



TIEMPOS DE REFORMA

Pensamiento y religión en la época de Carlos V

Emilio Callado Estela (ed.)

TIEMPOS DE REFORMA

Pensamiento y religión en la época de Carlos V

Emilio Callado Estela (ed.)

TIEMPOS DE REFORMA

*Pensamiento y religión
en la época de Carlos V*

Emilio Callado Estela (ed.)

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea este electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a Cedro (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con Cedro a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 917021970/932720407

Este libro ha sido sometido a evaluación por parte de nuestro Consejo Editorial
Para mayor información, véase www.dykinson.com/quienes_somos

© Copyright by
Los autores
Madrid

Editorial DYKINSON, S.L.
Meléndez Valdés, 61 - 28015 Madrid
Teléfono (+34) 915442846 - (+34) 915442869
e-mail: info@dykinson.com
<http://www.dykinson.es>
<http://www.dykinson.com>

ISBN: 978-84-1122-770-4
Depósito Legal: M-29286-2022

ISBN electrónico: 978-84-1122-841-1

Preimpresión:
Besing Servicios Gráficos, S.L.
besingsg@gmail.com

ÍNDICE

Introducción.....	13
EMILIO CALLADO ESTELA	
Prólogo	17
ENRIQUE MARTÍNEZ RUIZ	

CAROLUS REX

Carlos V y el ocaso de las profecías políticas fernandinas.....	33
PABLO PÉREZ GARCÍA	
1. LOS REYES CATÓLICOS Y EL PROFETISMO DE ESTADO	35
2. CLAVES DEL LIDERAZGO CARISMÁTICO DE FERNANDO EL CATÓLICO	39
3. CARLOS DE HABSBURGO Y EL PROFETISMO FERNANDINO	47
4. LA CRISIS PROFÉTICA Y CARISMÁTICA: COMUNIDADES Y GERMANÍAS.....	51
5. FIN DE LA CRISIS POLÍTICA Y RENUNCIA AL LIDERAZGO ESCATÓLICO	57
6. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IMAGEN HEROICA Y CABALLERESCA NO COMPLETAMENTE EXENTA DE ECOS PROFÉTICOS.....	60
BIBLIOGRAFÍA.....	69
Discípulos de Dante: humanismo e imperio en el pensamiento de Carlos V y del Gran Canciller Gattinara	79
MANUEL ALEJANDRO RODRÍGUEZ DE LA PEÑA	
1. INTRODUCCIÓN	80

2.	IMPERIO Y HUMANISMO: LA DEFENSA DE LA MONARQUÍA UNIVERSAL EN LA ITALIA MEDIEVAL Y RENACENTISTA.....	82
3.	GATTINARA, EL ÚLTIMO DE LOS PENSADORES ITALIANOS DE LA MONARQUÍA UNIVERSAL.....	97
4.	CONCLUSIÓN	104
	BIBLIOGRAFÍA.....	107

REFORMA ECLESIAE

La reforma en la Iglesia: innovaciones teológicas en el <i>Novum Testamentum</i> (1519) de Erasmo	113
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------

VICTORIANO PASTOR JULIÁN

1.	PREPARANDO LA SEGUNDA EDICIÓN DEL NUEVO TESTAMENTO (1516-1519)	114
2.	EL NUEVO TESTAMENTO DE 1519: NOVEDADES FORMALES Y DE CONTENIDO RELIGIOSO	116
3.	ERASMO TEÓLOGO DE SU TIEMPO: REFORMA DE LA IGLESIA, DE LA TEOLOGÍA Y DE LA VIDA CRISTIANA.....	123
	Ecos en Erasmo del V Concilio de Letrán.....	123
	Las reformas en el V Concilio de Letrán.....	124
	Erasmo como precursor de la reforma católica.....	128
4.	LA REFORMA EN LA IGLESIA SEGÚN ERASMO A PARTIR DE SUS ANOTACIONES AL NUEVO TESTAMENTO (1519)	130
	Anotación a Mt 11, 30: <i>Iugum meum</i> suave o sobre el yugo de Cristo y las constituciones humanas	133
	Anotación a Mt 23, 5: las filacterias de los judíos y el tema de las reliquias de los cristianos	144
	Anotación a 1 Tim 1, 6: In vaniloquium, <i>εἰς ματαιολογίαν</i>	150
	BIBLIOGRAFÍA.....	156

El <i>Novum Testamentum</i> (1519) de Erasmo: innovaciones editoriales y filológicas	159
---------------------------------------------------------------------------------------------------	------------

1.	ANTECEDENTES: EL <i>NOVUM INSTRUMENTUM</i> DE 1516	161
2.	EL <i>NOVUM TESTAMENTUM</i> DE 1519: CONTENIDO	166

3.	DIFERENCIAS DE LAS DOS EDICIONES CON RESPECTO AL TÍTULO Y AL TEXTO DE LA PORTADA.....	171
4.	AMPLIACIÓN DE LA EDICIÓN DE 1519. NOVEDADES EDITORIALES.....	175
5.	NOVEDADES FILOLÓGICAS.....	177
	BIBLIOGRAFÍA.....	184
 El papel de los conversos en la difusión del erasmismo. El ejemplo de Bernardo Pérez de Chinchón.....		187
FRANCISCO PONS FUSTER		
1.	INTRODUCCIÓN	188
2.	ENTUSIASMO COMÚN DE ERASMO Y LOS CONVERSOS POR LA SAGRADA ESCRITURA	191
	BIBLIOGRAFÍA.....	202
 La oración: una preocupación en la encrucijada religiosa del siglo XVI.....		205
MIGUEL ANXO PENA GONZÁLEZ		
1.	UN TIEMPO DE BÚSQUEDA, EN MEDIO DE CRISIS Y REFORMAS	207
2.	LA ORACIÓN: UNA PREOCUPACIÓN POPULAR EN LOS REINOS PENINSULARES	213
3.	ERASMO Y UNA ORACIÓN QUE SE CONDUCE A TRAVÉS DE LA PALABRA DE DIOS.....	224
4.	LUTERO: UNA PROPUESTA PARA QUE TODOS ACCEDAN A LA ORACIÓN.....	234
5.	A MODO DE CONCLUSIÓN: ALGUNOS LUGARES COMUNES....	239
	BIBLIOGRAFÍA.....	243
 El <i>Buen Pastor</i> como símbolo para las reformas de la primera mitad del siglo XVI		247
MARCO ANTONIO CORONEL RAMOS		
1.	INTRODUCCIÓN: UNA APROXIMACIÓN AL <i>BUEN PASTOR</i>	248
2.	LA URGENCIA DE REFORMAS EN TIEMPOS DE CARLOS V	254

3.	LLAMADA UNIVERSAL A LA PERFECCIÓN	257
4.	EL CUERPO DE CRISTO	265
5.	A MODO DE CONCLUSIÓN.....	272
	BIBLIOGRAFÍA.....	273

La Summa (De Debellandis Indis) de Vasco de Quiroga: un tratado de teología misional del siglo XVI.....	277
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------

MARÍA DE LAS MERCEDES DELGADO PÉREZ

RELIGIOSIS AC RELIGIONUM

Los dominicos de la Provincia de Aragón en la época de Carlos V y la rechazada <i>claustra</i>, ¿realidad o ficción necesaria?	305
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------

ALFONSO ESPONERA CERDÁN

1.	LA OBSERVANCIA EN LAS ÓRDENES MENDICANTES	306
2.	DOMINICOS: REFORMA Y RELATO	308
3.	ALGUNAS CONSIDERACIONES PREVIAS SOBRE LA REFORMA Y RELATO DE LOS CRONISTAS E HISTORIADORES DOMINICOS ARAGONESES.....	315
4.	RELATO HISTÓRICO DE LA REFORMA EN LA PROVINCIA DE ARAGÓN	320
5.	ALGUNOS CRONISTAS E HISTORIADORES DE LA PROVINCIA DE ARAGÓN ANTE LA <i>CLAUSTRA</i> : ¿REALIDAD O FICCIÓN NECESARIA?	344
	BIBLIOGRAFÍA.....	354

Ignacio de Loyola y el proceso de fundación de la Compañía de Jesús: ¿un fruto de la “modernidad” de la Iglesia?	361
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------

JAVIER BURRIEZA SÁNCHEZ

1.	LOS HOMBRES DEL SIGLO XVI EN IGNACIO DE LOYOLA.....	362
2.	LA VIDA DEL CORTESANO ÍÑIGO DE LOYOLA.....	363

3.	EL SEGUNDO HOMBRE DEL SIGLO XVI: CONVERSIÓN, RIGOR Y PENITENCIA.....	367
4.	EL TERCER IGNACIO: SACERDOTE Y FUNDADOR.....	373
5.	CONCLUSIÓN: MISIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN EL SIGLO DE LA REFORMA.....	380
	BIBLIOGRAFÍA.....	384

IN VALENTINA DIOECESI

Iglesia y poder real en Valencia durante el reinado de Carlos V. Problemas en torno a la inmunidad eclesiástica	389
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------

EMILIO CALLADO ESTELA

1.	PRIMEROS LANCES	394
2.	UN NUEVO ORDINARIO PARA LA DIÓCESIS DE VALENCIA.....	400
3.	EL CASO PRÓXITA.....	404
4.	DEL BREVE APOSTÓLICO DE 1553 Y OTRAS QUIMERAS	409
	BIBLIOGRAFÍA.....	415

Carlos I y el nombramiento de Erardo de la Marca como arzobispo de Valencia.....	421
---------------------------------------------------------------------------------------------	------------

MIGUEL NAVARRO SORNÍ

1.	LOS REYES CATÓLICOS Y LA REFORMA DEL EPISCOPADO ESPAÑOL	422
2.	EL PAÍS DE LIEJA Y SU IMPORTANCIA ESTRATÉGICA.....	427
3.	ERARDO DE LA MARCA.....	431
4.	CARLOS I Y EL MOTIVO DE LA PRESENTACIÓN DE ERARDO COMO ARZOBISPO DE VALENCIA	435
5.	EL NOMBRAMIENTO DE ERARDO DE LA MARCA COMO ARZOBISPO DE VALENCIA	441
	BIBLIOGRAFÍA.....	452

En torno a los orígenes de la devoción a san Vicente Ferrer en Valencia..... 455

PILAR VALOR MONCHO

1.	CELEBRANDO LA CANONIZACIÓN	458
2.	PROCESIONES EN HONOR A SAN VICENTE FERRER.....	463
3.	LA CASA NATALICIA	473
4.	LA LLEGADA DE LAS PRIMERAS RELIQUIAS CORPORALES VICENTINAS	479
5.	EL DESLUCIDO PRIMER CENTENARIO DE LA CANONIZACIÓN DE SAN VICENTE FERRER	481
	BIBLIOGRAFÍA.....	491

**‘En part scrit de mà, en part d’estampa’. La biblioteca de mestre
Jaume Álvarez (1523) 495**

VICENTE PONS ALÓS y MARÍA LUZ MANDINGORRA LLAVATA

1.	EL MÉDICO	496
2.	LA BIBLIOTECA	501
3.	INVENTARIO DE BIENES DE JAUME ÁLVAREZ.....	506
4.	ÍNDICE DE AUTORES, TRADUCTORES Y EDITORES LITERARIOS.....	522
	BIBLIOGRAFÍA	525
	RECURSOS ELECTRÓNICOS	528

*Ignacio de Loyola
y el proceso de fundación
de la Compañía de Jesús:
¿un fruto de la “modernidad”
de la Iglesia?*

JAVIER BURRIEZA SÁNCHEZ
Universidad de Valladolid

Según ha confirmado Stefan Kiechle, “Ignacio fue el gerente de una empresa floreciente que operaba en el mundo entero”. La gobernó con “habilidad, energía y prudencia”¹. Principios de acción que algunos historiadores han reconocido como “métodos modernos de gerencia”, entre los que se encontraban las estrategias de comunicación, con el establecimiento de consignas claras, la potenciación de la eficacia y con una visión global del trabajo: “como gerente estuvo muy adelantado respecto a su tiempo”. Parecía una contradicción, ser un hombre práctico y al mismo tiempo tener una intensa vida de oración. Los trabajos que han puesto en marcha los jesuitas desde hace siglos han servido a un objetivo primigenio de este Instituto religioso, orden de clérigos regulares: “la defensa y dilatación de la fe católica”, entendidos desde un proceso de modernización de la Iglesia en el siglo XVI. Era la centuria de la dinamización de la catequesis, del refuerzo sacramental de lo eucarístico y de la confesión –los jesuitas han sido grandes directores espirituales–, de la influencia decisiva de la palabra predicada o de la sistematización de las misiones populares. A ello se unía la apertura de nuevos horizontes geográficos con los habitantes que los moraban. Los de la Compañía han contado, desde el principio, con una vocación misionera canalizada a través de la configuración de una metodología que se ha ido definiendo como propia. Descubrieron pronto el papel que la enseñanza podía tener en el cumplimiento de sus objetivos. Procederemos a matizar la “modernidad” de sus aportaciones desde los tiempos del emperador Carlos.

1. LOS HOMBRES DEL SIGLO XVI EN IGNACIO DE LOYOLA

En la vida de Ignacio de Loyola se reunieron muchas inquietudes de los horizontes y de las ambiciones de un hombre del siglo XVI, del hombre de la modernidad. Íñigo López de Oñaz y Loyola primero –que ese era su nombre original–, Ignacio de Loyola después, poseyó sucesivamente numerosas facetas como hombre de acción, contemplativo, misionero y legislador. Conversó con las más altas jerarquías de lo social pero trabajó también entre los marginados y los pobres de su momento. Fue hombre de experiencias espirituales

1 S. Kiechle, *Ignacio de Loyola: mística y acción*, Barcelona, 2006.

intensas pero también se mostró enormemente práctico a la hora de organizar una nueva forma de vida. No poseía una presencia física arrogante, más bien era de pequeña estatura y delicado estado de salud, pero contaba con una personalidad cautivadora. Ignacio de Loyola, en definitiva, es un adecuado retrato del siglo XVI, fundador y autor de una metodología espiritual de éxito brillante, que ha superado la propia personalidad de los jesuitas: los Ejercicios Espirituales. En ese apartado, vamos a seguir dos fuentes diferentes. Por una parte lo analizado hace ya muchos años, pero que merece la pena ser recordado, en torno a la infancia y la juventud de Íñigo de Loyola por el historiador, el padre Luis Fernández Martín². Por otro, recurrimos a una nueva edición de la palabra escrita de Juan Alfonso de Polanco sobre Ignacio de Loyola, gracias a los trabajos del recordado historiador Eduardo Javier Alonso Romo, tan interesado en la primera Compañía desde los ojos de Portugal³.

2. LA VIDA DEL CORTESANO ÍÑIGO DE LOYOLA

Parecía que su destino estaba escrito en una sociedad estamental, donde el papel de los segundones quedaba mucho más reducido. Fue enviado a Arévalo, a la pequeña corte de Juan Velázquez de Cuéllar, contador mayor de Hacienda de Castilla, miembro del Consejo Real, pariente de la familia Loyola. Junto a un hombre de notable formación, este joven habría de encontrar la plataforma que le era menester, incluyendo la educación y habilidades que debía desarrollar. En Arévalo, no fue un soldado sino más bien un secretario, un administrador y un paje. En su piedad, pudo tener gran influencia María de Guevara, una tía lejana que vivía en esa misma villa castellana y que había fundado una comunidad inspirada en la espiritualidad franciscana, dedicada a la atención a los enfermos. Pudo colaborar en ello aunque de manera más limitada, a pesar de la sacralización que todo lo invadía. No obstante, las puertas que se habían abierto, se cerraron de golpe, como ocurría en los habituales juegos políticos. Una Castilla en época de turbación en la que fue necesario hacer mudanza. La caída en desgracia de Velázquez de Cuéllar se produjo entre 1515 y 1517, con la muerte de Fernando el Católico y las vísperas de la llegada de su nieto adolescente y heredero, Carlos de Gante. Íñigo de Loyola pudo contemplar que los honores terrenales se desvanecían pronto.

2 L. Fernández Martín, *Los años juveniles de Íñigo de Loyola*, Valladolid, 1981.

3 J.A. Polanco, *Vida de Ignacio de Loyola*, edición de Eduardo Javier Alonso Romo, Madrid-Bilbao, 2021.

Otra cosa diferente era que se percatase de ello, antes de ese proceso espiritual que llamamos “conversión”.

Navarra, la corona que había sido anexionada en 1512, estaba gobernada por el virrey Antonio Manrique de Lara, duque de Nájera. En esos cuatro años que Íñigo permaneció a su lado, destacó como un cortesano de confianza, gentilhombre y secretario, sin estar alejado de las acciones bélicas requeridas en ese reino, en los primeros años de la anexión. Con todo, pudo encontrarse Íñigo de Loyola en Valladolid en 1518⁴, cuando se produjo la entrada de Carlos I como rey de Castilla, en la villa donde habían sido convocadas Cortes. Dos años después, el virrey le enviaba a una “misión” diplomática hasta la villa ducal de Nájera, en la cual demostró sus habilidades negociadoras y también sus capacidades de organización y aptitudes políticas; cualidades que demostrará muchos años después. Al intentar recuperar los navarros su antiguo “status”, Íñigo de Loyola participó del ambiente de guerra civil de las Comunidades, contiendas muy resaltadas por sus biografías en la defensa numantina de la fortaleza de Pamplona. Un ejército francés avanzó sobre Navarra, sitiando la mencionada ciudad. Ante el deseo de muchos de entregarla sin presentar resistencia, Íñigo se retiró con un grupo hasta la fortaleza inconclusa, situada en la parte alta. El desenlace ya lo conocemos. Stefan Kiechle indica que “la bala de cañón destruyó la pierna y la carrera” de este joven guipuzcoano, tras haber aspirado a un “futuro cortesano y caballeresco”:

“Carlos V tras recibir la corona del imperio en Bélgica y luego en Alemania, en seguida volvió a España. Los nobles del reino de Navarra querían traer a Enrique de Labrit, príncipe de Bearne, al reino de su padre y los ánimos del mismo reino de Navarra se inclinaban a ello. A causa de las guerras civiles en España –donde el pueblo se había alzado en armas contra el rey y los nobles a favor del rey– un grupo no pequeño de soldados había sacado de Navarra, para que ayudase a la nobleza contra el ejército de los enemigos. Entonces el rey Francisco I, aprovechando bien la ocasión dada por los acontecimientos, envió a Andrés de Foix, llamado vulgarmente señor de Sparrosi, con un ejército, al cual se le unieron muchos del partido de los agramonteses, y también algunos del partido contrario de los beamonteses unieron sus fuerzas con los franceses. Ocuparon una fortaleza, que llaman de San Juan de Pie de Puerto.

4 L. Fernández Martín, “Estancias de Ignacio de Loyola en Valladolid”, en *Ignacio de Loyola en Castilla*, Valladolid, 1989, pp. 279-284; de este mismo autor la participación en el libro que editó J.I. García Velasco, *San Ignacio de Loyola y la Provincia jesuítica de Castilla*, Valladolid, 1991, pp. 63-98.

Desde allí marcharon, sin ninguna oposición, a Pompeiopolis, comúnmente Pamplona, que es la corte de Navarra y la conquistaron, sin resistencia de nadie. De modo que el virrey Antonio Manrique, tras sacar los militares de la defensa, abandonado e inermes, más aún, con su casa destrozada, salió de Pamplona el diecisiete de mayo de 1521, para procurar obtener ayuda de los nobles de Castilla, a fin de recuperar este reino que se había separado con Enrique, príncipe de Bearne. Quedó Ignacio, en Pamplona con otros pocos bajo D. Francisco de Beamonte [Pedro de Beamonte en realidad]⁵, para hacer lo que le mandaran. Pero este también se marchó de Pamplona, porque le parecía que no se podía resistir a las fuerzas de los franceses y sabía también que los ánimos de gran parte de los ciudadanos eran partidarios de admitir a Enrique. Ignacio se avergonzó de tal marcha, que parecía una huida y no quiso seguir a D. Francisco. Más aún, delante de aquellos mismos que se retiraban, entró en la fortaleza para defenderla con unos pocos que quedaban en ella [...] El ejército de los franceses, moviendo las máquinas de guerra para destruir la fortaleza (la cual entonces estaba poco fortificada) comenzó a destrozarse los muros; sin embargo, los que estaban en la fortaleza, por el ejemplo y la exhortación de Ignacio perseveraron en defenderla. Hasta que una bala, arrojada por una fuerte bombardas, golpeó el muro en aquella parte que defendía Ignacio y le destrozó su pierna derecha por muchos sitios. La izquierda también fue herida, como es de suponer, por las piedras rotas por la bombardas, pero el hueso no se rompió. Entonces los franceses, ocupando la fortaleza, encontraron a Ignacio postrado en la tierra y porque era conocido para muchos, lo llevaron a la ciudad y los mismos enemigos, hicieron su cura, empleando los médicos y lo que fue necesario”⁶.

Juan de Polanco se preocupó, en medio de este relato, en dejar claro que Íñigo de Loyola –ya entonces lo llamaba Ignacio– había demostrado en su condición de soldado “muchos ejemplos de ánimo generoso y cristiano”. Y relataba algunas situaciones para demostrar todo ello, cuando la mencionada ciudad de Nájera se levantó en armas contra su duque, el señor al que servía Íñigo de Loyola. Fue entonces cuando entraron en la misma para poner fin a la rebelión y el noble se la entregó para que fuese saqueada por sus soldados:

“Ignacio, aunque era de los que más se habían señalado para recuperar la ciudad, sin embargo no quiso tocar nada del botín, que hubiera podido tener abundante, juzgándolo acción deshonrosa y poco digna de su persona. Además, aunque él mismo, por motivo del honor, luchaba

5 Así lo indica L. Fernández Martín, *op.cit.*, p. 294.

6 Polanco, *op.cit.*, pp. 49-52.

con frecuencia con armas, a ninguno lo atacó con odio. Y nunca, ciertamente se oyó de él una palabra de blasfemia contra Dios”⁷.

Fueron heridas muy graves las recibidas por este soldado en la defensa de Pamplona. Polanco indicaba que fue conducido por los “mismos adversarios”, en una litera hasta la casa de Loyola. Sin embargo Ricardo García Villoslada, recurriendo al biógrafo de Francisco Javier que fue José María Recondo, subrayaba que los que lo llevaron fueron unos amigos, bajo la dirección de un primo de Francisco Javier –precisamente– llamado Esteban de Zuasti. Enrique García Hernán describía el grupo de unos sesenta hombres que le trasladaron, tras casi una quincena a su casa, bajo la dirección de su hermano Martín⁸. Lo que sí dejaba claro era la fuerza de Íñigo de Loyola en su proceso de curación, en los intentos de reconstrucción de una pierna que había sido destrozada:

“Con gran diligencia su pierna derecha fue curada, ya que según hemos dicho estaba destrozada. Dio grandes pruebas de ánimo viril y de paciencia en aquella difícil cura. Como los huesos no estaban bien unidos, debieron ser desunidos de nuevo y ser curados con sumo dolor. Hasta tal punto llegó Ignacio, que los médicos dijeron en la misma vigilia de san Pedro que la muerte le amenazaba, si antes de la media noche no comenzaba a sentirse mejor. Ignacio honraba a san Pedro con una particular devoción, al cual también había venerado con versos en español compuestos en su honor. Esa misma noche sintió que era asistido por él, más aún, le parecía que lo veía. Así pues, al poco tiempo comenzó a estar mucho mejor.

Pero estando ya fuera de peligro y casi restituido en la salud, advirtió que un hueso no bien unido sobresalía bajo la rodilla, y como esto le parecía una gran deformidad (siendo un joven entregado al culto y al adorno elegante, según la costumbre de los nobles), aunque comprendió que este hueso no se podía cortar sin grandísimo dolor, juzgó que debía posponer el dolor a lo bello; y mostró una extraordinaria fortaleza de alma y paciencia mientras le cortaban el hueso. No quiso ser sujetado por otros ni ser atado, ni dio ninguna voz de queja o señal de impaciencia entre los dolores muy amargos, y tampoco al extender la pierna con algunas máquinas, porque era más corta que la otra. De este modo pudo observarse alguna cojera en el paso del tiempo, la cual sin embargo de tal manera fue pequeña que si no se observaba atentamente no se apre-

7 *Ibid.*, p. 52.

8 E. García Hernán, *Ignacio de Loyola*, Madrid, Taurus, 2013. Anterior es la biografía de J. I. Tellechea Idígoras, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Salamanca, 1997.

ciaba. Esto mismo fue como un testimonio perpetuo para recuerdo de un beneficio recibido de Dios”⁹.

3. EL SEGUNDO HOMBRE DEL SIGLO XVI: CONVERSIÓN, RIGOR Y PENITENCIA

En la convalecencia que desarrolló en la casa de Loyola, empezó a fraguarse el segundo de los hombres del siglo XVI que llevaba dentro, olvidando las aspiraciones cortesanas y esa vida pasada que algunos de sus biógrafos han pretendido ocultar. Quizás, el episodio de transición lo encontremos en ese deseo que el hombre de treinta años –ya maduro– manifestó por leer lo que estaba de moda entonces, los libros de caballería, los mismos a los que era aficionada Teresa de Ahumada y su madre Beatriz. “A falta de pan”, los libros que cayeron en sus manos, fueron las vidas de los santos que eran los modelos vitales que se proponían como dominantes en esa sociedad sacralizada: la fuerza de las hagiografías será todavía mayor en las décadas posteriores a la de ese año de 1521. Fue el tiempo de la “Vida de Cristo” de Ludolfo de Sajonia “el Cartujano”, además de la “Leyenda Aurea” de Jacobo de Vorágine¹⁰. Todos ellos eran un best-seller en la literatura espiritual bajomedieval. Ludolfo de Sajonia falleció en 1377 antes de la invención de la imprenta pero su título ha protagonizado los primeros pasos de su historia, de la técnica de la transmisión de la cultura a través de la letra impresa en el siglo XV. Fueron unas páginas esenciales para entender una corriente de espiritualidad interior denominada la “devotio moderna”, tan presente en el proceso de renovación protagonizado por las Reformas religiosas de los siglos XV y XVI. Una lectura que condujo a “repensar la vida”, imitando a los santos, generando la reflexión y la meditación que desembocó en un elemento clave de la espiritualidad ignaciana: la “discreción de espíritus”. Había aparecido la necesidad de tornar de vida. Nació el hombre que se encontraba fascinado por el rigor y las penitencias, que ayunaba y se flagelaba, que sentía odio hacia su vida pasada. En esos momentos cuando examinaba y se detenía en la vida de Cristo y de sus santos –y no tanto en las inquietudes y ambiciones que había demostrado en su vida pasada–, entonces fue cuando se dijo a sí mismo: “¿Qué pasaría si

9 Polanco, *op.cit.*, pp. 52-54.

10 L. de Sajonia, *La Vida de Cristi*. Introducción, traducción y notas de E. del Río, Roma-Madrid, 2010, 2 vols, 776 y 896 pp.; J. García de Castro Valdés, “La Vita Christi de Ludolfo de Sajonia (†1377) e Ignacio de Loyola (†1556). A propósito de un gran libro”, en *Estudios Eclesiásticos*, 86 (2011), 338, pp. 509-546.

hiciera lo que hizo San Francisco?”, “¿Qué pasaría si tuviera que actuar como Santo Domingo?”:

“La plena curación se prolongaba durante un largo tiempo, para engañar el tiempo con la lectura, pidió algunos libros. Le ofrecieron dos libros escritos en castellano de la vida de Cristo y de los santos, y con ocasión de aquello que leía comenzaron a sobrevenirle a su mente varios pensamientos surgidos del bien y del mal espíritu. Algunas veces sentía unas fuertes inspiraciones para entregarse enteramente al servicio divino e imitar aquello que leía. Otras veces, le venían después sugestiones vanas y que tendían a la gloria del mundo y a la grandeza. Como era de gran espíritu, en una y otra ocasión siempre se inclinaba a las cosas grandes. Le parecía fácil imitar cualquier género de penitencia que leía que habían hecho los santos. Entonces, como un principiante, rudo en la milicia espiritual, estimaba que tales penitencias y asperezas hechas por Dios, eran la principal santidad”¹¹.

Desde ahí, se entiende un proceso que se ha querido convertir en momentáneo y reducir a las diez letras de la palabra “conversión”. En los jesuitas, y en sus trabajos, se repite en numerosas ocasiones. En la “Autobiografía” que nos ha llegado, dictada por Ignacio de Loyola, se dedicaba unas pocas palabras a definir esa forma de vida: “hasta los veintiséis años de su edad, fue hombre dado a las vanidades del mundo y, principalmente, se deleitaba en ejercicio de armas con un grande y vano deseo de ganar honra”¹². A pesar de la sacralización, no se invalidaba la existencia de costumbres morales que podían ser consideradas como licenciosas. Entre ellas encontramos su posible paternidad, el tráfico de armas o los enfrentamientos violentos con otras personas, donde cobraba un especial protagonismo el honor. Antes, se había manifestado vanidoso, muy preocupado con el cuidado de la vestimenta y el peinado. En aquella “Autobiografía” se pudo detallar más, aunque esas palabras, si existieron, pudieron ser eliminadas para promocionar una vida más limpia. En la creación de esa nueva imagen, la barroca, tendría mucho que ver la biografía oficial que se le encargó a Pedro de Ribadeneira:

11 Polanco, *op.cit.*, pp. 55-56.

12 “Una vez que aprendió a leer y escribir, fue enviado a la corte del rey y estuvo ocupado en aquellos trabajos propios de los niños nobles y de la corte. Tras su adolescencia y hasta los veintiséis años de edad, estuvo con D. Antonio Manrique, duque de Nájera, a quien la casa de Loyola era muy adicta. En todo este tiempo llevó una vida poco espiritual y vivió como los jóvenes de la corte, que normalmente suelen estar dedicados al empeño militar, bastante libre en el amor de las mujeres, en el juego y en las porfías por cuestiones de honor”, en *Ibid.*, p. 48.

“Pues sobre los pecados de su vida pasada y de ciertos acontecimientos externos, fácilmente se le podía sacar con una pregunta; pero los internos y los externos no los podían conocer por él mismo de este modo, aunque lo intentasen con habilidad. Y se ha de creer que tan solo se podía sacar de él lo que creía que convenía que se conociese para su imitación o para la gloria de Dios”¹³.

La “conversión” de Íñigo de Loyola fue visible a través de signos externos: por los vestidos del peregrino, el abandono de lo físico y el desinterés por lo corporal, los rigores penitenciales, la abundancia de experiencias místicas, la fascinación por pisar lo que había pisado el Salvador en Jerusalén. Al mismo tiempo que meditaba y trataba de recuperar el tiempo perdido, ayudaba a los enfermos en los hospitales, atendía a los marginados y plasmaba, como fruto de sus experiencias místicas, toda una nueva espiritualidad que iba a contar con un gran éxito: los mencionados Ejercicios Espirituales.

“Se marchó de la casa. Al poco tiempo de su partida envió a su casa a dos criados que le acompañaban y marchó solo hacia Montserrat. Ya durante el camino empezó a azotarse fuertemente todas las noches. Como siendo joven había llevado una vida muy libre, estimaba que debía hacer penitencias y comenzarla cuanto antes. Sin embargo, su intención siempre tendía más bien hacia el honor de Dios que para evitar el castigo debido a sus pecados [...] Poco antes de llegar a aquel sagrado monasterio tenía preparado el hábito que había determinado usar, a saber, un saco de una tela áspera y gruesa, con cierto calzado hecho de esparto, una cuerda que usaría como cinturón y con una calabaza para llevar el agua. Tras repartir a los pobres el caballo y los dineros que llevaba, hizo una confesión general de toda su vida, con diligencia y por escrito, durante tres días, con cierto varón religioso de aquella casa, y trató con él del modo de vida que había determinado tener [...] Es llamativo que fue el mismo año en que Martín Lutero, llamado a Worms por Carlos V para dar cuenta de sus razones, comenzó a vomitar claramente y en público todo su veneno contra la sede apostólica romana y los concilios universales (pues antes decía que quería someter su doctrina al romano pontífice): y el mismo en que Ignacio se entregó al servicio de Dios, y que por su trabajo y de otros de su misma Compañía se preparaba un extraordinario antídoto contra aquello: su particular obediencia hacia el sumo pontífice y la sede apostólica, la cual ellos mismos prestaban y procuraban que otros prestasen para resarcir la ruptura y la desobediencia de tales desertores [...] Marchando pues a Manresa, se dirigió al hospital

13 *Ibid.*, p. 71.

de los pobres y se unió a otros pobrecillos, contento con el dicho alimento de pan mendigado y de agua, acostándose en el suelo, castigado su cuerpo tres veces cada día con una fuerte flagelación y no entregándose a ninguna recreación. Por ello, continuando durante algún tiempo en este modo de vida, su cuerpo –que había sido fuerte, de óptima naturaleza y fuerzas–, en breve tiempo se marchitó, y se debilitó mucho. Procuraba con diligencia que no lo reconocieran por su apellido o alguna señal de la nobleza. La cabellera (según se llevaba en aquel tiempo y de la cual alguna vez se había preocupado más de lo justo) la llevaba desaliñada; dejaba que le crecieran las uñas de sus manos; y finalmente el demasiado cuidado del adorno y del honor antiguo, lo compensaba con el descuido presente y la bajeza. Se entregaba diariamente siete horas a la oración vocal de rodillas, no había experimentado hasta este tiempo la mental”¹⁴.

La cueva de Manresa¹⁵ representa este tiempo hace ahora quinientos años. Precisamente, en Montserrat, pudo tener gran influencia el libro “Ejercitatorio de la vida espiritual”, escrito por el abad reformista García Ximénez de Cisneros, sobrino del cardenal franciscano, un monje benedictino que se encontraba bajo la influencia de la mencionada “devotio moderna”.

“Desde este tiempo entró en un mayor y más profundo conocimiento de sí y de los pecados de su vida pasada y, al conocerlos más profundamente, también a llorarlos con mayor amargura de alma y contrición. Y porque el Señor quiso ejercitar bien en sí mismo al que sería maestro para muchos, aquellos que se contiene en el libro de los Ejercicios espirituales, primero comenzó él mismo a hacerlo, luego a observarlo y a redactarlo por escrito también para la formación de otros [...] Pero después de la dicha ilustración y la observación de los Ejercicios espirituales, proponiendo el método y el modo de limpiar el alma de los pecados por la contrición y la confesión, y en las meditaciones de la vida de Cristo, del modo de hacer es una buena elección sobre el estado de vida y tales materias, y finalmente en aprovechar en aquello relacionado con inflamar el amor hacia Dios y diversos modos de orar, comenzó a desarrollar un trabajo muy útil para los prójimos; aunque con el paso del tiempo también esto fue llevado a una mayor perfección”¹⁶.

14 *Ibid.*, pp. 57-59, 62-63.

15 “Permaneció casi por un año en Manresa, donde gustó las primicias del espíritu; y dejándose arrastrar en el tiempo del descanso, a veces, por la dulzura de la contemplación, se pasaba las noches casi sin dormir. Observando la consiguiente debilidad del cuerpo, determinó no quitar el tiempo señalado al sueño”, en *Ibid.*, p. 71.

16 *Ibid.*, pp. 67-68.

Viajero y peregrino en un tiempo en el que viajar no era una acción placentera, lo hizo hacia Tierra Santa. Con gran esfuerzo había llegado a Roma y cuenta Polanco que “una gran parte de Italia padecía la peste, difícilmente se admitía a los desconocidos en las ciudades”. Indicaba este autor que en la Ciudad Eterna recibió la bendición que el pontífice otorgaba a los peregrinos: “el cual era Adriano de nación holandés y marchó a Venecia”¹⁷. Se trataba del preceptor del Emperador, Adriano de Utrecht, regente que había sido de Castilla, además de obispo de Tortosa antes de ser elegido Papa en un cónclave al que no asistió. El viaje a Tierra Santa partía desde Venecia, exigiéndose a los peregrinos que se agrupasen:

“Le disuadían de esta peregrinación como peligrosa, por el poderío de Solimán, rey de los turcos, que habían reducido a su poder la isla de Rodas no mucho antes, a saber, el año del Señor anterior de 1522, y con sus armadas infestaba aquellos mares; sin embargo, le persuadieron para que recibiese siete u ocho ducados de oro, dados como limosna para pagar el viaje. Pero aquel dinero atormentaba a Ignacio, porque le parecía que tenía su confianza en otro sitio que en Dios, y pensaba dejarlo. Pero después tomó la determinación de distribuirlo entre los pobres, lo cual también hizo; y el escrúpulo en poco tiempo se le quitó, no quedándose ni siquiera como una moneda [...] poco perito en la lengua italiana, sin dinero, alguna vez, sorprendido por la oscuridad de la noche antes de llegar a los pueblos (como quiera que por la dicha peste no admitían a los extraños), tuvo bastante oportunidad de ejercitar la paciencia en este camino [...] Llegando a Venecia, se entregó al descanso en la plaza de San Marcos, sobre un banco de cierto artesano [...] No quiso ningún medio humano, que con facilidad pudiera usar, pero él mismo visitó al dux veneciano, Andrés Gritti, para el cual era totalmente desconocido; le habló en español y le pidió por amor de Cristo que ordenase que le llevaran a Tierra Santa. El dux con gusto y liberalidad concedió esto que se le pedía. Y como cierta nave de esta república navegaba hacia Chipre, mandó que llevasen a Ignacio y se hiciesen los gastos necesarios para él”¹⁸.

Se necesitaba dinero para realizarlo, lo que parecía una contradicción ante el deseo de radicalismo en la pobreza que había defendido para sí Íñigo de Loyola. Su proyecto más inmediato era permanecer para siempre allí, contando no solamente con una actitud mística sino también con una apostólica: “no solo se había propuesto satisfacer su devoción, visitando los santos lugares

17 *Ibid.*, p. 78.

18 *Ibid.*, pp. 79-80.

sino también predicar a los infieles, la fe de Cristo y su enseñanza (si por algún motivo se le abriese una puerta a ellos), y hacer y padecer muchas cosas por su amor”¹⁹. El superior de los frailes le eliminó estas intenciones, aprendiendo desde entonces a valorar la autoridad de la Iglesia:

“Pensó acudir al guardián del convento de san Francisco, para que no impidiese que Ignacio pudiera permanecer en Jerusalén (lo que dependía de él). Pero el ministro provincial determinó que esto en modo alguno convenía (aunque Ignacio prometía que él no sería gravoso, esperando de ellos solo un techo y nada más, lo demás lo pediría de limosnas o de la caridad de los cristianos o incluso de los infieles). Sin embargo, él persistió en su parecer, y cuando le dijo que él [ministro provincial] tenía facultad de excomulgar a aquellos que quisieran permanecer en Tierra Santa a disgusto suyo, comprendió Ignacio que no era voluntad de Dios que él permaneciera allí, y con suficiencia este asunto le enseñó que Dios quería que él entregase su ministerio y sus trabajos de caridad en otras regiones”²⁰.

El sosiego del peregrino²¹, retratado de manera minuciosa por Manuel Ruiz Jurado²², comenzó a llegar lentamente en su proceso de formación desde Barcelona, tras su regreso de Tierra Santa, pero muy especialmente desde París, dentro de una Europa en expansión cultural. Laínez, como explica Eduardo Alonso Romo, condujo a error al hacer creer que los estudios de Íñigo de Loyola habían comenzado antes del viaje a Jerusalén, y así fue admiti-

19 *Ibid.*, p. 77.

20 *Ibid.*, p. 82. Indica A. Romo que tanto en la Autobiografía como en la Vida de Polanco, la mayor parte de la información que se refleja de la estancia en Tierra Santa se refería al conflicto entre Ignacio y las autoridades custodias de los Santos Lugares, con solo veinte días de estancia en aquel mes de septiembre, regresando por Chipre y Venecia sin que faltasen incidencias en el Mediterráneo.

21 “Acercándose al confesor (pues ya estaba acostumbrado a hacerlo cada ocho días, desde el comienzo de su conversión) él le prohibió prolongar más el ayuno, de modo que se negaba a darle la absolución a no ser que dejase el propósito de aquel ayuno. Ignacio obedeció; y de este modo en uno o dos días encontró la paz de sus escrúpulos, y creía que la encontraría con más constancia si le fuese mandado por el confesor que arrojase totalmente la preocupación sobre la confesión de sus pecados, y que no confesase más los pecados de su vida pasada. Pero esta medicina no la recibió de aquel médico espiritual, ni el mismo Ignacio se atrevía a sugerirla. Finalmente, agradó a la divina bondad no solo curar a Ignacio de esta enfermedad de los escrúpulos, sino incluso darle mucha luz para curar a otros que padecían de una aflicción de alma semejante; y, entre otros dones de Dios, en el restante transcurso de su vida tuvo este eximio don, y así curó con gran facilidad a muchos angustiados de graves escrúpulos”, en Polanco, *op. cit.*, p. 69.

22 M. Ruiz Jurado, *El peregrino de la voluntad de Dios*, Madrid, 2005.

do por Polanco –lo que resulta extraño por su cercanía con Ignacio años después–. Esa estancia barcelonesa fue muy corta. Sin embargo, lo que interesaba era el valor que se concedía a los estudios en esta nueva etapa de su vida: “por las exhortaciones de otros y porque él mismo juzgaba que sería para gloria de Dios, decidió unir a la enseñanza recibida sobrenaturalmente del Señor, también la adquirida para edificación de los prójimos. De este modo comenzó a entregarse al estudio de la gramática (aunque otros estiman que este estudio lo comenzó después de su vuelta de Jerusalén) ²³”.

4. EL TERCER IGNACIO: SACERDOTE Y FUNDADOR

El hombre ascético y de penitencias que jugaba a ser santo de una manera llamativa, había decidido no huir del mundo. Comenzó a vislumbrar su camino en la acción apostólica ²⁴. Lo movía “ayudar a las ánimas”. Era menester aceptar ciertas estructuras del mundo para, desde ellas, poderlo cambiar. Algunas eran las propias de la formación intelectual dentro del humanismo. El primer paso fue el latín, como piedra angular de la enseñanza secundaria ²⁵. Si además pretendía comunicar sus experiencias a los demás, tenía que hacerlo a través de la seguridad que proporciona el conocimiento. Descubrió también que, para el estudio, había que vivir la tranquilidad, no poniendo el todo en experiencias espirituales que podían distraer. Polanco hacía referencia –y es muy interesante por su cercanía a Ignacio– a la lectura de Erasmo, el autor más importante de Europa en aquellos momentos, en pleno humanismo:

“Tenía nuestro Padre –escribe Ribadeneira– gran cuenta en que no se leyesen en la Compañía libros de autores sospechosos o de quienes

²³ Polanco, *op.cit.*, pp. 75-76.

²⁴ No faltó en esta vuelta, el reflejo del contexto europeo en el que se vivía: “determinó hacer el viaje desde Ferrara a Génova; pero como en la Lombardía y en la Francia Cisalpina había en este tiempo, a saber, en el comienzo del año del Señor 1524, guerra entre los del emperador y los franceses, al pasar cerca de los del emperador, los soldados le capturaron y le llevaron al jefe como un espía [...] Al llegar a Génova, se encontró con un capitán vasco, jefe de galeras, de nombre Portundo, que había tratado con él familiarmente alguna vez, y quien le facilitó el viaje a España”, en *Ibid.*, pp. 84-85.

²⁵ “Pero una vez que comenzó a entregarse a los primeros rudimentos de la gramática, se le ocurrían y le ocupaban su mente tantos conceptos espirituales, que o poco recibía o al menos poco retenía de aquello que pertenecía a la gramática. Como él mismo observaba que esto se debía no solo a su edad ya madura, o a la costumbre y afecto de tratar los asuntos espirituales, sino a la tentación del demonio, el cual se esforzaba en impedir los estudios emprendidos para el honor de Dios; para superar esta tentación, comenzó este modo”, en *Ibid.*, pp. 88-89.

hubiese duda, aunque no la hubiese en los mismos libros, porque decía que los que leyan el buen libro se aficionaban a él y después por él a su auctor, y aficionados una vez al auctor fácilmente se apegaban a su doctrina. Y así hizo quemar todas las obras de Erasmo muchos años antes de que se vedasen por el Papa, y vedó las de Savonarola, de suerte que aun al Doctor Olave no le quiso dexar “El triunfo de la Cruz” y otras obras suyas limpias y sin sospecha. Y en su principio, estando en Alcalá, como muchos le dixessen, y entre ellos su confessor, que leyese el «Enchiridion» de Erasmo, nunca lo quiso hazer, diciendo que no faltavan otros libros buenos en que leer, de cuyos auctores no avía ninguna duda”²⁶.

“No omitiré que cuando estaba en Barcelona, persuadiéndole algunos y con la aprobación del confesor, leyó cierto librito de Erasmo, cuyo título era Enchiridion militis christiani –Manual del Caballero Cristiano, escrito en latín en 1501 y publicado en castellano en 1526–, del cual se decía que era piadoso y escrito con un lenguaje elegante. Sin embargo, Ignacio observaba que con su lectura se entibiaba el fervor de su devoción y de su piedad y lo dejó²⁷. Después conociendo todavía mejor el espíritu de Erasmo, prohibió que en la Compañía se leyese algún libro de este autor, aunque algunas cosas estén escritas por el mismo que nada de malo contengan, temía que por ellas los nuestros se aficionasen a este autor y tuvieran fe en las mismas cosas mal escritas. De modo admirable le agradaba aquel librito de oro, de Juan Gersón, que se llama De imitatione Christi, y le agradaba mucho que se leyese por otros”²⁸.

Se refería, como indicaban en el Memorial, al “Gersoncito y nunca más había querido leer otro libro de devoción”, que en realidad era el de la “Imitación de Cristo” de Tomás de Kempis. Ya en sus días parisinos, cuando viajaba a obtener limosnas en Países Bajos, en Brujas se encontró con Luis Vives. Polanco se refería a una polémica que mantuvieron sobre la abstinencia y el ayuno cuaresmal, y aunque se refería a que el autor humanista pensaba que Ignacio era “un santo varón y que sería el fundador de alguna orden religiosa”, éste sin embargo no le había gustado lo que había escuchado de Vives

26 P. de Ribadeneira, *Collectanea* [16] (1567), MHSI, Monumenta Historica Societatis Iesu, *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu Initiiis*, Vol. II, *Narrationes scriptae annis 1557-1574*, ed. C. de Dalmases, pp. 416-418.

27 Alonso Romo (Polanco, *op.cit.*, pp. 90-91) piensa más bien que en lo referente a Erasmo, Polanco había seguido a Pedro de Ribadeneira. Antes de la publicación de la Vida de este último, en sus apuntes indicaba que esto había sucedido en Alcalá de Henares y no en Barcelona. R. García-Villoslada, *Loyola y Erasmo*, Madrid, Madrid, 1965; y P. Cebollada, “Loyola y Erasmo. Aportación al estudio de la relación entre ambos”, *Manresa* 62 (1990), pp. 49-60.

28 Polanco, *op.cit.*, pp. 90-91.

sobre el tema tratado: “dudando de cuál fuera su espíritu, después prohibió que se leyesen los libros de este autor en nuestra Compañía por la misma razón por la cual prohibió los libros de Erasmo, aun no conteniendo nada malo, como antes dijimos”²⁹. Volvamos a la realidad universitaria en la que pretendió vivir Iñigo de Loyola antes de su salida hacia París. Pasó con desgracia por las ciudades universitarias castellanas de Alcalá, Valladolid y Salamanca³⁰, aunque en París –entre 1528 y 1535– se matizaron definitivamente los anteriores arrebatos penitenciales:

“Había pensado ir a la célebre Universidad de París, mientras estaba encerrado en la cárcel [en Salamanca]. Como no sabía la lengua francesa, le parecía que allí se podría ocupar menos con los prójimos. Además, también en aquella academia, en aquel tiempo tan floreciente y abundante en estudiantes de todas las naciones, esperaba encontrar con facilidad algunos compañeros para promover la obra de Dios y para ayudar a los prójimos [...] dejó a los dichos cuatro compañeros en España (a los cuales, si se ofrecía oportunidad en París, los llamaría allí) y se marchó solo a Barcelona, para desde allí emprender el camino a Francia. Como los amigos le disuadían de esta marcha, porque entonces también había guerra entre el emperador [Carlos V] y el rey de Francia [Francisco I] y en este camino a algunos les sucedían peligros muy graves y molestias, a él, con todo, en modo alguno lo apartaron de su propósito. A la mencionada Isabel Rosell y a otras piadosas personas, como le querían ayudar con dinero, les permitió que se lo enviaran a París por medio de comerciantes. Él, pues, acometió el viaje a pie a comienzos del año 1528, en el mes de enero, y llegó a París, a principios de febrero.

Como quería darse a los estudios con tranquilidad, sin la distracción de la mendicidad, comenzó a usar el dinero enviado desde España para los gastos necesarios. Y porque advertía por el consejo recibido de otros que no era muy digno de ser aprobado en aquel desordenado estudio,

29 *Ibid.*, pp. 110-111. I. Elizalde Armendáriz, “Luis Vives e Ignacio de Loyola”, *Hispania Sacra* 33 (1981), pp. 541-547.

30 “En Alcalá Ignacio eligió como hospedaje para él el hospital de los pobres, y buscaba el alimento mendigando. Pero como algunos se burlaban de él poco piadosamente, el jefe del hospital que llaman Altozano [Antezana], que lo advirtió y se compadeció, le ofreció junto a él un hospedaje más acomodado. No obstante, tenía su habitación en una parte de aquella casa que estaba infestada de fantasmas y era sacudido por cierto terror nocturno, el cual estimaba irreal y que no se le debía hacer caso. Encomendándose a Dios, comenzó a provocar a los demonios con su ánimo y con voces, para que si algún poder recibiesen de Dios contra él, lo ejerciesen”, Polanco, pp. 93-94; “No le desagradaba a Ignacio que en Alcalá y en Salamanca hubiera tenido alguna ocasión de padecer en las cárceles por el honor de Cristo y ayuda de las almas, de lo que estaba deseoso”, Polanco, *op.cit.*, p. 105.

pues no había conseguido un conocimiento firme ni en la lengua latina, ni en otras disciplinas, a las cuales se había dedicado por medio de cierto compendio, como a él nada imperfecto le agradaba, comenzó de nuevo sus estudios desde el principio, y para conseguirlo con más exactitud, casi durante año y medio se entregó a ellos en el colegio de Monteagudo, a saber hasta octubre del año 1529, en el cual comenzó el curso de artes según la costumbre de aquella Universidad. De aquí procede el parecer de Ignacio, cuando tuvo cuidado de otros, y lo expresó en las Constituciones, que los nuestros primero pusiesen sólidos fundamentos de las letras humanas antes de que subiesen a otras facultades superiores; y en los nuestros no aprobó los compendios, sino que se entregasen a los estudios con exactitud y plenamente”³¹.

El encuentro definitivo con sus compañeros se habría de producir cuando entró de “porcionista” en el colegio de Santa Bárbara: fueron el saboyano Pedro Fabro³² y el navarro Francisco Javier³³, éste duro de ganar para la causa, y con los que compartía aposento. En ese momento nació el tercer hombre del seiscientos –después del cortesano y el asceta– que vivió en aquel vasco.

Se empezó a llamar Ignacio de Loyola. Un cambio de nombre que nunca explicó. Algunos de sus compañeros hablaban de la elección de un nombre que fuese aceptado por todos internacionalmente. Expresaba así, su venera-

31 *Ibid.*, pp. 106-107.

32 “Se formó nuestra primera Compañía, el primogénito fue el maestro Pedro Fabro, saboyano, al cual su maestro Peña de apellido, como lo veía sobresalir sobre los demás en las letras latinas y griegas y también en la Filosofía, de tal manera que cuando dudaba algo del texto de Aristóteles, reconocía que no tenía a quién consultar a no ser a su discípulo Pedro Fabro (quizás por su pericia en la lengua griega); a este, digo, por otra parte pobre, lo ganó Ignacio primeramente por sus servicios de caridad; y como estaba en el mismo cuarto con él, se aprovechaba de su trabajo en repetir las lecciones. A este, pues, en el comienzo le exhortó a hacer una confesión general de toda su vida y que se confesase y comulgase cada ocho días, y que examinase diariamente su conciencia. Finalmente, en el cuarto año, ya terminado el curso de artes, le propuso los Ejercicios espirituales, en los cuales, como se entregó con gran fidelidad, penetró muy profundamente en el conocimiento de sí mismo y de Dios, y consiguió una paz admirable, cuando antes había sido agitada su alma por algunas turbulencias. Y de este modo determinó entregarse totalmente a Dios y seguir el instituto de Ignacio”. *Ibid.*, pp. 119-120.

33 “El maestro Francisco Javier, hombre noble, navarro de nación, era compañero del mismo cuarto y de estudio, no menos familiar para Ignacio, pero en los asuntos espirituales no muy entregado a él. Cuando este, una vez que terminó el curso de artes, explicaba en otro colegio. Ignacio lo ganó con otra clase de beneficio, buscando discípulos que le oyesen a aquél explicar, y llevándoselos a él. Después, casi al mismo tiempo que Fabro, también llevado a los Ejercicios espirituales, determinó consagrarse a Dios y fue el segundo en seguir a Ignacio”. *Ibid.*, p. 120.

ción hacia Ignacio de Antioquía, un santo de los primeros siglos del cristianismo, pues las etimologías de Íñigo e Ignacio no tienen nada que ver. Este colegio parisino contaba con una orientación más abierta y humanística. La formación teológica que recibió fue eminentemente tomista, con la base de la Summa Teológica del Doctor Angélico y el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, tan atacado por Martín Lutero en su “primer tiempo” de reforma, en medio de la lucha de escuelas. Una orientación tomista que fue recomendada años después, y desde las Constituciones, al conjunto de los jesuitas pero también matizada. En los colegios de París se aplicaba una pedagogía relativamente nueva, conocida como “modus parisiensis”. En el mismo se apostaba por la división de alumnos en clases, según el nivel de sus conocimientos, pasando de una clase a la siguiente con la aprobación de los consiguientes exámenes. La lengua utilizada en exclusividad era el latín, dando más importancia en las clases a la ejercitación que al conocimiento teórico. Los fallos se castigaban y existían horas de repetición para profundizar en las lecciones. Ese “modus parisiensis” se adaptó posteriormente a los colegios de jesuitas pero con el añadido de la virtud cristiana en convivencia con los autores clásicos, griegos y latinos.

Ignacio de Loyola se había formado en sus estudios, se había agrupado con otros en un ámbito internacional de “amigos en el Señor”³⁴, se había percatado de la realidad de la vida, había discutido y discernido sobre la situación de la Iglesia, acerca de lo que significaba crisis y reforma. Tampoco había sido fácil su vida como estudiante y fue menester viajar para obtener las limosnas para su mantenimiento³⁵. Ignacio, como hombre práctico tras su experiencia académica, habría de establecer más adelante que los estudiantes de los cole-

34 “El segundo modo de conservar a esos compañeros fue la mutua familiaridad, y frecuente comunicación de unos con otros. No vivían en el mismo lugar, y ahora con uno, ahora con otro de estos, solían tomar el alimento con caridad mutua, y unos ayudaban a otros en los asuntos espirituales y también temporales, y de este modo se favorecía y se aumentaba entre ellos el amor de Cristo. También ayudaba algo el trato en los asuntos de los estudios, el que más tenía en algún talento ayudaba a otro más necesitado de ello”. *Ibid.*, p. 124.

35 “Algunos amigos le avisaron de que los mercaderes españoles que estaban en Bélgica, Brujas y Amsterdam, y también en Londres, en Inglaterra, estaban acostumbrados a dar limosnas a algunos estudiantes, con las cuales se pudieran sustentar en sus estudios. Así, tomó este camino hacia Bélgica animado por algunos, el cual como una vez resultó bien, en un segundo y tercer año repitió lo mismo; y no fue necesario hacer más este trabajo [...] algunos de estos mercaderes, que eran generosos y benignos, tomaron el cuidado de enviarle a París las limosnas necesarias todos los años, con las cuales, juntamente con otras enviadas desde España por personas piadosas, tuvo de dónde sustentarse él mismo con comodidad, y podía ayudar también a otros”. *Ibid.*, p. 110.

gios deberían sustentarse con rentas y no preocuparse de su mantenimiento mientras estaban desarrollando una vida de formación³⁶.

Sus experiencias como director de Ejercicios le habían convertido en maestro del espíritu. La metodología que había conocido le había permitido estructurar su doctrina y conocer recursos y posibilidades para transmitirla. Aquel tercer hombre, acompañado de otros compañeros en el camino, fueron estableciendo un objetivo, unos medios para conseguirlo, un servicio prestado y puesto bajo la autoridad del Papa, un modo propio de proceder que les distinguiese de lo que hasta ahora había existido. La Compañía –sin contar todavía con este nombre– no era una obra individual sino una reflexión colectiva y un discernimiento prolongado. Todavía en el voto de Montmartre, de 15 de agosto de 1534, no existía una intención fundadora, aunque sí imitadora de Cristo y con un eminente sentido práctico: concluida su formación, y en caso de no poder emprender la peregrinación de los primeros compañeros a Jerusalén en un plazo razonable, se pondrían a disposición de lo que el Papa gustase de encomendarles.

“¿Por qué deseáis tanto el ir a Jerusalén? Buena Jerusalén es Italia para hacer fruto en la Iglesia de Dios”, les decía Paulo III. La amenaza de los turcos los hizo presentarse “peregrinos pobres, teólogos de París”, capaces de concebir esperanzas al papa Paulo III acerca de la reforma de la Iglesia. Quien antes había denunciado a Ignacio en París, el doctor Pedro Ortiz, consejero del Hospital de Santiago de los Españoles, se los presentó al pontífice. El martes de Pascua de 1537 fueron invitados los que habían llegado hasta la Ciudad Eterna a la mesa del Papa y allí recibieron las preguntas de otros teólogos. Paulo III se mostraba amante de la teología y del humanismo, alabando las respuestas dadas por los jesuitas, nombre que no recibían aún estos sacerdotes. Para trabajar, se empezaron a dispersar, predicando en las plazas. A los que les contemplaban les impresionaba el desinterés con el que lo hacían, viviendo pobremente y sin recibir estipendios por sus ministerios. Si les preguntaban a quién pertenecían, ellos respondían que eran de la “Compañía de Jesús”, pues a su prepósito, Jesucristo, deseaban servir. Su bagaje era el de diez

36 “De estas dificultades que Ignacio experimentó en la comida y en buscar las cosas necesarias para la vida, fijó este parecer en su ánimo: que convenía para los que se entregaran al trabajo de las letras que no estuviesen preocupados del alimento. De este modo, en la institución de la Compañía, aunque juzgaba que en las casas debía mantenerse la pobreza, en particular y en común; los colegios, en los cuales los nuestros trabajasen en los estudios, pensó que debían tener rentas para el sustento de ellos; y procuró que esto se prescribiese en las cartas apostólicas y en las Constituciones de la Compañía”. *Ibid.*, p. 112.

prestigiosos sacerdotes reformados –así se les conoció precisamente en Roma, los “*preti riformati*”– suficientemente preparados teológicamente y atractivos en el socorro que prestaban a enfermos y pobres.

Era el embrión de la Compañía, pues ya en la Ciudad Eterna, dos de los compañeros “leían” en la Universidad pontificia de “La Sapienza” –Pedro Fabro y Diego de Laínez³⁷–, mientras que el maestro Ignacio se dedicaba a impartir Ejercicios a personajes importantes de Roma, sobre todo aquellos que podían colaborar de manera eficaz con el Papa en las tareas de la reforma católica, así como en las de preparación del Concilio, que se habría de convocar finalmente en Trento. También se despertaron las primeras oposiciones. Se advirtió que los “*iniguistas*” habían sido perseguidos por la Inquisición en España, Francia e Italia, creándose un clima de prevención hacia los primeros compañeros. Éstos eran muy diversos en nacionalidades, caracteres, talentos, procedencias sociales y biografías espirituales. Ignacio de Loyola se fue convirtiendo en un líder carismático, encontrándose en común para la oración y el diálogo espiritual. A través de sus compañeros, descubrió la dimensión eclesial de su misión.

Hallamos aquí el centro de aquel tercer Ignacio, el sacerdote fundador. Todos ellos participaron de un proceso de discernimiento en el cual consideraron que si nombraban un superior para todos ellos, podría ser más fácil el mantenimiento de la identidad del grupo. En el caso de que adquiriesen una dimensión oficial y de continuidad, se habrían convertido en una nueva orden religiosa que era menester aprobar. Los debates para decidir todo lo que pretendían comenzaron en la Cuaresma de 1539. Pensaban que tenían que mantener esa unidad. Más tiempo les llevó la decisión de prestar obediencia a uno de ellos, eligiéndolo como superior. Consideraban que la obediencia facilitaba la cohesión entre los compañeros, que era una puerta abierta para profundizar y ejercitar sobre muchas virtudes, oponiéndose a la soberbia. Sin

37 “Había venido algún tiempo antes desde España Diego Laínez [a París], el cual tras terminar cum laude el curso de artes, con una buena formación, y tras ser promovido al magisterio, había venido a París, en parte para dedicarse a las letras, y en parte para encontrarse con Ignacio, del cual había escuchado muchas cosas en Alcalá. En el mismo hospedaje, poco después de bajar del caballo, Ignacio se encontró con él, y con algunos consejos oportunos, incluso relacionados con las cosas temporales, se lo ganó no poco. El mismo Laínez llevó a Ignacio al maestro Alfonso Salmerón, el cual también había estado estudiando en Alcalá las lenguas latina y griega y la Filosofía; y como estaba unido a Diego Laínez por la amistad, fue también su compañero de viaje a Francia. Uno y otro casi al mismo tiempo que los dos anteriores, tras recibir de Ignacio los Ejercicios, deliberaron seguir su instituto en el servicio de Dios”. *Ibid.*, pp. 120-121.

duda, el Papa era su superior, pero éste no podía, ni debía entender sobre sus vidas particulares. El posterior voto de disponibilidad al pontífice por parte de los profesos de la Compañía –se ha conocido erróneamente como de obediencia al Papa– se debía manifestar desde los encargos apostólicos y no desde la protección o adhesión política y teológica:

“Desde este tiempo los nuestros comenzaron a vivir en Roma, y de allí no se retiró la Compañía. Al principio, por mandato del pontífice (a cuya obediencia los nuestros se ofrecían), los padres Fabro y Laínez enseñaron en la academia, que llaman “la Sabiduría”; el primero, Sagrada Escritura; el segundo, Teología escolástica. Ignacio en aquel tiempo se entregaba a trabajos de piedad. No omitiré que cuando se acercaba a Roma e Ignacio se apartó a cierta iglesia para orar, recibió del Señor una singular ilustración y consuelo espiritual. Ciertamente en todo aquel tiempo, en el cual después del sacerdocio se preparaba para la primera misa, había recibido del Señor una eximia devoción y visita espiritual (lo cual había sido en él menos abundante y vehemente en tiempo de estudios); pero en dicho templo cerca de la ciudad vio en espíritu al Padre eterno encomendando a Cristo la Compañía, casi entregándola en sus manos; el mismo Cristo el Señor, que parecía llevar la cruz, mostrando a Ignacio un rostro benigno le dijo: “Yo os seré propicio”³⁸. Y de este modo el parecer de Ignacio se confirmó en su primera idea de imponer el nombre de Jesús a nuestra Compañía por aquello de que el Señor Jesús se hubiera dignado tomar un peculiar cuidado de ella”³⁹.

5. CONCLUSIÓN: MISIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN EL SIGLO DE LA REFORMA

La Compañía de Jesús⁴⁰ había sido fundada para conseguir la “defensa y propagación de la fe”. “El fin desta Compañía es no solamente atender a la salvación

38 Es la descripción por parte de Polanco de la llamada Visión de la Storta, que se reflejó iconográficamente en tantas iglesias de los colegios de la Compañía de Jesús.

39 Polanco, *op.cit.*, p. 146.

40 “Aunque a todos les agradase este título del nombre, es verosímil que el padre Ignacio fue aquel por el cual el nombre fue propuesto a los compañeros; como quiera que sus discípulos seguidores del instituto se llamasen, por Ignacio, ignacianos (en español de Íñigo iñiguistas), el humilde padre, que en la fundación de esta Compañía lo atribuía todo a Cristo y nada a sí, no deseó que ella tomase el nombre de sí mismo, sino de Jesucristo [...] Fue tan constante en mantener este nombre, que yo le escuché también que, si todos los compañeros juntamente juzgasen que se debía dejar o cambiar este nombre, y todas las otras personas, a las cuales no se estuviese obligado a creer bajo pena de pecado, que él nunca asentiría a ello [...]

y perfección de las ánimas propias con la gracia divina, más con la misma intensamente procurar de ayudar a la salvación y perfección de las de los próximos”. Así encabezaba Ignacio de Loyola el “Examen” incluido en sus Constituciones⁴¹. Pero también como exponía en la “Fórmula del Instituto”, aprobada por Julio III, los medios para conseguir esta defensa eran las predicaciones, las lecciones públicas, las confesiones, los Ejercicios Espirituales, la enseñanza de la doctrina cristiana a los niños y a los más ignorantes de entre los alumnos, la atención espiritual a los desatendidos como presos en la cárcel y enfermos en los hospitales, y todo ello de manera gratuita. En resumen, eran los ministerios de la palabra⁴².

Tradicionalmente, la Compañía de Jesús se ha convertido en la imagen de la Contrarreforma, el barroco católico y la Iglesia triunfante que luchaba contra Lutero. La identificación necesita ser matizada. Fue el historiador del Concilio de Trento, Hubert Jedin⁴³, el que definió la Reforma católica como un proceso de renovación interior que venía produciéndose en la Iglesia católica antes del comienzo de los trabajos de Lutero. Contrarreforma, sin embargo, y continuando con Jedin, se había referido a la recuperación del terreno perdido, por parte de los católicos, ante el avance de los protestantes. Concebía este autor que las decisiones del Concilio de Trento eran un producto de estos dos conceptos de Reforma y Contrarreforma. Una conceptualización que, además, fue apoyada por historiadores no católicos, desde que en 1946 Jedin publicase su primer y pequeño estudio.

Con Agostino Borromeo habría que preguntarse dónde era necesario situar a Ignacio de Loyola⁴⁴. En realidad, la Compañía de Jesús no se convirtió en una reacción contra la Reforma protestante, pues según escribió el fundador a Pedro Canisio –uno de sus primeros y principales jesuitas en Alemania–

Y de este modo ciertamente es verosímil que los nuestros habían pensado y habían conferido entre sí mucho sobre este nombre; pero, sin embargo, que este nombre fue revelado por Dios a Ignacio y ciertamente confirmado por Dios, suficientemente puede constar de lo dicho, aunque de modo expreso de él no fuera escuchado. No de este modo es dicha Compañía de Jesús como si casi compañeros del mismo Jesús se presumiesen los nuestros, sino más bien al modo militar, con el cual se dice la Compañía de alguno, bajo el cual milita”, Polanco, *op. cit.* pp. 162-163. P. de Ribadeneira, *Tratado en el qual se da razón del Instituto de la Religión de la Compañía de Jesús*, Salamanca, 1730.

41 Constituciones, Examen, cap 1º, 3, en Ignacio de Loyola, *Obras*, Madrid, 1997, p. 466.

42 “Fórmula del Instituto”, en *Ignacio de Loyola, Obras...*, *op.cit.*, pp. 455-456.

43 H. Jedin, *Riforma cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concertti con riflessione sul concilio di Trento*, Brescia, 1967.

44 A. Borromeo, “Ignacio de Loyola y su obra a la luz de las más recientes tendencias historiográficas”, *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, Bilbao, 1991.

esta labor de combate debía recaer en los príncipes católicos, en el poder temporal. Tampoco expuso Ignacio de Loyola los males de la Iglesia dentro de un programa, al estilo de lo que había propuesto Erasmo de Rotterdam –ya hemos mencionado antes la relación de Ignacio con las obras del gran humanista–. No pensaba que el problema de la Iglesia fuese el Papado, en el que muchos reformadores centraron sus inquietudes. Pensaba José Ignacio Tellechea que a un reformador había que exigirle, para conceptualizarle de este manera, un carisma que implicase su disconformidad con el entorno a través de una actitud crítica y un deseo de cambio, concretizado en un programa. Ignacio de Loyola, como hemos visto, una vez experimentada en su persona la “mudanza”, no solo procuró su propia salvación sino también la de los prójimos, logrando en sucesivas reformas individuales un cambio general para la Iglesia. Sin el primer escalón interior, las inquietudes hubiesen sido pasos dados en el aire, según defendían algunos de los reformadores de aquel momento. Uno de ellos fue Juan de Ávila, imprescindible en los primeros instantes de la Compañía, a pesar de que nunca llegó a formar parte de ella, aunque sí profesaron en la misma muchos de sus discípulos⁴⁵.

Como decíamos, en Ignacio de Loyola, no se encuentra un memorial de reforma que aportó un “programa” moderno de transformaciones a través de la acción –esos citados ministerios de la palabra–. Nunca redujo su concepto de Iglesia a la autoridad pontificia y a sus cabezas subalternas (aunque reconocía que desde allí se podía comenzar a cambiar) sino que extendía la responsabilidad a todos y cada uno de los que profesaban la fe católica. Ignacio de Loyola mantenía un camino de “Reforma dentro de la unidad” aunque contribuyendo “por elevación” a través de una serie de pautas⁴⁶. Agostino Borromeo cree que un siglo XVI tan controversista en lo religioso, no admite concepciones categóricas. Se terminaba, de esta manera, con tesis y conceptos historiográficos tan difundidos entre los alemanes como las que acentuaban el carácter progresista de la Reforma protestante y tildaban de reaccionaria a la Contrarreforma católica⁴⁷.

45 M. Ruiz Jurado, “San Juan de Ávila y la Compañía de Jesús”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 40 (1971), pp. 153-172; J. Burrieza Sánchez, “La Compañía de Jesús que conoció Juan de Ávila”, en M^a.E. González Rodríguez (ed.), *Entre todos, Juan de Ávila. Elogio al Santo Maestro en el entorno de su proclamación como Doctor de la Iglesia Universal*, Madrid, 2011, pp. 51-58; y M^a J. Fernández Cordero, *Juan de Ávila (1499?-1569). Tiempo, vida y espiritualidad*, Madrid, 2017.

46 J.I. Tellechea, “Ignacio de Loyola, reformador” en Q. Aldea Vaquero, *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, Bilbao, 1993, pp. 239-254.

47 R. García Cárcel y J. Palau i Orta, “Reforma y Contrarreforma católicas”, en A.L. Cortés Peña (coord.), *Historia del cristianismo, vol. 3: El mundo moderno*, Madrid-Granada, 2006, pp. 187-226.

Nuevos conceptos fueron los que definió Jean Delumeau, en su obra “El catolicismo entre Lutero y Voltaire”⁴⁸. Hablaba del propio de “cristianización” de masas ante los importantes restos del paganismo y de supersticiones que sobrevivían en la población, sobre todo en la campesina. Desde el conflicto religioso protagonizado por Lutero, ambas Reformas habían dado respuestas diferentes antes estas pervivencias. Reinhard concibió este proceso como una “modernización”, entendida como un paso hacia delante para superar las estructuras institucionales de la Baja Edad Media. Así la Compañía se convertía, no en un elemento de restauración sino de innovación, a través de una organización práctica y eficaz. El concepto de “confesionalización” no solamente se reducía a las instituciones sino también a las prácticas religiosas y a los comportamientos generados desde las mismas. El propio Reinhard definía el tiempo desde los años veinte del XVI hasta el siglo XVIII como la “edad de la confesionalización”, el coincidente con lo que llamamos la “antigua Compañía”. Se vinculaba este último concepto, con el “disciplinamiento social”. La “confesionalización” se convertía en una primera fase del “disciplinamiento”, muy asociado con la consolidación del Estado absoluto y la obediencia política. En la historiografía española ha tratado por extenso este proceso Jaime Contreras⁴⁹, relacionándolo con la repercusión que la asociación entre la Iglesia y el Estado había tenido sobre el desarrollo de los comportamientos. Así, el ordenamiento religioso se unía al político y social, desembocando en una uniformización de conductas, gracias a los rituales y símbolos que servían por igual al Estado y a la Iglesia. Todo ello en una sociedad sacralizada donde el poder político y religioso compartían objetivos dentro de un mismo horizonte.

El mencionado Agostino Borromeo propuso, coincidiendo con el centenario del nacimiento de Ignacio de Loyola, aplicar este concepto de “disciplinamiento social”, unido a la reforma interior, al propio fundador de la Compañía, tal y como había hecho Paolo Prodi con otras personalidades postridentinas –Ignacio murió en 1556 y el Concilio cerró su tercera y última sesión en 1563–. En el caso de tener que hablar de un cambio individual, un cambio favorable para el mismo eran los propios Ejercicios Espirituales. Las Constituciones, sin embargo, se podían asimilar al “disciplinamiento”, aunque también poseían importantes dosis espirituales. El jesuita vivía también en el proceso interior y exterior en su citada doble vocación. Ignacio de Loyola tenía muy claro esta

48 J. Delumeau, *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, 1973.

49 J. Contreras Contreras, “Procesos culturales hegemónicos: de religión y religiosidad en la España del Antiguo Régimen”, *Historia Social* 35 (1999), pp. 3-22.

proyección de los trabajos hacia el exterior. La Compañía se convertía así en un elemento fundamental de la “confesionalización” y el “disciplinamiento”⁵⁰. De hecho, las estrategias y medios de estos procesos se irán concretando en los trabajos y ministerios de los jesuitas: los citados de predicación, confesión, enseñanza de la doctrina cristiana o misiones populares, así como enseñanza en sus colegios sobre los que también podemos aplicar el concepto de modernización, no única y exclusiva de la Compañía. Los jesuitas deben ser mejor entendidos desde sus trabajos al servicio de un proceso, más que desde una identificación tradicional con las banderas de la “Contrarreforma”, cuestión que ellos mismos, en numerosas ocasiones, han propiciado.

BIBLIOGRAFÍA

- BORROMEIO, A., “Ignacio de Loyola y su obra a la luz de las más recientes tendencias historiográficas”, *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, Bilbao, 1991.
- CEBOLLADA, P., “Loyola y Erasmo. Aportación al estudio de la relación entre ambos”, *Manresa* 62 (1990), pp. 49-60.
- CONTRERAS CONTRERAS, J., “Procesos culturales hegemónicos: de religión y religiosidad en la España del Antiguo Régimen”, *Historia Social* 35 (1999), pp. 3-22.
- DALMASES, C. (ed.), *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu Initiis, Vol. II, *Narrationes scriptae annis 1557-1574*, Roma, 1951.
- DELUMEAU, J., *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, 1973.
- ELIZALDE ARMENDÁRIZ, I., “Luis Vives e Ignacio de Loyola”, *Hispania Sacra* 33 (1981), pp. 541-547.
- FERNÁNDEZ MARTÍN, L., *Los años juveniles de Íñigo de Loyola*, Valladolid, 1981.
- “Estancias de Ignacio de Loyola en Valladolid”, en *Ignacio de Loyola en Castilla*, Valladolid, 1989.
- GARCÍA CÁRCCEL, R. y PALAU i ORTA, J., “Reforma y Contrarreforma católicas”, en A.L. Cortés Peña (coord.), *Historia del cristianismo, vol. 3: El mundo moderno*, Madrid, Granada, 2006, pp. 187-226.
- GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, J., “La Vita Christi de Ludolfo de Sajonia (+1377) e Ignacio de Loyola (+1556). A propósito de un gran libro”, *Estudios Eclesiásticos*, 86 (2011), pp. 509-546.

50 P. Prodi (ed.), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1994; F. Palomo, “«Disciplina Christiana». Apuntes historiográficos en torno a la disciplina social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1997), pp. 119-136.

GARCÍA HERNÁN, E., *Ignacio de Loyola*, Madrid, 2013.

GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Loyola y Erasmo*, Madrid, Madrid, 1965.

JEDIN, H., *Riforma cattolica o Controriforma? Tentativo di chiarimento dei concerti con riflessioni del concilio di Trento*, Brescia, 1967.

KIECHLE, S., *Ignacio de Loyola: mística y acción*, Barcelona, 2006.

PALOMO, F., “«Disciplina Christiana». Apuntes historiográficos en torno a la disciplina social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1997), pp. 119-136.

POLANCO, J.A., *Vida de Ignacio de Loyola*, edición de Eduardo Javier Alonso Romo, Madrid-Bilbao, 2021.

PRODI, P. (ed.) *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1994

RIBADENEIRA, P., *Tratado en el qual se da razón del Instituto de la Religión de la Compañía de Jesús*, Salamanca, 1730.

RUIZ JURADO, M., “San Juan de Ávila y la Compañía de Jesús”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 40 (1971), pp. 153-172.

— *El peregrino de la voluntad de Dios*, Madrid, 2005.

SAJONIA, L., *La Vida de Cristi*. Introducción, traducción y notas de Emilio del Río, Monumenta Histórica Societatis Iesu. Nova series, Institutum Historicum Societatis Iesu, Universidad Pontificia de Comillas, Roma-Madrid, 2010, 2 vols.

TELLECHEA IDÍGORAS, J.I., “Ignacio de Loyola, reformador” en Q. Aldea Vaquero, *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, Bilbao, 1993, pp. 239-254.

— *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Salamanca, 1997.