregaciones generales, además de las de procuradores de todas las provincias, que acudían a ella para informar al prepósito. La Congregación de estos procuradores se convocaba en Roma cada tres años. La Compañía poseía un gobierno tan centralizado como el de la Iglesia, una estructura convertida en toda una pauta de modernidad. Así el Papa, con todas estas reuniones de los jesuitas, podía conocer o contar con la información necesaria para disponer de los jesuitas más preparados y adecuados. De esta manera, los opositores resaltaban que los de la Compañía se creían los «hijos pródigos» de la Santa Sede.

Para afirmar ese universalismo, enraizado en la romanidad, el padre general Nichel publicó en 1659 una Carta «acerca del afecto nacional y provincial» y los efectos negativos que podía causar dentro del Instituto. Con este objetivo había pronunciado una plática en la Congregación de procuradores. El interés de la discusión suscitada condujo al padre general a dirigir esta carta a la Compañía universal: «Es la Compañía de Jesús un cuerpo que se compone de muchos miembros, es una Congregación Religiosa que abraza en sí muchos hombres de varias Naciones»<sup>14</sup>. Pedía que nunca se produjese la vinculación excesiva de un jesuita a su colegio o a su provincia, por el peligro de eliminar con ello, toda coordinada universal y de malinterpretar el propio carácter de la Compañía. Recordaba cómo en su fundación, Ignacio de Loyola nunca había otorgado preferencia a unos países sobre otros. Sin embargo, en la Castilla de Felipe II, a algunos jesuitas españoles no agradó la decisión de la Congregación

<sup>13</sup> José Ignacio TELLECHEA Idígoras, «Ignacio de Loyola, reformador», *ob. cit.*, pp. 241-242.

<sup>14</sup> «Carta de Nuestro MRP. Nichel, á los Padres y Hermanos de la misma Compañía, Acerca del afecto nacional y Provincial que como pernicioso se ha de evitar en la Compañía», pp. 72-73.

General III (1573) que eligió al flamenco Everardo Mercuriano como sucesor de Francisco de Borja, en lugar del que había sido el secretario más importante de la Compañía, el padre Juan de Polanco. Se explica así que, en la segunda mitad del siglo XVII, el padre Nichel pusiera el énfasis en aborrecer públicamente «los afectos nacionales» dentro de este Instituto<sup>15</sup>.

#### LOS JESUITAS ¿HOMBRES DE PODER?

A los miembros de la Compañía de Jesús, su rápida expansión y la eficaz capacidad publicitaria de sus trabajos les granjearon un prestigio muy necesario para situarlos en las esferas del poder político del momento. Además se va a producir una identificación entre la propia misión de la Monarquía Hispánica, también católica, y la definida por Ignacio de Loyola, según hemos visto, en los documentos fundacionales de la Compañía de Jesús. Los ideales mesiánicos de los monarcas se relacionaban perfectamente con los objetivos militares que tenían sus ejércitos, dentro de esa otra «defensa y dilatación de la fe católica».

La Compañía de Jesús se convirtió en un estado moderno dentro de la Iglesia católica, profundamente jerarquizada y centralizada, basada en el principio de la obediencia hacia el inmediato superior y hacia el prepósito general residente en Roma. Dentro del Instituto no todos los jesuitas eran iguales ni contaban con idéntica función. «En el cuerpo todos los miembros no son ojos —explicaban las *Constituciones*— ni orejas, ni manos, ni pies; y como cada miembro tiene su oficio y se contenta con él, así también en el cuerpo de la Compañía no todos pueden ser letrados, ni todos sacerdotes, sino que cada uno se ha de contentar con el oficio que le toca según la voluntad y juicio del superior, el cual ha de dar cuenta a Dios de todos los suyos»<sup>16</sup>. Esos grados serán los de novicio, escolar, coadjutor temporal, coadjutor espiritual y padre profeso. La Compañía de Jesús, como sociedad moderna que era, no se mostraba homogénea y sus grados, concebidos desde los distintos ministerios y servicios, también respondían a una jerarquización en estamentos de la sociedad religiosa: los que laboraban en tareas domésticas, los que estudiaban, los que enseñaban primeras letras, gramática latina o leían en la cátedra de una Universidad; los que confesaban o predicaban. Los jesuitas sabían que sus trabajos debían llegar a todos los sectores de la sociedad, a los más desfavorecidos y a los privilegiados. El pueblo, considerado voluble por los teóricos de la Compañía, debía recibir su atención pues afirmaba Juan de Mariana que existía mayor número de hombres malos

<sup>15</sup> Ricardo GARCÍA CÁRCEL, «La crisis de la Compañía de Jesús en los últimos años del reinado de Felipe II (1585-1598)», *La Monarquía de Felipe II a debate*, Madrid 2000, pp. 383-404.

<sup>16</sup> Ignacio de LOYOLA, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1997: *Constituciones II*, p. 197.

que buenos y que en los sectores populares primaban los juicios pretenciosos a los prudentes. El pueblo, además, podría proporcionarle llegada la hora, las limosnas necesarias.

El fundador, para sus jesuitas, había hablado de una obediencia ciega, como «cabal y perfecta», aunque después Pedro de Ribadeneira conceptualizaba esa «ceguedad» necesaria que debía existir en un jesuita. Eso sí, nunca conducida hasta un carácter absoluto<sup>17</sup>. Ignacio de Loyola matizaba el necesario entendimiento que tenía que mostrar el «súbdito» cuando obedeciese a lo que se le había mandado. Sobre ello debía saber distinguir si era justo o injusto. Una obediencia que permitía exponer al superior las dificultades con las que podía contar si lo llevase a efecto.

*Las Constituciones advertían que no había que observar en la persona que ordenaba, sus cualidades personales, sus virtudes o sus defectos humanos. Más bien era necesario oír en su voz los mismos deseos de Dios. Este principio se convertía en base de la «perfecta y exacta obediencia», tal y como la entendía el fundador. Ya se encargaría el superior de no olvidar la discreción y las fuerzas de cada uno. Tampoco el «súbdito» podía examinar las causas que habían movido al superior para ordenarle una medida. Obedecer, pues, con humildad, sin excusas, sin murmuraciones ni quejas, como forma de actuar que debía ser incorporada rápidamente a la vida propia de un jesuita<sup>18</sup>.*

Aquella religión suya era un juego de obediencias, definidas por una pirámide de autoridades entroncadas con la misma dependencia pontificia. Las *Constituciones*, en su octava parte, consideraban que la obediencia era fundamental para la unidad de sus distintos miembros, la organización y la movilidad. Y como tal organizaba la trayectoria vital de los jesuitas, conduciéndolos de unos destinos a otros, oponiéndose en ocasiones a sus propias promociones intelectuales y personales.

Esa obediencia, como se ha dicho anteriormente, debía ser más absoluta para los padres profesos, pues estaban disponibles hacia el pontífice. Sin embargo, no siempre esta élite de la Compañía manifestó plena disposición con sus más inmediatos superiores en los colegios y en las provincias.

El superior general nombraba a los demás superiores, para las asistencias, las provincias, los colegios y los oficios dentro de los mismos. Pero no todos los jesuitas aceptaban esta forma de gobierno de la Compañía. Juan de Mariana no estaba de acuerdo con su gobierno y así lo expresó en el «Discurso de las co-

---

<sup>17</sup> Pedro RIBADENEYRA, *Tratado en el qual se da razón del Instituto de la Religión de la Compañía de Jesús*, Salamanca, 1730, p. 223.

<sup>18</sup> Ignacio de LOYOLA, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1997: *Constituciones*, III, 1º, 284-286, pp. 525-526.

sas de la Compañía»: «no por ser monarquía, sino por estar bien templada. Es una fiera que lo destroza todo y que, a menos de atalla, no esperamos sosiego»<sup>19</sup>.

La Compañía de Jesús había nacido como congregación de sacerdotes reformados en pleno siglo XVI, centuria pues de Estados Modernos y de controversias religiosas. Su vocación, como nueva religión dentro de la Iglesia católica, era, no solamente de la perfección individual, y por tanto de la salvación, sino también la de los demás. Sus trabajos tenían mucho de presencia práctica, efectiva y activa. Su relación con el poder venía determinada por su deseo de contribuir a la expansión de la orden y la consecución de los objetivos y fines que se habían marcado<sup>20</sup>.

Los jesuitas se mostraban seguros, privilegiados, orgullosos de sus objetivos y así se presentaban frente a otros regulares. Todo esto hizo surgir en torno a ellos una imagen de orgullo, soberbia, autosuficiencia e incluso, aunque sus teóricos de poder se distinguieron precisamente por condenarlo<sup>21</sup>, fueron tachados de maquiavelismo: se marcaban objetivos sin importarles los medios políticos y económicos que tuviesen que utilizar. Esa imagen, nacida mucho antes de los procesos de expulsión y extinción del siglo XVIII, se perfiló cada vez más y sus opositores la completaron. Bernardo Tanucci los definía como intrigantes, deseosos de conseguir riqueza y poder. Argumentos que compartían otros hombres de Carlos III<sup>22</sup>.

Para alcanzar el progreso de la propia religión era necesario que los jesuitas acudiesen a los notables, a la gente grave como se decía entonces, a las gentes del poder político, económico, social y religioso. Desde esas elites, incluso desde las locales de cada ciudad, la Compañía conseguía culminar sus obras particulares, sus colegios, con los fundadores y patronos de los mismos. Sus presencias, más bien las de su dinero, eran indispensables para desarrollar la expansión de la Compañía. Por otra parte, para asegurarse que sus comportamientos, trabajos y prácticas, consideradas modernas, no fuesen juzgados como heterodoxos, era igualmente indispensable ganarse la protección de los sectores eclesiásticos más influyentes. Por eso, en los primeros momentos prestarán

---

<sup>19</sup> Juan MARIANA, «Discurso de las cosas de la Compañía», *BAE*, t. XXXI, Madrid, imprenta de Hernando, 1854, p. 605.

<sup>20</sup> Julián J. LOZANO NAVARRO, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, Cátedra 2005, p. 31.

<sup>21</sup> José Antonio MARAVALL, *La Teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944; IDEM, «Maquiavelo y maquiavelismo en España», en *Estudios de Historia del Pensamiento Español. Serie tercera, El siglo del barroco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, pp. 41-72.

<sup>22</sup> Maximiliano BARRIO GOZALO (introducción, transcripción y notas), *Cartas a Tanucci (1759-1763) / Carlos III*, prólogo Gonzalo Anes, Bilbao, Banco Bilbao Vizcaya, 1988. Francesco RENDA, *Bernardo Tanucci e i beni dei gesuiti in Sicilia*, Roma, edizioni di Storia e Letteratura, 1974.



gran atención a ganarse el favor de las estructuras de la Inquisición<sup>23</sup>. El favor de la «gente grave» era un estadio previo para conseguir la aceptación popular.

Por eso, sabían distinguir muy bien entre los benefactores y bienhechores y los fundadores, protagonistas del patronazgo, que además de contar con la iniciativa para iniciar una obra y costear su construcción, asignaban una renta anual para su mantenimiento. Renta destinada no solo al mantenimiento de la comunidad, sino también al desarrollo de esos ministerios educativos que no costaban dinero a los alumnos.

Ignacio de Loyola había contemplado en sus *Constituciones* el trato de los jesuitas con los fundadores de sus colegios, las atenciones de carácter espiritual que tenían que dispensarles, las preeminencias y privilegios que les debían guardar: «porque es muy debido corresponder de nuestra parte a la devoción y beneficencia que usan con la Compañía»<sup>24</sup>. En los fundadores existían deseos de perduración y de control de la eternidad, por encima del propio tiempo que tenía el hombre moderno. Era necesario que quedase memoria de las acciones que hubiesen realizado a través de diversos símbolos externos: desde los escudos de la familia en el templo, en sus retablos o en las fachadas, hasta su propia ubicación en la iglesia durante una celebración litúrgica o el lugar de su enterramiento<sup>25</sup>.

Los jesuitas participaron en los asuntos de Estado con la propia teoría del poder y de la política. Una reflexión política, nunca realizada por el conjunto de la Compañía, y sí por destacados y prestigiosos autores jesuitas, después publicada y conveniente publicitada. Éstos autores una línea de filosofía cristiana adaptada a las nuevas realidades políticas de los siglos XVI y XVII: la consolidación de las monarquías nacionales, y de los estados modernos y su culminación después en el absolutismo.

La política había adquirido un grado de madurez y autonomía en la reflexión, apoyándose en la experiencia y en el conocimiento. Existía, además, la necesidad de formar al príncipe y de prevenirle acerca de aquellas estrategias que venían definidas por la propia conveniencia de las personas, no sometién-dolas a la moral. Por ello, hablamos también de los jesuitas como una «fuerza intelectual política».

---

<sup>23</sup> José Luis GONZÁLEZ NOVALÍN, «La Inquisición y la Compañía de Jesús», *Antológica Anua* 37 (1990), pp. 11-56; «La Inquisición y la Compañía de Jesús (1559-1615)», *Antológica Anua* 41 (1994), pp. 77-102.

<sup>24</sup> Ignacio de LOYOLA, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1997: *Constituciones*, IV, 1, 309, p. 531.

<sup>25</sup> Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, «La recompensa de la eternidad. Los fundadores de los colegios de la Compañía de Jesús en el ámbito vallisoletano», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, n° 21 – 2003, pp. 29-56. IDEM, «Patronato, mecenazgo y salvación del alma», *Dueros del Barroco. Biblioteca 19, Estudio e Investigación*, Ayuntamiento de Aranda de Duero, 2004, pp. 137-174.

Maquiavelo había separado la práctica política y la moral cristiana tradicional. Una posición que obligaba a los creyentes a abstenerse de las decisiones políticas, pues, como dirá muchos años después el misionero popular Pedro de Calatayud ante los ministros de la Chancillería de Valladolid, era muy difícil gobernar y salvarse<sup>26</sup>. Para favorecer la participación política de los creyentes y evitar el peligro de condenarse, trabajarán los jesuitas y contribuirán con obras como las de Juan de Mariana y Pedro de Ribadeneira<sup>27</sup>, calificado por Maravall como «aquel de nuestros escritores más destacados en la gran lucha política del XVII»<sup>28</sup>. Con todo, no podemos hablar de un posición política oficial de la Compañía, sino más bien de una reflexión política de algunos destacados autores.

El gobierno del príncipe tenía que estar apoyado por el favor de la Divina Providencia, contando con cuatro elementos comunes: el consentimiento popular, la promoción de la economía desde los principios del mercantilismo, un ejército permanente y eficaz y la protección y extensión de la religión católica.

El primero, el consentimiento popular debía ser automático para todo príncipe justo. Con la promoción de la economía se trataba de conseguir el bienestar del pueblo, y gracias a él, hacer más poderoso al Estado. El ejército permanente servía para mantener la paz interior e impedir los ataques del exterior, disuadiendo de cualquier levantamiento. Si se quería preparar la paz, había que hacer antes la guerra. La extensión de la religión católica se realizará, en ocasiones «manu militari», dando con todo ello una notable cohesión interna al Estado Moderno, evitando conflictos sociales de segregación.

Un programa político muy moderno y aceptable por parte de absolutismo, aunque los jesuitas consideraban que el Estado se habría de encontrar supeditado a la Iglesia, de la cual era vanguardia la Compañía de Jesús.

La Iglesia contaba –afirmaban– con el gobierno más perfecto, pues fue el establecido por Cristo. El cardenal Roberto Belarmino, a través de *Disputatio-*

---

<sup>26</sup> Pedro de CALATAYUD, *Doctrina Práctica que hizo el Padre..., Misionero de la Compañía de Jesús y Maestro de Theología en el Colegio de San Ambrosio, á los Ministros Públicos de la Real Chancillería de Valladolid: Dispuesta por lo que mira á sus conciencias en el manejo y cumplimiento de sus Oficios, y para que los Confessores puedan con menos dificultad enterarse de lo lícito e ilícito en sus conductas*. Valladolid, imprenta de la Congregación de la Buena Muerte, 1748. «Doctrina VI. Hecha a los Señores de la Real Chancillería de Valladolid», en Pedro de CALATAYUD, *Doctrinas Prácticas que suele explicar en sus misiones*, Valladolid, Imprenta de la Congregación de la Buena Muerte, 1750, t. II, pp. 448 y ss.

<sup>27</sup> Pedro de RIBADENEYRA, *Tratado de la Religión y virtudes que debe tener un Príncipe cristiano*, en *Biblioteca de Autores Españoles*, LX.

<sup>28</sup> José Antonio MARAVALL, *La Teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944; ÍDEM, «Maquiavelo y maquiavelismo en España», en *Estudios de Historia del Pensamiento Español. Serie tercera, El siglo del barroco*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, pp. 41-72.

nes (1581) y *De potestate Summi Pontificis* (1610), aceptaba que el Papa no disponía de competencias sobre los asuntos temporales, no procediendo el poder de los reyes, ni de Dios, ni del Papa, sino de la comunidad. Eso sí, la Iglesia podía entrar en política porque tenía potestad para modificar la organización establecida, cuando competían con asuntos espirituales. Los gobernantes no podían exigir obediencia pasiva a sus súbditos porque el Papa tenía capacidad para modificar la organización, por ejemplo, cuando el príncipe era un hereje, dispensando a los súbditos de la lealtad que le debían.

