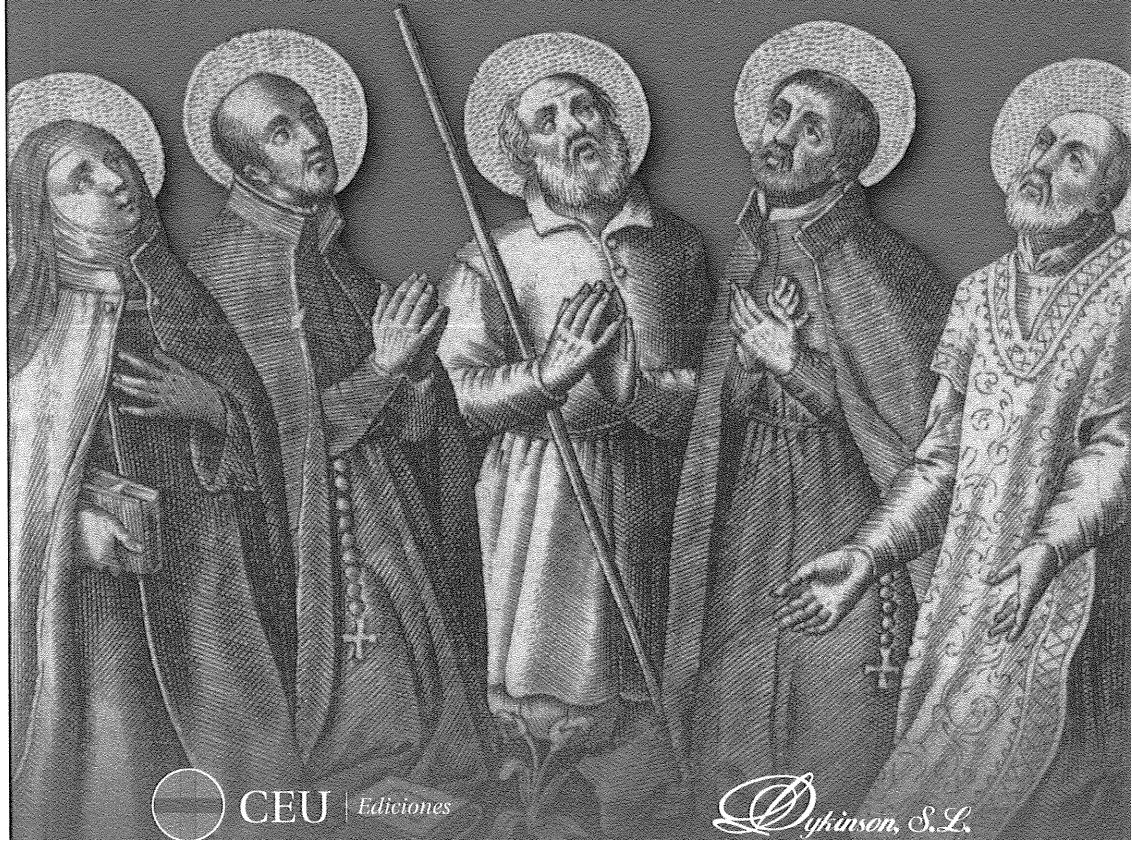


A

1622

# Cinco santos para la Reforma Católica

EMILIO CALLADO ESTELA  
(EDITOR)



CEU | Ediciones

Dykinson, S.L.

1622

# CINCO SANTOS PARA LA REFORMA CATÓLICA

EMILIO CALLADO ESTELA (EDITOR)





Este libro está impreso íntegramente en papel certificado FSC® (papel extraído de explotaciones de bosques sostenibles). El uso de este papel refleja nuestro compromiso con el medio ambiente.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, [www.cedro.org](http://www.cedro.org)) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.



Esta editorial es miembro de UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

1622

## Cinco santos para la Reforma Católica

© María José del Río Barredo, Javier Burrieza Sánchez, Eduard López Hortelano, Julen Urkiza, Fermín Labarga, Inmaculada Rodríguez Moya, Rafael García Mahiques, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, OSA, José Antonio Calvo Gómez, Emilio Callado Estela, 2023

© del prólogo, Paolo Broggio, 2023

© de la edición, Editorial Dykinson, 2023

© de la edición, Fundación Universitaria San Pablo CEU, 2023

CEU Ediciones

Julián Romea 18, 28003 Madrid

Teléfono: 91 514 05 73

Correo electrónico: [ceuediciones@ceu.es](mailto:ceuediciones@ceu.es)

[www.ceuediciones.es](http://www.ceuediciones.es)

ISBN CEU Ediciones: 978-84-19111-95-1

ISBN Dykinson: 978-84-1170-321-5

Depósito legal: M-30758-2023

Maquetación: Pedro Coronado Jiménez (CEU Ediciones)

Diseño de cubierta: Andrea Nieto Alonso (CEU Ediciones)

Icono de cubierta: Freepik de [www.flaticon.com](http://www.flaticon.com)

Impresión: Forletter, S. A.

Impreso en España

# ÍNDICE

## PRESENTACIÓN..... 11 EMILIO CALLADO ESTELA

## PRÓLOGO..... 13 PAOLO BROGGIO

## PARTE I. CUATRO ESPAÑOLES Y UN SANTO

1. Canonización y hagiografía del santo de Madrid, Isidro Labrador ..... 23  
MARÍA JOSÉ DEL RÍO BARREDO
2. Escenarios, tiempos y caminos para la canonización de san Ignacio de Loyola ..... 71  
JAVIER BURRIEZA SÁNCHEZ
3. La canonización de san Francisco Javier: vida y santidad ..... 127  
EDUARD LÓPEZ HORTELANO
4. De la muerte a la gloria. Canonización de santa Teresa de Jesús ..... 163  
JULEN URKIZA
5. *Para que toda España pudiese gozar un tan gran tesoro. La incorporación de san Felipe Neri a la canonización de 1622* ..... 209  
FERMÍN LABARGA

## **PARTE II. A LA MAYOR GLORIA**

1. Los festejos por las canonizaciones de 1622:  
el efímero triunfo universal de la  
Monarquía Hispánica ..... 259  
INMACULADA RODRÍGUEZ MOYA
2. Las imágenes conceptuales de los santos  
canonizados en 1622 ..... 293  
RAFAEL GARCÍA MAHÍQUES

## **PARTE III. LOS SANTOS QUE NO FUERON**

1. El difícil camino de la glorificación de  
santo Tomás de Villanueva ..... 353  
FRANCISCO JAVIER CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, OSA
2. La canonización de san Pedro de Alcántara ..... 395  
JOSÉ ANTONIO CALVO GÓMEZ
3. San Luis Bertrán o la larga marcha al empíreo ..... 439  
EMILIO CALLADO ESTELA

# ESCENARIOS, TIEMPOS Y CAMINOS PARA LA CANONIZACIÓN DE SAN IGNACIO DE LOYOLA\*

JAVIER BURRIEZA SÁNCHEZ

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

La vida de Ignacio de Loyola reúne muchas de las inquietudes de un hombre en el siglo XVI. La memoria de su estancia y morada en la entonces villa de Valladolid se reducía a un único espacio urbano, el de la calle Ruiz Hernández. En dos periodos pasó por esta importante ciudad –aunque no tuviese este título hasta 1596-. En cada una de las ocasiones, se mostró como dos personas muy diferentes, antes y después de su llamada «conversión», tras la herida recibida en la defensa de la fortaleza de Pamplona. En ese primer periodo, Íñigo López de Oñaz y Loyola –que éste era su nombre original– pretendía promocionarse social y

\* Con este trabajo reúno y amplio aportaciones realizadas por el autor en distintos momentos a lo largo del año de conmemoración del cuarto centenario de la canonización de san Ignacio de Loyola. En primer lugar, el *Anuario de Historia de la Iglesia* coordinado por F. Labarga: GARCÍA MATEO, R., y BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (2020). «"Yo te seré propicio en Roma", Ignacio de Loyola, la santidad y la construcción del santo», *Anuario de Historia de la Iglesia* (29, pp. 159-194). En segundo lugar, la ponencia *La construcción de un santo en Ignacio de Loyola* en el Aula Fe y Desarrollo de Valladolid, en su Semana Ignaciana de la Sala Borja, el 7 abril 2022. En tercer lugar, la ponencia en el Ciclo de Conferencias «En el Cuarto Centenario de las Canonizaciones de 1622» organizado

políticamente; hacer carrera cuando fue puesto al servicio del duque de Nájera, virrey de Navarra. Era éste su segundo señor, después de la caída en desgracia del primero: un alto funcionario que fue en la burocracia estatal Juan Velázquez de Cuéllar. Este último era hombre de confianza de los monarcas castellanos y su contador mayor, señor de Villavaquerín y ennoblecido por su matrimonio con María de Velasco. Habitualmente, don Juan era habitante de la villa de Arévalo y con él su familia y hombres de servicio como el mencionado Íñigo de Loyola. Siendo sabedor de la importancia política de Valladolid, adquirió Juan Velázquez en la calle de Ruiz Fernández de Tovar –más conocida hoy como Ruiz Hernández– unas casas consideradas como las más importantes de la nobleza del siglo xvi. Cada vez que era necesaria su presencia en Valladolid, se alojaba en este palacio. Íñigo de Loyola seguía y conocía muy bien este espacio<sup>1</sup>.

Cuando se reunieron las Cortes en Valladolid en 1518, se encontraba al servicio del mencionado duque de Nájera. Interesaba recibir al nuevo, desconocido y extranjero príncipe, amén de escuchar sus peticiones de dinero para empresas muy alejadas. Sabemos por documentos del Archivo de Simancas que el joven Íñigo pasó por Valladolid en los otoños de 1518 y 1519. No le faltaron problemas, pendencias y rivalidades. En un primer

---

por la Fundación Cultural Ángel Herrera Oria y el Instituto de Humanidades Ángel Ayala origen de este libro, en el Aula Magna de la Universidad CEU San Pablo de Madrid el 19 de abril de 2022 con el título *Ignacio de Loyola, ¿un santo para el rey católico o para el papa?* Por último, en lo referido a san Ignacio de Loyola, la ponencia que realicé, y que no han sido publicadas, en el Coloquio Académico «Ecos de Santidad. 400 años de la Gran Canonización de 1622», organizado por la Universidad de Navarra, Grupo de Investigación del Siglo de Oro (GRISO), Grupo de Investigación TrentUN, en el Seminario Conciliar de Pamplona el 18 de noviembre de 2022. Además, en esta conmemoración de canonizaciones también he ofrecido «Teresa de Jesús, la canonización de la Santa de la Monarquía Católica» en GONZÁLEZ, M. A. (Coord.). (2022). *Mujer, Santa, Doctora*, Salamanca; así como la participación en el Symposium Teresiano II Ciclo de Conferencias en el monasterio de la Anunciación de Madres Carmelitas Descalzas de Alba de Tormes el 30 de septiembre de 2022.

1 Un espacio ocupado hoy por el Colegio Safa-Grial.

documento, Íñigo solicitó al nuevo monarca licencia para llevar armas y guardaespaldas ante la violencia e intento de asesinato que había sufrido de Francisco de Oya, criado de la condesa de Camiña, moradora en la calle Torrecilla.

Como decíamos, desde los acontecimientos de Pamplona de 1521, ya no pretendía «medrar» políticamente sino conquistar otros ámbitos espirituales, consiguiendo algunas metas a través de una metodología para la cual la jerarquía eclesiástica pensaba que no estaba preparado. Primero fue en Alcalá de Henares. Despues, de manera muy breve, de nuevo en Valladolid, donde se entrevistó con Alonso de Velasco, arzobispo de Toledo, vinculado al grupo espiritualmente más adelantado en Castilla como eran los erasmistas. Éste le aconsejó que se trasladase a Salamanca, Universidad donde tampoco se sintió cómodo sino perseguido.

Cuando entró en Valladolid, a finales de junio de 1527, residió en un hospital de peregrinos. Sin embargo, María de Velasco, viuda de su anterior protector, el mencionado Velázquez de Cuéllar, le convenció para que se alojase en sus casas de la calle Ruiz Hernández. Años después, cuando aquel perdido y pobre estudiante era ya el fundador de la célebre, atractiva y polémica Compañía de Jesús, los dueños de la casa tabicaron la puerta de la habitación que, supuestamente, había ocupado. La memoria de la estancia de Ignacio de Loyola, más todavía cuando fue canonizado, permaneció en los parientes de los Velázquez de Cuéllar, propietarios de la misma. En 1683, Francisco Blanco y Salcedo, caballero de Santiago y corregidor de Salamanca, manifestó su deseo de reparar la casa y de construir un oratorio dedicado al fundador de los jesuitas, moradores entonces de tres colegios de Valladolid –San Ignacio, antigua Casa Profesa; San Ambrosio y el de San Albano de los Ingleses<sup>2</sup>–: «me resolví con consejo de hombres religiosos y prudentes á romper el tabique del quarto

---

2 BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (2007). *Valladolid, tierras y caminos de jesuitas*, Diputación Provincial, Valladolid.

que es en el primer descanso de la escalera principal, donde estuvo hospedado el Santo»<sup>3</sup>. Sin embargo, este alguacil mayor de la Inquisición falleció antes de culminar sus intenciones.

Con todo, existía una consideración del lugar como espacio sagrado. Gabriel Henao hacía referencia al misterio asociado a la «habitación tabicada»: «unos lo atribuían a que después de ido el Santo [en 1527] personas que entraron en el quarto, sintieron espantados horrores sagrados y les parecía que eran cosas maravillosas [...] otros dezían que estando el Santo allí, obró alguna acción milagrosa». La propiedad de este palacio no abandonó las manos de los descendientes de Velázquez de Cuéllar hasta que en 1887 la Compañía de Jesús, ya consolidada en la ciudad tras muchas expulsiones y disoluciones, lo adquirieron a la viuda del marqués de Jura Real y Villatoya. La orden edificó sobre parte de su solar la iglesia dedicada al Sagrado Corazón de Jesús, inaugurada en 1896 y transformada en los últimos años setenta del siglo xx. Siempre se guardó memoria de la presencia de san Ignacio de Loyola en la correspondiente capilla, todavía hoy presente e independiente en el nuevo templo de los jesuitas.

Convertido ya en buscador de las cosas de Dios, Ignacio de Loyola alcanzó su plenitud como estudiante en París, donde conoció a sus definitivos «amigos» con los que comenzó la trayectoria de la Compañía de Jesús, los futuros y primeros jesuitas. La actitud posterior que, como superior de todos ellos, demostró hacia Valladolid vino definida por la fundación y consolidación del primer colegio de la Compañía en esta ciudad en 1545. Como no podía ser de otra manera, la del Pisuerga fue una piedra angular en la expansión de los jesuitas en Castilla. Esta ciudad protagonizó

3 HENAO, G. (1689). *Averiguaciones de las antigüedades de Cantabria: enderezadas principalmente a descubrir de Guipúzcoa, Vizcaya y Alaba, Provincias contenidas en ella y a honor y gloria de S. Ignacio de Loyola, nacido en la primera, y originario de las otras dos, patriarca y fundador de la Compañía de Jesús. Autor el padre..., de la misma Compañía; natural de Valladolid, Teólogo y Maestro de Escritura Sagrada en el Colegio Real de la misma Compañía de la Universidad de Salamanca, Salamanca, por E. A. García, s.p.*

muchos de los fragmentos de las cartas de Ignacio de Loyola, fallecido en Roma en la madrugada del 31 de julio de 1556 y del que analizamos la construcción de su proceso de reconocimiento de la santidad.

## 1. LA AUTOBIOGRAFÍA IGNACIANA Y LA HAGIOGRAFÍA

La vida y «los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos», se daban a conocer a los fieles, según establecía el concilio de Trento, «con el fin de que den gracias a Dios por ellos, y arreglen su vida y costumbres a los ejemplos de los mismos santos; así como para que se esciten á adorar, y amar á Dios, y practicar la piedad»<sup>4</sup>. Permitían, según exponía fray Luis de Granada a Pedro de Ribadeneira, hacerles presentes entre los lectores. Se refería a san Ignacio de Loyola: «ay lo tienen siempre bivo sus hijos, para ver en el, no la carne y sangre, sino su espíritu y vida y ejemplos de virtudes»<sup>5</sup>. Las páginas de las hagiografías se convertían, en ocasiones, en el medio adecuado para propiciar el ambiente favorable para iniciar un proceso de santificación. De hecho, muchas de ellas eran escritas en los años anteriores. Los había que nunca llegaron a ser reconocidos como santos aunque quizás solamente alcanzaron la santificación más popular y rápida. Según apunta Ribadeneira existía una tradición en la historia de la Iglesia de recordar a sus santos y, especialmente,

4 Concilio de Trento, sesión 25, De la invocación, veneración y reliquias de los Santos, y de las sagradas imágenes. *El Sacro y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala*, Barcelona, 1847, p. 331.

5 RIBADENEIRA, P. (1868). *Obras escogidas del Padre Pedro de Ribadeneira de la Compañía de Jesús, con una noticia de su vida y juicio crítico de sus escritos*, edición de Vicente de la Fuente, Biblioteca de Autores Españoles (BAE), Madrid; LÓPEZ, C. (1612). *Vida del P. Pedro de Ribadeneira, religioso de la Compañía de Jesús, escrita por el mismo Padre al modo de las confesiones de Sant Agustín, añadida por su compañero que lo fue treinta y seis años*, el H. Cristóbal López, Madrid.

a sus mártires. Las primeras fuentes de los relatos hagiográficos cristianos son las narraciones que describían persecuciones, milagros, tormentos y sus muertes. Desde su condición, se convertían en los verdaderos imitadores del Mártir del Calvario. Ya se mostraba en una de sus epístolas san Ignacio de Antioquía en el siglo II –obispo y mártir tan importante en el cambio de nombre de Íñigo López de Loyola– como un imitador de la Pasión. Después, las vidas de los santos estaban llamadas a despertar la condición de seguidores de Cristo con la petición de su protección. El fin de las persecuciones provocó un nuevo modelo de santidad. Se encontraban en los ascetas y monjes, en la soledad eremítica de la vida contemplativa. Con la aparición de las órdenes mendicantes y en el contexto de la sociedad mucho más urbana, el ideal de santidad unía la contemplación y la acción apostólica, dentro de los tres votos clásicos de castidad, pobreza y obediencia. A la estabilidad de lugar de los monasterios, se unía la movilidad apostólica. Los nuevos santos presentaban carismas especiales y proponían un ejemplar género de vida. Eran los padres y madres fundadores de familias religiosas como san Benito –que procedía del monacato– pero especialmente san Francisco, santa Clara y santo Domingo de Guzmán. Por eso, el jesuita mallorquín –ya sacerdote cuando entró en la Compañía–, Jerónimo Nadal, pensó en proponerle que «sabiendo que los santos padres fundadores de algún instituto monástico habían dejado a sus descendientes, a modo de testamento, aquellos avisos que habían de ayudarles para la perfección, buscaba la oportunidad para pedirlo al P. Ignacio... le pedí instantemente que quisiese exponernos el modo como Dios le había dirigido desde el principio de su conversión, a fin de que aquella relación pudiese servirnos a nosotros de testamento y enseñanza paterna». En sus intenciones, Nadal se inspiraba en una concepción de la vida monacal, un punto de partida que no le agradó a Ignacio que se excusó con sus ocupaciones «diciendo que no podía dedicar su atención y su tiempo a esto». Si él ya no quiso que la nueva orden llevara su nombre o

sus miembros fuesen conocidos por esa denominación popular como por costumbre sucedía –pensemos en franciscanos o dominicos–, tampoco respondía la concepción de la Compañía a remarcar la figura como fundador.

Y así de manera más breve, tanto Jerónimo Nadal como Diego Laínez, y de modo más extenso Juan de Polanco, elaboraron las primeras Vidas de Ignacio de Loyola –algunas ya no inéditas como había apuntado Enrique García Hernán<sup>6</sup>, gracias también a lo publicado por Eduardo Alonso Romo<sup>7</sup>–. La primera de ellas es la «Carta sobre San Ignacio» del mencionado Laínez, el que fue su inmediato sucesor en el gobierno de la Compañía<sup>8</sup>. Se trataba de una epístola dirigida a Juan Alfonso Polanco, secretario de Ignacio de Loyola, firmada en Bolonia en julio de 1547. Fue escrita seis años antes de que comenzase a dictarse la «Autobiografía». Laínez había conocido a su superior de manera temprana pues había llegado a París en 1532 y, después, a finales de esa década participó intensamente en las llamadas deliberaciones que condujeron a la fundación de la orden. Por eso Antonio Alburquerque le denominó el «primer biógrafo de san Ignacio».

En esa fecha temprana, Polanco ya contaba con un sumario del texto biográfico que después va a culminar en su redacción, con datos semajantes a los que el propio Ignacio de Loyola confesó, como veremos en el padre Luis Gonçalves da Camara seis años más tarde en 1553. Los datos referidos a la familia del fundador, tanto en las páginas de la llamada Vida de Polanco –que fue editada por el mencionado profesor Alonso Romo en castellano–,

6 GARCÍA HERNÁN, E. (2013). *Ignacio de Loyola* (pp. 453-454), Madrid. Cf: POLANCO, J. A. de, *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia, Tomos I-VI (1491-1556)*, Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI), Matriti, 1894-1898. LETURIA, P. (1925). *Nuevos datos sobre San Ignacio: la labor de Polanco y Nadal en los orígenes de la biografía ignaciana a la luz de documentos inéditos*, Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao.

7 POLANCO, J. A. de (2021). *Vida de Ignacio de Loyola*, (edición E. Alonso Romo), Madrid-Bilbao.

8 FONTES NARRATIVI (FN), I, pp. 70-145, edición latín-español.

como para el llamado «Chronicon»<sup>9</sup>, los había obtenido el secretario del propio santo, aunque carecían los mismos de una excesiva precisión. Quizás ni siquiera Ignacio de Loyola podía dar cuenta exacta de todo ello. Pasando el tiempo, se produjo en él un cambio de actitud. Según cuenta Luis Gonçalves da Camara, que, estando un día comiendo con el padre Ignacio, le dijo:

[...] que muchas veces le habían pedido una cosa Maestro Nadal y otros de la Compañía, y que nunca había determinado en ello; y que, después de haber hablado conmigo, habiéndose recogido en su cámara, había tenido tanta devoción e inclinación a hacellos; y –hablando de manera que mostraba haberle dado Dios grande claridad en deber hacellos– que se había del todo determinado; y la cosa era declarar cuanto por su ánima hasta agora había pasado; y que tenía también determinado que fuese yo a quien descubriese estas cosas». Con esta disposición –continúa Da Camara– «el Padre me llamó, y me empezó a decir toda su vida y las travesuras de mancebo clara y distintamente con todas las circunstancias».

Es decir, cuando Ignacio se decide a contar su vida no comienza con la conversión, como le solicitó Nadal, sino que se trataba «de toda su vida», «de cuanto por su ánima hasta agora había pasado», comenzando por su niñez y juventud. Sin embargo, el relato autobiográfico que ha llegado hasta nosotros, comienza diciendo: «Hasta los 26 años de edad era hombre dado a las vanidades del mundo». ¿Dónde están esos 26 años que faltan, casi la mitad de su vida? De todo ello, reflexionó Luis Fernández Martín cuando subrayaba acerca de la «peripecia histórica de la Autobiografía ignaciana»<sup>10</sup>,

9 Una historia de la primera Compañía de Jesús que todavía no ha sido publicada en castellano, permanece en latín, a pesar de los esfuerzos de José García de Castro.

10 FERNÁNDEZ MARTÍN, L. (1991). «Peripecia histórica de la “autobiografía” ignaciana», en ORELLA, J. L. (ed.). *El Pueblo Vasco en el Renacimiento (1421-1521). Actas del Simposio celebrado en la Universidad de Deusto (San Sebastián) con motivo del V Centenario del nacimiento de Ignacio de Loyola (1-5 octubre 1990)*, pp. 161-190. Bilbao.

llamada por Cándido de Dalmases como «Acta Patris Ignatii» y que había sido leída por Polanco.

De lo poco que el relato autobiográfico ignaciano servía para los objetivos hagiográficos que facilitaron seguramente una pronta canonización, lo documenta el hecho, hoy incomprensible, de que no solo no se imprimió, sino que fueron retiradas las copias manuscritas circulantes por orden del entonces prepósito general Francisco de Borja (1566-1572). En su lugar se sustituyó la «Vita Ignatii» (1571) de Pedro Ribadeneira<sup>11</sup>. La orden de Borja decía: «que se recoja lo que escribió el P. Luis Gonçalves... y no permitan que se lea... pues siendo cosa imperfecta, no conviene que estorbe y disminuya la fe de lo que más cumplidamente se escribe»<sup>12</sup>. Incluso por sus contemporáneos, y especialmente dentro de la Compañía, a Ribadeneira se le ha considerado el «padre de la hagiografía moderna». No solamente disponía de una obra más genérica y monumental como fue el «Flos sanctorum» (1599) sino también las que escribió y publicó sobre los tres primeros prepósitos generales de la Compañía: Ignacio de Loyola, Diego de Laínez y Francisco de Borja. Sobre el primero, la edición fue en latín para después salir en castellano, desde la Corte y en 1583, dedicada al arzobispo de Toledo, Gaspar de Quiroga, cuyo testimonio sobre el fundador de la Compañía fue temprano<sup>13</sup>.

11 «Ribadeneira» en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Histórico-Temático* (vol. IV, p. 3345 y ss.), Roma – Madrid, 2001.

12 *Monumenta Historica S.I. Epistolae P Hieronymii Nadal*, t. III, p. 490, además pp. 365, 402, 505, 540.

13 «Él escriuío el libro de la vida del P. Ignacio, que anda impressa con nombre del P. Pedro de Ribadeneira, en latín y en castellano, la qual escribió por orden del P. Francisco de Borja, general de la Compañía, que se la mandó escriuir por juzgar que tenía la noticia que era menester para escriuirla [...] dixo que no ay cosa en el dicho libro de la vida del P. Ignacio que él escriuío, que él entienda que es falsa; a lo menos que no se acuerda que aya scripto cosa falsa sabiendo que lo es, antes cree y tiene por cierto que todo lo que dice en el dicho libro, moralmente hablando, es verdadero, por que puso gran diligencia y cuidado en guardar entera verdad y en escriuir lo que vió y oyó del mismo P. Ignacio, o lo que él contó de sí, o otras personas graues

El relato autobiográfico de Ignacio de Loyola no respondía a las coordenadas de la vida de un santo tal y como entonces se entendía. Ni grandes milagros y prodigios, ni ascetismo moralizante, sino confesión, que edifica por la realidad de los hechos, netos y desnudos de mistificaciones. Parece como si el fundador hubiese respondido a eso que él tanto practicaba –el examen– y lo hacía ante toda la Compañía, para que ella se edificase con la totalidad de su vida, no solamente con los grandes momentos, sino también en las horas, en los meses y años en que Dios, la gracia, la fe, se sienten como realidades muy lejanas. Fue en 1731 cuando se publicó por primera vez, aunque en versión latina, el texto autobiográfico, en la colección de los bolandistas, y en 1904 el texto de una de las siete distintas copias, la «N», que ha llegado hasta hoy, y que se encuentran en el archivo de la Curia generalicia en Roma. El texto original redactado por Gonçalves da Camara, parte en español y parte en italiano, no ha alcanzado los siglos xx-xxi. Una vez publicada dicha copia en la colección *Monumenta Historica Societatis Iesu*, ya se pudo hacer una edición manual de ella, junto a otros escritos ignacianos, con el título «Autobiografía»<sup>14</sup>.

Ribadeneira utilizó, para su vida de Ignacio de Loyola, el texto de Da Camara. No se atenía a la tipología medieval de la legenda aurea («Flos sanctorum»), sino que empleó un método más histórico, según modelos del Renacimiento. Sigue con las intenciones hagiográficas de utilizar los hechos en sentido apologético o edificante, exaltando la vida ejemplar y las grandes virtudes del

contaron dél, o él pudo sacar de originales y papeles muy ciertos y aueriguados», en *Monumenta Historica Societatis Iesu, Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series Quarta. Scripta de Sancto Ignatio de Loyola Societatis Jesu Fundatore. Tomus Secundus, Matrii, 1918*, p. 153 (en adelante MHSI, *Monumenta Ignatiana...*).

14 Su texto fue publicado en 1947 por la Biblioteca de Autores Cristianos. San Ignacio de LOYOLA (1992). *Obras completas 1, Autobiografía, Diario espiritual*, introducciones y comentarios de V. Larrañaga, Madrid, 1947. Existe una edición más reciente: *Autobiografía y diario espiritual*, introducción de L. M.ª Mendizabal, transcripción y notas de I. Iparraguirre, C. de Dalmases y M. Ruiz Jurado, Madrid.

fundador. Añadió comentarios piadosos y construcciones históricas de la época. Interpretó los hechos según el esquema contrarreformista que ve en Ignacio al «Antilutero» por antonomasia:

[...] cuando del abismo Martín Lutero como un monstruo infernal, acompañado de su escuadrón de abominables y diabólicos ministros (surgió)..., al mismo tiempo envió Dios nuestro Señor de socorro otro varón y capitán de su Iglesia, en todo contrario a Lutero, para que con su espíritu invencible y armas poderosas y divinas valiosamente le resistiese y pelease las batallas del Señor<sup>15</sup>.

Pero Ignacio no habla en ninguno de los escritos, que han llegado hasta nosotros, de Lutero, sino solo de «los luteranos»<sup>16</sup>. Las interpretaciones contrarreformistas y hagiográficas, que iniciaron algunos de los primeros jesuitas –junto a Ribadeneira, Borja, Canisio, Nadal– son las que han marcado la figura y la obra ignacianas<sup>17</sup>.

Cronológicamente la elaboración del texto de Polanco sobre la Vida de Ignacio lo situamos después de la primera edición de Ribadeneira. Otra cosa será su edición, traducción y publicación<sup>18</sup>.

15 MHSI, *Fontes narrativi IV*, p. 339 y ss.

16 GARCÍA MATEO, R. (2007). «Loyola y el luteranismo ¿Contrarreformista o reformista?» en *Estudios Eclesiásticos* (82, pp. 309-338); LABARGA, F. (2019). «La recepción de Lutero en España», en MELVILLE, G., y SARANYANA CLOSA, J. I. (Eds.). *Lutero 500 anni dopo. Una rilettura della Riforma luterana nel suo contesto storico ed ecclesiale* (pp. 239-264). Città del Vaticano.

17 Ha sido necesario recorrer un camino prolongado para alcanzar una evaluación histórica objetiva. Desde el postconcilio, bajo el generalato de Pedro Arrupe y siguiendo el programa del Vaticano II de vuelta a las fuentes de la fe, los estudios históricos y sistemáticos ignacianos se han renovado considerablemente, sobre todo a partir de 1991, quinto centenario de su nacimiento. Cfr. ALDEA, Q. (1992). *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, Madrid.

18 Será editado por vez primera por Cándido de Dalmases, revisado y traducido con nueva edición por Eduardo Alonso Romo, aunque la Colección Manresa lo publicó de manera póstuma y en homenaje.

En primer lugar, debemos tener en cuenta que Polanco era el gran hombre de la información y de la gestión de esa información en los más de treinta primeros años de la Compañía. En segundo lugar, es un momento clave en el que escribe esta Vida de Ignacio, cuando ya había sido elegido el cuarto prepósito general Everardo Mercuriano –el primero no español–, tras producirse el descarte de Polanco por parte de Roma. El texto del «secretario» se extiende a lo largo de dieciséis folios que fueron por él dictados y recogidos en 1574, por un amanuense cuya identidad desconocemos. Abarca desde el nacimiento de Ignacio hasta su asentamiento definitivo en Roma en 1540, año de la promulgación de la bula aprobatoria; en concreto hasta el inicio de las discusiones o deliberaciones fundacionales de la Compañía. De lo primero comenzaba: «Ignacio de Loyola, al cual la divina providencia se dignó tomar como primer autor y fundador de la Compañía de Jesús, nació por la parte de Cantabria que está en los montes Pirineos, la cual provincia recibe el nombre particular de Guipúzcoa». Y concluye con el debate del nombre:

[...] los nuestros habían pensado y habían conferido entre sí mucho sobre este nombre; pero, sin embargo, que este nombre fue relevado 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. Y esto es lo que puede decirse del nombre de la Compañía y de la primera fórmula del mismo Instituto<sup>19</sup>.

Después Polanco, con la suficiente experiencia en cualquier tipo de documento, releyó y retocó este manuscrito, como se puede observar en los márgenes superiores y laterales del mismo,

con el fin de matizar y completar todo aquello que había dictado. De esta manera, se consideró como concluido pero no fue impreso según hemos dicho. No conocerá las prensas por espacio de trescientos veinte años, hasta el comienzo de la aventura del Monumenta. Polanco no hace en la misma ninguna mención a la «Autobiografía» como sí lo hicieron Nadal y Ribadeneira. Incluso, existen diferencias entre un texto y otro en cuestiones puntuales como sucede en la colocación de la estancia de Barcelona y la peregrinación a Jerusalén o en la duración más corta, por parte del antiguo secretario, de la estancia de Ignacio en Alcalá de Henares. Y es que ni siquiera pudo tener la «Autobiografía» a su disposición. No ocurrió lo mismo con la «Vita» de Ribadeneira o lo mucho que pudo escuchar al propio Ignacio como secretario. Además, él poseía, como hemos dicho, toda la experiencia en el manejo de los documentos, según se prueba en la elaboración del «Chronicon». Y en esta contextualización, la Vita de Polanco también fue importante para los autores que vinieron detrás, en las páginas de Juan Pedro Maffei por ejemplo. De esta manera, se convierte en el inicio de la historia de la Compañía, como resumen de la trayectoria del fundador hasta el mismo momento del comienzo institucional de la misma, preludio al inabarcable y mencionado «Chronicon». Es la culminación de todas las narraciones vitales en torno a Ignacio de Loyola, realizadas por sus más inmediatos contemporáneos, por las personas que fueron testigos visuales de su existencia, de todos aquellos que podemos denominar como sus convivientes.

García Hernán ponía de manifiesto las llamadas «desfiguraciones de su verdadero rostro» que realizó Ribadeneira, muy crítico –según este historiador– con todo aquello que no hubiese sido escrito por él. Fue el autor que se encargó muy mucho en fijar una «biografía oficial de Ignacio». Consideraba García Hernán que cuando la Congregación General, en 1593, decidió poner en marcha –como veremos– los procesos informativos que habrían de culminar en la beatificación, será cuando se inició el tipo de

19 POLANCO, *Vida de Ignacio*, ed. E. Alonso Romo, *op. cit.*

«biografía edificante». La santificación estaba culminada treinta años después. A este periodo pertenecía la mencionada obra de Ribadeneira, así como las de Maffei (Roma, 1585), Lancicio (Roma, 1609), Orlandini (Roma, 1619), Bartoli (Roma, 1650, ya después de la canonización y reeditado en los siglos XVIII y XIX), sin olvidar al muy censurado Juan Eusebio Nieremberg (en 1631), en un tiempo muy cercano a la canonización o el también jesuita madrileño Francisco García (en la Corte, en 1685). Debemos considerar que la base de todas las biografías, realizadas en el siglo XVII, fueron las primeras y mencionadas de Ribadeneira y Maffei. Después de la publicación de éstas, la documentación ignaciana empezó a estar vedada<sup>20</sup>. Daniello Bartoli será el primero que retome nuevos datos. A partir de la primera mencionada edición de la *Autobiografía por los bolandistas*, se escribía un «Compendio de la Vida de Ignacio de Loyola» que aún se encuentra inédito mientras que el cardenal austriaco Álvaro de Cienfuegos preparaba un amplísimo volumen en el siglo XVIII con documentación de los procesos de canonización<sup>21</sup>.

No puede quedar duda: la obra de Ribadeneira es encomiable aunque tenga los defectos mencionados, y siguiendo la intención de Nadal y del superior general Borja, despacha en dos páginas y media los aproximadamente treinta años antes de la «conversión», esto es, casi la mitad de su vida. Sin embargo, tematiza en unas trescientas cincuenta páginas, con detalle y orden, las diversas etapas de la vida del Fundador de la Compañía desde la conversión hasta su muerte. Por ello, su «Vita Ignatii» fue y seguirá siendo, con las debidas salvedades, un referente importante para conocer al santo de Loyola. García Hernán advierte<sup>22</sup> que hasta

20 GARCÍA HERNÁN, E. *Op. cit.*, (p. 455).

21 CIENFUEGOS, A. (1717). *La Heroyca Vida, virtudes y milagros del Grande San Francisco de Borja, antes duque quarto de Gandía y después Tercero General de la Compañía de Jesús*, Imprenta J. García Infançón, Madrid.

22 GARCÍA HERNÁN, E. *Op. cit.*, (p. 457).

la «Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España» (en su primer tomo en 1902), sobre las biografías redactadas por Ribadeneira y Maffei no se había aplicado ningún criterio científico. Considera que lo escrito por Antonio Astrain no despertó entusiasmos, cuando ya se habían publicado recopilaciones documentales en el *Monumenta Historica Societatis Iesu*. Sin embargo, los tomos de este historiador contemporáneo, en la trayectoria histórica de la Compañía, resultan una referencia inevitable.

## 2. EL PROCESO DE SANTIFICACIÓN DE IGNACIO DE LOYOLA

Además de las consideraciones teológicas que existiesen sobre el santo, en este tiempo de cambio debido al Humanismo y la llegada de las Reformas –con la luterana–, era necesario que la Iglesia llevase a cabo una reglamentación para llegar hasta un reconocimiento. En el tiempo de aplicación de Trento, Sixto V creaba la Congregación de Ritos, dentro del reforzamiento del poder centralizado de la Iglesia católica, es decir, de la Curia y de los «ministerios» que la configuraban. Los procesos de canonización pasaban a ser competencia de esta Congregación aunque la decisión final y pronunciamiento se lo reservaba el papa. Por otra parte, desde Trento, se va a llevar a cabo la institucionalización de una fase transitoria hacia la santidad, más propia de una canonización localizada. Será la beatificación. