

CAPÍTULO I

LOS HITOS DE UNA ESTRATEGIA DE PODER. LA EDUCACIÓN, EL CONFESIONARIO Y LA PARTICIPACIÓN EN NEGOCIOS SECULARES Y POLÍTICOS

1.1. Carisma, significado y objetivos de la Compañía de Jesús

Una de las imágenes que tradicionalmente ha tenido mayor fortuna, tanto en la literatura como en la historiografía, es la del jesuita que, valiéndose de su papel como confesor de un personaje importante -un ministro, un valido, una princesa, un monarca-, consigue hacer derivar hacia él mismo, hacia su orden o hacia la facción cortesana de su conveniencia una influencia y un poder político formidables. Según esta visión no habría existido acontecimiento importante en el ámbito de las relaciones internacionales de la Edad Moderna del que la Compañía de Jesús no tuviera noticia, ni conspiración en la que no estuviera implicada de una u otra manera. ¿Realidad o mito? Según mi opinión, las dos cosas.

Para comenzar habría que señalar que la Compañía de Jesús destaca entre las demás órdenes religiosas por su personalidad peculiar y por haberse erigido desde muy pronto en el estandarte y punta de lanza de la Contrarreforma, en la pesadilla y azote constante de la Europa reformada. No en vano la de los jesuitas es una orden nueva y más dinámica, mucho mejor adaptada que las tradicionales al mundo que la ha visto nacer, el de la controversia

religiosa y el enfrentamiento confesional. Un escenario en el cual, y desde muy pronto, van a hacerse implícitas una teologización de la política y una politización de la religión¹.

Un hecho fácilmente constatable es que la Compañía va a gozar desde muy pronto de un prestigio social innegable a todas luces. Prestigio que le garantiza la participación en las esferas del poder, tanto a escala local como en los ámbitos más elevados de decisión política. Ámbitos a los que, por lo demás, no era en absoluto ajena la Iglesia católica como institución. Históricamente había jugado un papel que nadie cuestionaba y cuya legitimidad (o más que eso, cuya conveniencia) tan sólo comenzará a ser puesta en tela de juicio desde la segunda mitad del siglo XVII. Será entonces cuando una Europa desgarrada por el conflicto que supuso la guerra de Treinta Años verá en la disociación entre religión y política la única tabla de salvación a la que podía aferrarse para evitar su aniquilación total. Esta idea debía estar muy presente en las mentes de los plenipotenciarios que negociaban la llamada paz de Westfalia; desde 1648 el Papa, como monarca de un estado temporal, pasa a desempeñar un papel insignificante en el tablero político del continente y aun en el contexto de las pequeñas potencias italianas. Han pasado los tiempos de Julio II o Pablo IV, cuando los pontífices encabezaban ligas internacionales y se atrevían incluso a declarar la guerra a los reyes de Francia o España². Aun así queda claro que el proceso por el que la política se desvincula de la religión es gradual y muy lento -su culminación sobrepasa los límites de la Edad Moderna-, y que no afecta a todos los países por igual. En el caso español, como es bien sabido, una Iglesia firmemente unida a la Monarquía mantendrá su predominio en mayor medida que en otras naciones occidentales. Como la Monarquía Católica por excelencia, tradicionalmente muchos consideraban a sus reyes -y estos se consideran a sí mismos- los máximos campeones con que contaba el catolicismo en su lucha contra la herejía. Ideales mesiánicos que la derrota militar y el desengaño espiritual no podían hacer desaparecer de un plumazo³.

¹ Véase FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., "Iglesia y configuración del poder en la monarquía católica (siglos XV-XVII). Algunas consideraciones", VINCENT, B., y GENET, J.P., (eds.), *État et Eglise dans la genèse de l'état moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1986, pp. 209-216.

² GARCÍA VILLOSLADA, R. y LABOA J. M., *Historia de la Iglesia Católica*, vol. IV, *La época del absolutismo monárquico (1648-1814)*, BAC, Madrid, 1991, pp. 14-15.

³ Cfr. MOUSNIER, R., *Los siglos XVI y XVII. El progreso de la civilización europea y la decadencia de Oriente (1492-1715)*, Destino, Barcelona, pp. 220-222 y 277-278.

Si la participación de la Iglesia católica en la política estatal es incuestionable en la España de los Austrias, y además no resultaba anormal para ningún pensador político de la época -Mariana defiende la participación de los eclesiásticos en la política como poder moderador de ese tipo de monarca propugnado por los teóricos renacentistas de la monarquía absoluta⁴-, ¿por qué los jesuitas han pasado a la historia con la consideración de un cuerpo religioso que actuaba sibilina y calculadamente en unas parcelas que no le correspondían? Opino que si ésta imagen de la Compañía quedó grabada en el inconsciente colectivo europeo -especialmente, pero no sólo, en el mundo protestante- no se debió a su influencia activa en la política estatal y en las relaciones internacionales. La Iglesia católica en su conjunto lo hacía, y en una medida nada desdeñable. Lo que hizo destacar a los jesuitas dentro del seno del catolicismo y en comparación con el resto de las órdenes religiosas fue tanto su especial carisma como la novedad y efectividad -pronto imitada- de sus métodos de control ideológico y de su forma de entender su propia participación en el mundo de la política.

Ya desde 1540, año en que Pablo III confirma a la Compañía, ésta se manifiesta como un grupo de *sacerdotes reformados*⁵ y como una institución religiosa muy distinta de todas las demás. Por lo pronto, porque añade un cuarto voto -el que los jesuitas vayan a cualquier parte donde los envíe el Papa- a los tres clásicos de obediencia, pobreza y castidad. Y además por su propia organización interna, altamente jerarquizada, según la cual todos los miembros de la orden deben la obediencia más absoluta a un superior que ejerce el cargo de forma vitalicia -el General-, a cuyo mandato todo jesuita ha de obedecer “como si

⁴ Señala que “si no hay cosa mejor que la dignidad real cuando está sujeta a leyes, no hay nada peor que cuando está libre de todo freno”, y que “si el bien público depende de una sola cabeza (el rey en este caso) ¿quién impedirá que no se corrompa?”. Por ello se lamenta, entre otras cosas, de que ya no se convoque a los eclesiásticos a las Cortes de Castilla, *De Rege et Regis Institutionem*, pp. 26-38. Sigo la edición del Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1981. Esta opinión no va a ser exclusiva de pensadores pertenecientes al clero. De hecho Saavedra Fajardo señala la conveniencia de que a las Cortes asistan “algunos prelados o eclesiásticos constituidos en dignidad... por lo que pueden obrar con su autoridad y letras, y porque así se unirían más en la conservación y defensa del cuerpo los dos brazos: espiritual y temporal. Los reyes godos consultaban las cosas grandes con los prelados congregados en los concilios toledanos”, *Empresas políticas*, Planeta, Barcelona, 1988, p. 379.

⁵ LEWIS, M., S.I., “The first jesuits as *reformed priests*”, *AHSI*, LXV, 1996, pp. 122-127.

de Cristo nuestro Señor saliese”⁶; que es elegido por una asamblea –la Congregación General- de la que sólo pueden formar parte aquellos padres de cada provincia que han hecho la profesión solemne del cuarto voto, reservado únicamente a los miembros más cualificados de la Compañía⁷. Nada que ver con los superiores de otras órdenes, que ejercen el cargo temporalmente y que son elegidos de una forma más democrática por los demás religiosos de su instituto⁸.

Estas diferencias eran lógicas, ya que las órdenes tradicionales habían nacido en época medieval. Por tanto su funcionamiento interno y sus aspiraciones poco tenían que ver con un mundo, el del siglo XVI, en el que las reformas protestantes hacían necesario realizar profesiones expresas de obediencia al Papa y a la Iglesia romana que en otro momento simplemente se hubieran dado por supuestas de forma implícita en todo el que ingresara en cualquier orden monástica o conventual. En el siglo XVI muchos consideran que esto ya no es posible. Los religiosos, como parte de una Iglesia sitiada, deben luchar por defenderla, ser más activos y militantes. De hecho, para san Ignacio el nuevo religioso ideal va a ser “cualquiera que desee servir como soldado a Dios bajo el estandarte de la Cruz en

⁶ *Constituciones*, IV parte. Sigo la edición crítica de ARZUBIALDE, S., CORELLA, J. y GARCÍA LOMAS, J.M., Mensajero-Sal Terrae, Bilbao, 1993, p. 234.

⁷ Dentro de la cual quedaron constituidas diferentes clases o “grados”. En primer lugar los jesuitas se dividen entre los que son sacerdotes o estudian para serlo, y los que no están destinados a ordenarse. Entre los primeros se encuentran los novicios escolares, que pronuncian los votos simples y perpetuos de religión y pasan a ser escolares aprobados al terminar su noviciado. Después de ser formados intelectualmente son ordenados y pasan un último año de formación espiritual que se conoce como Tercera Probación; y pronuncian los últimos votos, bien sean solemnes o simples. De entre estos jesuitas los que destacan por su virtud y ciencia pronuncian votos solemnes, incluyendo el cuarto voto. Son los conocidos como profesos. Los demás pronuncian votos simples y se les conoce como coadjutores espirituales. Los hermanos jesuitas son aquellos que, no estando destinados a las órdenes sagradas, tienen como oficio cuidar de las necesidades temporales de la Compañía desempeñando oficios como cocinero, ecónomo, etc. Dentro de ellos hay tres grados: novicios, coadjutores temporales aprobados (que pronuncian votos simples al final de su noviciado) y coadjutores temporales formados (pronuncian los últimos votos simples después de diez años), Cfr. BANGERT, W. V., S.I., *Historia de la Compañía de Jesús*, Sal Terrae, Santander, 1981, pp. 58-59.

⁸ San Ignacio otorga la autoridad y jurisdicción a la Congregación General, compuesta por los provinciales y por dos padres profesos de cada provincia. Esta Congregación se reúne para elegir al general, cuyo poder deriva tanto de que asume el oficio de por vida como del hecho fundamental de que es el único con potestad para nombrar a los demás superiores de la Compañía. Con ello los jesuitas se apartan de las órdenes religiosas clásicas, cuyos provinciales y superiores locales son elegidos por los capítulos de cada una de las provincias, *ibíd.*, p. 58.

nuestra Compañía”⁹. Lo cual sobrepasa el clásico modelo del monje y del fraile mendicante. De ahí deriva en parte el especial carisma de los jesuitas como orden religiosa: ellos, a diferencia de otros eclesiásticos, van a revelarse ante su sociedad como un grupo militante nacido expresamente para defender a una Iglesia en crisis y susceptible de ser destruida por la marea de la Reforma¹⁰. Las consecuencias lógicas de estos principios de obediencia y sumisión a la Iglesia romana van a significar para los jesuitas una especial obligación de defenderla y la estricta sujeción a sus disposiciones y preceptos¹¹.

Todo esto es bien conocido. Pero hay algo en lo que no se ha hecho demasiado hincapié y que a mi juicio es más importante aún que lo anterior. Los jesuitas son, sin duda, una orden eminentemente activa, con una profunda preocupación por la cura de almas. Tal es la verdadera finalidad, fundamental y última de la Compañía según las *Constituciones*: los jesuitas no solo van a perseguir su propia perfección y salvación a título individual – objetivo primordial, no olvidemos, de todos aquellos que hasta entonces elegían formar parte del clero regular¹²-, sino también la salvación y perfección de los demás hombres¹³.

⁹ *Constituciones*, Fórmula del Instituto, p. 1. Según los antiguos diccionarios de autoridades, Compañía “es cierto número de soldados que militan debaxo de las órdenes y disciplina de un capitán”, CARO BAROJA, J., “Fantasías y lucubraciones en torno a San Ignacio de Loyola y su Compañía”, en la obra de conjunto que él mismo dirige, *Ignacio de Loyola, Magister Artium en París, 1528-1535*, Kutxa, San Sebastián, 1991, pp. 21-22.

¹⁰ De hecho, la publicística postridentina abusará del tópico que consideraba a san Ignacio como predestinado por Dios para ser el anti-Lutero, y a la Compañía de Jesús como la que tendría que acabar con la herejía, BATLLORI, M., “El mito contrarreformista de San Ignacio anti-Lutero”, *ibíd.*, p. 92.

¹¹ INURRITEGUI RODRÍGUEZ, J. M., *La Gracia y la República. El lenguaje político de la teología católica y el “Príncipe Cristiano” de Pedro de Ribadeneyra*, UNED, Madrid, 1998, p. 59.

¹² En lo que se refiere a conocimiento y aceptación del mundo la Compañía de Jesús difiere notablemente de las órdenes monásticas, cuyos miembros viven en clausura y sin tener confiada ninguna misión de apostolado. Se diferencia también de los mendicantes, místicos pero activos en el corazón de las ciudades, que practican un cristianismo predicante y no sólo litúrgico que asocia a los seglares por medio de órdenes terceras, PERROY, É., *Historia General de las civilizaciones. La Edad Media*, Destino, Barcelona, 1980, p. 572. El prodigioso avance de estas órdenes mendicantes durante la Baja Edad Media se debió a que, a los ojos de una sociedad muy preocupada por la salvación, se presentan como las verdaderas representantes del ideal cristiano, BATAILLON, M., *Erasmus y España*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1995, p. 4. Pero en el siglo XV los mendicantes compartían el mismo proceso de decadencia general que muchos achacaban a la Iglesia. Un síntoma de ello podría ser la aparición de nuevos institutos de observancia más estricta de sus reglas conventuales. A pesar de ello, a comienzos del siglo XVI incluso muchas de estas comunidades religiosas “observantes” comenzaban a decaer, ELTON, G.R., *La Europa de la Reforma, 1517-1559*, Siglo XXI, Madrid, 1984, p. 213.

¹³ BANGERT, *op. cit.*, p. 58.

Perfección y salvación que sólo se puede conseguir a través de lo que los teólogos han definido como *indiferencia ignaciana*. El siguiente texto de los *Ejercicios Espirituales* es paradigmático al respecto: “El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayudan para su fin y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas... solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados”¹⁴.

Ésta es, en definitiva, la forma de actuación que debe asumir todo individuo, la única vía por la que puede conseguir la salvación de su alma. Porque, al contrario que las *Constituciones* –ordenamiento por el que se rigen los jesuitas–, los *Ejercicios Espirituales* están destinados al común de los cristianos, aunque reconociendo claras diferencias entre ellos¹⁵. La relación de san Ignacio con todo aquel que realiza los *Ejercicios* es la de un maestro con su alumno –o incluso la del sargento instructor con el recluta– y no la del místico visionario con sus seguidores¹⁶. Y eso inviste al primer general de la Compañía, según mi opinión, de un poder moral formidable, al ser quien decide, quien diseña el camino que deben recorrer *todos* los fieles que busquen la vida eterna. Se pretende que para ellos el primer general de los jesuitas se convierta en el máximo referente al que acudir en el ámbito espiritual, en el principal medio por el que pueden lograr esa salvación. Poder y carisma que, aunque algo atenuado, comparten sus sucesores, los diversos generales que gobiernan la Compañía durante la Edad Moderna. Y del que también participan todos los jesuitas, que

¹⁴ IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Spirituales*, Apostolado de la Prensa, Madrid, 1979, pp. 25-26. Sobre el contexto en que se escribe la obra y su repercusión posterior en el carisma de la orden, véase el artículo de LETURIA, P. , S.I., “Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540)”, *AHSI*, IX, 1940, pp. 16-59.

¹⁵ “Según la disposición de las personas que quieren tomar ejercicios espirituales, es a saber, según que tienen edad, letras o ingenio, se han de aplicar los tales ejercicios; porque no se den a quien es rudo o de poca complisión cosas que no pueda descansadamente llevar y aprovecharse con ellas”. San Ignacio distingue entre “personas más rudas o sin letras..., de poco subiecto o de poca capacidad natural, de quien no se espera mucho fructo” y quien “estuviere embarazado en cosas públicas o negocios convenientes, quier letrado o ingenioso”, *Ejercicios Spirituales*, pp. 19-21.

¹⁶ ELTON, G.R., *op. cit.*, p. 236.

son en última instancia los encargados de guiar a la sociedad por la senda trazada por su fundador.

Por lo pronto los miembros de la Compañía deben enfrentarse al mundo con sentido práctico, sopesando siempre la mejor forma de conseguir sus fines, adaptándose a las circunstancias cambiantes y no despreocupándose nunca de la evolución del entorno que les circunda. Su espiritualidad, por tanto, ha de permitirles una vida activa *en el siglo*¹⁷. Descartando, como los fieles, cualquier cosa que les aparte de su fin. Pero a la vez, aferrándose a todo medio que encamine a la consecución del objetivo último, que en este caso no es ya su propia salvación, sino la del común de la sociedad. Si no fuera así, no podría entenderse que san Ignacio incluya otro fin en las *Constituciones*. Siempre subordinado al primordial y complementándolo. Pero un objetivo de capital importancia en sí mismo y que, a mi entender, explica muchos de los comportamientos de la Compañía durante el Antiguo Régimen, empezando por lo que bastantes percibieron como un desmesurado afán por acercarse al poder y a quienes manejaban sus resortes. Este fin no es otro que la propia “conservación y aumento” de la orden, lo que se concreta en una consciente y perpetua búsqueda del bien común de la comunidad jesuítica¹⁸.

Así pues, como ya hemos visto, la Compañía nace en un momento de creciente confesionalización de los estados modernos, un tiempo en el que el enfrentamiento religioso dota a la orden de su carácter de defensora a ultranza del catolicismo y de su particular obediencia al representante de la Sede Apostólica. Pero no es esa su finalidad primordial, sino la salvación eterna de los propios jesuitas y la del común de los fieles. Para conseguirlo la Compañía debe acabar con cualquier oposición, debe salvar cualquier obstáculo que dificulte su actuación. Y a la vez considerar válido todo medio que posibilite su acción y que conduzca al fin deseado. Comenzando por velar por su propia conservación y aumento, puesto que se ha autoerigido en ese medio al que necesitan recurrir todos los cristianos si quieren salvarse¹⁹. Ello explicaría, por una parte, el orgullo demostrado por los jesuitas

¹⁷ BIRELEY, R., S.I., “Les jésuites et la conduite de l’Etat baroque”, GIARD, L., y De VAUCELLES, L., S.I., *Les Jésuites à l’âge baroque (1540-1640)*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1996, p. 231.

¹⁸ IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, J. M., *op. cit.*, p. 86.

¹⁹ El padre Polanco, uno de los primeros compañeros de san Ignacio, tenía claro que la creación de la Compañía era obra directa de Dios. De lo contrario, ¿Cómo explicar, según él, la rapidez con que la

frente a los demás religiosos –esa especie de menosprecio tantas veces percibido y criticado por éstos²⁰-; por otra, que muchos les consideren en la época un grupo de religiosos maquiavélicos siempre dispuestos a aprovechar cualquier circunstancia que les permitiera lograr sus objetivos y que les relacionen, asimismo, con oscuros intereses económicos o políticos²¹.

Las relaciones de los jesuitas con el poder –económico, social, político- es un tema de importancia capital del que se ha hablado mucho. Esta relación es evidente. Pero, ¿cómo la consiguen? De una forma que parece muy simple: convenciendo a la sociedad de que eran el camino de salvación. A toda la sociedad. Pero fundamentalmente a las elites. Pues ¿qué puede ser más útil para una orden nueva con unos objetivos tan claros que el apoyo de los *visibles*, de aquellos a los que el tejido social percibe como sus líderes y sus gobernantes naturales? Sin duda, son quienes pueden proporcionar a los jesuitas más beneficios en vías a la conservación y aumento de la orden.

A partir de este planteamiento la cuestión es analizar cómo se va a acercar la Compañía a las elites y cómo va a conseguir de ellas esa participación en el poder que históricamente muchos autores –aunque sin aportar demasiadas pruebas que justifiquen tal afirmación- le han reconocido. Para ello diseña una estrategia muy bien definida, en la que usa algunas herramientas de gran alcance. Entre otras, me referiré con detenimiento en las páginas que siguen, el control de las conciencias a través de la dirección espiritual; el manejo de negocios seculares al servicio de los poderosos como una forma más de ganar prestigio; y la formación, ya en el siglo XVII, de una tupida red clientelar. Gracias a ésta, los generales de la Compañía en Roma logran que un amplio sector de la aristocracia de los

Santa Sede o el Concilio de Trento aprobaron la orden? Y, especialmente, ¿no coincide su aparición con Lutero? ¿No sería la Compañía, por tanto, un ejército enviado por la Providencia para defender su Iglesia?, JIMÉNEZ OÑATE, A., S.I., *El origen de la Compañía de Jesús. Carisma fundacional y génesis histórica*, IHSI, Roma, 1966, p. 16.

²⁰ Cfr. DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A., *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Istmo, Madrid, 1985, p. 320.

²¹ En el siglo XVIII el marqués Bernardo Tanucci describía a los jesuitas como un grupo de intrigantes, cuyo propósito era conseguir la riqueza y el poder, usando como táctica los ardides del infierno y los principios de Maquiavelo. Se creía obligado a acabar con tan monstruosos enemigos del mundo civilizado. De ahí que afirmase que “tendré que lamentarme si salgo de este mundo con la certeza de que me voy dejando detrás de mí este veneno en la casa de mi respetado Señor”. Ideas que, en diversos grados, compartían otros personajes en la Corte de Carlos III como Grimaldi, el conde de Aranda o Manuel de Roda y Arrieta, BANGERT, W. V., S.I., *op. cit.*, p. 465.

distintos territorios de la Monarquía Hispánica los consideren sus agentes ante quienes manejan los hilos del poder en la Corte madrileña, en última instancia, la proveedora de cargos, honores y mercedes. Para educar y adoctrinar estas elites, la Compañía crea a una velocidad vertiginosa un complejo tejido de casas y colegios, donde se formará una verdadera *inteligencia* católica, eclesiástica y laica, vinculada a los jesuitas²².

1.2. Los colegios jesuíticos

Es bien sabido que el sistema educativo de la Compañía de Jesús siempre se distinguió por su modernidad y eficacia, adoptando el programa de estudios clásicos ideado y en parte desarrollado por el Humanismo renacentista. Desde el primer momento san Ignacio señaló los principios pedagógicos por los que debían organizarse los centros educativos de la incipiente orden, a lo que dedicó íntegramente la parte cuarta de las *Constituciones*²³. No obstante, unos años después se siente dentro de la Compañía la necesidad de organizar una normativa educativa más clara y exacta. El general Acquaviva, consciente de ello, reúne en 1583 una comisión para la elaboración del *Ratio Studiorum*²⁴,

²² Hay que tener siempre en cuenta que los colegios fundados por la Compañía de Jesús no lo eran en el sentido actual del término. La Compañía, en sus inicios, entiende los colegios exclusivamente como residencias para miembros de su orden que estudiaran en una universidad próxima. Pero muy pronto tanto la necesidad de encontrar rentas para sustentar a los colegiales y a los maestros, como el interés de los patronos fundadores modifican forzosamente esta idea. Ya en 1544 Francisco de Borja consigue de Ignacio de Loyola que sus vasallos puedan recibir clases en los colegios jesuíticos. A partir de este momento los alumnos seculares serán mayoría en los centros. Sin embargo, casi todas las fundaciones, fundamentalmente las localizadas en pueblos de poca entidad, seguirán siendo predominantemente residencias en las que viven padres y hermanos jesuitas orientados especialmente al culto de la iglesia, a la predicación, a la realización de los ejercicios espirituales, a organizar congregaciones (con dispar fortuna) y a las muy solicitadas misiones populares en la comarca. En la mayor parte de estos colegios “pequeños” la labor educativa se restringe a una escuela de primeras letras, RIVERA VÁZQUEZ, E., *Galicia y los jesuitas. Sus colegios y enseñanza en los siglos XVI al XVIII*, Fundación Pedro Barrié de la Maza, La Coruña, 1989, pp. 439-440.

²³ La educación, para el de Loyola, debía consistir básicamente en la graduación del alumno en tres cursos escalonados de gramática, humanidades y retórica. Durante ellos, los estudiantes se ejercitarían en composiciones orales y escritas, repasando continuamente lo aprendido y teniendo siempre en cuenta la Historia para comprender los modelos de la Antigüedad, LETURIA, P. , S.I., “La pedagogía humanista de San Ignacio y la España imperial de su época”, *Razón y Fe*, 121 y 122, 1940-1941, pp. 68-69.

²⁴ La comisión organiza los estudios que deben impartirse en los colegios distinguiendo antes que nada entre estudios mayores y menores. Luego exponen cuáles son las ciencias que han de enseñarse

compuesta por padres de los países en los que los jesuitas estaban más implantados, es decir, España, Portugal, Francia, Austria e Italia. Un hecho curioso es que el *Ratio* no se ocupaba de reglamentar las escuelas de “leer, escribir y contar”, pese a que éstas ejercían una labor educativa y social fundamental, como único medio de alfabetización de niños sin recursos familiares para conseguir una educación elemental²⁵. Los jesuitas se centran en lo que hoy llamaríamos enseñanza secundaria, en aquella orientada a formar a futuros universitarios. Su objetivo, siguiendo el texto del *Ratio*, era instruir a sus estudiantes “en piedad y demás virtudes no menos que en las artes liberales”²⁶.

Es de sobra conocido que una de las grandes originalidades del sistema educativo jesuítico consiste en no restringir sus enseñanzas al ámbito de las aulas. Los jesuitas dan gran importancia a los ejercicios físicos al aire libre y a la preparación para la vida en la sociedad distinguida, lo que incluía el aprendizaje de música, danza, representaciones teatrales, lenguaje correcto y urbanidad. Estas características tan novedosas -y el hecho de que las clases se impartieran siempre de forma gratuita, sin excluir a ningún estudiante, “por no ser de condición elevada o por ser pobre”²⁷ - hicieron que desde muy pronto los colegios de la Compañía de Jesús alcanzaran un prestigio social que se tradujo en el elevado número de alumnos²⁸. Entre los que, además, figuran de inmediato los hijos de las clases más

y el modo en que tiene que hacerse en cada una, empezando por el estudio de las Sagradas Escrituras, la Teología escolástica y las letras humanas, describiendo meticulosamente quienes deben ser los maestros de gramática y retórica y estableciendo los ejercicios adecuados para la enseñanza de latín y griego. Un aspecto revolucionario de la pedagogía sistematizada en el texto de la *Ratio* es su radical rechazo del dictado, la forma habitual de enseñanza de la época. Los jesuitas aconsejan que el dictar se intente suprimir en todas partes, considerando que la explicación directa es más eficaz y que hay que evitar a toda costa que el trabajo del alumno en clase se reduzca a copiar mecánicamente, Cfr. *Ratio Studiorum*, Regla IV, “Reglas comunes a todos los profesores de las facultades superiores”.

²⁵ Esto se debe a que para la Compañía, al menos en un primer momento, estas escuelas fueron más una piadosa obra de caridad que una auténtica enseñanza; algo engorroso y poco útil de lo que se ocupaban como maestros los hermanos coadjutores, normalmente poco formados académicamente. Sin embargo, era en estas escuelas de primeras letras en las que más hincapié hacían los nobles fundadores, viéndolas como instrumento útil para atender al bien público de sus vasallos, Cfr. RIVERA VÁZQUEZ, E., *op. cit.*, p. 467.

²⁶ *Ratio Studiorum*, Regla XXIV, “de los alumnos externos de la Compañía”.

²⁷ *Ibíd.*, Regla XII, “del prefecto de los estudios inferiores”.

²⁸ Los datos sobre la Compañía de Jesús en Andalucía lo confirman. Según las distintas *Cartas Anuas*, en 1563 los colegios de Montilla y Cádiz contaban con unos 300 estudiantes cada uno. En 1582 en el colegio de San Hermenegildo de Sevilla estudiaban 800 alumnos y en el de Santa Catalina de Córdoba 900. Este número se mantuvo constante en ambos colegios durante el resto del

pueriles²⁹. En teoría los jesuitas pretendían cuidar en sus centros del mismo modo “de los estudios de los pobres... que de los estudios de los ricos”³⁰. Sin embargo, hay que señalar que en las aulas se mantenía separados a los estudiantes religiosos de los seculares; y a los pobres de los ricos³¹. Segregación que, por lo demás, debía ser vista como algo normal en una sociedad que, no olvidemos, se caracteriza fundamentalmente por la desigualdad jurídica de los individuos y por la omnipresencia del privilegio en todos los aspectos de la vida, incluyendo los más cotidianos³². En este sentido los primeros jesuitas, como hombres de su tiempo, no son ninguna excepción. Tienen la certeza de que necesitan incluir dentro de su estrategia a todos los sectores de la sociedad. Con diferencias de matiz, eso sí, pero a todos. Conscientes de ello los jesuitas sitúan la creación de colegios en el centro de su estrategia, como primer paso para luego dar otros de mayor calado. Considerándolos, según mi opinión, más bien como centros de adoctrinamiento de la sociedad antes que meras entidades docentes³³. Se trata de garantizar la rectitud moral de todo el alumnado, por supuesto. Pero también de habilitar adecuadamente a las elites para el cumplimiento de su predeterminado rol social, el de futuros dirigentes³⁴.

siglo XVI. El de Sevilla llega a tener 1.000 alumnos en 1590, cifra que conserva hasta 1602, Cfr. ASTRAIN, A. S.I., *op. cit.*, t. IV, pp. 774-5. En 1568, al año de fundarse, el colegio de Marchena ya tiene trescientos estudiantes, *Historia del origen y fundación del colegio de la Compañía de Jesús de la villa de Marchena. Serie de sus rectores y sucesos acaecidos en él*, AHPASI, ms., f. 3. Casi todos son alumnos de primeras letras, que llegan a ser quinientos a finales del siglo XVI, ATIENZA HERNÁNDEZ, I., “El señor avisado: programas paternalistas y control social en la Castilla del siglo XVII”, *Manuscrits*, 9, enero 1991, p. 182.

²⁹ MOUSNIER, R., *op. cit.*, pp. 136-139. En lo que se refiere a la extracción social del alumnado, ésta era de lo más variopinta; incluía, por supuesto, a los hijos de ciertos sectores de la nobleza y la burguesía; pero también, en tanto que la enseñanza era gratuita, a ciertos alumnos procedentes de segmentos sociales que podríamos considerar populares, favoreciendo de este modo la cohesión social entre estamentos antagonistas. De los 120 colegios con que cuenta la Compañía de Jesús en la España del siglo XVIII, solamente tres no obedecían esta norma, estando exclusivamente reservados a los nobles los de Barcelona, Calatayud y el colegio Imperial de Madrid, RIVERA VÁZQUEZ, E., *op. cit.*, p. 527.

³⁰ *Ratio Studiorum*, Regla IV, “Reglas comunes a todos los profesores de las facultades superiores”.

³¹ RIVERA VÁZQUEZ, E., *op. cit.*, p. 449.

³² DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A., *El Antiguo Régimen: los Reyes Católicos y los Austrias*, *Historia de España Alfaguara III*, Alianza Universidad y Alfaguara, 1974, pp. 108-112.

³³ De hecho Ribadeneyra señala en 1572 que el éxito de sus escuelas, cuyo número no para de crecer, está cambiando el comportamiento de la sociedad, citado por CASEY, J., *España en la Edad Moderna. Una historia social*, Universitat de València, 2001, pp. 329-330.

³⁴ Cfr. IÑURRITEGUI RODRÍGUEZ, J. M., *op. cit.*, p. 76.

Todo tiene un principio, y los colegios no surgen de la nada. Los jesuitas tienen que comenzar, como es lógico, por darse a conocer a esa sociedad sobre la que quieren influir y para la que, en la década de 1540, son unos perfectos desconocidos. Por lo pronto les queda meridianamente claro que deben ganar popularidad presentándose como religiosos ejemplares, pues, “para que nuestra Compañía se muestre grata a los vezinos de la ciudad en que se ha de conseguir la fundación de un colegio nuestro... en el principio es muy combeniente ejercitar los ejercicios más bajos en los hospitales, visitar los enfermos más asquerosos y oír las confesiones de todo género de personas; también buscar de lejos limosnas para distribuir públicamente a los pobres, a fin de que los seculares, edificados de nuestras acciones, sean más liberales con nosotros”³⁵.

Ésta es la forma de ganarse al pueblo sencillo. Un pueblo, al que, por otra parte, los teóricos políticos de la época –incluidos los grandes tratadistas de la Compañía- caracterizan como una masa voluble y siempre amiga de novedades³⁶. Los jesuitas son conscientes de ello, y no se arriesgan a conseguir un aprecio precario que pueda convertirse en hostilidad ante cualquier cambio de coyuntura. Ellos necesitan pilares más fuertes en los que sustentarse. Y los van a buscar y a encontrar en las elites. Desde siempre la protección de los poderosos fue fundamental para toda orden religiosa. Pero va a ser mucho más necesaria en el caso de la Compañía de Jesús que, no olvidemos, a mediados del siglo XVI es una orden nueva y frecuentemente sospechosa de heterodoxia por la modernidad de sus prácticas. Los jesuitas perciben que, gracias a los poderosos, pueden ser rápidamente aceptados por una sociedad que trata de mimetizar los comportamientos de la nobleza en todos los aspectos de la vida³⁷.

³⁵ AHPASI, *Modo de el gobierno de la Compañía, que por especial favor dio un padre profeso con toda la solemnidad al padre maestro J.R., rector del colegio del S.O. de P.*, ms., ff. 1-2.

³⁶ Un ejemplo es Saavedra Fajardo, quien opina que “la multitud es siempre ciega e imprudente. Y el más sabio senado, en siendo grande, tiene la condición e ignorancia del vulgo”, *Empresas...*, p. 374. Por su parte Mariana, por citar a uno de los grandes pensadores políticos jesuíticos, habla de “la ligereza del pueblo”. Manteniendo reiteradamente la idea de que en el mundo hay más hombres malos que buenos, y que entre el vulgo siempre pueden imponerse las opiniones de los peores antes que el juicio de los prudentes, *De Rege...*, p. 36.

³⁷ Es de sobra conocido que, aunque los privilegios jurídicos de la nobleza eran numerosos, el afán de los plebeyos por introducirse entre los hidalgos se justifica más allá de ventajas materiales. Lo que tiene más peso en la aspiración a la hidalguía en la España Moderna es el deseo de alcanzar prestigio y elevarse en la escala social, el honor. Ello explica el que las ventas de hidalguías por la corona tuvieran siempre un éxito, cuanto menos, limitado: comprar una hidalguía era demostrar que

Durante la Edad Moderna las elites - y dentro de ellas la nobleza- no constituyen un grupo homogéneo. La Compañía de Jesús parece ser consciente de ello. Por eso, una vez que el pueblo llano la conoce y admira por su labor religiosa, se acerca a la nobleza; pero hay que comenzar por ganarse a la aristocracia de los estratos medios o bajos, la pequeña nobleza local. Son, en palabras de un jesuita, los “señores pobres de dinero, pero que gozan de autoridad grande en la república y de otros medios para ayudarnos”³⁸. Especialmente, porque el prestigio social de ciertas personas -prestigio que los miembros de la Compañía pueden compartir si saben atraérselas convenientemente- puede resultar para sus fines tan útil o más que el dinero, ya que “de semejantes señores, siendo seculares, se ha de procurar ganar el favor y auxilio contra los enemigos nuestros, intercesión para nuestros pleytos, fomento y poder para comprar villas, casas y canteras, para las fábricas de nuestros colegios, especialmente donde manifiestan repugnancia a nuestras fundaciones. Los dichos señores se deven ganar para que nos mantengan en público, refrenando por sí el furor del pueblo, estando los nuestros a la mira, pero ocultamente”³⁹.

Conseguidos el apoyo de estas pequeñas elites locales y la simpatía del pueblo, los jesuitas tienen ya el camino abonado para la fundación de sus colegios, gracias a cuya labor podrán afianzar estos primeros logros. Pero, pese a que su aprecio les resulta indispensable, es claro que no pueden esperar ni del pueblo llano ni de la nobleza prestigiosa, pero de escasos recursos, la fundación del centro. Todo lo más, algunas limosnas. O, en el mejor de los casos, una discreta donación de objetos de culto o la construcción de un retablo que hermosee los nuevos templos. Poca cosa, en definitiva. Es evidente que los jesuitas deben procurar la captación del patronazgo. Y para conseguirlo hay que llegar más lejos y picar más alto. No en vano, en sus documentos internos la Compañía de Jesús distingue con toda claridad y desde el principio entre *benefactores*, aquellos que han hecho alguna aportación económica de importancia al colegio ya fundado; y *fundadores*, personas que han hecho posible la creación de un colegio dotándolo de una renta anual suficiente para su posterior mantenimiento autónomo, para el sostén de sus instalaciones y para sufragar la asistencia de

no se podía obtener de mejor manera, y eso era algo que tenía un peso determinante en el imaginario colectivo, cfr. DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A., *Las clases privilegiadas...*, pp. 40-41.

³⁸ *Modo de el gobierno de la Compañía...*, f. 6.

³⁹ *Idem..*

alumnos a sus clases. Estos fundadores, naturalmente, alcanzan un *status* mucho mayor. Y, por ello, su memoria está siempre presente en las misas diarias y en todas las celebraciones de importancia del colegio⁴⁰. Fundar un colegio es extremadamente caro, pues no se trata únicamente de sufragar la construcción de los edificios –lo que, sin duda, ya era mucho-, sino de asegurar para la fundación unas rentas que, en el caso de los centros de tamaño mediano, podían ascender fácilmente a muchos miles de ducados al año⁴¹. Y para ello es de capital importancia el acercamiento a la alta nobleza, a los grandes aristócratas: el gran noble es, por su fortuna y rango, el patrón por excelencia.

Desde su nacimiento la Compañía de Jesús tiene muy claro que necesita contar con el apoyo de las personas más influyentes para que su actuación sea eficaz. Ignacio de Loyola escribe en Roma en septiembre de 1541 una instrucción acerca del modo en que han de comportarse los jesuitas con gentes de diversa condición. En ella aconseja a los miembros de su orden que escuchen a los “menos importantes en dignidad y autoridad”, pero que les hablen poco y los despidan pronto; mientras que a “los grandes o mayores” se les investigue el carácter para presentarse ante ellos *simulando* ser afines a su modo de ser. Su objetivo ha de ser familiarizarse con los mismos y no contradecir sus costumbres, alabando las buenas y pasando por alto las malas, aunque intentando reformarlas bajo cuerda. Deben actuar como el demonio; pero, pues son jesuitas, todo “ad bonum”⁴². Esta idea se reitera en otros documentos internos de la Compañía de Jesús. Así, en 1562 el

⁴⁰ Ejemplo de ello es la visualización del patronazgo de la Casa de Arcos sobre el colegio de la Compañía de Jesús en Marchena, escenificada en el ritual que se seguía a la muerte de cada duque. Su sucesor debía ir al colegio a tomar posesión de sus derechos como descendiente de la fundadora. En la capilla mayor de la iglesia se le colocaba un sitial y, con toda la comunidad reunida, se preguntaba si reconocían al duque por patrono. A ello respondía el padre rector que sí, “con mucho honor y reconocimiento de este colegio a la buena memoria de su excelentísima fundadora, cuya persona el duque representaba, y que estaba pronto a tributar a su excelencia todos aquellos honores que como a tal patrono le competían según el estilo de la Compañía”. El escribano de la casa ducal levantaba acta de la ceremonia, y el duque y el rector la firman. Cuando a partir de 1673 los duques dejan de residir en Marchena, son representados en la ceremonia por alguno de sus criados principales, sea el juez de la Audiencia o el contador mayor. Véase mi obra *La Compañía de Jesús en el estado de los Duques de Arcos: el colegio de Marchena (siglos XVI-XVIII)*, Universidad de Granada, 2002, p. 51.

⁴¹ Es el caso del colegio de la Compañía en Marchena. Los duques de Arcos, además de hacerse cargo de los gastos de edificación del centro, lo dotan con una renta que alcanza los 13.000 ducados anuales, *Historia del colegio de Marchena...*, f. 2v.

⁴² *MHSI*, t. 22, vol. I, *San Ignacio*, Tipográfica Gabriel López del Horno, Madrid, 1903, pp. 179-181

general Laínez responde desde Trento al padre Juan Ramírez -que preguntaba si se podía achacar a los grandes sus faltas desde el púlpito, quejándose de que muchos jesuitas las encubrían más de la cuenta- que no es malo buscar la amistad de los grandes señores, bien para convertirlos o bien para ganar su favor, protección y ayuda para la labor de la Compañía⁴³. Un anónimo padre profeso de mediados del siglo XVII llega más lejos, aconsejando en el mismo sentido a los miembros de su orden. Nos proporciona un nuevo ejemplo de cómo la Compañía de Jesús comprendía lo mucho que necesitaba del apoyo de los más poderosos, pues se insiste en que se invite “a los príncipes y magnates a nuestras escuelas, aréngueseles en versos, didíquenseles las conclusiones; si se espera combeniencia sean convidados a nuestros refectorios, y si la calidad de la persona lo mereciese, mientras come será entretenido de los nuestros con sus elogios amplificadas en lenguas diferentes... los nuestros deven procurar que los príncipes y magnates sean de tal manera afectos a nuestra Compañía que por su afición rompan con los amigos y aun con los parientes más queridos”⁴⁴.

Los jesuitas desean de sus nobles protectores una adhesión incondicional. Porque, de conseguirla, lograrán el ascendiente social que sólo la cercanía al poder puede proporcionar. La vinculación de estos nobles con el espacio sagrado del templo de la Compañía –muchas veces situado en la capital de sus estados- va a ligar estrechamente en el imaginario colectivo a los jesuitas con los patronos y sus descendientes⁴⁵. Los padres del colegio de Marchena lo tienen claro: “los señores con su ejemplo movían las voluntades de sus súbditos hacia nosotros. Todo el pueblo, viendo que nos estimaban y querían, hacía lo mismo aunque no fuese sino por complacerlos. Los negocios todos corrían por los jesuitas, como quiera que eran sus confesores, ¿quién no los atendería? Eran frecuentes a las funciones de nuestra iglesia, ¿quién no los seguiría? Llevaban el estandarte en las doctrinas y otras funciones, ¿quién no los acompañaría? No distinguieras según la mutua frecuencia si el colegio era palacio o el palacio colegio”⁴⁶.

⁴³ Cfr. ARSI, *EPIST. HISP.*, V, f. 209.

⁴⁴ *Modo de el gobierno de la Compañía...*, f. 5.

⁴⁵ Cfr. CARRASCO MARTÍNEZ, A., “Los Mendoza y lo sagrado. Piedad y símbolo religioso en la cultura nobiliaria”, *Cuadernos de Historia Moderna de la Universidad Complutense*, 25, Madrid, 2000, p. 237.

⁴⁶ *Historia del colegio de Marchena...*, f. 108v.

Esto se traduce -teniendo en cuenta el papel de referente ideológico jugado por los estamentos privilegiados en el Antiguo Régimen- en que los jesuitas pasan de ser una orden nueva, desconocida e incluso cuestionada, a formar parte de los entramados de poder a que aspiraban a acercarse. Pero, ¿qué piensa la nobleza? Para ellos la estrecha relación con la Compañía de Jesús tiene también sus ventajas. Especialmente, porque los poderosos consideran fundamental su presencia en el ámbito religioso para desarrollar una política de prestigio de su estirpe, lo que va a ser tan importante o más que las labores de mecenazgo artístico o intelectual⁴⁷. Sin olvidar una tendencia clásica en la aristocracia castellana: asociar su linaje con lo sagrado, monopolizar determinados y simbólicos espacios de culto⁴⁸. Prueba de ello es la concentración de instituciones religiosas en las poblaciones que fueron durante cierto tiempo sedes de cortes señoriales y cabezas de la administración de los distintos señoríos. Los señores intentan dar mayor boato a sus capitales con los magníficos edificios religiosos de los que eran patronos, a fin de aumentar su prestigio y fama ante sus vasallos y en clara competencia con los señores de los alrededores⁴⁹. Pero también necesitan crear escuelas para formar a los hijos de sus criados, cantera de futuros empleados. Y no es casualidad que para estos menesteres elijan a los jesuitas, que desde muy pronto han conseguido presentarse ante la sociedad como paradigmas del orden, la obediencia y la dependencia⁵⁰.

Como hemos visto, la naciente Compañía de Jesús trata de acercarse a la aristocracia, aprovechando su papel como referente social y esperando incluirla en su red de patronazgo. Si los jesuitas consiguen sus objetivos es porque lo que tienen que ofrecer a cambio interesa a estas elites. Un ejemplo muy significativo de este acercamiento de la Compañía a los círculos del poder es la alta nobleza andaluza.

La Compañía de Jesús sólo contaba con cinco casas en España cuando en 1546 se producen los primeros intentos por establecerla en Andalucía. Francisco de Borja es, en buena parte, responsable de ello. El marqués de Lombay y duque de Gandía será uno de los

⁴⁷ CARRASCO MARTÍNEZ, A., “Los Mendoza...”, p. 234.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 233.

⁴⁹ LÓPEZ MARTÍNEZ, A. L., *La economía de las órdenes religiosas en el Antiguo Régimen. Sus propiedades y rentas en el reino de Sevilla*, Sevilla, 1992, p. 39.

⁵⁰ ATIENZA HERNÁNDEZ, I., *art.cit.*, p. 181.

primeros y más importantes nobles en ser captados por los jesuitas. Con el tiempo, y tras enviudar, ingresará en la Compañía, de la que llegará a ser general en 1565. Pues bien, durante el año 1546 el duque organiza una verdadera ofensiva en busca de apoyos para la naciente orden, utilizando sus propios lazos de parentesco y amistad. En carta a san Ignacio le comunica haber escrito a su hermana Luisa de Borja, condesa de Ribagorza -descrita junto a su marido como muy devotos de la Compañía-, al vizconde de Evol y “a otros señores y amigos míos”. Y afirma textualmente “tener echadas otras redes” hacia nobles andaluces tan destacados como los marqueses de Priego o su tía, doña Ana de Aragón y Gurrea, duquesa de Medinasidonia⁵¹. Sin duda, intentando que tan grandes señores participen económicamente en la fundación de un colegio en Sevilla. Pero estos magnates, y va a ser una constante, sólo se muestran dispuestos a fundar en lugares de su particular interés, normalmente en el centro más importante de sus dominios, la capital de sus estados señoriales. Tal es el caso del duque de Medinasidonia, interesado únicamente por fundar en Sanlúcar de Barrameda⁵².

Los jesuitas no sólo ansían instalarse en Sevilla: aspiran a implantarse en las ciudades más populosas, y muy especialmente en aquellas en las que el patente desarrollo económico -motivado en parte por el comercio con las Indias- posibilitaba la multiplicación de conventos de todas las órdenes, atraídas por una población en ascenso y por el aumento de una riqueza que se traducía en legados, limosnas y dotación de memorias piadosas⁵³. Además, los principales núcleos urbanos de la región se caracterizaban por la fuerte presencia de la nobleza más influyente y poderosa, a la que sin duda el clero regular en general debía considerar como la cantera más apropiada para conseguir nuevas fundaciones.

Sin embargo, durante la década de 1540 los jesuitas fracasan en Andalucía, quedando sólo en proyectos la creación de sendos colegios en Sevilla y Jerez. La ocasión propicia para la orden no vuelve a presentarse hasta 1552, cuando ingresa en la Compañía don Antonio de Córdoba y Figueroa, hijo de los condes de Feria y marqueses de Priego. En su decisión le apoya la marquesa doña Catalina Fernández de Córdoba, su madre, “persona

⁵¹ *MHSI*, t.23, vol. II., *San Francisco de Borja*, Tipográfica Gabriel López del Horno, Madrid, 1903, pp. 524-527.

⁵² BUGr, Caja A 49, R.30.774.

⁵³ LÓPEZ MARTÍNEZ, A. L., *op. cit.*, p. 37.

que trabajaba más que nadie en establecer a los nuestros en Andalucía”⁵⁴. De hecho, no tarda en escribir a Ignacio de Loyola a Roma, pidiéndole permiso para fundar un colegio en Córdoba. La fundación se hace posible finalmente gracias a la mediación de la marquesa de Priego, al beneplácito del ayuntamiento cordobés y merced a la sustanciosa donación de don Juan de Córdoba, tío del duque de Sesa, deán de la catedral y señor de las villas de Rute y Zambra⁵⁵. Estos avances quedan completados cuando, el 7 de enero de 1554, Ignacio de Loyola establece la creación de tres provincias jesuíticas en España: Aragón, Toledo y Andalucía⁵⁶.

A la de Córdoba siguió la efímera fundación de Sanlúcar de Barrameda, por la que compitieron el duque de Medinasidonia y la condesa de Niebla, pero que a la postre tan sólo duró dos años, desapareciendo en 1556⁵⁷. Entre tanto se prepara la fundación del colegio de San Hermenegildo en Sevilla, que, auspiciada por Francisco de Borja en 1554, cuenta con el apoyo incondicional de don Gaspar Cervantes Salazar, vicario general de la diócesis de Sevilla y futuro arzobispo de Tarragona y cardenal, y de la condesa de Olivares⁵⁸.

En el verano de ese mismo año da sus primeros pasos la residencia de los jesuitas en Granada, pronto convertida en colegio de San Pablo. El nuevo colegio cuenta con el respaldo del poderoso arzobispo Guerrero, ferviente admirador de la Compañía desde que conoció a los padres Laínez y Salmerón durante el concilio de Trento⁵⁹.

⁵⁴ ASTRAIN, A. S.I., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid, 1902, t. I, p. 396.

⁵⁵ *MHSI*, t.13, *Epistolae P. Hieronymi Nadal*, vol. I (1546-1577), Tipografía Agustín Avrial, 1898, pp. 227. Carta del padre Nadal a Ignacio de Loyola, Valladolid, 15 de marzo de 1554.

⁵⁶ SOTO ARTUÑEDO, W., *La Compañía de Jesús en Málaga en la Edad Moderna. El colegio de San Sebastián (1572-1767)*, tesis doctoral, Málaga, 2000, p. 34.

⁵⁷ ASTRAIN, A. S.I., *op. cit.*, t. I, p. 437.

⁵⁸ *Ibíd.*, t.I, p. 433.

⁵⁹ Hasta el punto de que el arzobispo se siente uno más de la Compañía. Sus confesores son el padre Bustamante, provincial de Andalucía, y su amigo el padre Plaza, rector del colegio Granada, LÓPEZ MARTÍN, J., “El arzobispo de Granada don Pedro Guerrero y la Compañía de Jesús”, *Anthologica Annua*, 24-25, 1977-78, pp. 492-494.

De hecho, el arzobispo granadino -gracias a cuya donación de tres mil ducados los jesuitas se instalan en el que será el solar definitivo de su colegio en Granada⁶⁰-, piensa emplearles en dos tareas de la máxima importancia: la universidad y la evangelización de los moriscos del Albaicín⁶¹. Sevilla, Córdoba y Granada serán, durante todo el Antiguo Régimen, los tres colegios más grandes, ricos y poblados de la Compañía de Jesús en su provincia de Andalucía⁶².

Los duques de Osuna, Arcos y Medinasidonia. Las marquesas de Priego y Camarasa. Las condesas de Niebla y Olivares. Señores de vasallos como el de Rute y Zambra. Príncipes de la Iglesia como los cardenales Cervantes Salazar y Belluga. Gracias a la consecución del patronazgo económico de todos ellos, la Compañía puede articular la red de colegios de la provincia de Andalucía.

⁶⁰ *Historia del colegio de San Pablo de Granada, 1554-1765*, transcripción de Joaquín de Béthencourt S.I., revisión y notas de Estanislao Olivares S.I., Facultad de Teología de Granada, 1991, pp. 31-36.

⁶¹ En 1556 comienza a funcionar un colegio de la Compañía en el Albaicín, orientado a la evangelización y conversión verdadera de la población morisca granadina. Este centro perdurará hasta 1568, año de la sublevación de los moriscos, *ibíd.*, p. 31. Véase también ÁLVAREZ RODRÍGUEZ, J.R., “La casa de doctrina del Albaicín: la labor apostólica de la Compañía de Jesús con los moriscos”, *Cuadernos de la Alhambra*, 19-20, 1984, pp. 235-246. Respecto a su labor en la universidad, los jesuitas implantan los valores de la enseñanza humanista, aportando a la institución personalidades tan destacadas como los padres Suárez y Tomás Sánchez, FORNELL LOMBARDO, J.M.S., “La Compañía de Jesús como transmisora de valores humanísticos en la Granada renacentista”, GONZÁLEZ VÁZQUEZ, J., LÓPEZ MUÑOZ, M., y VALVERDE ABRIL, J.J., (eds.), *Clasicismo y Humanismo en el Renacimiento granadino*, Universidad de Granada, 1996, pp. 48-51.

⁶² Que incluía parte de Extremadura y las islas Canarias. En vísperas de su expulsión de España los jesuitas tienen más de cuarenta domicilios en Andalucía entre casas, colegios, residencias y noviciados. Además de los colegios (véase cuadro) la Compañía cuenta con una casa profesa y un noviciado en Sevilla (aparte del colegio); con una casa de probación en Baeza; con las residencias jesuíticas del Puerto de Santa María, La Orotava, Arcos de la Frontera, Las Palmas de Gran Canaria, Baena, La Laguna y Constantina; con los seminarios de Córdoba, Granada y los de Ingleses e Irlandeses de Sevilla; y con la administración de San Francisco Javier en Loja. A estos habría que añadir, para hacernos una idea del interés de la Compañía por el sur peninsular, otros que no llegaron a cuajar, porque desaparecieron en poco tiempo, o aquellos cuya fundación no cuajó por causas diversas. Son los casos de Almonaster la Real, Lucena, Rota, Zafra, Estepa, Alcalá la Real, Almonte y San Miguel de las Palmas. He obtenido estos datos de diversos catálogos del siglo XVIII conservados en el AHPASI y AHN, *Jesuitas*, legs. 850 y 851.

LOS COLEGIOS DE LA PROVINCIA DE ANDALUCÍA Y SUS FUNDADORES ⁶³		
COLEGIO	FUNDADORES	FUNDACIÓN
Córdoba	D. Juan de Córdova, señor de Rute y Zambra	1552
Sevilla	Cardenal Gaspar Cervantes Salazar y Condesa de Olivares	1554
Granada	Arzobispo Pedro Guerrero	1554
Montilla	Catalina Fernández de Córdoba, marquesa de Priego	1558
Trigueros	Duques de Medinasidonia	1562
Cádiz	Cabildo catedralicio y Ayuntamiento	1564
Marchena	Duques de Arcos	1567
Segura de la Sierra	Cristóbal Rodríguez de Moya, caballero	1569
Baeza	D. Diego Carrillo de Carvajal, Dña. Elvira de Ávila y D. Juan Megía, penitenciario de Jaén	1571
Málaga	Obispo Francisco Blanco (luego arzobispo de Santiago)	1572
Jerez de la Frontera	Gómez Hurtado, mercader, y Ayuntamiento	1575
Écija	Beatriz Benegas de Córdova y Monsalves y Francisca de Córdoba	1584
Cazorla	Ana Félix de Guzmán, marquesa de Camarasa	1589
Úbeda	Obispo Francisco Sarmiento y Mendoza	1593
Fregenal de la Sierra	Alonso y Juan de Paz, judeoconversos	1599
Guadix	Ana Félix de Guzmán, marquesa de Camarasa	1599
Osuna	Duques de Osuna	1602
Antequera	Francisco de Padilla, tesorero de la catedral de Málaga, don Luis Felipe Martín y doña Luisa de Medina	1610
Andujar	Don Francisco Pérez de Vargas	1612
Carmona	Pedro de Hoyos	1619
Morón de la Frontera	Licenciado portugués Lorenzo Díaz	1625
Útrera	Don Francisco de Palma y Cabeza de Vaca y sus hermanos	1630
Jaén	Obispo Sancho Dávila y don Juan de Valenzuela	1632
Higuera Real	Don Francisco Dávila	¿
Barrameda	Ana de Aragón, condesa de Niebla y Duques de Medinasidonia	¿
Motril	Cardenal Belluga y conde de Santa Gadea	1738

⁶³ Los datos consignados en este cuadro proceden de fuentes muy diversas, documentales unas y bibliográficas otras. Entre las primeras destacan diversas historias manuscritas de algunos de los colegios conservadas en el AHPASI –caso de Marchena- y especialmente en la BUGr, caja A49, R.30.774. También es una fuente documental de importancia la *Historia de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús* del padre Juan de Santibáñez S.I. El resto de los datos los proporcionan ASTRAIN, A.S.I., *op. cit.*, AZCÁRATE RISTORI, I., *Los jesuitas en la política educativa del ayuntamiento de Cádiz (1564-1767)*, Facultad de Teología de Granada, 1996, y SOTO ARTUÑEDO, W., *op. cit.*

La estrecha relación de la Compañía con la nobleza es, por tanto, extremadamente beneficiosa para la primera. Pero toda cara tiene también su cruz. El precio que tenían que pagar los jesuitas a cambio de este apoyo era a menudo elevadísimo, traducido en la pérdida de independencia de las casas y colegios. Su desenvolvimiento va a ser fiscalizado, en ocasiones hasta el capricho, por sus aristocráticos y poderosos patronos. Patronos que esperan de la Compañía la mejor atención espiritual, no ya para sus súbditos, sino para ellos mismos. Exigiendo, por tanto, que en los colegios que han fundado residan jesuitas de reconocido prestigio intelectual o espiritual dentro de su orden. Es el caso de los diferentes duques de Arcos, siempre pendientes de quiénes son los jesuitas de más valía en la provincia para pedir a los superiores de la Compañía que los manden como rectores al colegio de Marchena⁶⁴. El duque sólo tiene que reclamar al sujeto cuya presencia le interesa en su capital. Y al punto se le complace. En realidad, son los propios jesuitas quienes se preocupan de procurar al patrono “los mejores predicadores de la provincia, conservando aquí algunos sujetos de quien tenía gusto y mostrar por obras el deseo que había en nosotros de darlo”⁶⁵.

Sin embargo, en ocasiones los jesuitas no pueden –o no quieren– obedecer tan complacientemente las exigencias de su noble patrono. Se crean entonces inevitables e incómodas tensiones entre el colegio y su fundador. Algunos ejemplos ilustran esta afirmación. Doña Catalina Fernández de Córdoba, marquesa propietaria de Priego, funda en 1558 el colegio de la Anunciación de Montilla. Pues bien, esta señora se habitúa a tener en el colegio que ha fundado a uno o varios jesuitas de su especial predilección, para que la dirijan espiritualmente, por su prestigio personal como predicadores o maestros o por su fama de santidad. Y cuando los superiores jesuíticos de la provincia o incluso de Roma deciden trasladar al sujeto o sujetos en cuestión a otro colegio o misión que se considera de mayor interés, salta la polémica, negándose la ilustre patrona a que sus padres favoritos abandonen *su* fundación. La Compañía tiene también dificultades con doña Magdalena de Ulloa, una de las mayores benefactoras de la orden en el siglo XVI y fundadora de los

⁶⁴ Es el caso, por ejemplo, del padre Pedro de Urteaga, quien “a instancia del duque de Arcos (don Rodrigo) por gozar de su predicación tan aclamada, le pidió y se le envió por rector del colegio de Marchena nuestro padre general el año de 1609”, *Historia del colegio de Marchena...*, f. 17v.

⁶⁵ *Ibid.*, f. 6v.

colegios de Oviedo, Santander y Villagarcía⁶⁶. Orgullosa de éste último solía enseñárselo a sus amigos, algo normal puesto que en el siglo XVI los príncipes y las grandes señoras solían tener licencia pontificia más o menos amplia para entrar en las clausuras. No obstante, Pío V restringe tales licencias. Y pese a que su breve aún no se conoce en España en 1580, ese mismo año doña Magdalena se siente ofendida por el padre Avellaneda, visitador de Castilla quien, al sorprenderla durante una de estas recepciones, la echa de la clausura junto al resto de las señoras. Doña Magdalena queda tan quejosa que el general Mercurián tiene que disculparse directamente con ella, asegurándole que podría entrar en el colegio cuándo y con quién quisiese⁶⁷.

La Compañía se niega generalmente a esta clase de injerencias, aunque a veces se vea obligada a permitir las. No en vano, el cuarto voto de los jesuitas no supone sino la disponibilidad de los padres para trasladarse adonde sus superiores (y en particular el Papa) les quieran enviar, así como respetar y acatar todas sus disposiciones. Pero es evidente que si el mandato de sus superiores entraba en colisión con los patronos nobiliarios, el problema era inevitable. Lo deja muy claro el padre Cañas, rector del colegio de Montilla, cuando escribe sobre la intromisión de la marquesa de Priego, aunque sus palabras pueden aplicarse a las relaciones de la mayoría de los colegios con sus aristocráticos fundadores. El jesuita señala “el inconveniente grande que se le sigue a la Compañía... dejarle salir con esto a esta señora y a los otros señores que han fundado colegios, los cuales, por dejarles salir con esto, por no darles disgusto, van adquiriendo un derecho forzoso de hacer lo que quieren, con gran perjuicio de la Compañía”. Cualquiera jesuita que intente llevarles la contraria, sea el provincial o, incluso, el general, “vienen a formar contra él enemistad y disgustos muy penosos, como se ha visto”. Su opinión es que “vendráse por este camino a no poderse hacer nada sin notable escándalo”, especialmente porque “estos derechos los señores antes los van cada día más esforzando con el uso de ellos”. No sólo eso, sino que, además, “se van derivando de padres a hijos y nietos”⁶⁸.

⁶⁶ Véase al respecto GARCÍA SÁNCHEZ, J., *Los jesuitas en Asturias*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 1991.

⁶⁷ ASTRAIN, A., S.I., *op. cit.*, t. III, pp. 89-92.

⁶⁸ *Ibid.*, t. II, p. 598.

Pese a problemas como éstos, los jesuitas se encuentran cómodos junto a los nobles. Fundamentalmente, porque les granjean la influencia social que necesitan y una capacidad de intervención política nada desdeñable. Porque, es claro, los grandes por su posición están siempre al corriente de los sucesos políticos más destacados de la escena nacional e internacional⁶⁹. Información muchas veces confidencial que los jesuitas conocen a través del confesionario.

1.3. Los jesuitas, confesores y directores espirituales

En 1215 el IV Concilio de Letrán hizo obligatoria la confesión, al menos una vez al año, y la comunión por Pascua. Esta decisión modificará profundamente los hábitos religiosos y psicológicos de los europeos, y condiciona su forma de entender la vida hasta el siglo XX⁷⁰. Esto es así, por supuesto, en los países que siguieron fieles a Roma después de la Reforma. Lutero y Calvino, por su parte, van a considerar que la confesión de los pecados podía ser útil e incluso conveniente en algunos casos; pero nunca debía de ser obligatoria -ninguna autoridad podía imponerla-, ni menos aún considerarse un sacramento. Según ambos, el perdón divino es siempre gratuito e independiente de las acciones humanas, por lo que una confesión hecha con la intención de conseguirlo es sólo un acto de hipocresía y presunción, un despreciable intento de *sobornar* a la divinidad⁷¹. En contraposición a las ideas de los dos grandes reformadores, en la Iglesia católica que surge de la Contrarreforma –y en la que la Compañía de Jesús va a jugar el papel de referente ideológico-, la confesión privada conserva su papel dentro del sacramento de la penitencia.

El Concilio de Trento considera la confesión auricular -entendida como acto específico del sacramento y no como el sacramento en su conjunto- de derecho divino. Los padres conciliares tienen que rendirse a la evidencia –señalada por los grandes reformadores- y admitir que la confesión no fue instituida por Cristo; pero afirman que pese

⁶⁹ GARCÍA HERNÁN, D., *La aristocracia en la encrucijada. La alta nobleza y la monarquía de Felipe II*, Universidad de Córdoba, 1999, pp. 177-179.

⁷⁰ BERNARD, P. , “Confession (du Concile de Latran au Concile de Trente)”, en VACANT, A., y MANGENOT, E., (dirs.), *Dictionnaire de Théologie catholique*, Letouzey et Ané Editeurs, París, 1911, vol. III, pp. 894-926.

⁷¹ PASCHINI, P. , (dir.), *Enciclopedia cattolica*, G.C. Sansoni, Florencia, 1950, vol. IV, p. 232.

a ello pertenece *de iure* a un sacramento, el de la penitencia, que sí fue instituido por Dios como juicio y tribunal de misericordia y perdón. Según las disposiciones tridentinas, la confesión concreta, no genérica, de los pecados a la Iglesia y a Cristo a través del sacerdote es obligatoria; y gracias a la absolución y a la penitencia se consigue la salvación, ya que ambas son expresión del arrepentimiento del pecador⁷².

Como podemos ver, el sacramento sale reforzado del Concilio de Trento. Pero eso no quiere decir que la pastoral de la penitencia en la época de la Contrarreforma no vaya a sufrir ciertos cambios. Por lo pronto se esfuerza en dulcificar la figura del confesor -que para muchos era una especie de juez *terrible* entre el confesado y Dios-, y para conseguirlo insiste en destacar en él tres características: está obligado por el secreto de confesión, es un confidente compasivo y fiel y es tan pecador como su confesado. Todo ello acompañado de la idea, repetida hasta la saciedad, de que no hay nada que Dios no perdone a través de la confesión, sacramento que además borra todas las faltas y todas las veces que sea necesario⁷³.

La actuación de la Compañía de Jesús en el confesionario se desarrolla dentro de estos parámetros postridentinos. Pero con la peculiaridad de que, desde muy pronto, se la acusa de practicar una condenable indulgencia que viene a dar en último término en una aberrante moral laxa. Acusación que, además, no proviene únicamente del ámbito protestante. Lo cierto es que el auge del casuismo y del probabilismo se debe a la enciclopédica obra de muchos padres jesuitas, que, al vivir en unos tiempos en los que todo cambia más rápidamente que en los siglos anteriores, tratan de retener a toda costa al penitente. Evitan, por tanto, ser demasiado severos con él para no agobiarle, para que no crea que sus pecados son tan graves que hacen imposible su salvación, y para que no se aparte definitivamente de la Iglesia. Ciertas cartas de san Francisco Javier y de otros jesuitas

⁷² BLANCO, A., *Historia del confesionario. Razones antropológicas y teológicas de su uso*, Rialp, Madrid, 2000, pp. 90-95.

⁷³ Cfr. DELUMEAU, J., *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 37-38.

célebres van en este sentido, abogando por una forma de confesar y dirigir dulce, comprensiva y bondadosa, que no atemorice al penitente y le haga desertar⁷⁴.

Y esto en un momento en el que buena parte de las elites se encuentran ante una disyuntiva moral clara. Por supuesto que, como todos, aspiran a la salvación y la vida eterna. Pero los cambios en los modos de vida, la nueva mentalidad empresarial en lo económico, la razón de estado en lo político, pueden poner a muchos miembros de las clases dirigentes de la época en más de un aprieto con sus conciencias. Los acaudalados comerciantes que persiguen y logran enormes beneficios gracias al auge del comercio ultramarino, los nobles cortesanos que mueven los hilos de la política del Estado, que dirigen los ejércitos y diseñan las relaciones internacionales. Todos ellos necesitan, como los demás, confesores y directores espirituales. Pero de un tipo muy especial: no deben ser religiosos rígidos que pretendan transformar a su dirigido en un santo en vida o al menos en un modelo de perfección cristiana. Lo que deben hacer es escucharle y tranquilizar su conciencia, proporcionándole una absolución que obedezca a unos postulados más modernos, que nazca de todo un nuevo sistema moral, que a muchos va a parecer escandalosamente laxo –hoy puede parecernos simplemente más realista-, que sea capaz de conjugar la vida cristiana con la realidad de los tiempos y del mundo circundante⁷⁵.

No me parece casual que ninguna otra orden religiosa sea tan capaz de proporcionar a estos aristocráticos pecadores lo que piden como la Compañía de Jesús. De hecho, la casuística, desarrollada fundamentalmente por jesuitas, se aleja de forma evidente de lo que solía ser la formación del común del clero, al que se preparaba para escuchar los pecados sencillos de la gente ruda e ignorante. En contraposición, buena parte de la moral de los tratadistas de la Compañía de Jesús se orienta a las elites, tratando de resolver problemas de conciencia mucho más complicados, generados por unas clases nobiliarias y burguesas, cuya realidad cotidiana –a nadie podía pasarle desapercibido- no solía ser demasiado coherente con el Cristianismo. A mi parecer, esta teología moral laxista, que alcanzará su apogeo en la primera mitad del siglo XVII con las obras de jesuitas como Tomás Sánchez o

⁷⁴ En un sermón de 1689 el jesuita Jacques Giroust afirma que “la primera función del sacerdote, su función principal y directa, es perdonar y absolver”, citado en *ibíd.*, p. 31.

⁷⁵ Cfr. CARO BAROJA, J., *Las formas complejas de la vida religiosa: (religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)*, Akal, Madrid, 1978, pp. 517-524.

Antonio de Escobar, tiene la virtud de constituirse en otra pieza clave dentro de la estrategia por la que la Compañía de Jesús se acerca a las elites sociales. Los jesuitas, por supuesto, van a ser muy conscientes de ello, y estudian el “modo con que los nuestros deven conseguir la yntimidad con los príncipes y demás personas de autoridad. En este punto deven usar los nuestros de gran esfuerzo, habiendo enseñado la experiencia que los príncipes y poderosos entonzes gustan de las personas eclesiásticas quando éstas no reprehenden aun con suavidad, sino es que dándoles visos favorables, los excusan benignamente”⁷⁶.

Esta preferencia por los grupos más poderosos de la sociedad se constituirá, y desde fechas tempranas, en uno de los argumentos preferidos por quienes atacan de una u otra forma a la Compañía. Así, un libelo atribuido a Arias Montano declaraba categóricamente en 1571 que los jesuitas no admitían en sus confesiones a gente pobre⁷⁷. De la misma manera, en agosto de 1587 fray Alonso de Avendaño declara ante su auditorio de Alcalá de Henares que no se fía del modo de confesar de los jesuitas, porque “si va una mugercica flaca que cayó en una flaqueza no la absolverán; si va un mercader o rico usurero luego le absuelven por tener coches a la puerta de su iglesia”⁷⁸. Poco después otro fraile, Pedro Sevillano, advierte a sus fieles “que se guardasen de nuestra gente, que conversando con ellos les dexarían muy contentos pareciéndoles ser sanctos”. Si así lo hacen, es para “ser estimados y ganar la voluntad a estas personas con quien conversan, porque no tratan de hazerles mudar a estas personas la vida, muy sino ser sustentados en su conversación”⁷⁹.

Sea lo que fuere, el caso es que las elites consiguen, gracias a los jesuitas que les atienden, un tipo de confesor *indulgente*, hecho a medida para salvar su alma y del que dependen en buena parte su bienestar psíquico y muchos de sus comportamientos cotidianos. Alguien que perdona sus reincidencias sin negar la deseada absolución. Muchos tratadistas de la Compañía son partidarios de darla incluso a aquellos que no están verdaderamente arrepentidos, pero que cumplen al menos con la confesión anual, puesto

⁷⁶ *Modo de el gobierno de la Compañía...*, f. 2.

⁷⁷ Citado por GARCÍA CÁRCEL, R., “Las relaciones de la monarquía de Felipe II con la Compañía de Jesús”, BELENGUER CEBRIÁ, E., (coord.), *Felipe II y el Mediterráneo*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 1999, t. II, p. 234.

⁷⁸ ARSI, *HISP. 144, PERSECUTIONEM FRATEM, 1576-1608*, f. 47.

⁷⁹ *Ibid.*, f. 10v.

que esta sumisión a los dictados de la Iglesia es por sí sola digna de elogio⁸⁰. Consiguen un guía capaz de sacarles de cualquier atolladero en que les meta su conciencia, que tiene una solución para cualquier problema por dificultoso que sea. Los jesuitas, por tanto, actúan en consecuencia: “para conciliarnos con los príncipes y magnates conducirá mucho hazerles participantes de los merecimientos de la Compañía, persuadiéndoles que los nuestros gozan de amplísima potestad para absolver de las zensuras y casos reserbados, para disponer de la obligazi3n del dévito del matrimonio y de los impedimentos que embarazan su ejecuci3n y de cualquier voto”⁸¹.

En definitiva, un confesor que nada tenga que ver con esos otros, los rigoristas, capaces de aplazar la absoluci3n -y, en consecuencia, de negar el acceso a la comuni3n- a quienes no se muestren lo suficientemente arrepentidos de sus faltas y hagan firme propósito de enmienda; o a los que reincidan en sus pecados, conscientes –como también lo son los jesuitas- de que, al aplazar la absoluci3n, pueden forzar con más ímpetu el arrepentimiento del penitente, que teme condenarse en caso de morir sin que sus pecados se le hayan perdonado⁸². Rigoristas como Arnauld o Pascal tienen claro que la moral relajada, que tanto critican, es una consecuencia directa de esta actuaci3n de la Compañía de Jesús. El primero engloba a los jesuitas en esa categoría de confesores indulgentes que, según él, “traicionan a los pecadores con una falsa misericordia y una dulzura cruel”⁸³. Y Pascal, todavía más claro, llega a afirmar que no hay casi nada que los jesuitas no permitan a los cristianos. Admite que su objetivo no es corromper las costumbres, por supuesto; “pero tampoco tienen por único fin el de reformarlas”. Hacerlo sería “una mala política” para la Compañía, empeñada en “que su reputaci3n se extienda por todas partes”, y en gobernar “todas las conciencias”. Algo que no conseguirían preconizando una moral rígida, que les

⁸⁰ El jesuita Bauny, siguiendo una opini3n corriente hacia 1640, afirma que “la absoluci3n no debe ser negada a quien, debido a su debilidad... o por otras causas, recae en el mismo pecado, con tal que esté contrito y con propósito de mejorarse en el futuro”, cit. por DELUMEAU, J., *op. cit.*, p. 87. Precisamente este padre Bauny será uno de los jesuitas más atacados por Pascal en sus *Provinciales*.

⁸¹ *Modo de el gobierno de la Compañía...*, ff. 4-5.

⁸² DELUMEAU, J., *op. cit.*, pp. 74-78.

⁸³ Para una buena síntesis del pensamiento religioso de Antoine Arnauld y del jansenismo en general, véase LAPORTE, J., *La doctrine de Port- Royal. La morale d’après Arnauld*, Librairie Philosophique, J.Vrin, 1952.

acercaría a unas pocas personas piadosas pero le apartaría de la mayoría⁸⁴. Especialmente, de aquellas a quienes más les interesa acercarse.

Los jesuitas, en suma, tienen que dar desde el confesionario a las elites lo que éstas piden. Y si ellos transigen es porque esperan algo a cambio. Como ya hemos visto, la Compañía necesita el apoyo de los poderosos en vías a su propia “conservación y aumento”⁸⁵, ya que, como cúspide y referente de la sociedad, son el aliado por antonomasia. Y, ¿qué mejor forma de garantizarse el apoyo de los poderosos que ser sus confidentes, conocer sus debilidades y saber consolarlos, controlar sus conciencias? Para ello los jesuitas contarán con un instrumento de enorme alcance, que hará que esas elites dependan de ellos en un grado formidable. Este instrumento es la dirección espiritual.

La Compañía sigue las pautas comúnmente aceptadas en la Iglesia postridentina: para la masa analfabeta, pero de pecados sencillos, basta la confesión anual dispuesta por los concilios. Pero los jesuitas fomentan un acceso frecuente al sacramento de la penitencia, como mínimo mensual. Aunque reservándolo siempre a estos grupos de elite, que se encuentran en un peligro mayor de pecar; pero que, por su formación y posibilidades, también son susceptibles de ser encauzados hacia una religiosidad más elevada y perfecta que la del vulgo. Para ellos la confesión adopta un matiz novedoso, puesto que viene cada vez más complementada con la dirección espiritual, ministerio con el que muchas veces se la confunde y que en realidad no es sino la extensión normal de la confesión. El hecho es que a partir del siglo XVI la práctica de la dirección, antes circunscrita a los religiosos, se generaliza entre los laicos, debido especialmente al auge de retiros espirituales, como los *Ejercicios* de san Ignacio de Loyola, y a las amonestaciones de los primeros autores ascéticos de la Compañía de Jesús⁸⁶.

La Iglesia católica que surge de Trento entiende la dirección espiritual en un sentido educativo, caracterizando al director como un guía o maestro que inicie al dirigido, para que, en un momento dado, éste sepa desenvolverse solo, prescindiendo de la dirección, que se convierte así más que en un consejo o en una conducción directa, en una ligera vigilancia.

⁸⁴ *Cartas Provinciales*, Alfaguara, Madrid, 1981, pp. 91-92.

⁸⁵ Ver supra nota 15.

⁸⁶ PLUS, R.,S.I., *La dirección espiritual según los maestros espirituales*, Editorial Librería Religiosa, Barcelona, 1941, p. 29.

Una definición clara de lo que entendían los jesuitas de la época por buen director espiritual es la que nos proporciona el padre Miguel Godínez a principios del siglo XVII: “es conveniente que el director espiritual sea de edad madura; o por lo menos debe poseer la perfecta madurez de juicio y de inteligencia; que se halle dotado de un espíritu penetrante, de carácter noble, apacible y afectuoso; que sea afable y paciente más que lanzado y atrevido; que sea sencillo en su trato, de exquisitas maneras, pero sin afectación”. Estos confesores deben saber ganarse los corazones y, a la vez, ser profundos y experimentados teólogos; y ser capaces de hacerse “pequeños con los niños, y a los discípulos principiantes en la virtud no les proponen los puntos elevados de la perfección, por temor de perjudicarles, sino que guían a cada uno por el camino que le corresponde”⁸⁷.

Quedaba claro el peligroso inconveniente de una clase de dirección tan rigurosa que pudiera llegar a anular la individualidad del dirigido como ser humano libre y capaz de decidir y obrar por sí mismo. Tal riesgo llega de la mano del típico religioso absorbente que prohíbe a su dirigido no ya que lo deje por otro consejero espiritual, sino incluso que consulte asuntos de su conciencia con otros religiosos. Para muchos era demasiado familiar esta tipología de confesor y consejero espiritual caracterizado por su afán de exclusividad. Como para san Juan de la Cruz, quien arremete duramente contra uno de ellos: “y tú de tal manera tiranizas las almas y de suerte las quitas la libertad... que no sólo procuras que no te dejen, mas, lo que peor es, que si acaso alguna vez sabes que alguna haya ido a tratar alguna cosa con otro... te hayas con ella (que no lo digo sin vergüenza), con las contiendas de celos que tienen entre sí los casados, los cuales no son celos que tienes de la honra de Dios o provecho de aquella alma... sino celos de tu soberbia y presunción”.

Con confesores así es normal que muchos pensaran que “la dirección está desacreditada, porque el mundo la considera como el arte de guiar a los débiles”⁸⁸. Lo cual

⁸⁷ Citado en *ibíd.*, p. 72.

⁸⁸ Tal era la opinión, por citar un ejemplo, de Fenelon. Y, sin embargo, muchos le criticaban por su severidad como director espiritual, porque “gustaba de dirigir y de dominar a todos los que dirigía... Aspiraba a un ideal demasiado elevado y tenía sobre las almas, particularmente sobre las jóvenes... un dominio excesivo que a la larga las debilitaba y enervaba, so pretexto de fortificarlas”. Algo que preocupaba debido a su labor como preceptor del duque de Borgoña, nieto de Luis XIV. Se le achacó “el dominio absoluto que... había alcanzado sobre su discípulo; la constante dirección que jamás abandonaba, y que siempre le tenía sujeto, dictándole, punto por punto, sus sentimientos y sus actos, ¿no podía correr el riesgo de enervar su voluntad, entorpecer los móviles de sus resoluciones,

no era siempre verdad, ya que confesores y directores espirituales de la nobleza chocaban a menudo con un importante escollo: su poca intención de obedecer unos dictados con los que no estuvieran de acuerdo. En este sentido, resultan del todo ilustrativas las palabras de La Bruyère, cuando afirma que “hay muchos directores de conciencia, pero pocas personas que se dejan dirigir. No es que todas o casi todas las almas piadosas no quieran tener un director, pero quieren tener un director a su modo, que las guíe según ellas lo entiendan, es decir, un director a quien ellas de antemano han trazado la manera como él las ha de dirigir”⁸⁹. Madame de Aumale tal vez es testigo de una de estas direcciones espirituales en las que no se sabe con certeza quién es el director y quién el dirigido. Según ella, la Maintenon, la esposa secreta del rey Sol, siempre tan afecta a los jesuitas, “no hacía la menor cosa sin antes consultar a su director o confesor. Más de una vez he quedado sorprendida y confusa al ver que, a pesar de su espíritu, solicitaba consejo en cosas en que la más insignificante de las personas no hubiera experimentado dificultad ninguna”⁹⁰.

Como en tantas otras cosas, la Compañía va a ser pionera a la hora de aplicar el ministerio de la dirección de conciencia. Reservándolo principalmente a las elites. Con el hecho, de capital importancia, de que los jesuitas no van a limitarse a ser para los poderosos meros confesores que escuchan sus pecados y dan la absolución. Como directores de conciencia, su papel llega mucho más lejos, convirtiéndose en consejeros que, finalmente, dirigen a su penitente en todos los aspectos de la vida⁹¹. Un buen ejemplo al respecto lo tenemos en la siguiente descripción de las relaciones del duque de Arcos con sus confesores jesuitas. Según los padres de Marchena, “estaba el duque poco afecto a los de la Compañía por alguna causa de disgusto que había tenido. Y así nos lo comunicaba”. En ese momento llega como rector a la capital ducal el padre Luis de Tero⁹², “que por no tener ambición de

de tal modo que cuando tuviese que decidir por sí mismo y sin ayuda de nadie fuese incapaz de tener una opinión personal y de seguirla resueltamente?... fue un error... el dominar y refrenar la personalidad de su discípulo, creyendo dirigirla, y recomendarle de palabra la amplitud de espíritu y la decisión, cuando, en realidad, por su gran autoridad dominadora, ahogaba en él toda iniciativa”, cita en *ibíd.*, p. 46-47.

⁸⁹ *Ibíd.*, p. 119.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 109.

⁹¹ BERNARD, P. , art.cit., pp. 894-926.

⁹² Nacido en Cazorla en 1587. Hijo de padres pobres, su inteligencia y estudios le abren la entrada a la Compañía de Jesús, en la que ingresa en 1602. Gobernó “los tres mayores colegios” (Sevilla, Granada y Córdoba), además del de Marchena. Fue un año provincial y durante algún tiempo

entremeterse con los grandes señores vivía retirado en su colegio”. Este modesto proceder llama la atención del de Arcos: “le dio gana de visitarlo, como lo hizo. Y el duque quedó tan pagado del sujeto que desde luego lo eligió por su confesor. Y tuvo tanta mano y superioridad este padre con el duque que con él no había más resolución que la que daba el padre Luis de Tero. Y todos los memoriales que le daban los remitía al papa que los decretase, y el duque no hacía más que rubricarlos... Con esto todos estaban contentísimos, porque como el duque en todo se guiaba por los consejos y dirección del padre, le fue muy útil a todos sus estados”⁹³.

Parece claro que el rector Tero se ha hecho dueño de la conciencia del anciano duque don Rodrigo, que no toma una resolución sin el consejo y la aprobación previa de su flamante confesor, aquél que le garantiza el acceso a los Cielos, la llave de su salvación eterna. Alguien, por tanto, a quien el de Arcos debe obedecer sin rechistar. El padre Juan de Santibáñez es testigo de ello cuando estuvo en Marchena. Según su relato, el padre Tero solía amenazar con dejar de confesar al duque, seguramente coincidiendo con momentos en los que éste quería tomar decisiones con las que el confesor no estaba de acuerdo. Hasta que una supuesta aparición divina conmina al rector de Marchena a “que no le dejase, porque por su medio se salvaría aquel príncipe”⁹⁴.

El ascendiente del jesuita sobre su noble dirigido no puede quedar más claro. Tampoco el que los miembros de la Compañía no puedan disimular su entusiasmo y orgullo, destacando el beneficioso efecto de los consejos de un miembro de su orden sobre el gobierno de los estados señoriales de los Ponce de León. Porque también es muy útil para la Compañía, por supuesto. No es poca cosa –en vías a su “conservación y aumento” y, en definitiva para avanzar en la estrategia que la orden se ha marcado- el que sus miembros, como directores de conciencia, influyan en *todas* las decisiones –religiosas, económicas, familiares, políticas- del cabeza de uno de los linajes más poderosos de la nobleza española.

maestro de novicios y visitador. “Su prudencia, consejos y grandes letras respetaron los mayores príncipes”. Murió en Granada en 1648, a los 61 años de edad, JUAN DE SANTIBÁÑEZ, S.I., *Centuria III de varones ilustres de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús*, f. 106v.

⁹³ *Historia del colegio de Marchena...*, f. 33.

⁹⁴ JUAN DE SANTIBÁÑEZ, S.I., *Centuria III...*, f. 106v.

Nada extraño, por lo demás. No en vano, se reconocía desde antiguo a los eclesiásticos el papel de aconsejar a los grandes de este mundo en los asuntos temporales. En este sentido quedaba claro que nadie podía dar mejor consejo que quienes, por su profesión, sabían cómo debían aplicarse los principios de Dios al orden de las acciones humanas. Porque el clérigo, en tanto que persona sagrada, tiene un *plus* de autoridad sobre el seglar. Además de que el recurso a teólogos y confesores queda plenamente justificado al ser la ley de Dios, como señala Ribadeneyra, el principal consejero del príncipe⁹⁵. Justo lo que, en mi opinión, aspiran a ser los jesuitas.

Por el momento su estrategia de aproximación al poder parece caminar de éxito en éxito. Pero no dejan de ser unos balbuceos comparados con la tarea que se proponen a partir de este momento: introducirse en el ámbito de decisión con mayúsculas, es decir, la Corte. En este cometido no parten ya de cero, pues su introducción en los círculos nobiliarios ha puesto a su disposición valiosos peones de los que disponer en el tablero del juego cortesano. El paso definitivo y la culminación de sus objetivos será, por supuesto, ganarse la confianza del monarca y, a ser posible, dirigir su conciencia. Antes de que termine el siglo XVI son jesuitas los confesores de los reyes de Portugal y Polonia. A partir de Enrique III también lo serán de los de la convulsa Francia⁹⁶. Pero sin duda el soberano que más interesa a la Compañía es el español. Primero, porque la orden es aún netamente hispana. Segundo, porque el de España es el monarca católico por excelencia. Y en su lucha contra la herejía, frente a la que es el campeón supremo, coincide claramente con los objetivos de los jesuitas. La alianza entre ambos parece, pues, natural e irremisible, y así es percibida por los protestantes⁹⁷. Sin embargo, y pese a presagios tan favorables, no va a ser una tarea fácil. El

⁹⁵ CASTELLANO, J.L., “La confesionalización de la monarquía”, Coloquio *La monarchie hispanique (XVIe-XVIII siècles)*, École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 2000, (en prensa).

⁹⁶ Juan III de Portugal es, a partir de 1553, el primer monarca que recurre a la Compañía de Jesús para sus asuntos de conciencia. En el caso polaco los jesuitas monopolizan el confesionario regio a partir de los reinados de Esteban Báthory y Segismundo III Vasa. Hacia 1583 el padre Édmond Auger confiesa a Enrique III de Francia, inaugurando así una costumbre que se mantendrá de manera constante hasta el reinado de Luis XV, O’ NEILL, C., S.I., y DOMÍNGUEZ, J.M., S.I., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2001, pp. 899-901.

⁹⁷ Para el almirante Coligny el proyecto del rey de España era “el de erigirse como monarca de la Cristiandad, o al menos gobernarla”. En general, los protestantes europeos de la época comparten esta opinión, situándola en el marco de una supuesta conspiración católica internacional.

camino estará tan lleno de escollos que la Compañía no conseguirá colocar a uno de sus hábiles confesores junto a las gradas del trono hasta el reinado de Felipe III. Lo veremos más adelante.

1.4. La participación de la Compañía de Jesús en negocios seculares

Durante la Edad Moderna los jesuitas van a mantener, respecto a su participación en asuntos seculares, una postura que, como mínimo, puede calificarse de conflictiva. Para empezar, porque tales negocios les están vedados desde el mismo momento de la creación de la orden. San Ignacio no puede dejarlo más claro cuando establece en las *Constituciones* que, “porque la Compañía más enteramente pueda atender a las cosas espirituales de su profesión, deje, cuanto fuere posible, todos negocios seculares, como ser testamentarios o ejecutores o procuradores de causas civiles o de cualquier manera, no admitiendo tales cargos ni se ocupando en ellos por ruegos algunos”⁹⁸.

Por descontado, el que los jesuitas se abstengan de participar en asuntos seculares, “más que a ninguno conviene al general no se ocupar en los tales, ni en otras cosas, aunque pías, no pertinentes a la Compañía, de manera que le falte tiempo y fuerzas para lo que toca a su oficio, que pide más que todo el hombre”⁹⁹. Las prohibiciones del fundador acerca de la materia son, por tanto, bastante tajantes. Y digo bastante, porque el propio san Ignacio parece dejar una puerta abierta a la implicación temporal de los suyos, puesto que permite al

Identificando el amenazador crecimiento del poderío español durante la década de 1580 con la subversión que, en ese mismo momento, los jesuitas fomentan en nombre de la Iglesia católica romana. La Inglaterra de Isabel I vive en un permanente estado de psicosis al respecto. Razones no le faltan para ello. En primer lugar porque los primeros jesuitas ingleses, como Campion y Parsons, se han formado en Douai, Sevilla y Valladolid. Y en segundo, porque tanto los jesuitas como Felipe II se encuentran complicados en los frecuentes complots generados en torno a figura de la prisionera reina de los escoceses, cfr. ELLIOTT, J.H., *La Europa dividida, 1559-1598*, Siglo XXI, Madrid, 1973, pp. 307-312. Sin olvidar que el conde de Feria, uno de los primeros y más fuertes valedores con que cuenta la Compañía de Jesús en la Corte española, es también un pionero a la hora de pedir a Felipe II, ya en 1559, que actúe para recobrar el poder en Inglaterra, desplazando, por supuesto, a Isabel I del trono, cfr. PARKER, G., *La gran estrategia de Felipe II*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 253-256.

⁹⁸ *Constituciones...*, p. 243.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 331.

general darles licencia en “algún caso de necesidad y de importancia para el fin que se pretende del Divino servicio”¹⁰⁰.

Como veremos, este resquicio en el ordenamiento jurídico de la orden será inmediatamente esgrimido y aprovechado, convirtiendo la prohibición ignaciana poco menos que en papel mojado. Signo inequívoco de ello es que muchos padres jesuitas destaquen por su activa dedicación a asuntos en los que están presentes dinero, influencia e intereses de terceras personas. Todo lo cual, es evidente, tiene poco que ver con los ministerios espirituales a los que deberían ocuparse exclusivamente. Diversos historiadores –especialmente, claro está, los jesuitas- han disculpado este proceder. Según su opinión, los miembros de la orden que no acataron este punto de su instituto fueron siempre muy escasos, poco más que un puñado de padres díscolos y problemáticos, en constante trance de ser expulsados de la Compañía por sus superiores. O, en el mejor de los casos, de jesuitas rectos y observantes que, como seres humanos imperfectos que eran, llegaban a contaminarse del modo de vida y de los asuntos de los poderosos junto a los que desempeñaban su actividad docente o de dirección espiritual.

Ambas afirmaciones, pese a ser ciertas, no constituyen toda la verdad. Empezando porque los casos de jesuitas dedicados a menesteres seculares no son, ni mucho menos, tan puntuales. Tampoco es siempre una oveja negra dentro de la orden quien se adentra en territorios que le están expresamente vedados. Al contrario, a menudo es un miembro célebre y respetado de la Compañía quien pone su prestigio al servicio de los intereses de ciertos particulares. Más aún, como se verá, buena parte de los generales de la Compañía de Jesús actuarán, durante el siglo XVII, al margen de las prohibiciones del fundador de la orden; e incluso, sin tener en cuenta sus propias disposiciones al respecto. Esta afirmación no es gratuita. El hecho de que en la documentación interna de la Compañía se insista durante todo el siglo en la prohibición de que los jesuitas se ocupen de negocios seculares demuestra por sí sólo fehacientemente, al menos a mi entender, su constante participación en los mismos.

Ya dije que los jesuitas supieron presentarse desde muy pronto ante la sociedad como paradigmas del orden, la obediencia y la dependencia. Si esto es así, y creo que lo es,

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 243.

¿por qué se desobedece sistemáticamente la exigencia ignaciana de que los miembros de la orden que funda no se inmiscuyan en asuntos temporales? ¿Por qué los generales insisten en legislar en el mismo sentido que el de Loyola cuando, en muchas ocasiones, ellos mismos serán los primeros que no respeten sus advertencias? La respuesta no es, para nada, sencilla. Mi opinión es que la Compañía se ha acercado demasiado al poder, si bien no comparto la idea de que éste haya contaminado a algunos de sus miembros. Creo más bien que, a este respecto, los jesuitas se encuentran en una especie de callejón sin salida, al que abocan, seguramente de forma involuntaria, por su propia actuación. Desde el principio, se acercaron a las personas más ricas e influyentes. Al poder, en suma. Los poderosos les proporcionaron el prestigio que necesitaban como orden nueva y poco conocida. Fundaron su pléyade de colegios con generosas rentas y donaciones, y pusieron en sus manos sus conciencias. De todo ello, los jesuitas consiguieron enormes beneficios en su avance hacia la consecución de las dos finalidades fundamentales de las *Constituciones* de San Ignacio: por un lado, sólidos pilares para la orden, siempre preocupada, como vimos, de su propia conservación y aumento; por otro, fuertes apoyos, que ayudan a los jesuitas en su labor de lograr la salvación de todos los individuos. Lo cual, sin duda, no es poca cosa. Como tampoco podía serlo, inevitablemente, el precio a pagar.

Ya he hecho referencia a algunas de las contrapartidas a las que tuvieron que hacer frente los jesuitas a cambio de su proximidad al poder. Pero hubo posiblemente, otra, tan peligrosa o más que las anteriores: que los poderosos, aquellos a los que preferentemente educaban y confesaban, percibieran a los hijos de san Ignacio como una categoría más de sus servidores. Servidores especiales, claro está, pero servidores al fin y al cabo. Criados que cuentan con toda su confianza y que, por su formación académica y por su prestigio, podían serles de enorme utilidad, y no sólo en el ámbito espiritual. ¿Quiénes mejor que ellos para ser sus albaceas testamentarios, supervisar sus asuntos económicos, o seguir la marcha de un complejo pleito en la Corte?

El padre Mariana tiene claro que así es. Según él, como los nobles ayudan a la Compañía con sus limosnas “quieren que en todo 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 querrán les sirvamos de mayordomos, si ya no se hace, y hacer de cocineros y barrenderos, con decir que son obras de piedad”¹⁰¹. A mediados del siglo XVII el general Carafa comparte esta opinión. Según él, cuando los señores se fijan en los jesuitas, “de ordinario no quieren a los nuestros en semejantes trasiegos sino para que atiendan a negocios seculares”¹⁰².

Unos negocios que, reitero, tienen prohibidos. Lo que plantea a la Compañía dos dilemas serios. El primero, que el favor de esos grandes a los que tanto le está costando acercarse puede evaporarse si no se les complace. Una negativa puede ser fatal, y los jesuitas lo saben. Lo que explica que, pese a acatar la letra de lo dispuesto por san Ignacio, con frecuencia no respeten su espíritu. Y que, aunque se amoneste a aquellos padres que destacan por su participación en negocios temporales, sea muy raro que se les eche de la orden. Los superiores, con el general a la cabeza, intentarán siempre llegar a soluciones de compromiso –y esto en un instituto religioso al que muchos achacan precisamente su arbitrariedad a la hora de expulsar de su seno a quien crea conveniente¹⁰³–, pues no pueden arriesgarse a ofender al encumbrado personaje que ha comisionado a tal o cual jesuita para que se encargue de sus asuntos. Es éste un lujo que la Compañía no puede permitirse, aun a costa de traicionar en parte el espíritu que quiso infundirle su fundador.

El segundo, de capital importancia hablando, como lo hago, de una orden religiosa, es la relajación de la disciplina que afecta a no pocos de estos padres especializados en asuntos terrenales. Más en concreto, a aquellos jesuitas que desarrollan su labor en la Corte o junto a la alta nobleza, que asumen en muchos casos su estilo de vida afectados por el espíritu de la rica cultura áulica de las monarquías renacentistas y barrocas.

¹⁰¹ Citado por GARCÍA CÁRCEL, R., “La crisis de la Compañía de Jesús en los últimos años del reinado de Felipe II”, RIBOT GARCÍA, L.A., (ed.), *La Monarquía de Felipe II a debate*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 2000, p. 393.

¹⁰² ARSI, *HISP. 71 (I), EPIST. GENER., 1641-1680*, ff. 107v-109. Carta del general Carafa al padre Francisco Pimentel, Roma, 21 de julio de 1646.

¹⁰³ De hecho, históricamente las disposiciones de san Ignacio al respecto se han interpretado como facilidad para desprenderse de quienes parecían menos aptos o ineptos para la vida religiosa dentro de la Compañía. Sin embargo, las expulsiones no eran tan sencillas, puesto que se exigen causas muy graves para despedir a un sujeto de la orden, como mostrarse incorregible en vicios ofensivos a Dios y dar ocasión a los demás jesuitas a pecar con su mal ejemplo. Sin embargo, como en otros asuntos, la orden ignaciana conserva una puerta abierta que le da un amplio margen de maniobra, ya que puede dirigirse contra aquellos cuyos defectos o forma de actuar, “son contra el bien de la Compañía”, *Constituciones...*, pp. 117-132.

Un riesgo este último que la Compañía parece más dispuesta a asumir que el primero. Porque, desde finales del siglo XVI, el fenómeno de que los jesuitas se ocupen de negocios temporales parece alcanzar dimensiones preocupantes. Algo digno de alarma porque conlleva desprestigio social y críticas de toda índole. Muchas de ellas provienen del propio seno de la orden. Pero el auténtico problema se plantea cuando dejan de ser cuestiones de disciplina interna, desde el mismo momento en que encuentran resonancia en ámbitos ajenos al estrictamente religioso. Y así era con frecuencia. Testimonio de ello es que, a mediados de la década de 1590, el fraile Pedro Sevillano arremete contra los jesuitas, advirtiéndoles a su auditorio “que siguen mucho los palacios, que comen muy bien y tienen poca penitencia”¹⁰⁴. Las murmuraciones en este sentido se extienden por todos los estratos sociales y, con el tiempo, no harán sino arreciar.

Los generales intentan poner freno a esta escalada. En abril de 1592 Claudio Acquaviva escribe unas advertencias para renovar el espíritu y la disciplina religiosa de su orden al padre Alonso Sánchez¹⁰⁵. En ellas pide que no se permita “que los nuestros se metan en pleitos, elecciones y pretensiones, concierto de haciendas entre señores, amigos o parientes, casamientos, asistencia a enfermos no por necesidad ni conforme a nuestro modo, sino humana y secular y apasionadamente tratados”. La razón es obvia: quienes andan “totalmente ocupados en las cosas exteriores y temporales como edificios, casas, haciendas, heredades... y obligados a amistades, concursaciones, visitas y otros cumplimientos humanos y aseglarados con parientes, amigos, penitentes y benefactores” no pueden atender como deben a las cosas propias “de su oficio y obligación, y para la qual... no quiere la Constitución que falten etiam por acudir a los ministerios ordinarios del confesar y predicar, cuánto más por ocuparse en cosas temporales y exteriores”.

Por eso, bajo ningún concepto los superiores de la Compañía deberían “consentir que los nuestros sustenten amistades y visitas seglares, y mucho menos con señores y

¹⁰⁴ ARSI, *HISP. 144, PERSECUTIONEM FRATEM, 1576-1608*, f. 10v.

¹⁰⁵ Admitido en la Compañía en 1565, el padre Sánchez llamaba la atención por su ingenio y elocuencia, pero también por su carácter rigorista, aficionado a largas oraciones y duras penitencias. En 1579 es enviado a México, y dos años después a las Filipinas, destacando por su labor misionera en los puertos de China. Fue muy apreciado por Felipe II, quien le agradecía que, merced a sus gestiones, la ciudad de Macao alzara pendones por el rey Católico en los difíciles momentos de su acceso al trono portugués. En 1587 vuelve a Europa, viajando a Roma y Madrid, ciudad ésta en la que se establece definitivamente en 1593, ASTRAIN, A., S.I., *op. cit.*, t.III, pp. 532-537.

mugeres... que con efecto se vea que los súbditos no tienen ni conservan estas humanas amistades, ni pidan licencia para solas estas visitas de cumplimiento, ni los superiores se las den. Y que en este punto y en el pasado de no salir ligeramente de casa entiendan los superiores que dellos ha de comenzar, introducirse y continuarse este buen tono y tan importante a la religión y edificación, porque somos muy notados de tres cosas que en estas visitas suelen intervenir, que son ambición, codicia y no grande recato en la honestidad”¹⁰⁶.

Palabras extremadamente duras las del padre Acquaviva. De no tratarse de un documento interno de la Compañía, emanado además de su suprema instancia de gobierno, podría parecer que nos encontramos ante uno de los libelos difamatorios que proliferaron en la España de los siglos XVI y XVII. Libelos que, nacidos de la pluma de miembros de otras órdenes religiosas o de laicos más o menos anónimos, eran muy temidos por la Compañía, pues, merced a ellos, veía peligrar el respeto y el prestigio social que tanto le había costado conseguir. En consecuencia, el poner freno a las murmuraciones es uno de los factores que motivan a Acquaviva a decir lo que dice. Si no el primero. Lo deja meridianamente claro cuando pide que “aya particular cuidado en que los nuestros no coman con los defuera, especialmente con señores y grandes. Porque si comen poco lo tienen por hipocresía, si mucho por glotonería, y siempre ay circunstantes que notan el modo y cuentan los bocados. Y si después se murmura o batan de cosas no religiosas, como en tales mesas no pocas veces acaece, o los nuestros no concurren, y es con pesadumbre de los señores, o concurren, como es más ordinario. Y esto es con ofensa del Señor y del buen exemplo que deven dar. Y más peligro aún ay quando, alçadas las mesas, se retiran, que con la afabilidad y calor de la comida se suelen soltar en hablar no sólo de las cosas de fuera, sino también de las de casa, que es camino por donde la Compañía ha recebido no pocos daños”.

No se detiene aquí el padre Acquaviva. Al seguir con su crítica de que los miembros de su orden se ocupen de negocios temporales, no puede olvidarse de aquellos padres que, constantemente, se encuentran enmarañados en los asuntos de sus familias. En este sentido, los jesuitas tampoco constituyen una excepción respecto a los comportamientos típicos de la sociedad en la que viven. Una sociedad en la que era corriente utilizar a la Iglesia –y, dentro

¹⁰⁶ ARSI, HISP. 89, 1559-1683, f. 91v. *Algunas advertencias y apuntamientos que se encargaron al padre Alonso Sánchez para reparo y renovación del espíritu y disciplina religiosa*, 4 de abril de 1592.

de ella, por supuesto, a las órdenes religiosas- al servicio de estrategias familiares de promoción social¹⁰⁷. Pese a ser esto lo normal en la época, la Compañía siempre trató de que sus miembros se apartaran de los intereses familiares y aun de las propias personas, incluyendo padres y hermanos¹⁰⁸. Algo que, por lo demás, era bien difícil de conseguir. El general Acquaviva parece ser consciente de ello. Pero también lo es de que tales comportamientos son inapropiados, y que son argumentos frecuentemente esgrimidos en sus ataques por aquellos que buscan ocasiones para desprestigiar la labor de la orden ignaciana. Por ello, pide “a los superiores, que con mayor esfuerzo atajen el grave daño que nos viene de encargarse los nuestros de parientes y parientas, no sólo para remediar sus necesidades, sino aun para mezclarlos en estudios, casamientos, oficios, pretensiones, asientos, con señores y señoras y otras mil cosas de carne y sangre. El remedio que deseo y encargo a los superiores que en esto pongan es, lo primero que ellos en primer lugar lo eviten, que están a ello tanto más obligados quanto es más grave el daño que hacen a la Compañía en servirse de la autoridad y facultad deste oficio para cosa tan perniciosa, y ser exemplo de que los demás lo hagan y sufrírselo y abonárselo. Lo 2º que con todo rigor se mire si la necesidad del pariente es obligatoria o no... Y si la necesidad no es obligatoria sino afición de carne y siglo, del todo se corte”¹⁰⁹.

Finalmente, Acquaviva se ocupa de lo que –según sus palabras-, parece ser uno de los defectos más generalizados entre los miembros de muchas órdenes religiosas, incluida la

¹⁰⁷ Por lo pronto, la toma del estado religioso por un individuo de baja condición significaba, en el Antiguo Régimen, su automática inclusión en un estamento jurídicamente privilegiado. En el caso de familias de la nobleza –incluida la más alta-, la carrera eclesiástica, como es bien sabido, significaba colocar a sus segundones o a sus hijos bastardos en sedes episcopales. Pese a ello, el episcopado español nunca llegó a estar tan aristocratizado como el francés o el alemán, especialmente desde la época de Felipe II, DOMÍNGUEZ ORTÍZ, A., *El Antiguo Régimen...*, p. 122.

¹⁰⁸ “Cada uno de los que entran en la Compañía, siguiendo el consejo de Cristo Nuestro Señor... haga cuenta de dejar el padre y la madre y hermanos y hermanas, y cuanto tenía en el mundo... Y así debe procurar de perder toda la afición carnal y convertirla en espiritual con los deudos, amándolos solamente del amor que la caridad ordenada requiere, como quien es muerto al mundo y al amor propio, y vive a Cristo Nuestro Señor solamente, teniendo a él en lugar de padres y hermanos y de todas cosas. Porque el modo de hablar ayude al modo de sentir, es santo consejo que no usen decir que tienen padres o hermanos, sino que tenían etc., mostrando no tener lo que han dejado por tener a Cristo en lugar de todas cosas”, *Constituciones...*, p. 67.

¹⁰⁹ ARSI, HISP. 89, 1559-1683, f. 91v. *Algunas advertencias y apuntamientos que se encargaron al padre Alonso Sánchez para reparo y renovación del espíritu y disciplina religiosa*, 4 de abril de 1592.

suya propia. No se trata sino de comportamientos aseglarados, censurables en cuanto contradicen el espíritu de pobreza y recogimiento que deberían caracterizar, al menos en teoría, a todo buen religioso. A este respecto, apunta en un doble sentido. Por un lado, pide “que aya particular cuidado en que los nuestros no vayan tan libremente a quantas cosas públicas se ofrecen, fiestas, procesiones, entradas de grandes y otras novedades y curiosidades de pueblo, donde suelen acudir manadas de los nuestros con libertad y desenvoltura en el andar, preguntar y mirarlo todo, poniéndose en lugares públicos con no poca nota de que queremos ser privilegiados, y no acudir a procesiones con los demás religiosos por nuestra mucha ocupación y recogimiento y por otra parte, nos vean que, con gran perdimiento de tiempo y desenfado, todo lo andamos y gozamos”. Y por el otro, arremete contra algunos de sus compañeros contagiados de los usos y comodidades cortesanos, a los que propone vetar la utilización de “lienzos delicados, escofias, pañuelos, sobrepellices, vonetes y cosas de seda... ni otra suerte de curiosidades y delicadezas en las personas y en los aposentos como olores, frutas, flores, altabaqueros y otras niñerías que, aunque no parecen nada, suponen poca mortificación y religión, y especialmente en España entiendo que causan mucha desedificación”¹¹⁰.

Si el padre Claudio dice esto es, sin duda, porque tiene en mente ejemplos en este sentido. Como el del padre Pedro de Tablares, encargado por sus superiores de buscar limosnas para el Colegio Romano. Durante la década de 1560, llamó la atención por su vida aseglarada, “con su mula y paje y sus dineros y beneficios... anda de casa en casa, de palacio en palacio, a peligro de le coger la Inquisición... cargado de deudas”. Su situación económica llegó a ser tan desastrosa que en 1561, del todo endeudado, vive en Guadalajara a costa de la marquesa del Cenete. Desde la Compañía se ve como única solución expulsarle de la orden, “porque lo demás es gastar el tiempo en balde, por las muchas comadres y compadres que en este reino tiene”. Pese a ello, no se le expulsa. El general Laínez se contenta con llamarle a Roma, donde muere en 1565¹¹¹.

Tampoco puede olvidarse el caso del padre José de Acosta, figura fundamental, como veremos, en lograr la reconciliación de Felipe II con la Compañía durante la difícil

¹¹⁰ *Ibid.*, f. 91r.

¹¹¹ ASTRAIN, A., S.I., *op. cit.*, t. II, p. 497.

década de 1590. Pese a tan importante servicio, desde su orden abundan las críticas hacia su supuesta soberbia, justificada por él mismo en que “importaba que... tuviese este crédito y autoridad para ayudar la Compañía y a su general”. Se le achaca, entre otras cosas, su tren de vida, “singular y regalado en comida, vestido, comodidad, exquisito todo... no lo podían sufrir en el Perú, ni en México, ni en Andalucía, ni en Aragón. Quejábanse que traía tres mulas, dos compañeros y un mozo, y a veces otra mula de recámara, que eran ocho bocas”¹¹².

¿Se cumplen las disposiciones de Acquaviva? La respuesta tajante es no. En 1611, el provincial de Toledo le escribe para informarle de que la prohibición de que los jesuitas se inmiscuyan en negocios seculares, sencillamente no se cumple, ya que “en Madrid se repara mucho en que el orden que Vuestra Paternidad tiene dado acerca del venir allí de otras Provincias no se guarda, antes los provinciales embían a la Corte muchos, con mucha facilidad. Y si en cosa es necesario precepto de Vuestra Paternidad es en ésta, mandando a los unos y a los otros superiores que guarden lo que les está ordenado”¹¹³.

El incumplimiento de las disposiciones de la Compañía en lo tocante a asuntos de carácter secolar no se restringe, sin embargo, a los jesuitas de la provincia toledana, siempre los más cercanos a la Corte. Lo mismo ocurre en otras provincias, como la de Andalucía. Buena prueba de ello es que, en 1612, los jesuitas de Marchena se felicitan por la conclusión del “negocio de los bienes libres” del duque de Arcos. Asunto éste en el que ha jugado un papel fundamental el rector del colegio, y en el que “corría riesgo todo el lugar y este colegio, porque todos eran fiadores de doscientos y cincuenta mil ducados que el Duque y su padre habían tomado a tributo sin facultad real”. Los jesuitas de Marchena tienen que esquivar además un grave escollo, que no es otro que la negativa de la condesa de Luna y

¹¹² ARSI, *HISP.* 143, ff. 323-323v. A pesar de lo poco edificante de este tren de vida, parece ser que no era extraño a muchos jesuitas de las Indias. Lo demuestran las palabras del padre Pedro de Morales, procurador de la provincia de México, que en 1593 llamaba la atención a sus superiores romanos hacia “la excesiva comodidad conque los nuestros caminan y navegan... porque de los padres se dice que caminan y se tratan como obispos, y dan ocasión porque algunos, demás de este comportamiento, llevan un hermano y un mozo o esclavo, y van con el quatro o cinco cavalgaduras, que ni es conforme a la pobreza ni a la edificación. Los que navegan escandalizan con la mucha proíndica que en cantidad y qualidad embarcan”, ARSI, *CONGR. PROVINC.* 1587-1606, ff. 479-484.

¹¹³ ARSI, *CONGR. PROV.* 53, 1603-1611, f. 61. *Memorial del provincial de Toledo al general*, 1611.

Morata, hija del entonces duque de Arcos, y de su esposo¹¹⁴. Finalmente, el rector jesuita y confesor del duque le aconseja que “hiciese mayorazgo de los bienes libres, que anduviese con el estado y que ambos se obligasen a las deudas”. Con ello se solventa el problema “con grande y universal bien de esta república, deudora a este colegio, después de Dios, de éste bien”. Algo que, por lo demás, reconocen y agradecen convenientemente el duque de Arcos y su nuera la marquesa de Zahara¹¹⁵. Aunque se demuestra que el rector de Marchena está actuando inapropiadamente. El confesor en este caso, como otros confesores en otros muchos casos, se comporta como una especie de asesor económico del de Arcos. Poco tiene que ver, evidentemente, la administración de los bienes de un estado señorial con la religión.

La situación empeora a partir de 1615. El general Mucio Vitelleschi y sus sucesores del siglo XVII son mucho más permisivos que Acquaviva, aunque tratan de disimularlo manteniendo lo que no parece sino una ficción de respeto hacia las normas del fundador de la orden. Y digo ficción porque, cuando se niegan a violar sus prohibiciones, casi siempre es porque no les compensa hacerlo, porque tienen poco que ganar en el asunto. Ejemplos no faltan al respecto. Hacia 1627, doña Francisca Magdalena Beltrán de Guevara, aristócrata residente en el Perú, pide al general Vitelleschi que envíe a Indias al padre Juan de Ribadeneyra. Tal petición se le deniega por la naturaleza de los asuntos en que la señora pretende ocuparle, de tal “dificultad, que aún en casos que no la tenían tan grande me he hallado obligado a excusarme con muchos señores, príncipes y cardenales, y con la Reina de Hespaña”¹¹⁶. Una excusa, según entiendo, pero incontestable, claro está. Vitelleschi hace algo similar poco después con Juan Pereira Corte Real, gobernador de Cabo Verde, quien pretende que algún jesuita del colegio de Cartagena se ocupe “de encaminarle su hacienda para que se la administre y venda”. El general no duda en escribir al padre Alonso de Sandoval, rector del colegio de Cartagena, para indicarle que “vuestra reverencia ni ninguno

¹¹⁴ “Pareciéndoles que podían haber de la hacienda libre del duque más que la dote que la condesa había llevado... parece engaño grande creer que fuesen tantos los bienes libres del duque que hubiese para pagar la dicha cantidad y sobrase para que la condesa llevase más”, *Historia del colegio de Marchena...*, ff. 21-21v.

¹¹⁵ LOZANO NAVARRO, J.J., *op. cit.*, p. 55.

¹¹⁶ ARSI, *HISP. 70, EPIST. GENER.*, 1594-1640, f. 204v. Carta del general Vitelleschi a doña Francisca Magdalena Beltrán de Guevara, Roma, 12 de octubre de 1627.

de la Compañía la reciban ni guarden, ni de ningún modo se entremetan en su administración, que esto sería de mucho inconveniente y daño para ese colegio y para la Compañía”¹¹⁷.

En los dos casos anteriores el general ha sido tajante a la hora de no conceder lo que se le pedía. Evidentemente, es poco el beneficio –o el daño- que la orden puede esperar de una dama limeña, o del oscuro gobernador de un territorio perdido y de escaso valor entre los dominios del rey de España. En este último caso, el superior de los jesuitas ni siquiera ha considerado necesario disculparse o recurrir a fantásticas justificaciones. Su actuación será muy distinta, no obstante, con otra clase de asuntos y personas.

Sin ir más lejos, Vitelleschi hace caso omiso a la norma de que los jesuitas no puedan ser nombrados albaceas. En 1643 el padre Juan Antonio Velázquez, provincial de Castilla, le pide que en “tantas ocasiones de caso urgente y de utilidad de la Compañía, pueda dar licencia a los nuestros de ser testamentarios”¹¹⁸. El general responde que con gran dificultad concede semejantes licencias “por los inconvenientes que se experimentan de ordinario como me enseña la experiencia”. Sin embargo, permite “que algunos de los nuestros sean testamentarios, encargando no se nombren sino personas de conocida piedad”. Siempre, claro está, que “la calidad del testamento, fuera de ser de utilidad de la Compañía asegure que no habrá embaraço de pleytos ni ocasiones de ofensión y quejas”¹¹⁹. Las reglas pueden saltarse, por tanto, cuando en el asunto ronde algo que pueda interesar materialmente a la Compañía¹²⁰.

Como ya vimos, san Ignacio exigía a los suyos que se separasen de sus familias, extremo en el que también insistía Acquaviva. Sin embargo, cuando en 1646 el licenciado don García de Sotomayor pide al general Vincenzo Carafa que uno de sus hijos, el jesuita Juan Caro, obtenga licencia para permanecer a su cuidado durante el resto de su vida,

¹¹⁷ *Ibid.*, f. 199. Carta del general Vitelleschi al padre Alonso de Sandoval, Roma, 23 de septiembre de 1626.

¹¹⁸ ARSI, CONGR. 68, CONGR. PROVINCIALUM, 1641-1647, f. 101. *Memorial del padre Juan Antonio Velázquez, provincial de Castilla, al general Mucio Vitelleschi en 1643.*

¹¹⁹ *Ibid.*, f. 103v. *Respuesta del general Vitelleschi al memorial del padre Juan Antonio Velázquez, provincial de Castilla, año 1643.*

¹²⁰ Es el caso del rector del colegio de Belén de Barcelona, que en 1587 actuó como albacea de una hija de los duques de Nájera, doña María Manrique de Lara, quien hizo donación al colegio de la

Carafa da su beneplácito desde Roma, afirmando que “muy debido es acudir al consuelo y servicio de personas a quienes la Compañía reconoce las obligaciones que se representan. Encargo al provincial que es que ordene que por la vida de los señores don García de Sotomayor y su muger conserven en una de nuestras casas de Sevilla al padre Juan Caro, no reconociéndose inconveniente considerable en su asistencia, como espero que no lo habrá”¹²¹. Así pues, ni lo dispuesto por el fundador de la orden ni por otro general son obstáculos para Carafa. ¿Por qué? Don García era “abogado de la Real Audiencia de Sevilla... siempre muy afecto a la Compañía, y no sólo ha defendido por más de cincuenta años todos nuestros pleitos sin interés ninguno, pero perdido muchos ducados que le ofrecían porque fuese nuestro contrario por haber sido insigne abogado, y fuera desto ha hecho grandes limosnas a la casa profesa de aquella ciudad”¹²². Las razones de la excepcionalidad con que se le trata no pueden, por tanto, quedar más claras.

Francesco Piccolomini, sucesor de Carafa en el generalato tampoco tiene demasiados problemas en hacer la vista gorda cuando la situación lo exige. En 1650 el provincial de Toledo le da cuenta de que el padre Cosme Zapata “ha tiempo que va a comer con el conde de Monterrey dos o tres veces cada semana, sólo, sin compañía. Y así sólo se va con dicho conde en su coche a pasear”. Esta situación viola de forma flagrante la normativa de la Compañía, que exige que los miembros de su orden vayan siempre de dos en dos. Cada padre debe, obligatoriamente, llevar con él a un compañero elegido por los superiores de cada provincia. Por no hablar del poco edificante espectáculo de un religioso tan entrometido en amistades mundanas. En este caso, el padre Francisco Franco, provincial de Toledo, sabe bien lo que tiene que hacer, que no es otra cosa que prohibir visitas de esta naturaleza. Pero no se atreve a actuar temeroso, sin duda, del probable enfado del de Monterrey. Por eso, escribe al general pidiéndole ayuda, ya que “por el sentimiento que tendría el conde... aguardaba respuesta. Vuestra Paternidad... se sirva ordenar lo que se debe hacer”¹²³. El general está de acuerdo con el provincial toledano en que el modo de actuar del

Compañía de 500 ducados y de su propia casa, ARSI, *CONG. PROV. 44, 1585-1588*, Testamento de doña María Manrique de Lara, 21 de agosto de 1587, ff. 250-251.

¹²¹ ARSI, *CONGR. 71, CONGR. PROV., 1641-1650*, f. 71.

¹²² *Ibíd.*, f. 69. *Memorial del padre Pedro de Fonseca al general Vincenzio Carafa*, 1646.

¹²³ ARSI, *CONGR. 72, CONGR. PROV., 1647-1650*, f. 89v. *Memorial del padre Francisco Franco, provincial de Toledo, al general Piccolomini*, 1650.

padre Zapata es “tan contrario a nuestro estilo y los órdenes e instrucciones que tenemos que parece conveniente y aún necesario no permitirlo, porque es también poco conforme a la edificación y modestia que profesamos”. Sin embargo, el padre Franco ha obrado certeramente al ser prudente. Al menos así parece a tenor de lo que sigue en la respuesta del general: “procúrese remediar eficazmente, pero de manera que sea sin disgusto del señor conde de Monterrey, a quien tanto debemos, que si el padre Zapata ayuda de su parte, no dexará de tener efecto. Al fin mi intento es que se haga lo que se pudiere sin romper con el señor conde de Monterrey”¹²⁴. O, lo que es lo mismo, deja al arbitrio del jesuita contraventor continuar o no con su proceder.

Situaciones como las descritas debían ser tan escandalosas que el papa tuvo que llamar la atención a la Compañía y forzarla por escrito a que, en su Congregación General de 1646, se decretara con más fuerza la prohibición de que los jesuitas se ocuparan de negocios seculares. Lo cual indica, sin lugar a dudas, que era *vox populi* que sus miembros seguían sin respetar con demasiado rigor el veto referido a sus manejos temporales. Y, lo que era más grave, a su actuación en el mundo de la política.

1.5. Los jesuitas y la política

Las prohibiciones del instituto de la Compañía para que los suyos participen en temas seculares se hacen extensivas, como no podía ser menos, hacia los negocios seculares por antonomasia: el gobierno político, los asuntos públicos, aquellos que los propios jesuitas denominan *de razón de estado*. No obstante, participarán en ellos, y mucho. En primer lugar, desde un campo que no tienen vedado: el teórico, gracias a la obra de los pensadores de la orden. En segundo, desde el práctico. Lo veremos a lo largo de los capítulos que dedicaré específicamente a las relaciones de la Compañía con cada uno de los soberanos de la Casa de Austria. Pero me parece conveniente contextualizar en el presente apartado cuál es la actitud del gobierno romano de la Compañía, con el general a la cabeza, acerca de la inmersión directa de los hijos de san Ignacio en cuestiones políticas.

¹²⁴ *Ibíd.*, f. 93. *Respuesta del general Carafa al Memorial del padre Francisco Franco, provincial de Toledo*, 1650.

Comenzando por el plano teórico, debemos tener en cuenta que al catolicismo de principios de la Modernidad se le plantea un problema nada baladí: la obra de Maquiavelo ha separado la moral cristiana tradicional y la política. Esta posición llevaría implícito, para todo creyente serio, tener que abstenerse de participar en asuntos públicos y decisiones estatales; de lo contrario, correría un riesgo cierto de condenar su alma.

Los pensadores jesuitas solucionarán este difícil problema creando un sistema antimachiavélico que permite la participación activa de los católicos en las decisiones de Estado. Fundamentalmente Mariana, Ribadeneira, Botero, Contzen y Scribani, quienes elaboran a grandes líneas todo un programa político -en el que el favor de la Divina Providencia es primordial para el gobierno del príncipe- fundamentando sobre cuatro elementos comunes, como bien ha señalado Bireley. El primero es el consentimiento popular, sin el que no se puede reinar -aunque los jesuitas dan por sentado que todo gobernante verdaderamente justo dispone automáticamente de él-; el segundo, la promoción de la economía desde los postulados del mercantilismo, tanto para conseguir el bienestar del pueblo como para hacer más poderoso al Estado; el tercero, un ejército permanente eficaz que mantenga la paz interior, capacitado tanto para repeler un ataque del exterior como para actuar como factor de disuasión: el príncipe que desea la paz debe prepararse para la guerra; el último, pero no en importancia, la protección y extensión de la religión católica, *manu militari* si es preciso, gracias a lo cual el Estado ganará estabilidad y cohesión interna, a la vez que evitará conflictos sociales en su seno¹²⁵.

Un programa asumible por cualquier gobernante de la época del Absolutismo. Salvo por un inconveniente: los jesuitas -con el propio san Ignacio al frente¹²⁶- aspiran a mantener y modernizar la supeditación medieval del Estado a una Iglesia de la que, en estos momentos, ellos mismos son la vanguardia. Y, por supuesto, a su cabeza, el Papa, a quien la Compañía está tan especialmente vinculada como de sobra sabemos.

No es por ello extraño que ciertas ideas - el único poder que viene directamente de Dios es el papal; la Iglesia tiene el gobierno más perfecto, establecido por Cristo como

¹²⁵ “Les jésuites et la conduite de l’Etat baroque”, GIARD, L., y De VAUCELLES, L., S.I., *Les Jésuites à l’âge baroque ...*, pp. 229-241.

¹²⁶ BERTRAND, D., *La politique de Saint Ignace de Loyola*, Les Éditions du Cerf, París, 1985, p. 153.

modelo de toda formación política- sean defendida por los teóricos de la orden, empezando por Roberto Belarmino. En sus obras *Disputationes*, de 1581 y, sobre todo, en *De potestate Summi Pontifice*, de 1610, el cardenal jesuita acepta el hecho de que el papa no tiene autoridad en materias seculares. Pero, como jefe espiritual de la Iglesia, tiene un poder indirecto sobre cuestiones temporales cuando atañen a fines espirituales. En contraposición, el poder del rey no procede ni de Dios ni del papa, sino de la comunidad. Por tanto, se trata de un poder secular tanto por especie como por origen. La consecuencia, para Belarmino, es la doctrina de que la Iglesia puede inmiscuirse en política y modificar a su gusto la organización establecida, pues tiene la autoridad para hacerlo. Por consiguiente, los Estados modernos no pueden exigir obediencia pasiva a sus súbditos, ya que hay circunstancias en las que el papa tiene poder para deponer a un gobernante, si es hereje, y dispensar a sus súbditos de la lealtad jurada¹²⁷.

No es el único jesuita que piensa así. Francisco Suárez concibe al Pontífice como jefe espiritual de una familia de naciones cristianas, pero teniendo siempre en cuenta que la Iglesia, institución universal y divina, tiene un *plus* de superioridad sobre el Estado, que lo es nacional y particular. Sobre esta base defiende la existencia de un poder indirecto del papa, poder de regular a los gobernantes seculares para fines espirituales¹²⁸. Lo mismo que Ribadeneyra, para quien el rey puede ser muchas cosas, pero no un sacerdote¹²⁹. Por tanto,

¹²⁷ Una buena aproximación al pensamiento político de Roberto Belarmino en el clásico de NEVILLE FIGGIS, J., *El Derecho Divino de los reyes*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1982. En 1594 se temió que la Inquisición española intentara condenar la obra del cardenal jesuita, tanto por su doctrina del poder indirecto del Papa como por sus críticas a ciertos episodios de la historia española y a los privilegios que sus reyes creían tener sobre la Iglesia siciliana. Finalmente la Inquisición no hace nada. Todo lo contrario que el Parlamento de París, que la condena en 1605, GONZÁLEZ NOVALÍN, J.L., “La Inquisición y la Compañía de Jesús (1559-1615), *Anthologica Annua*, 41, 1994, p. 97. Todo, pp. 77-102.

¹²⁸ Al hablar de Francisco Suárez me guío por las obras de ROMMEN, H., *La teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez*, CSIC., Madrid, 1951, y COURTINE, J.F., “Théologie morale et conception du politique chez Suárez”, GIARD, L., y De VAUCELLES, L., S.I., *Les Jésuites à l’âge baroque...*, pp. 261-278.

¹²⁹ Por ello defiende que los príncipes temporales “cuando se ofreciere alguna duda o grave dificultad en los negocios de la misma religión, no se hagan jueces, ni quieran determinar lo que no es de su oficio. Guardas son de la religión, mas no intérpretes; ministros son de la Iglesia, mas no jueces; armados están para castigar al hereje, al rebelde, al sacrílego y al que persigue o inquieta a la Iglesia, mas no son legisladores y declaradores de las cosas eclesiásticas”, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que*

en lo que concierne a asuntos espirituales el rey debe acudir a otra autoridad: el papa. Por una razón fundamental: “todas sus ovejas encomendó Cristo nuestro redentor a san Pedro, como a su único vicario y sumo pastor”¹³⁰. Según el jesuita, los reyes deben temer sobremanera la excomunión, “el arma más fuerte y poderosa” de que dispone el papa, porque “mandaba Dios matar a los que no obedecían a los sacerdotes ni a los jueces que a la sazón juzgaban”¹³¹.

Todos estos argumentos servirán a la Compañía para inmiscuirse en política -pese a tenerlo prohibido, reitero- a través de los confesores de la primera nobleza y de los propios gobernantes. En 1605 el general Acquaviva manifiesta “quán de mala gana suelo conceder confesores de la Compañía a señores, especialmente que tienen gobierno. Pero ofrécese a las veces tales ocasiones que no se puede dexar de condescender con el buen deseo de quien los pide”¹³². El general sabe que esos confesores pueden llegar a jugar un papel político, y eso le intranquiliza por la violación que supone de las disposiciones de san Ignacio y de otra legislación posterior, la contenida en el canon 12 de la V Congregación General¹³³. Su coartada, sin embargo, consistirá en interpretar que “universalmente hablando, lo que toca a cosas de consciencia y a la dirección espiritual del príncipe o de la persona que pidiere consejo, juzgamos no ser contra el canon, pero todo lo que no es en orden a esto y ageno del

Nicolás Maquiavelo y los políticos deste tiempo enseñan, Obras escogidas, BAE, t.60, Imprenta de Hernando y Compañía, Madrid, 1899, p. 485.

¹³⁰ *Idem*.

¹³¹ *Ibid.*, p. 508.

¹³² Si el general transige en este caso es porque quien pide confesor es nada menos que el conde de Benavente. Y siempre es necesario tener a la alta nobleza contenta. “Por la muerte del padre San Julián se halla el Conde de Benavente sin confesor y ha pedido con mucha instancia que le provea de otro dexando en mis manos la elección de la persona, se le propusieron tres, y entre ellos al padre Melchor de Valpedrosa, al cual ha escogido y desea que venga con la primera ocasión de buen pasaje que se ofrezca. Yo escribo al mismo padre la que va con esta para que se nos venga, y aunque confío no se ofrecerá cosa ninguna en contrario, todavía si algo huviese que dificulte la venida deseo mucho que V.R. lo procure superar y embiarnos al dicho padre proveyéndole de lo que huviese menester para su viaje, que espero que sea de servir mucho de su empleo”, ARSI, *HISP. 70, EPIST. GENER., 1594-1640*, f. 39v. Carta del general Acquaviva al padre Hernando Ponce, provincial de Aragón, Roma, septiembre de 1605.

¹³³ Se refiere, sin duda, a los decretos 47, 48 y 49 de la Congregación, que impedían a los jesuitas meterse en negocios políticos e intrigar por medio de la intercesión de seculares, ASTRAIN, A., S.I., *op. cit.*, t.III, p. 589.

espiritual provecho de quien pide el consejo, se debe huir como cosa que prohíbe el sobredicho canon”¹³⁴.

Así pues, los jesuitas tienen las manos libres cuando los asuntos atañen a la conciencia. Las consecuencias de ello serán dobles. La primera es que pronto se hace perceptible el frecuente recurso a la excepción prevista sobre la materia, lo cual permite, tanto a los generales como a sus súbditos –previo consentimiento de los primeros-, inmiscuirse en política siempre y cuando el asunto concreto tenga que ver con motivaciones religiosas. La segunda, derivada de la anterior, no es otra que la Compañía puede intervenir en política siempre que así lo crea conveniente. No podía ser de otra forma, claro está, en sociedades tan confesionalizadas como las modernas, en las que es tan complicado, por no decir imposible, separar el hecho religioso de cualquier aspecto cotidiano.

Más que legitimada, la Compañía está moralmente obligada a intervenir en política cuando el abstenerse pueda significar un golpe o un retroceso para la causa del catolicismo. No en vano, como señala Koenigsberger, su lucha contra la herejía necesariamente debía llevarse a cabo a un nivel táctico y político, ya que los jesuitas no eran un ejército de masas¹³⁵. En 1621 el general Mucio Vitelleschi lo deja bien claro, cuando escribe al padre Jerónimo de Florencia que “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”¹³⁶. Así, para los superiores de la Compañía el interés de la orden justifica de alguna manera, o mejor: a su manera, que sus miembros intervengan en negocios de gobierno. Todo se confunde, pues, *ad maiorem Dei gloriam*.

No se trata de simples abstracciones. Los jesuitas aplican sus propias teorías a la práctica. En la instrucción secreta de mediados del siglo XVII a la que a menudo me refiero,

¹³⁴ ARSI, *CONGR. 50, 1587-1607*, f. 199v. *Respuestas al memorial de la congregación de la provincia del Perú del año de 1600 dadas en Roma en mayo deste año 1603*.

¹³⁵ KOENIGSBERGER, H.G., y MOSSE, G.L., *Europa en el siglo XVI*, Aguilar, Madrid, 1974, p. 169.

¹³⁶ ARSI, *HISP. 70, EPIST. GENER., 1594-1640*, f. 131v. Carta del general Mucio Vitelleschi al padre Jerónimo de Florencia, Roma, 29 de junio de 1621.

se recomienda a los confesores que, cuando se traten con ministros de justicia, procuren “persuadirles que si quisieren obrar con seguridad de conciencia, no pongan en ejecución las órdenes de los príncipes y magistrados en orden a la prisión de algún reo hasta que lo consulten con el padre espiritual, a quien le pertenece conocer si la causa es de justicia o no. El padre confesor consultará después el negocio con prelado, y éste dirá si puede interesar en la Compañía. Si el reo fuese persona rica o poderosa en la república, se le dará al punto aviso con todo para que pueda poner en salvo su persona... Pero es menester que el padre confesor obre con mucha circunspección y cautela para evitar toda sospecha”¹³⁷. Palabras tremendas. La sacrosanta sumisión debida al príncipe y sus oficiales, la pretendida religión de la obediencia¹³⁸, explota en mil pedazos si un confesor actúa sobre la conciencia de su dirigido y le aconseja no acatar las disposiciones reales. Realmente, el poder secular queda supeditado al eclesiástico. Actuando de esta forma, la Compañía sí que se arroga un poder formidable. Y tan arbitrario e ilimitado, si no más, que el del Gran Turco.

No es por ello extraño que, en el mundo protestante, la Compañía sea percibida como una peligrosa fuerza, una amenaza a la libertad del soberano. Así lo demuestra el redactor de la *Gran Amonestación*, durante la primera revolución inglesa, quien no tiene empacho en afirmar que lo que en realidad combate el Parlamento es “el designio de los sacerdotes, jesuitas, y otros partidarios de la sede de Roma” de “subvertir las leyes fundamentales de Inglaterra e Irlanda e introducir el ejercicio de un gobierno tiránico y arbitrario con los más perniciosos y malvados consejos, prácticas, complots y conspiraciones”¹³⁹.

¹³⁷ *Modo de el gobierno de la Compañía...*, f. 25.

¹³⁸ “Consecuencia del proceso de divinización de la realeza, es la obediencia ciega a los mandatos del monarca siguiendo la idea de que es Dios quien manda a través de él. Por tanto, desobedecer a éste es desobedecer a Aquél. Por eso quienes extreman la divinización del príncipe piensan que esta obediencia se debe, desde luego, a razones civiles y políticas, pero fundamentalmente religiosas, y, por eso, obliga en conciencia. La desobediencia, pues, es una falta civil y política y, sobre todo, es un pecado. Quien quiera salvarse no tiene otra solución que obedecer al rey y, por extensión de la gracia institucional, a sus ministros, sin preguntarse si son buenos o malos, si sus mandatos son justos o injustos”, CASTELLANO, J.L., art.cit.

¹³⁹ COWARD, B., *The Stuart Age. England, 1603, 1714*, Longman, Londres, 1994, p. 194. Véase también RUSSELL, C., *The crisis of Parliaments, 1509-1660*, Oxford University Press, 1971, pp. 337-338.

Las críticas contra este modo de proceder de la Compañía arrecian desde el mismo seno del mundo católico. Rodolfo II rechaza la sugerencia de su madre de tener confesor jesuita porque, según él, abrazan demasiado las cosas “temporales, y eran como el fisco, que todo lo atrae y quiere para sí”¹⁴⁰. Una opinión compartida por Clemente VIII, que en 1594 echa en cara a los jesuitas que, “si confiesan a un príncipe, no a de aver negocio que no pase por sus manos, hasta el Estado lo quieren gobernar y dar a entender que no faltará nada sin su industria y diligencia”¹⁴¹. En 1646 Inocencio X no se contenta con llamar al orden a la Compañía, sino que la fuerza a decretar en la Congregación General de ese año la prohibición de que los jesuitas se ocupen de negocios seculares, especialmente de aquellos de carácter político.

Obligado por lo reciente de la exigencia papal, Carafa no tiene más remedio que negar una petición al duque de Arcos, virrey de Nápoles, que deseaba enviar al jesuita Luis Gaitano a Madrid para ocuparse de ciertos asuntos prohibidos. Carafa, no obstante, intenta ser diplomático para evitar a toda costa que el de Arcos se sienta personalmente agraviado. Y para ello, no duda en mostrarle los defectos de su propia orden, viendo “forzoso confesar a Vuestra Excelencia con toda claridad y confianza que en la Compañía se había notado alguna condescendencia o demasiada licencia en permitir que los nuestros atendiesen a negocios seculares, con experiencia de graves inconvenientes y no pequeño descrédito de la religión, y reparo y murmuración de los de dentro y fuera. Y la nota fue tal que llegó a oídos de Su Santidad, el qual, con su piedad y santo zelo, luego al principio de la Congregación General encargó por escrito y gravemente (como también después a mí a boca) el remedio de ese daño. Y la Congregación nuestra se lo ofreció a Su Beatitud, y ha hecho un decreto en que ordena seriamente no se permita a ninguno de la Compañía que se encargue de negocios seculares”. El general justifica, pues, su negativa como resultado de la celosa obediencia jesuítica a los dictados papales. Y continúa con su tono de intimidad y confianza suplicando al duque “con toda sumisión, que con su grande prudencia y atención considere

¹⁴⁰ VERONELLI, S., “La *Historia* de Hans Kevenhüller, embajador cesáreo en la Corte de España”, MARTÍNEZ MILLÁN, J., (dir.), *Felipe II (1527-1598). Europa y la Monarquía Católica*, Parteluz, Madrid, 1998, t. IV, p. 520.

¹⁴¹ Citado por GARCÍA CÁRCEL, R., “La crisis de la Compañía...”, p. 398.

qué parecerá si al principio de mi gobierno aprobase con mi licencia un exemplar como éste, y que se abriese una puerta tan perjudicial al mismo tiempo que se trata de aplicar remedio a los daños experimentados. Confieso ingenuamente a Vuestra Excelencia como a tan dueño y señor mío, que en conciencia yo no me atrevo a conceder igual licencia. Y suplico a Vuestra Excelencia se compadezca de mí y de las obligaciones que tengo de mirar por el bien de la Compañía, porque si esto se dispusiese sería enervarme y quitarme las alas al principio de mi oficio, de manera que no tendría ánimo para gobernar. Y más fácilmente vendré en que me priven del oficio, que cederé con mucho gusto, en especial por servir a Vuestra Excelencia, a quien he representado lo dicho como a señor mío. Añadiendo que por lo que toca a mí y a venir en que el padre Gaitano vaya a España, no me es posible por la obligación de mi conciencia”.

Con razones de conciencia e instituto como estas, Carafa está seguro de que no se insistirá más. Y, seguramente por ello, deja abierta una puerta llena de sumisión hacia el duque y de respeto hacia la Monarquía española, pues “si Su Majestad o Vuestra Excelencia determinan otra cosa podían ordenar, como señores y dueños que son de la Compañía y míos particulares, lo que fueren servidos. Y no tocándome sino el obedecer lo ejecutaré con toda voluntad y presteça, pues intereso tanto en servir a Vuestra Excelencia”. Como colofón añade una significativa postdata en el margen de la misiva: “no se espantará Vuestra Excelencia de la manera que escribo, que todo se hace por servir a la Divina Magestad. Aseguro a Vuestra Excelencia, que más holgara por su Magestad ser privado de mi oficio, que por Su Majestad executar mal mi oficio”¹⁴².

¿Cuál es la razón de tantas consideraciones hacia el duque de Arcos? Desde luego, se trata de un personaje de enorme importancia en el gobierno de la Monarquía. Es virrey de Nápoles, cargo que muchos consideran como una de las cimas a las que podía aspirar un grande. En la carta, según mi opinión, parece traslucirse el deseo del general de aceptar las peticiones del de Arcos. Si no lo hace es por la cercanía de las exigencias de Inocencio X, por lo reciente de su propia elección como superior de los jesuitas, y por el ambiente de agitación que precede a la revuelta napolitana de 1647, en la que el papa tiene también un

¹⁴² ARSI, *HISP. 71 (I), EPIST. GENER., 1641-1680*, ff. 96v-97. Carta del general Carafa al duque de Arcos, Roma, 8 de abril de 1646.

papel que jugar. Pero no adelantemos unos acontecimientos que analizaré más adelante al hacer referencia al reinado de Felipe IV. Lo que ahora interesa es que el duque de Arcos tiene, sin duda, una consideración especial dentro de la Compañía. Realmente “es señor y dueño” de la misma, ya que es patrono del colegio de los jesuitas en su capital de Marchena, y descende directamente de los fundadores del mismo.

Ya hablé anteriormente de la distinción que la Compañía hacía entre sus benefactores y aquellos otros a quienes se debía la fundación de un colegio. Si los jesuitas siempre tienen presentes a estos últimos, dedicándoles todo tipo de atenciones y regalándoles con privilegios honoríficos, no se les puede, por descontado, tratar de cualquier manera, y mucho menos agraviarles con una negativa demasiado abrupta. El duque de Arcos es uno de ellos. Y hay que contentarle por todos los medios porque, seguramente, el enemistarse con él podría significar graves perjuicios para el colegio de Marchena, uno de los más importantes de la provincia jesuítica de Andalucía. Un colegio, además, que, debido a las dificultades económicas que atraviesa durante buena parte del siglo XVII, recurre constantemente a los duques de Arcos como a una tabla de salvación. Esta opinión queda avalada con el hecho de que el general escriba a la duquesa de Arcos una carta -casi idéntica, si bien algo más resumida que la de su marido, incluyendo la misma posdata-, en la que le suplica que “tenga compasión de mí y me perdone”¹⁴³. Según mi opinión, este hecho pudiera deberse a que la duquesa aún permanezca en Marchena –aunque está en Nápoles cuando estalla la revuelta de Masaniello-. Y hay que evitar a toda costa que se produzca cualquier malentendido que enturbie sus relaciones con los jesuitas de su corte señorial¹⁴⁴.

Esta rigidez del general no durará demasiado. Pronto vuelve a ser evidente –si es que, como veremos al hablar del reinado de Felipe IV, alguna vez dejó de serlo- que los jesuitas siguen sin respetar con demasiado rigor el veto a sus manejos temporales. Es más, parece como si se dedicaran cada vez con mayor ahínco a aquello que más tienen prohibido. Por lo mismo no puede extrañar que el siguiente pontífice, Alejandro VII, aproveche la

¹⁴³ *Ibid.*, f. 97. Carta del general Carafa a la duquesa de Arcos, Roma, 8 de abril de 1646.

¹⁴⁴ Sobre las relaciones de la Compañía con la casa de Arcos, véase LOZANO NAVARRO, J.J., *op. cit.*

elección de Juan Pablo Oliva como vicario general perpetuo en 1661¹⁴⁵ para, al igual que su predecesor, recordar a los jesuitas su obligación. “Su Santidad se ha dignado mandarme al principio de mi gobierno que no lo permita a ninguno de la Compañía”, declara el nuevo gobernante de la orden¹⁴⁶.

Sin embargo, y pese a que la actitud papal es tremendamente significativa, en mi opinión hay un hecho que lo es todavía más. Se trata de un veto en idéntico sentido que procede nada menos que del rey de España. Lo deja bien claro Oliva en 1668: según él, “en nuestro archivo conservamos un Real Decreto del rey Filipo IV, de gloriosa memoria, en el qual nos manda lo mismo con muy graves palabras”¹⁴⁷. En el momento indicado volveré al que creo verdadero significado de la orden del soberano hispano.

Pero por el momento, las disposiciones papales y la del rey Católico no parecen ser suficientes. Juan Pablo Oliva puede acatar las órdenes de la Sede Apostólica y de Madrid, e incluso mostrarse inflexible con aquellos de sus súbditos que no las respeten. Por eso, algunos jesuitas prefieren seguir trabajando en temas políticos sin pedir la autorización de rigor y procurando, claro está, que las noticias de ello no lleguen a la casa generalicia de Roma. Lo que no siempre es posible, puesto que el general suele estar bien informado de todo lo que ocurre dentro de la Compañía. El caso del padre Lucas Mayón ratifica lo que acabo de decir.

En julio de 1661 Mayón se dispone a viajar a Madrid por encargo del virrey de Sicilia, sin pedir a Juan Pablo Oliva la autorización de rigor. Seguramente, porque tanto el jesuita como el virrey esperan, por la naturaleza del asunto, que desde Roma se le niegue el permiso. El vicario general sospecha. Y hace saber al padre Mayón que ha “entendido que vuestra reverencia pasa a la Corte de Madrid a fin de tratar no sé qué negocios; si éstos son solamente espirituales no me puedo persuadir que sean tan urgentes que no hayan dado lugar a vuestra reverencia para que me los comunicase y pidiese licencia como debía para

¹⁴⁵ Oliva es general a todos efectos, aunque el auténtico es el padre Goswino Nickel, muy enfermo y prácticamente senil. Pero, al ser el cargo vitalicio, no se puede elegir general hasta su muerte. El cargo de vicario general, previsto por el propio san Ignacio precisamente para casos como éste, reunía toda la potestad del cargo generalicio, BANGERT, W.V, S.I., *op. cit.*, p. 223.

¹⁴⁶ ARSI, *HISP. 71 (I), EPIST. GENER., 1641-1680*, ff. 206v-207. Carta del vicario general perpetuo Juan Pablo Oliva al padre Lucas Mayón, Roma, 9 de julio de 1661.

¹⁴⁷ *Ibid.*, ff. 312v-313. Carta del vicario general Oliva al duque de Gelves, Roma, 18 de diciembre de 1668.

hacer semejante jornada. Yo creo que hubieran venido en ello los señores que se los han encomendado, porque supongo que serán muy afectos a nuestra Compañía. Si los negocios son de cosas de estado, políticas o ofensivas de algunas personas, hubiera estimado sumamente que vuestra reverencia se hubiera excusado con modestia religiosa, pues no ignora que son agenos de nuestro instituto y nos están prohibidos”. Acto seguido le advierte que si lo que va a hacer a Madrid es “de este género, de ningún modo se empeñe... Con ello he cumplido con mi obligación y confío que cumplirá con la suya vuestra reverencia, a quien guarde Nuestro Señor”.

Oliva, desconfiado, ha pedido informes al provincial de Sicilia y al propio virrey, quien le asegura que los negocios que ha encargado al jesuita “no desdizen en nada del retiro y modestia que profesa la Compañía, demás de ajustarse en todo al servicio de Dios y de Su Majestad”. Finalmente, el general transige. Pero no está convencido de las verdaderas motivaciones que mueven al jesuita, y así se lo hace saber con una nada velada amenaza. “Antes de emprender el viaje mire bien vuestra reverencia que los negocios que le han encomendado no sean de los que... se nos prohíben, porque si lo fuesen me daría un disgusto muy grave y me obligaría a que se lo diese a vuestra reverencia contra toda mi inclinación. Mucho fío de la atención y religión de vuestra reverencia, y por eso me contento con la advertencia que le he dado con deseo de atajar los inconvenientes que se pudieran seguir”¹⁴⁸.

No es éste el único jesuita con el que tiene problemas el vicario Oliva por su inobservancia de la regla. En diciembre de 1668 se ve obligado a ordenar la salida de la Corte madrileña al padre Francisco Javier de Fresneda, que se ocupaba allí de ciertos asuntos del duque de Gelves y del conde de Lemos. Para hacerlo –y no incurrir en las iras de los dos nobles, claro está-, el vicario general de la Compañía debe darles una satisfacción adecuada. En carta al duque de Gelves afirma que en la salida de Fresneda de Madrid “hay grandes conveniencias. El padre Fresneda la halló en ir a la Corte, alegando que lo contrario era contra su reputación. Y yo condescendí con su imaginación y deseo. Agora ya no podrá alegar ese título habiendo estado en Madrid algunos años. Y yo le tengo para que salga, porque hablando confidentemente con Vuestra Excelencia, no cumpliría con mi conciencia

si no hiciese salir de Madrid al padre Fresneda. Ésta sola causa me parece que puede ser cumplida satisfacción ya para Vuestra Excelencia y para el conde de Lemos, porque está cierto que no han de querer que por darles gusto en esto falte yo a lo que me dicta mi conciencia, y faltaría sin duda ninguna si no procurase muy de veras que se ponga en ejecución lo que he ordenado”.

Hace referencia también a las protestas que ha recibido previamente del conde de Lemos, que declara haber conseguido el año anterior de Oliva “que el padre Fresneda estuviese de asiento en Madrid”. Pero resulta extremadamente difícil, por no decir imposible, engañar al general –cualquiera que éste sea- de la Compañía de Jesús. Primero, porque siempre está convenientemente informado. Y segundo, porque, pese a que en sus archivos sólo se conservan las cartas que se consideran más importantes de todas aquellas que se reciben, se conserva escrupulosa copia de todo aquello que se envía. Así, nadie puede reclamar que se le prometió algo no siendo cierto, ya que el general siempre tiene en su poder pruebas que demuestran lo contrario. Por eso le es tan fácil a Oliva desestimar la pretensión de Lemos de que faltaba a algo a lo que ya se había comprometido, declarando que “en 20 de marzo de 67 le respondí significándole a Su Excelencia la dificultad y embarazo que habría en lo que deseaba”. Pero, como siempre, no quiere que la Compañía que gobierna quede mal con tan distinguidos señores, a los que halaga en la forma acostumbrada haciéndoles saber que “si bien me tira la inclinación a servir al señor conde y a Vuestra Excelencia sin limitación, siempre se entiende y estoy advertido en que ha de ser en todo lo que no es contrario al espíritu de nuestra profesión. Y lo es encargarnos de agencias y negocios seculares por nuestras Constituciones y decretos”. Y, después de ampararse en la real orden de Felipe IV que prohíbe a los jesuitas participar en asuntos seculares y políticos, termina, con estereotipada cortesía, “asegurando a Vuestra Excelencia que me tendrá en todas ocasiones prontísimo a obedecerle en todo lo que me fuere lícito y no desdixere de nuestro instituto”¹⁴⁹.

¹⁴⁸ *Ibid.*, ff. 206v-207. Carta del vicario general perpetuo Juan Pablo Oliva al padre Lucas Mayón, Roma, 9 de julio de 1661.

¹⁴⁹ *Ibid.*, ff. 312v-313. Carta del vicario general Oliva al duque de Gelves, Roma, 18 de diciembre de 1668.

Vitelleschi, Carafa, Oliva. Algunos de los generales más importantes del siglo XVII parecen tener claro lo que no pueden hacer los jesuitas. Pero, si esto es así, ¿por qué los papas les recuerdan continuamente que ellos y sus súbditos no se entrometan en asuntos seculares y de razón de Estado? ¿Por qué Felipe IV terminará por hacer lo propio al final de su reinado? Sin duda, porque los pontífices y el monarca eran conscientes –y, por supuesto, no debían ser los únicos- de que muchos jesuitas se ocupaban, y además muy eficazmente en muchos casos, de todos esos negocios que en teoría tenían prohibidos. Lo veremos detalladamente en las páginas que siguen.