Francisco Suárez definía al Papa como el jefe espiritual de una familia de naciones cristianas, considerando a la Iglesia por encima del Estado, por eso el pontífice poseía sobre los gobernantes seculares un poder indirecto de regulación en las cuestiones espirituales. El rey no era un sacerdote, resaltaba Ribadeneira, y debía acudir en los asuntos espirituales hasta el Papa, temiendo siempre y de forma clara, la excomunión si obraba en contra de la Iglesia de Dios.

Toda esta reflexión política de algunos miembros de la Compañía facilitaba su presencia práctica en el ejercicio del poder, a pesar de que a Aquaviva no le gustase conceder licencias para confesores de los gobernantes en ejercicio. Si los jesuitas se convertían en sus directores espirituales, en cuestiones de conciencia, no violaban las disposiciones de Ignacio de Loyola o lo que había establecido la Congregación General V. En aquellas sociedades, sin embargo, casi todo tenía implicaciones religiosas. Decir legitimada es poco, pues la Compañía se encontraba obligada a intervenir en todos estos asuntos, ya que su abstención podía conducir al retroceso del catolicismo. La intervención política era necesaria para hacer frente a la herejía. Fue ésta una disposición que le recaló el general Mucio Vitelleschi al notable predicador Jerónimo de Florencia en 1621: «aunque no es de nuestra profesión entremeternos en cosas tocantes a razón de estado, pero quando éstas coyuntan con la conservación de la Fe, con el bien espiritual de nuestros próximos y gloria de Nuestro Señor, es necesario que correspondamos a nuestra obligación haciendo el deber y ayudando en todo lo que pudiéramos a un negocio de tanto servicio de la Divina Majestad»<sup>29</sup>.

Juan Bautista Villalpando, cuando dedicaba su obra «Jerusalén» al príncipe Felipe, futuro Felipe III, ponderaba que debía gobernar con la fortaleza del rey David y la sabiduría de su hijo Salomón. Tanto Ribadeneira como Mariana querían, a través del estudio y de la formación, hacer de Felipe III el monarca ideal. Ribadeneira lo expone a través de la dedicatoria del «Príncipe cristiano»<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Archivum Romanum Societatis Iesu (en adelante ARSI), Hispania. 70, Epist. Gener, 1594-1640, f. 131v. Carta de Vitelleschi a Florencia, 29 junio 1621.

<sup>30</sup> Pedro de RIBADENEIRA, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos desde tiempo enseñan*, Obras escogidas, Biblioteca Autores Españoles, t. 60, Madrid, imprenta de Hernando y Com-

Con él trataba de permitirle la distinción entre la razón de Estado cristiana, de la falsa o demoniaca. Nuevo programa pedagógico será el que expone Mariana en su «De Rege et Regi Institutione»<sup>31</sup>.

#### MEDIOS DE INTERVENCIÓN DE LOS JESUITAS EN LA POLÍTICA

Como exponía Ignacio de Loyola, en la *Fórmula del Instituto* aprobada por Julio III, entre los medios que debían desarrollar los jesuitas para conseguir la defensa de la fe, mostraron una especial dedicación hacia las predicaciones, las confesiones, los ejercicios espirituales, no recibiendo estipendio alguno por estos ministerios<sup>32</sup>. Por medio de estos trabajos los jesuitas se mostraron eficaces en la defensa de su misión. Su denominador común era la palabra: los ministerios de la palabra.

Uno de ellos, la dirección espiritual, debía distinguirse de la mera administración del sacramento de la penitencia y de la revitalización que éste había experimentado con los decretos del Concilio de Trento<sup>33</sup>. Algunos penitentes, quizás alentados por la frecuencia, encontraron en su confesor a un director espiritual, que en su trato, excedía los asuntos propiamente espirituales, aunque en aquellas sociedades sacralizadas resultaba muy difícil hallar una motivación que no respondiese a estas coordenadas. Era el confesor más que un sacerdote ante el cual exponer únicamente los pecados y recibir de él su absolución. Con el director espiritual se podían consultar problemas personales y de familia, encontrar ayuda en las dificultades económicas, decidir sobre futuras perspectivas familiares o de vocación religiosa, tratar del «camino de perfección». Todo ello, en ocasiones, le facilitaba al director espiritual una autoridad que podía dar lugar a abusos. Los religiosos, como es el caso de los jesuitas, encontraron en este campo la posibilidad de arreglar negocios de diversa índole, algunos de ellos eclesiásticos. Se convertían, así, en plataformas para desarrollar otros ministerios que reportaban recursos económicos, como sermones, fundaciones y misas, o para conseguir, gracias a sus penitentes, fines que no respondían únicamente a lo espiritual. Con la dirección espiritual, los jesuitas pudieron participar en la resolución de problemas políticos que condujeron a consecuen-

---

pañía, 1899. José María INURRITEGUI RODRÍGUEZ, *La Gracia y la República. El lenguaje político de la teología católica y el Príncipe Cristiano de Pedro de Ribadeneyra*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a distancia, 1998.

<sup>31</sup> Juan de MARIANA, «Del Rey de la Institución Real», en Biblioteca de Autores Españoles, n.º 51, t. II, Madrid, 1854.

<sup>32</sup> *Fórmula del Instituto*, en Obras Completas, pp. 455-456.

<sup>33</sup> Jean DELUMEAU, *La confesión y el Perdón. Las Dificultades de la Confesión. Siglo XIII al XVIII*, Madrid, 1992.

cias militares. La dirección espiritual fue un medio esencial en la relación de la Compañía con la aristocracia que ocupaba un puesto político dentro del aparato estatal y administrativo. Los confesores jesuitas, no todos naturalmente, participaban ó se mostraban cercanos a los negocios seculares de las gentes que dirigían espiritualmente, aplicándolos en favor de los propios objetivos de su religión.

Ignacio de Loyola manifestó su prevención hacia los llamados «negocios seculares» ejercidos por los jesuitas, aunque dejaba una pequeña puerta abierta a la intervención en asuntos temporales. Aun así, los casos de jesuitas dedicados a negocios seculares no fueron poco, aunque a lo largo de todo el siglo XVII, las disposiciones internas de la Compañía continuaban insistiendo en que sus miembros no se dedicasen a asuntos temporales, donde interviniesen cuestiones económicas o bien se mezclasen con asuntos de terceros. Sin embargo, los religiosos comprobaban que su acercamiento a los ámbitos de poder les facilitaba su consolidación y expansión individual y colectiva, contribuyendo a su correspondiente salvación, igualmente individual y colectiva. Por otra parte, las elites encontraban en algunos jesuitas a unos fieles servidores que podían integrarse muy adecuadamente en sus estructuras, destacando por su preparación intelectual. De esta manera, eran adecuados para hacerse cargo de las disposiciones testamentarias, algunas espirituales y otras, mucho más materiales, supervisar asuntos económicos o encargarse, como procuradores, de los pleitos que se hallaban pendientes.

Estos requerimientos los plasmaba Juan de Mariana así: «quieren que todos les ayudemos. En sus casamientos, en hacerles testamentos, en favorecerles en sus pretensiones con señores, en sus pleitos y trabacuentas con los jueces; hasta en proveerles de regalos y de las cosas más necesarias para sus casas nos ocupan. Sospecho que algún día les sirvamos como mayordomos, si ya no se hace, y hacer de cocineros y barrenderos, con decir que son obras de piedad»<sup>34</sup>. Pero, también temían las consecuencias negativas que podía tener el pleno alejamiento del trato con los negocios seculares.

El quinto general, Claudio Aquaviva, promulgó una serie de medidas para conservar el espíritu y la disciplina religiosa. Estas disposiciones se las entregó al padre Alonso Sánchez, del que luego hablaremos por su importante papel en la expansión española por el mundo oriental y del Pacífico<sup>35</sup>. Las medidas incluían alcanzaban cuestiones cotidianas de la vida social e incluso de la supues-

---

<sup>34</sup> Ricardo GARCÍA CÁRCCEL, «La crisis de la Compañía de Jesús en los últimos años del reinado de Felipe II (1585-1598)», en Luis Antonio RIBOT GARCÍA (ed.), *La Monarquía de Felipe II a debate*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, p. 393.

<sup>35</sup> ARSI, «Algunas advertencias y apuntamientos que se encargaron al padre Alonso Sánchez para reparo y renovación del espíritu y disciplina religiosa», 4 diciembre 1592, Hispania 89, 1559-1683, f. 91v.

ta afición a las modas. Las medidas de los sucesores de Aquaviva, empezando por Mucio Vitelleschi, fueron menos rigurosas con el ejercicio de los trabajos de los jesuitas en cuestiones temporales, obligando a que el Papa mandase que la Congregación General de 1646 prohibiese con rotundidad a los jesuitas, mezclarse en asuntos temporales.

Los superiores de la Compañía reprimían estos comportamientos, pero, como afirma Julián Lozano, se sirvieron de ellos, de los confesores y «agentes», para convertirlos en una auténtica «intelligentsia» jesuítica. A través de estos confesores se podía orientar a los nobles «penitentes» hacia intereses de carácter espiritual de la Compañía de Jesús, algunos con consecuencias militares, sin olvidar los nombramientos que podían servir a estos objetivos.

En la primera etapa del reinado de Felipe IV, por ejemplo, el predicador Jerónimo Florencia<sup>36</sup> se encargaba del ámbito del rey y de los infantes; Salazar se situaba en el propio del conde duque de Olivares, y Albornoz permanecía junto al conde de Monterrey. Dependiendo del asunto que hubiese que tratar, el general Mucio Vitelleschi se servía de unos u de otros, ó de la combinación de las gestiones de algunos de ellos. A estos agentes se pudo unir el hijo del conde de Benavente, el padre Francisco Pimentel.

Ignacio de Loyola había plasmado desde el principio la manera en que los jesuitas debían comportarse con los sectores más privilegiados. Por una parte, se consideraba que los de la Compañía tenían que escuchar a los «menos importantes en dignidad y autoridad», debiéndoles hablar poco y despedir pronto; pero por la otra, «los grandes o mayores» debían recibir su atención, sabiendo previamente cómo abordarles de acuerdo a su modo de ser. Tenían que alabar sus buenas costumbres, sin denunciar las malas. Tampoco tenían que mostrarse loadores, aunque no existía ninguna intención de cambio, pues en ellos debía existir, como después detallaremos, un programa de reforma interior<sup>37</sup>.

Aun siendo maestros en el confesionario y gozando de gran prestigio en todo ello, protagonizaron importantes controversias y fueron acusados de impulsar una moral laxista. Los teóricos de la Compañía que trataban sobre la confesión hacían un llamamiento hacia una forma de confesar comprensiva y bondadosa, para conseguir de esta manera una confesión detallada y completa y un deseo de enmienda sincera. Dejamos fuera las cuestiones relativas a las controversias de la atrición o contrición, del probabilismo o del probabilidadismo. Sí conviene aclarar que hubo jesuitas claramente defensores del sistema moral que

---

<sup>36</sup> Antonio ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid 1912-1926, t. III, p. 683 y t. IV, pp. 215-217. H.D. SMITH, *Preaching in the spanish Goleen Age. A Study of some Preachers of the Reign of Philip III*, Oxford, 1978.

<sup>37</sup> Monumenta Historica Societatis Iesu, MHSI, Monumenta Ignaciana, vol. I, Madrid 1903, pp. 179-181.

fue el probabilismo y otros que lo combatieron desde la defensa del probabilismo. Pensemos, por ejemplo, en el propósito general Tirso González.

La dirección espiritual de los jesuitas podía contribuir, al menos aparentemente, a hacer compatibles los deseos de salvación con la nueva mentalidad empresarial, como atestigua la presencia de la Compañía en ferias como Medina del Campo. Y también con los progresos económicos o con la razón de Estado. Es el caso de los comerciantes y burgueses dedicados a los negocios de Indias, la nobleza cortesana que tomaba decisiones en la política estatal, la participación en el sistema de valimiento, así como el diseño de las relaciones internacionales. Julio Caro Baroja consideró que aquella actitud significaba conciliar vida cristiana y realidad de un tiempo, en aquel mundo<sup>38</sup>.

Un punto posterior era el carácter social de la dirección espiritual ejercida por los jesuitas. Julián Lozano ha destacado la relación intensa que existió entre los de la Compañía y la aristocracia que poseía un peso político y social. La casuística, muy propia en la formación del confesor jesuita y de sus conocimientos de teología moral, no era habitual entre los sacerdotes seculares que estaban acostumbrados a escuchar los pecados sencillos. Prueba de ello era que los tradistas morales, como Tomás Sánchez<sup>39</sup> o Antonio de Escobar y Mendoza<sup>40</sup> entre otros, todos ellos jesuitas, estaban orientados hacia la especialización moral<sup>41</sup>. Pese a las acusaciones de no atender la dirección espiritual de los pobres, el Concilio de Trento había dispuesto una adaptación a cada grupo social. El director espiritual debía ser una persona atrayente que consiguiese, de alguna manera, convertirse en instrumento necesario, no imprescindible porque no debía anular la voluntad libre del dirigido.

Los trabajos educativos de la Compañía no fueron los primeros medios que pensó Ignacio de Loyola como los propios para la citada «defensa y dilatación de la fe católica», pero después comprobó su eficacia. Elaboró y desarrolló una legislación educativa que ha conformado uno de los recursos de poder más de-

<sup>38</sup> Julio CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Madrid, Akal, pp. 517-524.

<sup>39</sup> Tomás SÁNCHEZ, *De sancto matrimonii sacramento*, Génova, 1602; ÍDEM, *Explicatio mandatorum Decalogi*, Madrid, 1613; ÍDEM, *Concilia seu Opuscula moralia*, Lyon, 1625; Manuel RUIZ JURADO, «Para una biografía del moralista Tomás Sánchez», *Archivo Teológico Granadino*, *Archivo Teológico Granadino* 45 (1982), pp. 15-51.

<sup>40</sup> Antonio ESCOBAR Y MENDOZA, *Breve summa de lo que es Peccado Mortal en los Preceptos de la Ley de Dios y de la Iglesia*, Pamplona, por Juan de Oteyza, 1626; Idem, *Examen de confesores y práctica de penitentes en todas las materias de Theologia moral*, Pamplona, 1630 (55 ediciones); Idem, *Liber Theologiae moralis*, Lyon, Prosa, Philippi Borde et Laurentii Arnaud, 1644 (40 ediciones); A. GAZIER, *Blaise Pascal et Antoine Escobar. Étude historique et critique*, París, Honoré Champion, 1912; Narciso ALONSO CORTÉS, *Noticias de una corte literaria*, Valladolid, Ayuntamiento, 2003, págs. 148-154.

<sup>41</sup> Julián J. LOZANO NAVARRO, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, editorial Cátedra, 2005, pp. 49-50.

cisivos de los manejados por los jesuitas. Todo ello se plasmó en un capítulo de las *Constituciones*, el cuarto, y en la posterior *Ratio Studiorum* (1599).

Los colegios de los jesuitas se extendieron por todos los lugares y fundadores diversos les llamaron, según dijimos, a patrocinar estas obras, alcanzando a través de ellos mucho prestigio social. Habría que analizar la gratuidad de su enseñanza para todos los que acudiesen a sus aulas, la instrumentalización de la enseñanza para otros fines que no se podían separar de sus objetivos generales, hasta llegar a la identificación entre la enseñanza de los jesuitas y sus fines elitistas, como si solamente hubiesen sido maestros de las clases más influyentes política y socialmente.

Las fundaciones de colegios con las grandes casas nobiliarias llenaban sus trabajos de pliegues, dificultades y dependencias. Los fundadores exigían que los colegios contasen todos ellos con los religiosos más distinguidos, tanto como profesores, predicadores y confesores. Hubo importantes tensiones, impidiendo el traslado de determinados religiosos. Dificultades también existieron cuando los superiores deseaban romper los lazos de dependencia entre un jesuita y sus nobles dirigidos. El caso del padre Fernando de Mendoza resulta muy significativo, convertido finalmente en «hijo pródigo de la Compañía de Jesús», después de haber vivido a la sombra de los condes de Lemos<sup>42</sup>. A través de los nobles, la Compañía contaba con información útil para el desarrollo de sus trabajos y podía también influir en las decisiones de estas gentes que tenían poder político.

Desde los colegios, las vocaciones para la Compañía de gentes como Antonio de Córdoba y Figueroa, el hijo de los condes de Feria y marqueses de Pliego, contribuyeron a la superación de la crisis en la que habían caído los objetivos de la primera expansión de la Compañía en Andalucía. Resulta un buen ejemplo la vocación de Antonio de Padilla, hijo del adelantado de Castilla y de la condesa de Buendía, amén de heredero de todos estos títulos. Cuando entró en la Casa Profesa de Valladolid, en marzo de 1572 y con tan sólo quince años, ya era el adelantado mayor de Castilla ante la muerte de su padre, conde de Santa Gadea y heredero del condado de su madre María de Acuña. Naturalmente, su familia trató de hacer lo imposible para evitar su entrada en la Compañía. En el noviciado y bajo la dirección formativa de Baltasar Álvarez, el entonces hermano Antonio hacía gala de gestos contrarios a su mundo aristocrático que había conocido de nacimiento. Atraía la atención de los que antes le habían visto «muy gallardo en su caballo, con mucho acompañamiento de criados entre otros señores» y tiempo después le veían pobremente vestido, como si llevase

---

<sup>42</sup> Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, *Jesuitas en Indias, entre la utopía y el conflicto*, Valladolid, Universidad, Cátedra de Estudios Hispánicos, 2007, pp. 402-414.



un saco, acompañando a otros compañeros para comprar carne en el rastro, aquel que era mercado de lo menudo. Ya como padre Antonio de Padilla, fue destacado profesor de teología y predicador, cumpliendo con otros papeles<sup>43</sup>. Como telón de fondo, se encontraba el modelo de Francisco de Borja, anterior duque de Gandía<sup>44</sup>.

Otra de las «armas» de los jesuitas para defender los intereses de la Monarquía, incluso las militares, eran los sermones. No vamos a insistir en la importancia del sermón, en sus finalidades, en su importancia política, cotidiana, como espectáculo o en sus implicaciones teatrales<sup>45</sup>. El padre Jerónimo de Florencia fue uno de los más destacados predicadores. Gozó de gran prestigio, no solamente entre los nobles y gentes de la Corte, por supuesto los monarcas, sino entre el pueblo. Se ocupaba, a menudo, de los sermones para Margarita de Austria, siendo además el preferido de los predicadores de Felipe III, el cual le concedió la posibilidad de predicar sentado, debido a su mala salud. Conocía buena parte de los nombramientos políticos y muy probablemente participaba en ellos, lo que debió provocar las reticencias del duque de Lerma. Formaba parte, además, de las Juntas que se convocaron para analizar los asuntos más graves de la gobernación, pues se consideraba —como decía el jesuita Juan de Montalvo—, que su juicio era «dicho con mucha claridad, distinción, bien fundado, apoyando las utilidades que en aquello hallava, y satisfaciendo a las dificultades que avía en contrario»<sup>46</sup>. Florencia, que no aprobó la política internacional del valido, criticó a Lerma desde el mismo púlpito en el funeral de la reina Margarita<sup>47</sup>.

Precisamente, la denuncia de los pecados de los «grandes» desde el púlpito se convirtió en asunto de debate dentro de la Compañía de Jesús, originando ciertas consultas como la del insigne predicador Juan Ramírez al segundo preposito Diego Laínez, cuando indicaba que algunos sermones de la Compañía encubrían en demasía los errores de los «grandes». El superior general conside-

---

<sup>43</sup> Bartolomé ALCÁZAR, *Chrono-Historia de la provincia de Toledo y elogios de sus varones ilustres, fundadores, bienhechores, fautores e hijos espirituales*, t. II, Madrid, por Juan García Infanzón, 1710, pp. 414-415.

<sup>44</sup> Enrique GARCÍA HERNÁN, *Francisco de Borja, grande de España*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 1999.

<sup>45</sup> Teófanos EGIDO LÓPEZ, «Los Sermones: retórico y espectáculo», *Trabajo y ocio en la Época moderna*, Madrid, 2001; Félix HERRERO SALGADO, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII: la predicación en la Compañía de Jesús*, t. III, Madrid, 2001; Fernando NEGREDO DEL CERRO, *Los Predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro*, Madrid, 2006.

<sup>46</sup> Juan de MONTALVO, *De la vida y muerte del padre Jerónimo de Florencia*, ARSI, Tolet. 45. Fidel FITA, *Galería de jesuitas ilustres*, Madrid, 1880, págs. 65-92.

<sup>47</sup> Jerónimo de FLORENCIA, *Sermón que predicó a la majestad del rey don Felipe III... en las honras que Su Majestad hizo a D<sup>a</sup> Margarita, su muger en San Jerónimo el Real de Madrid a 18 de Noviembre de 1611*, Madrid, Por Iuan de la Cuesta, 1611. H. D. SMITH, *Preaching in the spanish Golden Age. A Study of some Preachers of the Reign of Philip III*, Oxford, 1978; M. SÁNCHEZ, *The Empress, the Que-*

raba que era bueno ganarse el favor de éstos, porque desde esa amistad se podía favorecer su conversión o bien conseguir su protección para con la Compañía. Pretendían lograr de éstos una fidelidad incondicional que en muchos casos alcanzaban. Una línea de continuidad con los distintos linajes, que se consolidaba a través de la sucesión de los patronatos, en el caso de que éste no pasase a la Compañía si los fundadores carecían de sucesores. Entre los jesuitas, como en otras órdenes religiosas, los privilegiados encontraron una oportunidad acrecer su prestigio con inversiones espirituales, comparable con otras formas de mecenazgo intelectual o artístico, además del desarrollo de un espacio de culto propio. De ahí, que se fuesen constituyendo ciudades levíticas que aspiraban a servir en estas disposiciones a la clase aristocrática, no solamente en ciudades de realengo, sino también en las capitales de los grandes estados señoriales.

No faltaba tampoco la asistencia de religiosos de la Compañía de Jesús, en algunas empresas militares, entre las que se encontraban las navales. Pilar Ryan ha detallado el caso del padre Cristóbal Rodríguez, el cual fue superior de los jesuitas que habían sido destinados a las galeras de España en la guerra de los moriscos de Granada, tras la revuelta de las Alpujarras (1568-1569), al mando del que era lugarteniente de Juan de Austria, Luis de Requesens. No faltó tampoco, por deseo de los papas Pío V y Gregorio XIII en la batalla de Lepanto, en 1571, en las operaciones que se iban a realizar en el Mediterráneo oriental, con base en Corfú (1572) y en la expedición de Túnez, una vez disuelta la Liga<sup>48</sup>.

## LAS PERSONAS

La Compañía de Jesús era una orden religiosa nueva en la última etapa del reinado de Carlos I. En el emperador existió una notable desconfianza hacia los jesuitas en parte matizada por el que había sido su hombre de confianza, Francisco de Borja, duque de Gandía y marqués de Llombay. Hasta el siglo XVIII, los jesuitas no se convirtieron en confesores de los reyes de España, aunque intentaron acercarse en numerosas ocasiones hasta la conciencia real. Ocupaban este oficio, desde el principio, con los reyes de Portugal o de Polonia. Pensemos que Juan III de Portugal contribuyó a la presentación de la Compañía en Castilla, en los años cuarenta del siglo XVI, en los momentos en que su hija, la infanta María Manuela, había contraído matrimonio con el príncipe Felipe, el futuro Felipe II<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Enrique GARCÍA HERNÁN, «La asistencia religiosa en la armada de Lepanto», *Antológica Annu* 43 (1996), pp. 243-255.

<sup>49</sup> Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, *Valladolid, tierras y caminos de jesuitas*, Valladolid, Diputación Provincial, 2007.

La Compañía, sin embargo, tardó en consolidarse dentro de la estructura política de la Monarquía Católica Hispánica, aunque durante la regencia de la princesa Juana de Austria, estudios como los de Martínez Millán la han relacionado con el grupo ebolista<sup>50</sup>. Desde la pequeña nobleza y elites locales se podía dar el salto a la nobleza cortesana, con la que se relacionarían –como hemos visto– desde el ejercicio de la dirección espiritual. Era el paso previo al acceso a la Corte, pues el rey de España, como monarca católico, era indispensable para los objetivos de la Compañía: la expansión de la fe católica, su restauración en los lugares donde hubiese triunfado la herejía y la conservación y el aumento de las obras de los jesuitas.

Desde Roma se acercaron a las mujeres de los Habsburgo, siendo conscientes de la importancia de éstas en la familia real. Algunas como la hija ilegítima de Carlos V, Margarita de Parma, colaboró tanto con Ignacio de Loyola, que recibió el apelativo, junto con otras, de «madres de la Compañía»<sup>51</sup>. Se continuará con la presencia de los jesuitas, tanto en la Corte imperial en Alemania, como en la sede preferencial de la Corte española que era Valladolid. Vendrán después las intervenciones de los distintos jesuitas entre los que destacaron, no sólo Antonio de Araoz, sino muy especialmente Francisco de Borja, limando las asperezas con las personas reales, aunque Carlos V no comprenderá en profundidad las razones y perspectivas que al duque de Gandía le habían conducido para profesar como jesuita.

Este importante noble, tras haber enviudado, solicitó su entrada en la Compañía, convirtiéndose en un hombre indispensable para su expansión, pues facilitó su acercamiento a la nobleza y al poder real. Además su ascenso como jesuita resultará meteórico. El propio Borja denominaba a los contactos que iba a desarrollar, una vez convertido en jesuita, como las «redes» que manejaba, además del interés, expectación y admiración que despertaban esas huidas del mundo entre sus iguales. Eran las denominadas «conversiones», que también generaron otras vocaciones, según hemos visto para los padres Antonio de Córdoba o Antonio de Padilla, este último tan relacionado a través de su familia con las empresas militares que por mar se intentaban conducir hacia Inglaterra. En estos casos, muy especialmente en el de Francisco de Borja, parecía demostrarse aquello que había indicado Koeningsberger: la capacidad de los jesuitas para captar hombres indispensables en las estructuras de poder.

---

<sup>50</sup> José MARTÍNEZ MILLÁN (ed.), *La corte de Felipe II*, Madrid, 1994.

<sup>51</sup> Wenceslao SOTO ARTUÑEDO, «San Ignacio y la mujer», en *Proyección, Teología y Mundo Actual*, 187, octubre-diciembre 1997; Francisco MATEOS, «Personajes femeninos en la historia de san Ignacio», *Razón y Fe*, 154 (1956), pp. 395-418; Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, «La percepción jesuítica de la mujer (siglos XVI-XVIII)», en *Investigaciones Históricas*, 25 (2005), pp. 85-116.

Felipe II no alcanzó nunca la confianza que sus hermanas habían demostrado hacia la Compañía de Jesús. Una de ellas, Juana, fue la única mujer jesuita de la historia<sup>52</sup>. Felipe comenzó su reinado con un lamentable malentendido entre Francisco de Borja y la Inquisición, desembocando en la «huida» de éste a Portugal<sup>53</sup>. Jamás volvería Borja a España, salvo meses antes de su muerte como superior general de la Compañía y, muy especialmente, como legado pontificio del cardenal Alejandrino. Parece que en aquellos momentos se produjo su reencuentro hasta el punto de afirmar el monarca que «no hay que dudar sino que la Compañía es la religión que ahora más fruto hace en la Iglesia de Dios»<sup>54</sup>.

El duque de Lerma será el símbolo del nuevo reinado, del sistema de valimiento de sus clientelas y formas de fidelidad. Reestructuró el Consejo de Estado y dentro de él incluyó lo más selecto de la nobleza castellana, tomando parte la alta nobleza en las más importantes decisiones políticas. Aunque los jesuitas no fueron confesores de Felipe III, apoyó el monarca que sus nobles eligiesen entre los de la Compañía a sus confesores. Mayor protección ganó con Margarita de Austria, criada junto a los padres de la Compañía en el palacio archiducal de Graz. Precisamente, la decisión y aprobación de este matrimonio por Felipe II fue tomada a partir de los memoriales que recibió del rector de aquel colegio<sup>55</sup>. Su confesor será el jesuita bávaro Richard Haller, rompiendo con ello la tradición de sus predecesoras de elegir siempre a un franciscano, incluso a pesar de querer Lerma imponer al religioso fray Mateo de Burgos<sup>56</sup>. El temor del valido era que esta reina adolescente, que se podía convertir en el «símbolo» de su facción opositora, no iba a estar controlada por un confesor adecuado. Sin embargo, Lerma no consiguió que Haller volviese al Imperio y fue este jesuita, agente de una política que tanto la reina como el propio religioso, deseaban como directriz y rumbo para la Monarquía de Felipe III.

Los jesuitas que se dedicaban especialmente a los «negocios seculares» eran identificados con lo que se ha conocido como relajación de la disciplina. Era el peligro del aulicismo que advirtieron algunos de los superiores y en la que podían caer los religiosos que vivían muy cercanos a la Corte y a alta nobleza. Los superiores preferirán hacerle frente arrojando los enfados de los nobles y aris-

<sup>52</sup> Antonio VILLACORTA BAÑOS-GARCÍA, *La Jesuita. Juana de Austria*, Barcelona, Ariel, 2005.

<sup>53</sup> José Luis GONZÁLEZ NOVALÍN, «La Inquisición y la Compañía de Jesús (1559-1615)», *Anthologica Annuaria* 41 (1994), pp. 77-102.

<sup>54</sup> Enrique GARCÍA HERNÁN, *La acción diplomática de Francisco de Borja al servicio del pontificado, 1571-1572*, Valencia, Generalitat Valenciana, 1998.

<sup>55</sup> Johann RAINER, «Tú, Austria feliz, cástate. La boda de Margarita, princesa de Austria Interior, con el rey Felipe III de España. 1598/99», en *Investigaciones Históricas*, 2005 (25), pp. 31-54.

<sup>56</sup> Magdalena SÁNCHEZ, «Confesion and complicity: Margarita de Austria, Ricard Haller, S. J. and the Court of Philip III», *Cuadernos de Historia Moderna*, 14, 1993, p. 134.

tócratas. Había que tener también en cuenta el peligro de que el abandono de la disciplina interna y de la relajación tuviese eco a través de la publicidad exterior. Hubo casos como el del ya mencionado padre Fernando Mendoza, que enfrentaron a Lerma, con el general Aquaviva, provocando la intervención de los papas Clemente VIII y Paulo V. Este jesuita, en su calidad de confesor de los condes de Lemos y virreyes de Nápoles —ella, Catalina de Sandoval, era hermana de Lerma— se vio muy crecido en su papel político, abriendo incluso el viejo debate de la necesidad de un superior español propio<sup>57</sup>. Fernando Mendoza llegó a recibir de Clemente VIII la exención de toda obediencia a sus superiores, pretendiendo forzar al jesuita el viaje del general Claudio Aquaviva hasta España y su Corte, con el fin de humillarle. El conflicto había comenzado en doméstico y terminó en internacional, pues los jesuitas pidieron al papa que lo impidiese, con la intervención de otros monarcas europeos. Solamente, la muerte de Clemente VIII se convirtió en la barrera definitiva. Finalmente, con dos papas sucesivos, León XI y Paulo V, Fernando Mendoza fue nombrado obispo de Cuzco, poniéndose tierra de por medio, o mejor, en este caso agua. Una vez en Indias mostró una actitud reconciliadora con la Compañía, hasta su muerte en 1617<sup>58</sup>.

Cuando se produjo un alejamiento entre posiciones estratégicas de Lerma y los intereses católicos de la Compañía —como después veremos—, los jesuitas se mostraron próximos a los gobernantes de los territorios periféricos de la Monarquía Hispánica. Gobernantes que no se iban a descuidar cuando esas tendencias fuesen a converger, en tiempo del conde duque de Olivares. Jesuitas como consejeros y directores espirituales de los virreyes de Nápoles y Sicilia, del gobernador de Milán ó de los embajadores más importantes.

Gaspar de Guzmán, conde duque de Olivares y descendiente de santo Domingo, fundador de la orden de Predicadores, se mostró incondicional con la Compañía de Jesús. El propio Baltasar Gracián le denominaba el «archiministro» que permanecía junto al «Gran Felipe IV de las Españas»<sup>59</sup>. Olivares, hijo del que fue embajador de Roma y que había sido dirigido por jesuitas, también contaba con un padre de la Compañía, Hernando Salazar, miembro de algunas de las Juntas que se habían constituido. Algunas de aquellas no tenían nada que ver con lo espiritual, aunque sí con lo hacendístico que podía limitar el enfrentamiento militar contra los considerados herejes. El confesor se convirtió en

---

<sup>57</sup> Fernando MENDOZA, *Memorial de las cosas universales y particulares que conviene remediar en la Compañía, en la Congregación que se junta en Roma, para su reformación, presentada al Papa y a la Congregación General de Roma*, Roma, ca. 1605.

<sup>58</sup> 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 Valladolid, 2007, pp. 402-414.

<sup>59</sup> Miquel BATLLORI, *Gracián y el barroco*, Roma, 1958. E. CORREA CALDERÓN, *Baltasar Gracián, su vida y su obra*, Madrid, 1970.

agente y correa de transmisión de Olivares y Felipe IV con el general de la Compañía. Por otra parte, el predicador, Jerónimo Florencia, se integró en la Junta de Reformación, dedicada a la lucha contra la corrupción. A través de esta Junta, Olivares comunicaba al padre general Vitelleschi el deseo del monarca de que los jesuitas se convirtiesen en formadores de la nueva elite de gobierno a través de la fundación de los Estudios Generales o Reales, dentro de la misma Corte. El proyecto, inicialmente, contaba con importantes recursos que no se llegaron a hacer efectivos, suscitando también las protestas de las universidades de Alcalá y Salamanca. Eso sí, a los Estudios Reales fueron enviados jesuitas muy preparados, siendo una etapa fundamental en el desarrollo de la ciencia española, en la cual no estuvieron ausentes disciplinas de utilidad para lo militar<sup>60</sup>.

Como hemos visto, a través de los jesuitas que se hallaban en el entorno de Olivares y Felipe IV, el general de la Compañía podía actuar en decisiones políticas. A Francisco Aguado, «muy parecido a su apellido, agua y más agua, y para nada bueno», le fue confiado el oficio de confesar y dirigir a Olivares, siendo considerado por sus contemporáneos como el instrumento más eficaz para, desde el gobierno central de la Compañía, manejar el gobierno de la Monarquía. Con la caída primero y muerte después de Olivares, los agentes de la Compañía en el negociado de Madrid, fueron desapareciendo. Fue un momento que perjudicó notablemente la actitud de Felipe IV hacia la Compañía, aunque con el gobierno romano, como veremos, habían existido ya problemas desde 1630. El nuevo general Carafa quiso ganarse al rey, aunque en aquellos momentos Italia vivía al borde de la insurrección, pudiendo seguir los pasos de Cataluña y Portugal en 1640. Se empezó a sospechar de los jesuitas y se les exigió una adhesión cada vez más rotunda. En Madrid, no les iba a extrañar si estos religiosos alentaban y configuraban una oposición a la presencia española en Italia. En realidad, la Compañía se encontraba entre dos fuegos, recibía desconfianzas y golpes desde todas las partes. La actitud del monarca se mantendrá hasta tratar de impedir la participación de la Compañía en la política de la Monarquía.

Con la llegada de Juan Pablo Oliva en 1661, alcanzaba su gobierno un hombre inteligente, de los más competentes de su época según juicio de Luis XIV. Ya, en esta época, Juan Everardo Nithard tenía un mayor papel en la Corte de Madrid. De nuevo, la Compañía se vio involucrada cuando el Rey Sol atacó España. Junto al caso particular de la futura reina gobernadora Mariana de Austria, Oliva se valió de otros agentes como confesores de altos componentes de la administración. El superior general hacía todas las cosas a las claras, pues

---

<sup>60</sup> José SIMÓN DÍAZ, *Historia del Colegio Imperial de Madrid*, Madrid, CSIC, Instituto de Estudios Madrileños, 1952. Vicente NAVARRO BROTONS, «La actividad científica en la España del Barroco: las ciencias físico-matemáticas», en *Congreso Internacional España y Suecia en la época del Barroco (1600-1660)*, Madrid, Comunidad Autónoma de Madrid, Consejería de Educación y Cultura, Encuentros Históricos España-Suecia, 1998, pp. 737-750.

pensaba que tenía la más rotunda legitimación: la del Papa, después de haber sido predicador en el Palacio Apostólico durante veinticuatro años, habiendo pasado por cuatro pontífices. Oliva, para Felipe IV, se centró en los asuntos italianos y muy especialmente en los sicilianos.

Mariana de Austria, princesa perteneciente a la rama vienesa de la dinastía de los Habsburgo, había llegado a España para contraer matrimonio con su tío Felipe IV, deseoso de alcanzar un heredero para la corona. Entonces, en 1649, traía consigo al citado jesuita austriaco Everardo Nithard (1607-1681), su director espiritual. A la muerte del monarca, se convirtió en gobernadora durante la minoría de su hijo Carlos. En los primeros años de la regencia, y debido al débil carácter de la Reina, Nithard se presentó como una persona imprescindible en el apoyo y consejo de los negocios políticos. El ascenso de este jesuita volvió a ser meteórico, pues no solamente aceptó el cargo de inquisidor general, después de la dispensa de sus votos por el papa Alejandro VII, sino también el de consejero de Estado. Estas funciones llevaron a considerarlo como válido o primer ministro, al menos entre 1666 y 1669. Gabriel Maura hablaba de él, más como un funcionario que como un estadista<sup>61</sup>.

Nithard no tuvo el apoyo ni de los próximos ni de los más ajenos. Las órdenes religiosas no vieron con buenos ojos este papel político preponderante. Tampoco los súbditos aceptaron de buena gana las disposiciones que decretó contra las representaciones de comedias; o las consecuencias políticas que motivaron la guerra de Devolución (1667-1668) contra el rey Luis XIV de Francia y la paz de Aquisgrán (1668). Pero la oposición fue especialmente ejercida por el hijo bastardo de Felipe IV –habido con la actriz María Calderón–, Juan José de Austria, vinculado por formación a los padres de la Compañía. Nacido en la clandestinidad, Felipe IV había recibido información de los talentos que iba demostrando el joven. Antes de sus esporádicas visitas a la Corte, pues la reina Isabel de Borbón, primera esposa de su padre, no manifestó entusiasmo alguno ante su presencia. Era su formador en Ocaña el jesuita Carlos de la Faille, profesor de matemáticas en el Colegio Imperial y cosmógrafo del Consejo de Indias.

Años después, tal era la inquina de don Juan hacia el padre Nithard que llegó a enviar en 1668 algunos sicarios para acabar con su vida, iniciando al año siguiente una marcha desde Barcelona hacia Madrid para desalojarle del poder. Antes de que entrase con sus tropas en la Corte, el nuncio Federico Borromeo salió a su encuentro en Alcalá de Henares para intentar una vía negociada que no admitió el hijo del Rey. Mariana de Austria, ante la presión, tuvo que ceder y el confesor austriaco salió de España, siendo nombrado embajador de esta Monarquía ante la Santa Sede, y recibiendo la promesa de ser nombrado cardenal, dignidad que alcanzó en 1672.

---

<sup>61</sup> Gabriel MAURA, *Carlos II y su Corte*, Madrid 1913. Luis Antonio RIBOT, «La España de Carlos II», *Historia de España de Ramón Menéndez Pidal*, Madrid 1993, XXVIII, pp. 83-92.

A toda esta carrera política se había opuesto la Compañía de Jesús y, especialmente, el general Juan Pablo Oliva. Sin embargo, tuvieron que aceptar la política de hechos consumados dispuesta por la reina Mariana desde Madrid y por los sucesivos pontífices. Nithard, a pesar de lo expresado en sus «Memorias», escritas al final de sus días, no llevó una vida austera de religioso de la Compañía, sino que vivió conforme a lo que consideraba propio de su estado: inquisidor general primero y cardenal después. Luego, en su exilio dorado de Roma, no aceptó el ofrecimiento de morar en el noviciado, sino como cardenal de la Iglesia católica, deseando una última gloria como jesuita: ser enterrado en la iglesia del Gesù de Roma junto al altar de San Ignacio de Loyola.

Jesuitas como Juan Cortés Osorio no se mostraron indiferentes políticamente a la actitud de este segundo Juan de Austria. Consideraba que su primer deber era la defensa de la Compañía de Jesús atacando, por extensión, a todos aquellos que perjudicasen sus intereses ideológicos y materiales. Sus obras más importantes son las propias «invectivas» políticas o apologéticas hacia la Compañía. Bartolomé José Gallardo afirmaba que muchos de sus contemporáneos encontraron en el padre Cortés Osorio al «mayor y más acérrimo enemigo», que tuvo don Juan José de Austria. A él y a sus partidarios dedicó «picantes, atrevidas y licenciosas sátiras poéticas», aludiendo a su ilegítimo nacimiento, la desobediencia a la reina gobernadora y los éxitos militares que no lo eran tanto: «Sólo tiene una señal / de nuestro Rey soberano: / que en nada pone la mano / que no le suceda mal: / acá perdió Portugal, / en las Dunas su arrogancia, / dio tantos triunfos a Francia / que es cosa de admiración / quedar tanta perdición / en un hijo de ganancia». El siglo XVII fue el de mayor proliferación de sátira política, por la expansión que se produjo en aquellos días de las letras y de la cultura literaria española, unido al contexto histórico y político de la corona. Los que favorecían a la Reina madre eran generalmente los grupos cercanos o incluidos dentro de la Compañía de Jesús, mientras que los opositores a éstos —es decir, dominicos y mercedarios— se mostraron partidarios del bastardo.

Un clásico, como Modesto Lafuente, subrayaba que «circulaban por la Corte, y andaban por tertulias y corrillos multitud de folletos, sátiras y libelos, impresos unos, manuscritos otros, unos perseguidos y otros tolerados, que encendían cada vez más los ánimos y mantenían una polémica, que era el pasto de los chismosos y murmuradores». La repercusión de lo que escribía, provocaba que las obras atribuidas a Cortés Osorio fuesen en mayor número de lo que realmente había sido de su autoría. En realidad, las conocemos a través de manuscritos e impresos que circulaban como anónimas<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> Teófanos EGIDO LÓPEZ (ed.), *Sátiras políticas de la España moderna*, Madrid, Alianza Editorial, 1973; M. ETREROS (ed.), *Invectiva política contra D. Juan de Austria*, Madrid, Editora Nacional, 1984.



Sin duda, Nithard fue un importante precedente del papel político que los confesores reales de la Compañía iban a tener en las Cortes europeas. En aquellos días había aumentado el número de príncipes y reyes que reclamaban la presencia de un jesuita como director espiritual. El citado general Juan Pablo Oliva procuró evitar estas funciones. Los Braganza, la nueva dinastía portuguesa y en 1640, no solamente confiaron algunas misiones políticas al célebre predicador Antonio Vieira<sup>63</sup>. El rey Pedro II nombraba al padre Manuel Fernandes diputado en Cortes además de inquisidor general, con la oposición del padre Oliva, cuyas disposiciones le obligaron a rechazar la designación. Tampoco faltaron jesuitas confesores en Polonia en la segunda mitad del XVII. Sin embargo, el papel político de los padres de la Compañía como confesores de los monarcas culminó con Felipe V, Luis I y Fernando VI, siguiendo la costumbre establecida por Luis XIV de Francia. Fueron así los auténticos ministros para los asuntos culturales y religiosos de la Monarquía Hispánica<sup>64</sup>.

#### LPS PROBLEMAS

##### *¿Una identidad española de la Compañía?*

Como podremos comprobar, la Compañía de Jesús se vio mezclada en los asuntos políticos y militares de aquella Monarquía. No solamente Carlos V la pudo considerar una barrera para alcanzar una solución «consensuada» al problema religioso del Imperio, sino también para extender el patronato regio en el conjunto de la Iglesia española —con sus Indias—, pues los jesuitas se debían muy mucho al romano pontífice. Podrían ser también por su trabajo un adecuado instrumento en manos de los reyes o un baldón para el desarrollo del Estado Moderno.

La política regalista abrió conflictos y tensiones entre la Monarquía Hispánica y los papas. Los reyes pensaban que, en sus reinos, tenían la competencia y superioridad sobre las materias disciplinares en lo espiritual, derivando de ahí la idea del patronato regio que, en aquel siglo, no era universal. Era el monarca el que debía designar a las personas que ocupaban los oficios, en este caso, de

---

<sup>63</sup> Antonio VIEIRA, *Todos sus sermones y obras diferentes: que de su original portugues se han traducido en castellano*, Barcelona, imprenta de Juan Piferrer, 1734; *Las cinco piedras de la honda de David, en cinco discursos morales: predicados a la Reyna de Suecia, Christina Alexandra, en lengua italiana*, Valencia, por Benito Macè, 1676; *Sermón en las exequias de la Serenísima Reyna de Portugal, Doña María Francisca Isabel de Saboya, que predico en la Misericordia de la Bahía del Brasil, el Padre Antonio Vieira de la Compañía de Iesus*, Valencia, por Francisco Mestre, 1685.

<sup>64</sup> José F. ALCARÁZ GÓMEZ, *Jesuitas y reformismo. El Padre Francisco de Rávago (1747-1755)*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 1995.

la Iglesia española. Es lo que se ha denominado una «nacionalización de las manifestaciones de la vida religiosa y eclesiástica del reino»<sup>65</sup>, estableciéndose las diferencias con la jurisdicción propia de la Santa Sede. Todo esto se manifiesta de forma clara con la Inquisición. La Monarquía española pretende que Roma no controle totalmente la Compañía de Jesús, tendencia que se va a invertir en favor de una mayor universalidad de la orden a partir de la muerte de Francisco de Borja en 1573.

Será el papa Gregorio XIII el que instó a los padres congregantes a optar por una sucesión no española, desestimando la opción de Juan de Polanco, que fue secretario de los tres primeros generales, procurándose además una reducción del reparto de poder de los españoles en el gobierno de la Compañía de Jesús. De esta forma, el papa absorbía y controlaba su funcionamiento. La reacción de una parte de los jesuitas españoles no fue silenciosa. A través de memoriales, algunos de ellos anónimos, se informaba, tanto a Felipe II como a la Inquisición, del mal gobierno que estaban padeciendo. En este «amago de cisma», pronto empezó a descollar Dionisio Vázquez.

Felipe II continuó aspirando a que la Compañía fuese una orden eminentemente española, compuesta por leales súbditos españoles, fieles a su Monarquía. Jesuitas que se pudiesen convertir en adecuados instrumentos del monarca. El papa no había permitido que el rey Felipe le arrebatase el control sobre la Compañía. El momento crítico va a llegar en el pontificado de Sixto V, en 1586. Felipe II, enfrentado con aquel papa, inició una campaña de desprestigio hacia el gobierno romano de la Compañía, en aquellos momentos en manos del napolitano Claudio Aquaviva. El monarca aprovechó los debates internos, esos memoriales de los críticos, para oponerse a un general romano que no era español. Aquaviva se mostró obediente al monarca católico, pero debía convencerle del carácter universal de la Compañía, demostrando además que el gobierno romano era el adecuado. La Congregación general de 1593 estableció no actuar en contra del rey católico, reconocer la jurisdicción de la Inquisición sobre sus propios privilegios e imponer los estatutos de limpieza de sangre para recibir a nuevos jesuitas, manteniendo a cambio, los de la Compañía, su estructura de gobierno y su dependencia directa del papa. Apologetas de la historia, como Antonio Astrain, consideran que Felipe II solamente se encontraba mal informado.

Los jesuitas fueron agentes de misiones diplomáticas, como la que encomendó Carlos V a Francisco de Borja en relación con la corona portuguesa, aunque lo hizo más como anterior duque de Gandía que como jesuita. Debía viajar a Portugal entrevistarse con la hermana del emperador, la reina Catalina de Austria, con el objetivo de asegurar para su nieto español, el príncipe Carlos,

---

<sup>65</sup> Julián J. LOZANO NAVARRO, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, editorial Cátedra, 2005, p. 96.

la corona portuguesa en el caso de que su otro nieto, el portugués Sebastián I, falleciese, aunque éste tenía entonces sólo tres años. El director espiritual de este último, precisamente, era el jesuita portugués Luis González dá Camara, que había aceptado este oficio presionado por Ignacio de Loyola. Cumplida su misión, Borja volvió a Yuste para informar al emperador, mostrándose Carlos satisfecho. Esa misma confianza se la demostró Carlos V cuando le nombró testamentario junto con su hijo Felipe.

### *El deseo de restauración católica en Inglaterra: la imagen conspiratoria*

Los jesuitas eran presentados como conspiradores en estados como la Inglaterra de Isabel I, para favorecer el crecimiento de la hegemonía de la Monarquía Hispánica católica. Los conflictos entre la Compañía y el rey Felipe se produjeron cuando se encontraba en lo más alto de su poder y en medio de una estrategia ofensiva: se había consolidado su sucesión en Portugal, se había preparado la Gran Armada rumbo a Inglaterra, las tropas dirigidas por Alejandro Farnesio intentaban terminar con la rebelión de los Países Bajos, mientras en Francia se desarrollaban las guerras de religión.

Como conspiradores se vio a dos jesuitas ingleses tan importantes como Edmund Campion y Robert Persons. El primero fue ejecutado en 1581. El segundo, huyó y fue presentado como un agente al servicio de Felipe II. Lo cierto, es que propuso planes de invasión al monarca español, para destronar a la reina Isabel de Inglaterra, procurando la restauración de la monarquía católica en aquel país. Años después, Robert Persons fue el impulsor de los Colegios de Ingleses de Valladolid y Sevilla, contemplados por las autoridades inglesas como nidos de conspiradores y de espías<sup>66</sup>. Es, pues, necesario hablar de los Colegios del exilio católico fundados en la Monarquía Hispánica.

A los jesuitas les fueron encomendadas la dirección y administración de seminarios de formación de sacerdotes que, dentro del ámbito territorial católico, serían enviados a trabajar a sus patrias de origen, hostiles a la obediencia romana. Con el antecedente del Colegio Germánico de Roma, el establecimiento de seminarios de estas características fue considerado como un medio eficaz para la reforma de la Iglesia. Fueron los mencionados Persons y Campion los que iniciaron en torno a 1579 los trabajos de los jesuitas en Inglaterra, en los primeros momentos de la llamada Misión de Inglaterra. Ésta será la base de la fundación de numerosos colegios y seminarios de estas características. Campion contaba con una formación humanística comparable, en ciertos aspectos, con la del

---

<sup>66</sup> John ELLIOT, *La Europa dividida, 1559-1598*, Madrid, Siglo XXI, 1973, pp. 307-312. G. PARKER, *La gran estrategia de Felipe II*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 253-256.

canciller Tomás Moro. Fue autor de piezas dramáticas, donde destacaba por sus conocimientos clásicos. Antes de su conversión al catolicismo había sido diácono de la Iglesia anglicana. Indican las hagiografías que después de haber permanecido encerrado en la Torre de Londres, torturado mientras mantenía también públicas disputas, fue ejecutado en Tyburn, con una oración por la reina Isabel en sus labios<sup>67</sup>. Era la demostración de que estos misioneros católicos y los que iban a sucederles, pretendían ser tan obedientes al Papa como ingleses. Robert Persons pudo huir de Inglaterra. Fue un agente político y religioso al mismo tiempo, conocedor pleno de lo que diseñaban el duque de Guisa, Felipe II o el cardenal Allen, que junto con Roma, pretendían liberar a la prisionera reina de Escocia y, al mismo tiempo, destronar a la reina Isabel I<sup>68</sup>. La primera fue ejecutada en 1587, mientras el intento de invasión fracasó de forma continuada. Solamente, restaba la solución de los Colegios del Exilio.

Primero, los seminarios se situaron en el norte de Europa, por su proximidad a los mares del Norte, pues desde las costas inglesas partían estos «exiliados». La desestabilización de la zona condujo a la fundación de colegios en Roma. Éste va a presentar novedades en el modelo, pues mientras el colegio de Douai había admitido inicialmente laicos, el «Venerable» romano será un centro dedicado, exclusivamente, a la formación de futuros sacerdotes católicos. Allí se consolidó la relevancia del mártir, que tanto reclamo tendría en los Colegios Ingleses de Castilla. El objetivo de estos centros era enviar nuevos sacerdotes a Inglaterra a pesar del inmediato peligro de ser apresados, y ejecutados y de convertirse a los ojos católicos en mártires<sup>69</sup>. El punto de inflexión, al menos para España, fue en 1588, tras el desastre de la «Gran Armada» o «Armada Invencible». A partir de entonces, la Monarquía de Felipe II acogió los seminarios de Ingleses, Irlandeses y Escoceses. Así se establecieron en Valladolid (1589), Sevilla (1592), Madrid (1610), Lisboa, además de Saint-Omer (1593) y Lieja en los Países Bajos. Los de Irlandeses, se ubicaron en Salamanca (1592), Santiago de Compostela, Sevilla (1619) y Lisboa, así como el de Escoceses en Madrid (1627)<sup>70</sup>.

<sup>67</sup> Juan Eusebio NIEREMBERG, *Ideas de virtud en algunos Claros Varones de la Compañía de Ievs*, para los religiosos de ella, Madrid, por María de Qviñones, 1643, pp. 397-413.

<sup>68</sup> Federico EGUÍLUZ, *Robert Persons, el «architraidor»*. *Su vida y su obra*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1991.

<sup>69</sup> J. H. POLLEN, *The English Catholics in the Reign of Queen Elizabeth*, 1971.

<sup>70</sup> Oscar RECIO MORALES, *Irlanda en la estrategia política de la Monarquía Hispánica (1602-1649)*, Tesis Doctoral, Departamento Historia II – Área de Historia Moderna, Universidad de Alcalá de Henares, 2000; Ofelia REY CASTELAO, «Exiliados irlandeses en Galicia de fines del siglo XVI a mediados del XVII», *Disidencias y Exilios en la España Moderna*. Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna, CAM, Universidad de Alicante, 1997. M. HENCHY, «The Irish College at Salamanca», en *Studies* 79 (1981), pp. 220-227. M. BRIDGET BLAKE, *The Irish Colle-*

El Colegio de Ingleses de San Albano de Valladolid pronto fue incluido en la estrategia política de la Monarquía católica de Felipe II. Los alumnos que aquí se formaban no solamente eran misioneros católicos, que podrían padecer persecución y martirio, sino que sobre todo eran considerados rebeldes políticos, que despertaron las iras de Isabel I, conocedora de lo que Felipe II estaba impulsando con jóvenes católicos ingleses en el centro de Castilla.

Uno de los profesores más ilustres de los primeros años fue el jesuita Henry Walpole<sup>71</sup>. Estudiante en la Universidad de Cambridge, profesó en la Compañía después de conocer la vida y sobre todo el final del padre Campion. Probablemente, también su propio deseo de ser jesuita movió a tres de sus cuatro hermanos a hacer lo mismo, alistándose el que restaba en los tercios de Flandes, al servicio del rey Felipe. Estudió en Roma, pero después ejerció su magisterio en el citado seminario de Valladolid y en el de Sevilla. Había llegado la hora del regreso clandestino a su Inglaterra natal y, presentándose previamente ante Felipe II en El Escorial, embarcó hacia Inglaterra, donde rápidamente fue hecho prisionero y ejecutado<sup>72</sup>.

En 1600, presentaba el conde de Puñoenrostro, Francisco Arias de Bobadilla, a los Consejos, un Memorial exponiendo las razones para favorecer estos Seminarios de Ingleses. Apuntaba en primer lugar motivos de piedad. Si faltaban estos eclesiásticos, el catolicismo desaparecería de Inglaterra, como había ocurrido en otros ámbitos que se habían unido al ámbito luterano de la reforma. Existían también motivos calificados de «nobleza cristiana de España». La Monarquía Hispánica fue presentada como refugio de los hijos de familias notables que habían dejado sus «haziendas, comodidad y patria». Con su patrocinio, los Colegios de Ingleses se convertían en elementos de reputación para España. Si una de las empresas más gloriosas era el reducir con las armas la rebeldía de Inglaterra, también lo era la conquista por parte de estos sacerdotes.

El tercer motivo era de «utilidad temporal». La seguridad, quietud y prosperidad de la Monarquía Hispánica dependía de la conversión de Inglaterra. Así de rotundo era el memorialista y así se lo exponía a los Consejos: «Mientras durare la heregía, durarán las insolencias y agrauios con que los hereges molestan

---

*ge at Salamanca: its early history and the influence of its woeks on Irish education*, Universidad Liverpool, 1957. Maurice TAYLOR, *The Scots College in Spain*, Valladolid, 1971; Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, *Una Isla de Inglaterra en Castilla*, Valladolid, Real Colegio de Ingleses, 2000; «Escuelas de sacerdotes y mártires: los Colegios del Exilio Católico», en *Irlanda y la Monarquía Hispánica: Kinsale 1601-2001. Guerra, Política, Exilio y Religión*, Madrid, Universidad Alcalá de Henares, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002, pp. 39-73.

<sup>71</sup> Juan Eusebio NIEREMBERG, *Firmamento religioso de Ivzidos astros en algunos Claros Varones de la Compañía de Iesvs*, Madrid, por María de Qviñones, 1644, pp. 275-298.

<sup>72</sup> F. EDGARD (ed.), *The Elizabethan Jesuits*, Londres, 1981; C. TIGAR, *Henry Walpole, SJ*, Londres, 1970, A. JESSOPP, *Letters of Fr. Henry Walpole, SJ*, Norwich, 1873.

los mares». La conversión se debía lograr a través de la predicación del Evangelio y de la administración de los sacramentos, pues las Armadas sucesivas no habían tenido ningún efecto. La paciencia que los sacerdotes demostraban en las cárceles, los tormentos y martirios que padecían, –decía el Memorial–, en recursos publicitarios para el aumento de los católicos. Por ello, exponía que si existía la posibilidad de formar en estos seminarios al mayor número de sacerdotes, se podría enviar periódicamente a la misión de Inglaterra consiguiendo, en pocos años, su deseada conversión y la seguridad de esta Monarquía. Seguridad que se traducía en los puertos, en la reducción de los elevados gastos que suponía proteger las flotas de las Indias y rendir a los rebeldes de Flandes «que sin ayuda de los herejes de Inglaterra no podrá durar su rebeldía ni fuerzas». Por lo tanto, los Seminarios de Ingleses en España, dirigidos por jesuitas, no sólo proporcionaban supuestos beneficios religiosos a la «misión espiritual» de la Monarquía, sino que era de notable interés en la estrategia militar y en sus empresas<sup>73</sup>.

La muerte de Isabel I y la esperada sucesión no solucionó el problema. El duque de Lerma impulsó, siguiendo la política internacional de la Monarquía de los últimos meses de vida de Felipe II, una política de pacificación con Londres, firmándose en 1604 la Paz de Londres, ratificada después en Valladolid en 1605. Fue un hito imprescindible para la llamada Pax Hispánica. Se abría una nueva etapa en las relaciones internacionales entre ambas potencias atlánticas, en la cual los Colegios del Exilio Católico no iban a importar tanto políticamente. Jacobo I intentó, por todos los medios, su cierre y desaparición. Un cambio de rumbo que provocó un sentimiento de fracaso en los católicos del interior inglés. De esta manera, no fue extraño que algunos de ellos participasen en una política conspiratoria que en 1605 intentó volar el Parlamento inglés. Uno de los conspiradores se pudo confesar con el jesuita Henry Garnet, superior de la Compañía en aquellas tierras, haciéndole partícipe de la conjuración. A pesar de que Garnet lo intentó evitar, tampoco podía violar el sigilo sacramental, por lo que resultó inculpado en el transcurso del proceso. Hubo una serie de ejecuciones entre los jesuitas ingleses, muchos de ellos formados en los colegios de España<sup>74</sup>. Durante la primera revolución inglesa, se continuó con la retahíla habitual de combatir «el designio de sacerdotes, jesuitas y otros partidarios de la sede de Roma», pues lo que pretendía el mundo católico –decían– era subordinar las leyes fundamentales de Inglaterra e Irlanda.

Sin embargo, Inglaterra, que se podía estar convirtiendo en un tema primordial para la Compañía, estaba presente permanentemente en los deseos de res-

---

<sup>73</sup> Archivo Colegio de San Albano (en adelante ACSA), Sección Colegio San Jorge de Madrid, «Algunos motivos y razones que ay, para favorecer los Seminarios Ingleses», libro 27.

<sup>74</sup> Antonio FRASER, *La Conspiración de la Pólvora. Catolicismo y Terror en la Europa del siglo XVII*, Madrid, 2004.

tauración católica y de regreso a la obediencia a Roma. Un medio prioritario para ello podía ser un matrimonio entre el príncipe de Gales y una infanta española, hermana de Felipe IV. Un matrimonio que podía mantener la neutralidad inglesa en el conflicto que se planteaba al lado de los Habsburgo de Viena. El conde de Gondomar, embajador en Londres, estaba contribuyendo a la recuperación de posiciones de la Compañía. El superior general definía así la labor de este diplomático por los católicos: «amparando a los católicos, defendiéndolos en la cruel persecución que padezen –escribía Mucio Vitelleschi–, consolándolos en sus trabajos y socorriéndolos en sus necesidades, y finalmente favoreciendo y ayudando a los ministros del Santo Evangelio, para que pasen adelante en tan gloriosa empresa»<sup>75</sup>. En la Junta de teólogos, en la cual se debía dictaminar sobre el matrimonio, se integraron los jesuitas. Se llegó a la conclusión de que esta alianza matrimonial no iba a proporcionar la paz en el continente, aunque se confiaba en la conversión del príncipe de Gales. El general, eso sí, podía ver en la boda de Carlos Estuardo y la infanta María una posibilidad de restauración católica de Inglaterra y Escocia, regresando a la obediencia a Roma. Cuando se rompieron las negociaciones, el general se pudo sentir desilusionado<sup>76</sup>.

A pesar de todas las clandestinidades, en 1623 se establecía la provincia jesuítica de Inglaterra, integrada por doscientos sacerdotes, de los cuales la mitad trabajaban en la citada Misión. En ese momento, los católicos vivían una situación más tranquila pues Jacobo I intentaba un nuevo acercamiento a la Monarquía Hispánica. Si en los primeros tiempos de la clandestinidad la Compañía de Jesús, alentada por el rey de España, contaba con la hegemonía dentro de la Misión de Inglaterra, progresivamente fue surgiendo un sentimiento de hostilidad y de oposición hacia los jesuitas. Los católicos ingleses los identificaban, en demasiadas ocasiones, con los intereses de influencia por parte de los monarcas españoles. Este peso del clero regular, al no existir jerarquía eclesiástica en Inglaterra y ser considerado territorio de misión, restaba autonomía a la clandestinidad católica que, poco a poco, fue manifestando cierta identidad nacional. Por eso, solicitaron a Roma el nombramiento de un obispo. La Santa Sede nombró en 1623 vicario apostólico a Richard Smith. Lo primero que hizo fue limitar las competencias de los misioneros, tratando de eliminar la dirección de los jesuitas sobre los seminarios fundados en la Europa católica<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> Cit en Julián J. LOZANO NAVARRO, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, editorial Cátedra, 2005, p. 196.

<sup>76</sup> Glyn REDWORTH, *El Príncipe y la infanta. Una boda real frustrada*, Madrid, 2004.

<sup>77</sup> Michael WILLIAMS, *St. Alban's College Valladolid. Four Centuries of English Catholic Presence in Spain*, London 1986. Javier BURRIEZA SÁNCHEZ, *Una Isla de Inglaterra en Castilla*, Palencia 2000; «Escuela de sacerdotes y de mártires: los Colegios del Exilio Católico», *Irlanda y la Monarquía Hispánica: Kinsale 1601-2001. Guerra, Política, Exilio y Religión*, Madrid 2002, pp. 39-74. Martin

Lerma, lo adelantábamos antes, vio que la única forma de remediar la mala situación financiera de la Monarquía era la paz con Inglaterra y las Provincias Unidas, aunque fuese una paz mal vista por los católicos contrarios a hacer las paces con herejes y rebeldes. Luisa de Carvajal, tan vinculada a los jesuitas ingleses y muy especialmente a los hermanos Walpole, inició viaje a Inglaterra meses antes de que el duque de Nottingham fuese recibido en Valladolid para presenciar la ratificación de la paz de Londres, firmada el año anterior de 1604<sup>78</sup>. El grupo reputacionista pedía que España mantuviese una posición de fuerza. La reina Margarita, por ejemplo, no se mostraba tan pacifista como el valido. Ella y su círculo más próximo, incluido su confesor jesuita, pensaban que era necesario que el rey de España ayudase militarmente a la rama imperial de los Habsburgo.

En aquellos momentos, los jesuitas fueron ganándose la posición de consejeros y directores de algunos de los gobernadores y virreyes que regían los territorios periféricos de la Monarquía, como los príncipes Alberto e Isabel Clara Eugenia, los cuales intentaron tener una presencia autónoma en las negociaciones de paz con Inglaterra y las Provincia Unidas. Aquaviva, como general, también cuidó sus tratos y relación con el embajador de Felipe III en Bruselas, Baltasar de Zúñiga, el cual iba a tener mucho que ver con un replanteamiento de la política de intervención de la Monarquía Hispánica en el continente. Rodeados de jesuitas era una fortaleza para frenar el avance del protestantismo. El príncipe Alberto se sirvió del jesuita Robert Taylor para exponer a Jacobo I Estuardo sus intenciones como gobernador de los Países Bajos. El monarca inglés, posteriormente y coincidiendo con la llegada de la citada Luisa de Carvajal, vio en los jesuitas a unos «presuntos» implicados en la conspiración de la Pólvara, y pidió que el príncipe le entregase a alguno de los que se refugiaban en los Países Bajos.

### *La reputada defensa de lo católico*

Después de la política de Pax Hispánica, Richard Haller, el confesor jesuita de Margarita de Austria, quiso imponer nuevo rumbo en las relaciones entre

---

MURPHY, *St. Gregory's College Seville, 1592-1767*, Catholic Record Society, 1992. OSCAR RECIO MORALES, *Irlanda en la estrategia política de la Monarquía Hispánica (1602-1649)*, Universidad de Alcalá de Henares, 2000. MAURICE TAYLOR, *The Scots College in Spain*, Valladolid 1971.

<sup>78</sup> CAMILO M<sup>a</sup> ABAD, *Una misionera española en la Inglaterra del siglo XVII. Doña Luisa de Carvajal y Mendoza (1566-1614)*, Santander, Universidad Pontificia de Comillas, 1966; JESÚS GONZÁLEZ MARAÑÓN y CAMILO M<sup>a</sup> ABAD, *Doña Luisa de Carvajal y Mendoza (1566-1614). Epistolario y Poesías*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1965, vol. 179. JAVIER BURRIEZA SÁNCHEZ, *Los Milagros de la Corte*, Valladolid, Real Colegio de Ingleses, 2002.



Madrid y Viena. Había sido en tiempos pasados intermediario entre la familia imperial y el más importante estado alemán fuera de los estados patrimoniales de los Habsburgo. Sin embargo, según los estudios de Magdalena Sánchez, llevaba la voz cantante en esta relación la reina Margarita, lo que la otorgaría una dimensión política que sus contemporáneos, entre ellos Diego de Guzmán, le habían negado<sup>79</sup>. En las famosas exequias que predicó el jesuita Jerónimo de Florencia tras el óbito de la soberana en 1611, proclamó exageradamente que doña Margarita había sido una «mártir» que había entregado su vida en su lucha contra la corrupción, en búsqueda constante de los nombramientos adecuados<sup>80</sup>. Palabras que, entonces, no llegó a comprender el monarca pues desde entonces, el poder de Lerma fue a más, delegando en él su firma Felipe III. Contaba a su lado con un confesor jesuita alemán, Federico Helder, que le aconsejaba acerca de los asuntos del Imperio. Frente a la anterior alianza con Viena, a la que respondía el matrimonio entre Felipe III y Margarita de Austria, Lerma impulsaba un matrimonio franco-español. Sin embargo, el padre Helder fue despedido en 1617 cuando se descubrió que había servido como informador a otro jesuita, quizás el mencionado padre Florencia. Lerma intentó conseguir la elección de un superior general mucho más dócil a sus propios intereses. El jesuita inglés Joseph Creswell<sup>81</sup> –José Cresuelo–, anunciaba que el rey Felipe estaba intentando intervenir en la elección, aunque advertía que él no se lo terminaba de creer. Creswell pedía al rey que escribiese a la Congregación General para asegurarles que el nuevo general iba a ser elegido sin intervención alguna del monarca. La elección del sucesor del napolitano Aquaviva iba a recaer de nuevo en un extranjero, el veneciano Mucio Vitelleschi, precisamente en el momento en que existía una crisis entre la Monarquía Hispánica y la República Serenísima de Venecia.

Tras la caída de Lerma, será Baltasar de Zúñiga el líder del grupo pro-austriaco y de los reputacionistas. Éste pidió a Felipe III que ayudase al emperador de Alemania, pues pensaban que la corona imperial podía caer en manos de un soberano hereje. Zúñiga se mostraba próximo a las posiciones de la Compañía, mientras que el predicador Jerónimo Florencia procuraba permanecer cerca del monarca. Cuando el rey estaba agonizando en 1621, lo llamó a su lado. Lo que más le preocupó al monarca en estos instantes fue el buen gobierno, la honra de los que eran buenos y el castigo de los «bellacos». El papel de Florencia en esos

---

<sup>79</sup> Diego de GUZMÁN, *Vida y Muerte de D. Margarita de Austria, Reyna de Espanna*, Madrid, por Luis Sánchez, 1617.

<sup>80</sup> Jerónimo de FLORENCIA, *Sermón que predicó a la majestad del rey don Felipe III en las honras que Su Majestad hizo a Doña Margarita, su muger, en San Jerónimo el Real de Madrid a 18 de Noviembre de 1611*, Madrid, Por Iuan de la Cuesta, 1611.

<sup>81</sup> José Ramón FERNÁNDEZ SUÁREZ, «Joseph Creswell: al servicio de Dios y de su Majestad Católica (1598-1613)», *Revista Es*, 8 (1978), pp. 45-83.

instantes fue en detrimento del que había sido confesor del rey, el dominico fray Luis de Aliaga, acusándole el rey de la mala dirección de su alma. El jesuita se convirtió en el «bálsamo tranquilizador» para un rey atormentado<sup>82</sup>. Desde las honras fúnebres de Felipe III, se consideró a Florencia como el «predicador de reyes y el rey de los predicadores», llegándole a considerar tiempo después Baltasar Gracián como el «Ambrosio de este siglo».

Si los Habsburgo perdían su hegemonía política y territorial en el continente, los jesuitas se verían afectados pues se debilitaría su posición y la del catolicismo centroeuropeo. Sería una victoria protestante. En una Monarquía como la española, destinada a ser la defensora del catolicismo, desde la cual se justificaba toda acción bélica en el exterior, ¿podía haber condicionado la Compañía, como grupo de presión, un cambio de rumbo frente a la orientación de Lerma? La caída del valido coincidió con la intervención militar española en el aplastamiento de la revuelta checa, prólogo a la Guerra de los Treinta Años. Se pasa, como afirma Julián Lozano<sup>83</sup>, de la «Pax Hispánica a la Pax Austriaca», pues el objetivo principal era la defensa del Imperio. Aunque había desaparecido Margarita de Austria, triunfaron los postulados desde los cuales el rey de España sostenía los intereses de sus parientes. Si el monarca no hubiese socorrido a sus familiares en Viena, según la Compañía, hubiese cometido un gravísimo pecado político.

En la atención que Jerónimo Florencia dedicó a Felipe III en los postreros instantes de su existencia, pudo el monarca demostrar su arrepentimiento por haber hecho dejación de su misión como rey católico de España. ¿Acaso se mostró tibio hacia el hostigamiento de la herejía? El grupo opositor a Lerma contaba con la misma posición que la Compañía de Jesús y que una serie de importantes nobles en la Corte, los llamados «halcones castellanos», respecto a estos puntos de política internacional en el centro de Europa, aunque por motivaciones diferentes. Estos nobles consideraban que la Monarquía Hispánica debía recuperar su prestigio y reputación después de que se hubiese hecho dejación de sus atribuciones con las citadas paces con Francia y, especialmente, con Inglaterra y Provincias Unidas. Los medios para llevar a cabo estos objetivos reputacionistas eran los propios de una política ofensiva. La pérdida de la hegemonía de los Habsburgo en el Imperio iba a ser el prólogo del cuestionamiento de la hegemonía española en Italia. Por contra, los jesuitas lo podían ver desde la otra orilla, la del Imperio, cuando pensaban que un emperador católico débil,

---

<sup>82</sup> Jerónimo de FLORENCIA, *Sermón que predicó a la majestad católica del rey don Felipe Quarto... en las honras que su Majestad hizo al rey Felipe III en San Jerónimo el Real de Madrid a quatro de Mayo de 1621*, Madrid, por Luis Sánchez, 1621.

<sup>83</sup> Julián J. LOZANO NAVARRO, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, editorial Cátedra, 2005, p. 161.

sin la intervención activa de su primo el rey español, no iba a poder evitar un retroceso de las posiciones católicas frente a los «herejes» que se encontraban cada vez más, en la vanguardia.

En sus primeras fases, la Guerra de los Treinta Años fue una sucesión de éxitos para los Habsburgos, apoyados también en la no intervención de Jacobo I de Inglaterra. Pensaban que el rey de España y el emperador de Alemania estaban dando pasos hacia la aniquilación de la herejía en centroeuropa. Fernando II, en 1624, hizo en Viena un voto solemne de defender, costase lo que costase, la religión católica, gesto muy celebrado por su confesor jesuita. España, el emperador y Baviera habían unido sus fuerzas para acabar con tanta concesión a los príncipes protestantes. Suponían que, tras la victoria militar definitiva, llegaría la hora de la Compañía con la estrategia propia de recatolización<sup>84</sup>, tal y como habían realizado antes en otros territorios. Pero el papa Urbano VIII Barberini no deseaba un triunfo rotundo del catolicismo en el centro de Europa —que debía ser su primacía natural—, si eso suponía una hegemonía aplastante de la casa de Habsburgo. Una victoria político-espiritual implicaría la pérdida del papa Urbano de su condición de soberano temporal y de su independencia. El pontífice debería evitar que un envalentonamiento de los Habsburgo condujese a un enfrentamiento con Francia y a una victoria sobre ella.

Decía el arbitrista Saavedra Fajardo que Urbano VIII amaba a los franceses pero odiaba a los españoles; temiendo la tenaza que Felipe IV podía hacer a los Estados Pontificios a través de sus territorios italianos. Se sentía más seguro si los franceses se mostraban vigilantes desde los Alpes, desde fuera aunque no desinhibidos en relación a Italia. Por algo, el papa Barberini había sido antiguo nuncio en París. La actitud del papa no se entendía desde España, por lo que apareció un sentimiento antirromano. Incluso se advertía la posibilidad de que los ejércitos españoles invadiesen los Estados Pontificios. Los rumores llegaron a apuntar la posibilidad de la existencia de un complot para asesinar a Urbano VIII, alentado desde España. La actitud de un papa que no se mostraba dispuesto a cambiar su actitud política era todo un problema para la Compañía de Jesús, por su juego de obediencias. El pontífice desconfió de los jesuitas. Además, el conde-duque de Olivares cambió sus prioridades: la defensa de los Países Bajos antes que la de los católicos en el Imperio.

El valido deseaba conseguir la ayuda del emperador Fernando II en la guerra contra los holandeses. Éste, incapaz de abrir un nuevo frente, tendría que conseguir la paz en el Imperio, otorgando una serie de concesiones a los príncipes protestantes. La Compañía no entiende este cambio de prioridades. En 1630, Fernando II consiguió en la Dieta de Ratisbona que los electores del Imperio

---

<sup>84</sup> Geoffrey PARKER, *La Guerra de los Treinta Años*, Barcelona, Crítica, 1988, p. 142.

apoyasen financiera y militarmente a la Monarquía Hispánica en su lucha contra las Provincias Unidas. Falla también el tercero de los aliados, Baviera, que empezó a mostrarse infiel hacia la causa de los Habsburgo. No pasaban por buenos momentos las relaciones entre el emperador y la Santa Sede y más preocupaban aún las del emperador con Baviera. Incluso, en el enfrentamiento entre estas últimas partes, entraron sus respectivos confesores jesuitas, en cuya conciliación tuvo que intervenir el general Mucio Vitelleschi. Todos los religiosos con independencia de su condición nacional, deberían actuar unidos para apoyar las pretensiones de la orden, que no eran otras que la victoria sobre el protestantismo en todo el Sacro Imperio.

A estas tensiones se unía la participación de Suecia en la guerra, que recibió ayuda de Francia para sus operaciones militares. Los embajadores de los aliados católicos presionaron a Urbano VIII para que reconociese el carácter religioso de la guerra en Alemania. Los ejércitos de la Liga Católica fueron derrotados por las tropas suecas, ocupando Baviera y llegando a amenazar Viena. La muerte del rey Gustavo Adolfo de Suecia en el campo de batalla dio un respiro a los católicos. Cuando intervino Francia, a partir de 1634-1635, se vio obligado Fernando II a pactar con los príncipes protestantes, después de que se produjo esta invasión del Imperio. La guerra tomaba un nuevo cariz. Enfrentaba a las potencias católicas, cuando el auténtico objetivo debía ser la lucha contra la herejía. Todo a costa de ceder ante los príncipes protestantes. Desde 1635 y la Paz de Praga, la Guerra de los Treinta Años perdió el carácter exclusivamente religioso, pues en ambos bloques se encontraban católicos y protestantes. La Paz de Praga daba la razón a Olivares, que pidió al emperador Fernando que pactase con los luteranos, para ayudar a los españoles en su lucha contra las Provincias Unidas.

¿Con quién debía estar la Compañía? Teóricamente debía mostrarse neutral. Por una parte, el rey católico sostenía, al menos teóricamente, la defensa de la fe y además mantenía el apoyo a los misioneros por todo el Imperio. En la Paz de Praga, el emperador había terminado su lucha contra los protestantes, con el natural disgusto de los jesuitas. Si la casa de Habsburgo perdía su dimensión confesional católico, también desaparecía el entusiasmo de los jesuitas por ella y su adhesión incondicional. Cierto es que, en Francia los jesuitas lo habían pasado peor, entre otras cosas porque en aquella corona existía mayor conciencia de la constitución de una Iglesia nacional, el galicanismo. Además se había acusado a los jesuitas de ser los instigadores de los asesinatos de Enrique III de Valois y Enrique IV de Borbón.

Los jesuitas franceses estaban prevenidos por el desarrollo de las ideas asociadas al tiranico dentro de la Compañía de Jesús. El padre Louis Richeome denunció ante el general, Claudio Aquaviva, la obra de Juan de Mariana «De Rege et regis institutione», en el mismo año de su publicación, en 1599. Cinco

años antes, el alumno del colegio Clermont de París, Jean Chastel, habiendo asistido a las lecciones del padre Jean Guéret, intentó asesinar al rey Enrique IV. Se pensó que Chastel era un jesuita disfrazado o que de los jesuitas había aprendido la doctrina del tiranicidio, cuya defensa a ellos era asociada. Sin embargo, este joven homicida de diecinueve años les exculpó y ningún argumento puso sobre la mesa que pudiese ser imputado a los jesuitas. La actitud del mencionado Richeome no fue extraña pues, entre sus fieles lectores, se hallaba el propio monarca francés. Gracias a las obras apologéticas que publicó sobre la Compañía y a la confianza generada en el monarca, los jesuitas recuperaron en Francia el terreno perdido. Las cosas empeoraron cuando, en 1610, François Ra-vaillac asesinaba a Enrique IV, actuando el Parlamento de París, de manera inexorable. Los jesuitas tuvieron que demostrar una y otra vez su fidelidad a la monarquía y así se lo expresó Pierre Cotton a la reina viuda, María de Medicis.

Volviendo a la Guerra de los Treinta Años, después, en esta primera mitad bélica del siglo XVII, Francia intentó justificar porqué una corona católica declaraba la guerra a otra potencia católica. Indicaban que España había instrumentalizado la defensa de lo católico, coincidiendo así con la posición del papa Urbano VIII. Precisamente, será el papa el que incline la balanza de la Compañía. A juicio de Julián Lozano<sup>85</sup>, el gobierno romano de los jesuitas había optado por no prestar su apoyo incondicional a España, en favor de un progresivo desmarque. Richelieu captó perfectamente el mensaje e impulsó las actividades de los jesuitas, incluso a través de los trabajos docentes. Siguiendo lo que Olivares había propuesto a la Compañía en Madrid con los Reales Estudios –una escuela de altos funcionarios– imitó la iniciativa en la Corte francesa, a pesar de la oposición de la universidad de París. Tampoco pensemos que desde el gobierno de la Compañía se produjo una toma de partido abierto a favor de Francia, pues ni el acercamiento culminó nunca, ni tampoco existió un clima de sinceridad, sino más bien de tibieza. Felipe IV siguió siendo el rey católico y la Compañía una orden de clara vinculación española. A Vitelleschi llegaron las quejas del monarca y del valido ante los juegos romanos de los jesuitas, pero el superior general les aseguró su incondicional fidelidad.

La confianza se recuperó después. La tensión entre Madrid y el superior de la Compañía fue debilitándose. La normalización se escenificó en la visita que los reyes y su familia realizaron al Colegio Imperial de Madrid en la cuaresma de 1643. A ello contribuyó, además, la muerte de Urbano VIII y la llegada al solio pontificio de Inocencio X. Éste había sido nuncio en Madrid. Aunque tampoco era un proespañol, mostró su antipatía hacia el cardenal francés Mazarino. Inocencio X consideraba la guerra del Imperio como eminentemente religiosa,

---

<sup>85</sup> Julián J. LOZANO NAVARRO, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, editorial Cátedra, 2005, p. 248.

aunque esta connotación ya resultaba tardía en estos momentos. Por eso, manifestó su protesta con la firma de la Paz de Westfalia en 1648. Consideraba que tanto el emperador de Alemania como el rey de España habían pactado con los herejes, ignorando al papa como árbitro de la situación. Todavía los jesuitas consideraron que la alianza que existía entre la Compañía de Jesús y la Monarquía Hispánica se debía a la defensa y restauración de la fe católica.

### *La delicada posición de la secesión*

Como hemos visto, una de las primeras misiones diplomáticas confiadas a los jesuitas se refería, precisamente, a la sucesión de la corona portuguesa. Habían tenido estos religiosos un papel muy importante en una Corte presidida cada vez más por el espíritu de cruzada contra los llamados «infieles». En esos años, el joven rey don Sebastián planeó una cruzada contra ellos en África, emulando aspiraciones ya pasadas y culminando en el desastre de la batalla de Alcazarquivir (1578), donde desapareció el monarca. Este hecho abrió las controversias políticas con la reclamación de la corona por parte de Felipe II, como hijo de la princesa Isabel de Portugal. En ese momento, los jesuitas mantuvieron su neutralidad.

Con todo, una vez consolidada la inclusión de la corona portuguesa dentro de la Monarquía Hispánica, muchos jesuitas recordaron al nuevo rey el servicio que esta religión había prestado al proyecto portugués. Continuaba siendo una base para el envío de misioneros a sus Indias occidentales y orientales. Los colegios tenían un número muy elevado de alumnos. Según García Villoslada, el de Lisboa llegó a registrar dos mil colegiales en 1588, mientras que el de Évora poseía mil cuatrocientos en 1585. Como ocurrió en España, también un grupo de jesuitas portugueses no aceptó el gobierno del italiano Aquaviva y se unieron a las peticiones de los «memorialistas» españoles.

Durante sesenta años ambas coronas permanecieron unidas. Sin embargo, a finales de los años treinta, Luisa de Guzmán, prima del conde duque de Olivares y esposa del duque de Braganza –pretendiente al trono portugués–, hizo lo posible por ganar la neutralidad de los jesuitas portugueses. El sermón, de nuevo, adelantó las posiciones de la Compañía en este asunto. Así ocurrió en Évora, en 1635, con el padre Gaspar Correa. En aquella ciudad, dos años después, se producirá una insurrección contra España, que fue a más. Algunos colegios de la Compañía participaron en la llamada «sedición de Évora», convirtiéndose su Universidad en uno de sus núcleos. El provincial de Portugal impidió que ningún jesuita se pronunciasse a favor de la revuelta. La sedición finalizó en 1638.

La llamada a la neutralidad se tradujo, después, en expectación inteligente ante la posibilidad de triunfo del que se perfilaba como nuevo monarca portugués, el duque de Braganza, que subió al trono finalmente como Juan IV. La

neutralidad bastaba para las aspiraciones de la duquesa, su esposa. No faltó un pequeño grupo de jesuitas que lo apoyó abiertamente. Los Braganza estaban agradecidos a la Compañía portuguesa y algunos jesuitas fueron los primeros representantes del nuevo rey. Así el padre Ignacio Mascarenhas fue nombrado embajador de don Juan en Cataluña, otro de los territorios secesionistas frente a Felipe IV. Lo acompañó el también jesuita portugués Paulo da Costa. Otros miembros de la Compañía fueron destinados a otros territorios de la Monarquía que podían apoyar esta causa contra Felipe IV y el conde duque de Olivares. Así ocurrió con Villena para Brasil, Cabral para Flandes y el famoso predicador Antonio Vieira, en Francia y Holanda. La reina Luisa y sus hijos escogieron también como confesores a los jesuitas. Mascarenhas y Da Costa llegaron a Barcelona el 24 de enero de 1641, la jornada previa a que la Ciudad Condal fuese atacada por los ejércitos castellanos. No solamente vencieron los catalanes, sino que el jesuita, en su condición de diplomático y embajador del nuevo monarca portugués, animó a cuantos militares formasen parte del ejército de Castilla a regresar a su reino natal, pues existía un nuevo monarca en Cataluña al cual ellos iban a servir y no era, precisamente, Felipe IV.

Ante la situación tan delicada en Cataluña y la necesidad de contar con recursos, el padre Mascarenhas se ofreció a visitar Francia para negociarlos ante su monarca. Una tormenta retrasó la gestión. La nao que le transportaba arribó a Génova y, desde aquel puerto, envió la petición a Marsella, obteniendo el socorro militar que deseaba. En la ciudad italiana, el jesuita corrió peligro de caer en manos de los partidarios de Castilla, pero consiguió que un barco de ayuda zarpase hacia Lisboa. Prosiguió su viaje a Francia, donde fue recibido apoteósicamente. Continuando a Barcelona, reunió al grupo de portugueses que le habían reclamado. Les condujo a Burdeos, con intención de encaminarles hacia su tierra natal. Los portugueses hostiles a Castilla y que formaban parte de su ejército, continuaron llegando a Barcelona, donde Paulo da Costa, el compañero del padre Mascarenhas, los puso de camino hacia Francia, que les ofrecía refugio. Con todos ellos, se embarcó el «jesuita embajador». Zarparon desde La Rochela, alcanzando Lisboa con éxito. Tras estos acontecimientos, Mascarenhas prosiguió su dimensión docente en el colegio de São Antão de Lisboa<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Inácio MASCARENHAS, *Relação do sucesso, quo teve na jornada que fez a Catalunha por orden de S. Magestade el Rey D. João IV. N. Señor*, Lisboa, por Lorenzo de Anuers, 1641; ÍDEM, *Relación del suceso que el Padre Maestro Ignacio Mascareñas, de la Compañía de Jesús, tuvo en la jornada que hizo á Cataluña por mandado de SM el Rey Don Juan IV, nuestro Señor, á los 7 de enero de 1641*, impreso en Lisboa en portugués y traducido en castellano por el P. Rafael Pereyra el año de 1643 que vino á sus manos, Memorial Histórico Español, Madrid, 1862, vol. XVI, pp. 138-156; *Apologético contra el Tirano y rebelde, Venganza y conjurados Arzobispo de Lisboa y sus parciales en respuesta a los doce Fundamentos del padre Mascareñas*, Zaragoza, por Diego Dormir, 1642; L. DE MENESES, *Histórica de Portugal Restaurado*, Lisboa, 1751.

Vieira, como decíamos, fue un magnífico ejemplo de la colaboración existente entre la Compañía y la nueva monarquía portuguesa. Había llegado desde el Brasil en 1642, participando en cuantos negocios de estado y misiones diplomáticas le encargó el nuevo monarca. La Compañía, en su provincia de Portugal, había contribuido con la palabra y también con cinco mil cruzados a los gastos de la guerra contra España. A punto estuvo Vieira de ser expulsado de la Compañía cuando se sirvió de la cercanía con el monarca para promover la creación de una provincia de los jesuitas en el Alentejo, decisión que desaprobó el general romano Vicente Carafa. Si no culminó la expulsión, fue por la negativa de Vieira a salir de la Compañía de Jesús o de aceptar una mitra que le contentase. El predicador era un protegido del rey Juan. Posteriormente, fue enviado a Roma para promover la sublevación del reino de Nápoles frente a Felipe IV de España e intentar luego una alianza matrimonial entre Portugal y España, consiguiendo una supuesta Unión Ibérica donde la primacía recayese en la primera y la capital se estableciese en Lisboa. Presionado por el embajador español, el general jesuita Piccolomini obligó a Vieira a salir de Roma y a regresar a Lisboa. Mientras estuvo en Brasil consiguió medidas del rey a favor de los indios y en contra de los intereses de determinados grupos de presión.

Por eso, no fue extraño que Vieira predicase la oración fúnebre a la muerte de aquel Juan IV que había devuelto una dinastía nacional al trono portugués. Tan apoloético se mostró, que la Inquisición vio argumentos sospechosos en la epístola que dirigió a la reina viuda Luisa de Guzmán, bajo el título de «Esperanças de Portugal-Quinto Império do Mundo». Los inquisidores resaltaron cómo un Vieira casi visionario había puesto fecha a la «resurrección» del monarca fallecido y recordado. Aún así no fue el final de este jesuita en la Corte, pues doña Luisa le nombraba confesor del príncipe don Pedro. En este oficio se mantuvo hasta la revolución palaciega de 1662 en que Alfonso VI desplazó de la escena política a la reina regente y a sus partidarios. Vieira fue exiliado sucesivamente a las ciudades de Oporto y Coimbra; procesado por una Inquisición que le buscaba constantemente argumentos y fue finalmente encarcelado. Cinco años después, y ante la abdicación de don Alfonso, subió al trono portugués Pedro V que libró a Vieira del cumplimiento de la pena. Pero al jesuita no le sirvió y viajó a Roma para solicitar la revisión de su proceso, aunque en realidad debía promover la beatificación del provincial Ignacio de Azevedo y sus treinta y nueve compañeros mártires. Destacó por la brillantez de su palabra. Prosiguió por su defensa de los judíos portugueses. Su establecimiento en Portugal había sido promovido desde los días de Juan IV, buscando con ello superar la crisis económica. Se mostraba muy reacio a la intervención de los obispos e inquisidores portugueses en este campo, por lo que solicitó la única intervención de los pontífices. En 1675, el papa Clemente X declaraba que la Inquisición portuguesa carecía de jurisdicción sobre Antonio Vieira.



Regresó a Portugal. Recibido con cierta frialdad por Pedro V, comenzó a preparar la edición de sus sermones, traducidos y difundidos por las bibliotecas de los colegios europeos y americanos. Fue requerido por los Consejos de Estado para tratar cuestiones referidas a la situación de los indios en el Brasil, consiguiendo leyes que garantizasen su libertad. Su lusocentrismo se apreció en obras como «História do Futuro», a cuya redacción se dedicó mientras residía ya en Brasil, en una quinta cercana a Bahía<sup>87</sup>.

Vieira fue un viajero infatigable, dedicado a la defensa de la libertad de los indios y a la exaltación patriótica de su Portugal natal y especialmente de su amado rey, Juan IV. En sus argumentos no estuvieron ausentes las visiones. Él pensaba que debía interpretar cada suceso que ocurría en Portugal e incluirlo en su historia. Y también dedicó a este tema muchos de sus sermones, sus tratados proféticos, sus opúsculos políticos, y parte de su abundante correspondencia. Su producción fue muy intensa. Murió en el colegio de Bahía 1697. Contaba casi noventa años<sup>88</sup>.

Las voces críticas llegaron desde otros puntos geográficos y desde otros ámbitos de la Compañía. En momentos de crisis para la Casa de Austria madrileña. Baltasar Gracián –en su obra «El Político Don Fernando el Católico» (Zaragoza, 1640)– presentaba a Felipe IV los valores políticos de su «abuelo» aragonés, memoria de los mejores políticos de la historia según se afirmaba. En estas páginas ofrecía un «arte de navegar», sorteando peligros y dificultades, mostrándose más pragmático que teórico<sup>89</sup>. Según estableció Miquel Batllori, el mensaje de Gracián se resumía en cinco ideas principales. Fernando el Católico era el fundador de la gran monarquía española; en él concurrieron una serie de designios para ser la cabeza predestinada de la misma; contaba con dotes personales que le permitieron llevar a cabo este cometido; las perfecciones que infundió a su obra lo hizo como si se tratase de un hijo; mostró, además, su superioridad sobre los demás fundadores, reformadores e innovadores de las monarquías. La obra ha sido considerada como fundamental en el pensamiento

---

<sup>87</sup> Antonio VIEIRA, *Historia de lo futuro: libro ante-primero, traducida en lengua castellana por Don Alonso Antonio Rodríguez Santibáñez*, Madrid, imprenta de Antonio Marín, 1726; *Sermón en las exequias de la Serenísima Reyna de Portugal, Doña María Francisca Isabel de Saboya, que predico en la Misericordia de la Bahía del Brasil, el Padre Antonio Vieira de la Compañía de Jesús*, Valencia, por Francisco Mestre, 1685.

<sup>88</sup> J. VAZ DE CARVALHO, «Vieira, Antonio», *DHCJ*, t. IV, pp. 3948-3951. F. RODRIGUES, *História da CJ na Assistência de Portugal 1540-1760*, 7 v, Oporto 1931-1950.

<sup>89</sup> Baltasar GRACIÁN, *El Político Don Fernando el Católico*, Prólogo de Aurora Egido, Zaragoza, Institución Fernando el Católico de la Diputación Provincial, 2000. Alberto MONTANER, «El Político Don Fernando el Católico», en Aurora EGIDO y María Carmen MARÍN (Coords.), *Baltasar Gracián: Estado de la cuestión y nuevas perspectivas*, Zaragoza, Gobierno de Aragón e Institución «Fernando el Católico», 2001, pp. 149-160.

político de los siglos XVII y XVIII, encarnando el rey Fernando la teoría del Estado.

### *Las utopías y los conflictos en las Indias*

Fue tardía la llegada de los jesuitas a las Indias españolas si la comparamos con la de otras órdenes religiosas o con la demanda solicitada desde el principio por los monarcas portugueses para las suyas. La Compañía de Jesús nació con una vocación misionera y de proyección exterior. Después de haber manifestado al papa la plena disponibilidad de sus miembros para los trabajos que les encomendara, las «Indias» en un sentido amplio formaron parte del horizonte mental y de los objetivos de los primeros jesuitas. Así fue desde los días de Ignacio de Loyola cuando Francisco Javier partió hacia las Indias portuguesas. La evangelización llevada a cabo por los jesuitas utilizó el conducto de expediciones de carácter militar. Dejemos de lado la formación de las distintas provincias o la extensión y la fundación de las misiones, al tiempo que se accedía a territorios no explorados. Hay que mencionar las misiones del territorio de Florida, los deseos de viajar al Perú, la creación de la provincia de México en 1572<sup>90</sup>; la expansión desde Perú<sup>91</sup> en distintas direcciones, incluidas las expediciones hacia el extremo sur del continente como la protagonizada por Nicolás Mascardi que llegó al Estrecho de Magallanes; los trabajos en las tierras de la Audiencia de Quito, hasta la creación a finales del siglo XVII de una provincia propia ó las fundaciones del Nuevo Reino de Granada, en los territorios de Colombia.

Podemos poner varios ejemplos de intervenciones de jesuitas en estrategias políticas que se desarrollaron en Indias. Nos centraremos en tres: la vinculación de Luis de Valdivia y la guerra defensiva en Chile; la realidad utópica de las reducciones en Paraguay, el mítico reino jesuítico, y las variadas propuestas que protagonizaron los de la Compañía para desarrollar la soñada evangelización de China.

Primero, *la guerra defensiva «contra» los araucanos*. Según ha puesto de manifiesto José Manuel Díaz Blanco, en 1593 llegaba a Indias Luis de Valdivia, un jesuita que no solamente iba a tener un importante papel docente, sino también en el conocimiento de las lenguas indígenas y en la defensa de los indios.

<sup>90</sup> MHSI, MonMex 1-8 [1572-1605]. J. SÁNCHEZ BAQUERO, *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España*, México 1945. A. PÉREZ DE RIVAS, *Crónica y Historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*, 2 v, México 1896. A. CHURRUCA, *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España*, México 1980.

<sup>91</sup> MHSI, *Monumenta Perunana*, 8 volúmenes, 1565-1604, ed. A. Egaña y E. Fernández, Roma 1954-1986. *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia de Perú*, 2 v., ed. F. Mateos, Madrid 1944.

Como viceprovincial de Chile, entró en contacto con el virrey Gaspar de Acebedo y Zúñiga, conde de Monterrey, que le encargó un plan para resolver el problema de las guerras contra los araucanos, conflicto que se prolongaba ya sesenta años. La guerra se había agudizado desde los años finales del XVI cuando estos indios se habían sublevado contra la servidumbre a la cual los sometían los encomenderos. En su acción mataron al gobernador Martín García de Loyola, pariente del fundador de los jesuitas, quemando hasta ocho ciudades, de las doce que contaba la colonia.

Los de la Compañía parecían ser efectivos para contrarrestar este empuje, como lo probaron los trabajos de Luis de Valdivia. A pesar de lo que entonces se conocía como sus «melancolías», Valdivia contó con suficiente visión política para proponer un plan, conocido como «guerra defensiva», expuesto al conde de Lemos, presidente del Consejo de Indias, y al rey Felipe III. Se trataba de no gastar inútilmente dinero en combatir a los araucanos, sino emplearlo en la construcción de fuertes de frontera y de guarniciones que preparasen la defensa, manteniendo en estos centros tropas militares. Eran los misioneros los que se tenían que adentrar entre los indios, convirtiéndose éstos en agentes de la amistad con los españoles. Los asuntos políticos en los que estaba tan mezclado Luis de Valdivia molestaban en demasía a sus superiores. Valdivia vino a la Corte para negociar su proyecto, regresando a Chile con la concordia de las autoridades y con la liberación de once mil indios que habían sido esclavizados. Así se convirtió en agente de la llamada Pax Hispanica, extendida a los indios de estas latitudes. Valdivia impulsó también la fundación del colegio de La Concepción y de algunas residencias de frontera, necesarias en la infraestructura de evangelización de los jesuitas. Con todo, el conflicto terminó con la vida de algunos miembros de la Compañía. En Madrid, Valdivia fue acusado de actuar contra los intereses de la Corona, y su defensa la realizó el padre Gaspar Sobrino<sup>92</sup>.

La oposición hacia los trabajos de este jesuita llegó también por parte de los encomenderos y de las otras órdenes religiosas. No lo juzgaban del mismo modo sus superiores de la Compañía, aun desaprobando que se mezclase en asuntos políticos y militares. La Monarquía reconoció los servicios prestados por Valdivia intentando, a su regreso a Castilla, su residencia en el colegio de la Compañía en Madrid. El general Vitelleschi se opuso a ello y fue destinado al colegio de Valladolid. Allí, a partir de 1621, escribió la historia de la provincia de Castilla, tomando como base la anteriormente realizada por Pedro de Guzmán.

---

<sup>92</sup> José Manuel DÍAZ BLANCO, *La Pax Hispanica en las Indias Occidentales, Razón de Estado y Evangelio en la guerra de Arauco (1598-1626)*, Memoria de Licenciatura de la Universidad de Sevilla, 2005. El autor continúa profundizando en su Tesis Doctoral sobre el papel político de Luis de Valdivia. Alonso de OVALLE, *Histórica relación del Reyno de Chile y de las misiones y ministerios que exercita en el la Compañía de Jesús*, Roma, 1646.

A partir de 1625 la viceprovincia de Chile pasó a depender del provincial de Perú. En ella destacaron algunos padres de la Compañía por la defensa de la libertad de los indios. Mientras que los monarcas habían impedido cualquier esclavitud de los indios, aceptaron el régimen de la encomienda, causa de notables abusos y males. A través de ella, los indios pagaban a través de su trabajo personal, en el cultivo de los campos y en la construcción de los edificios, mientras que los encomenderos atendían y cuidaban la instrucción espiritual de los indios que trabajaban para ellos. Luis de Valdivia luchó en Chile contra de estos abusos. Era la misma línea que había continuado el padre Barreira en el sur de África o el portugués Antonio Vieira en el Brasil.

Segundo, *las reducciones del Paraguay*. Con independencia de las vicisitudes de la constitución de la provincia del Paraguay, fue el provincial Diego de Torres el que primero organizó las reducciones guaraníes desde 1609-1610. Había reclutado religiosos por España e Italia para llevar a cabo su proyecto. De nuevo, el escaso número de recursos humanos limitaba los objetivos. El gobernador Hernando Arias de Saavedra pidió al padre Torres que se encargase de la evangelización y la pacificación de lo que él definía como peligrosos indios guaraníes. Lo primero que había que hacer era reducirlos a la vida sedentaria. Esto fue el origen de las conocidas y reconocidas reducciones. Para ello, el provincial pedía el apoyo y el mantenimiento de los misioneros por parte de la Real Hacienda, excluir de la encomienda a estos indios y evitar la intromisión de soldados españoles. Condiciones todas ellas que fueron aprobadas por el gobernador y ratificadas por Felipe III en 1611<sup>93</sup>.

Los jesuitas se repartieron por el territorio, caminando de dos en dos, para reunir a los indios guaraníes, haciéndoles abandonar después su forma de vida itinerante. No solamente la lengua, sino también la música fue, de nuevo, un instrumento de evangelización, así como de conocimiento de los indios<sup>94</sup>. En

---

<sup>93</sup> FRANCISCO JARQUE, *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay: en todo presente de sus misiones en Tucuman, Paraguay y Río de la Plata, que comprende su distrito*, Pamplona, por Juan Micon, 1687. LUDOVICO ANTONIO MURATORI, *Il Cristianissimo felice nelle Missioni del Paraguay*, Venecia, 1743. PIERRE-FRANÇOIS XAVIER DE CHARLEVOIX, *Historia del Paraguay*, escrita en francés por el padre..., de la Compañía de Jesús, con las anotaciones y correcciones latinas del padre Muriel, traducida al castellano por el padre Pablo Hernández, 6 tomos, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1910-1916. GUILLERMO FURLONG, *José Cardiel, SJ y su Carta-Relación (1747)*, Buenos Aires, 1953. JOSEPH MANUEL PERAMÀS, *Platón y los guaraníes*, Nueva versión del original latino por Francisco Fernández Pretiñes y Bartolomeu Melià, Asunción, 2004. MARTÍN MARÍA MORALES (ed.), *A mis manos han llegado. Cartas de los Padres Generales a la antigua Provincia del Paraguay (1608-1609)*, MHSI-Nova Series, vol. 1, Madrid-Roma 2005.

<sup>94</sup> GUILLERMO FURLONG, *Músicos argentinos durante la dominación hispánica*, Buenos Aires, 1945. C. SEOAVE URIOSTE, «Música virreinal en Bolivia, la misa de Zipoli y otras obras musicales», *Revista Musical de Venezuela* III (1982), pp. 33-48. L. AYESTARÁN, *Domenico Zipoli: Vida y obras*, Montevideo, 1962; Id., «Domenico Zipoli y el Barroco musical sudamericano», *Revista Musical Chilena*

ocasiones, los jesuitas contaban con la colaboración de franciscanos como fray Luis de Bolaños, el cual se entrevistó con el padre Marciel de Lorenzana, para instruirlo en cuestiones de enseñanza del catecismo y del conocimiento de la lengua guaraní. Se fundó entonces la primera de las reducciones, San Ignacio-guazó, en 1610. Antonio Ruiz de Montoya fue otro hombre muy importante en la expansión<sup>95</sup>, primero como superior de las misiones de Guayrá y después de las del conjunto del Paraguay. A su iniciativa se debió la fundación de once reducciones, además del envío de misioneros a los indios itatines y a la región del Tape, en tierras meridionales del Brasil.

La organización de las reducciones era uniforme. Se escogía bien el terreno donde se iban a situar, atendiendo a sus dimensiones urbanas. Cada una de las reducciones podía estar habitada por una cantidad variable entre mil y siete mil indios. No había lugar para la miseria sino más bien para la magnificencia, especialmente en el templo, pues aquel trabajo bien hecho también era muestra de la labor de instrucción. La Compañía no se conformaba con un curato de almas fijo y estable, por lo que una vez convertidas en parroquias las reducciones eran entregadas a los obispos, aunque los prelados eran conscientes del magisterio de los padres en su diseño, en su construcción pero también en su desarrollo. Entre los indios habitantes de las reducciones, nunca vivían colonos españoles, ni mestizos o esclavos negros, y de ellos salían elegidos los distintos oficios, todos ellos componentes de un cabildo o ayuntamiento. Se había trasplantado también el modelo de gobierno de las ciudades de Castilla<sup>96</sup>. Esta estructura política, que partía desde abajo aunque con tutela, también provocará polémica y despertará debates. Los opositores, de nuevo, recalcarán que el aislamiento que los jesuitas habían propiciado para estos enclaves, facilitaba su aislamiento respecto a la autoridad real, convirtiéndoles en «reinos jesuíticos independientes».

Aquel «cristianismo feliz» que después sería asimilado por algunos con el estilo de vida de los primeros cristianos o con el espíritu fundacional de la Compañía, ha sido «noblemente» mitificado y desfigurado con notables anacronismos. Quizás la actitud del indio hacia el trabajo necesitaba un constante estímulo por

---

XVIII (1962), pp. 94-114. Guillermo FURLONG, «Domenico Zipoli, músico eximio en Europa y América 1688-1726», *Archivum Historicum Societatis Iesu* (em adelante AHSI) XXIV (1955), pp. 418-428. H. STORNI, «Jesuitas italianos en el Río de la Plata (antigua provincia del Paraguay, 1585-1768)», *AHSI* 48 (1979), pp. 3-64. Bernardo ILLARI, «San Ignacio de Loyola. Una ópera de la alteridad en las reducciones jesuíticas», *San Ignacio. L'opéra perdu des missions jésuites d'Amazonie. Anciennes réductions de Chiquitos et Moxos Bolivia. Musique Baroque à la Royale Audience de Charcas (Volume II)*, p. 35.

<sup>95</sup> J. L. ROULLON, *Antonio Ruiz Montoya y las Reducciones del Paraguay*, Asunción 1997.

<sup>96</sup> Philippe LÉCRIVAIN, «Culturas y misiones de los jesuitas en los siglos XVII y XVIII entre la historia y la teología», pp. 223-238 y Ramón GUTIÉRREZ y Graciela María VIÑUALES, «El legado de los jesuitas en el arte y la arquitectura de Iberoamérica», pp. 239-276, en Giovanni SALE, *Ignacio y el Arte de los jesuitas*, Bilbao, ediciones Mensajero, 2003.

parte del misionero que, con su paternalismo, no solamente le impulsaba a sembrar, sino que también le imponía castigos y le conducía al trabajo<sup>97</sup>.

Las reducciones no contaban con el apoyo de todos. Uno de estos grupos enemigos eran los habitantes de la ciudad de São Paulo, los citados y conocidos como paulistas. Algunos eran portugueses y otros simplemente mercenarios aventureros que se refugiaban en esa ciudad. Acompañados de mulatos y mestizos, realizaban incursiones en el interior del país para capturar a indios y después esclavizarlos. De los cuarenta y ocho establecimientos fundados a mediados del siglo XVII en las provincias de Paraná y Uruguay, veintiséis habían sido atacados por los paulistas, llamados por sus contemporáneos como los «rebeldes del Brasil», capturando a un altísimo número de sus habitantes. En una de esas incursiones, conocidas como la maloca, el padre Masetta siguió a «sus» indios cristianos, llegando a interceder ante las autoridades de São Paulo, cómplices de las acciones. En aquellos momentos, de los cien mil indios reducidos en once misiones de la región de Guayrá, solamente quedaron doce mil en dos fundaciones.

Para evitar mayores destrozos, el padre Antonio Ruiz de Montoya<sup>98</sup> se puso al frente de un gran «éxodo», bajando las peligrosas aguas y corrientes del río Paraná, a bordo de setecientas balsas. Trataron, en 1631, de aproximarse a las ciudades españolas para ser protegidos. Para darles de comer los misioneros vendieron los ornamentos litúrgicos, aunque les salvó una inesperada donación de cuarenta vacas realizadas por un colono español. No creyó Ruiz Montoya que el éxodo fuese lo más adecuado para sacar a los indios de la región del Tape y a los itatines. Decidió adiestrarlos para su defensa armada. El jesuita no podía hacerlo sin el permiso de su rey Felipe IV, entonces en sus últimos años como monarca portugués. Se embarcó hacia Madrid en 1637, obteniendo el permiso real y regresando a América tres años después. Fue el virrey del Perú el que ordenó el suministro de armas de fuego y pólvora a los indios, mientras que un hermano coadjutor, que antes de ser jesuita había sido soldado, les adiestró en las tácticas, en el manejo de los arcabuces e incluso de otras piezas de artillería.

---

<sup>97</sup> P. CARAMAN, *The Lost Paradise*, Londres 1975. Guillermo FURLONG, «El expulso Bernardo Ibáñez de Echavarrí y sus obras sobre las misiones del Paraguay», *AHSI* 2 (1933), pp. 25-35. Bernardo IBÁÑEZ ECHÁVARRI, «Pruébase la existencia del Reino Jesuítico y muéstrense los medios con que se logró su secreto y conservación por siglo y medio», *Collección general de documentos tocantes a la persecución que los regulares de la Compañía suscitaron contra D. Bernardino de Cárdenas, obispo de Paraguay*, 4 vols, Madrid, 1768-1770, IV, pp. 94-241. Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, «Jesuitas en América. Utopía y realidad en las reducciones del Paraguay», *Jesuitas: una misión, un proyecto*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2007, pp. 33-57.

<sup>98</sup> Francisco JARQUE, *Vida prodigiosa, en lo vario de los sucesos, ejemplar en lo heroico de religiosas virtudes, admirable en los faouores del Cielo, gloriosa en lo apostólico de sus empleos del venerable Padre Antonio Ruiz de Montoya... hijo del... Patriarca San Ignacio, Fundador de la Compañía de Jesús*, Zaragoza, por Miguel de Luna, 1662.

Pudieron probar esta nueva estrategia en 1641 cuando un grupo de medio millar de paulistas se adentraron por el río Uruguay, acompañados de dos mil setecientos tupíes en trescientas canoas. Los indios de las reducciones se concentraron, alcanzando un total de cuatro mil doscientos efectivos y una estrepitosa victoria. Los mitos continuaron mucho tiempo y se consolidaron en los años de la expulsión y extinción de los jesuitas<sup>99</sup>.

Tercero, *los proyectos de evangelización de China*. Los jesuitas llegaron a Filipinas en 1581<sup>100</sup>, desde Nueva España, es decir, desde México. Al principio fue concebido este archipiélago como un lugar de tránsito hacia las plazas fuertes de las Indias portuguesas, China y Japón. Igualmente, el papel de los primeros jesuitas fue más político que evangelizador, con los padres Antonio Sedeño y Alonso Sánchez. Este último viajó desde Manila hasta Macao y las costas de China, como comisionado del gobernador de las Filipinas. Debía conseguir que la autoridad de Felipe II como rey de Portugal fuese reconocida en el centro portuario y comercial de Macao en 1582, entonces ya importante base de la Compañía de Jesús en Asia. Allí se había establecido en 1562 una residencia, que más tarde se convirtió en un colegio, donde se refugiaban los misioneros de la Compañía que trabajaban en Japón, China o la Conchinchina. Era base de preparación, adaptación y adiestramiento no solamente de los que viajaban desde Europa, sino también de los que profesaban desde estos nuevos mundos.

Cuatro años más tarde, los «pasos» de Alonso Sánchez se encaminaron al monarca. Portaba un mensaje de la Audiencia de Manila, con la aprobación de su obispo. En su memorial, las autoridades españolas del lejano archipiélago proponían al rey Felipe II un ambicioso proyecto con el que comulgaba Alonso Sánchez. Desde Filipinas, la Monarquía se debía lanzar a la conquista del imperio chino. Para ello necesitaría contar con diez o doce mil soldados. Caminarían juntos conquista y evangelización. El mundo hispánico en expansión no encontraba en las Filipinas su última frontera. Había sido un jesuita navarro, Francisco Javier, el que había quedado a las puertas de este mundo «misterioso» y fantástico para las inquietudes de un evangelizador y también para las de un hombre del Renacimiento.

De esta manera, la conquista de China no solamente reportaría grandes riquezas temporales, sino que continuaría la misión casi providencial de esta Monarquía, convirtiendo a miles de «paganos» y constituyendo tantas diócesis como existían en la vieja Europa, con un patriarca e incluso órdenes militares dotadas con grandes rentas, además de la erección de escuelas y universidades. Podrían existir los mismos ideales que en los principios de la modernidad, aunque no se disponía de idénticos recursos. Eso sí, tampoco fueron muchos los

---

<sup>99</sup> José CARDIEL, *Breve relación de las misiones del Paraguay*, 1771; Buenos Aires 1994.

<sup>100</sup> H. de la COSTA, *The Jesuits in Philippines (1581-1768)*, Cambridge Mass, 1961.

soldados que habían sido utilizados por los grandes conquistadores de América. Cuando partió el jesuita Alonso Sánchez desde Madrid hasta Roma, allí discutió ante el Santo Oficio la necesidad de compaginar la labor de conquista el Evangelio con la espada.

China había sido un mundo deseado por los jesuitas. Era en 1582, por los mismos años de Alonso Sánchez, cuando había llegado el italiano Mateo Ricci, además de Michele Ruggieri<sup>101</sup>. Junto con otros compañeros y con la mente pensante del padre Alessandro Valignano<sup>102</sup>, diseñaron una metodología disimulada de evangelización. Los misioneros debían ser independientes de todo el poder político. Los chinos no eran los indios guaraníes sino un pueblo convencido de su superioridad frente a los extranjeros. Apostólicamente, habría de proceder de manera diferente que en la Europa cristiana. Con sus trabajos científicos, Ricci había conseguido atraer la atención de los letrados y mandarines. Despertó su curiosidad e hizo brotar preguntas acerca de su religión, pues todos sabían su condición de sacerdote.

Para ello, compusieron un catecismo en la lengua china que también habían aprendido. Con su espíritu intentaba tender puentes, desde los cuales explicaban la doctrina cristiana con elementos de la filosofía oriental. Los jesuitas adoptaron la apariencia física, barba incluida, de los mandarines. Consiguieron en algunas de las primeras residencias contar con novicios chinos, que adoptaban nombres hispanos, tales como Bastián Fernández y Francisco Martínez. A través de la ciencia, Ricci se acercó cada vez más a Pekín, consiguiendo conversiones poco numerosas pero muy escogidas y formadas. Le acompañaba el padre Diego Pantoja cuando puso en 1601 pie en Pekín, tras muchas dificultades. Entregó presentes al Emperador y se estableció en la gran ciudad.

El camino de Ricci no era el modelo de conquista que Alonso Sánchez había propuesto a Felipe II. Recurría más bien a la ciencia y atraía a los letrados. Era contemplado como un sabio en matemáticas y astronomía, tan valoradas por los hombres del saber chinos. Había intentado pues, llevar a cabo una adaptación de la doctrina cristiana a la forma de pensar y razonar del mundo chino, conservando aquellos ritos y costumbres que fuesen compatibles con el cristianismo. Encontraba en Confucio las mismas posibilidades que los Santos Padres hallaron en Platón. Roma terminó interviniendo para evitar los abusos que esta adaptación cultural pudiera provocar. Fue la llamada cuestión de los ritos chinos y malabares<sup>103</sup>. Aun así, Ricci puso cimientos sólidos, que despertaron controver-

<sup>101</sup> J. SHI, *Le P. Ruggieri et le problème de l'évangélisation en Chine*, Roma, 1964.

<sup>102</sup> Alessandro VALIGNANO, *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales 1542-1564*, ed. Wicki, Roma, 1944.

<sup>103</sup> Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, «Los ritos chinos y los jesuitas según la documentación franciscana», en *Once calas en la Historia de la Compañía de Jesús*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2006, pp. 145-180.



sias, muriendo en medio de la veneración de los poderosos. China, quizás hoy, continúa siendo una asignatura pendiente para la Iglesia, que no se consiguió aprobar entonces, desaprovechando el camino abierto por Ricci, un jesuita cuyas acciones contaba con una notable dimensión política.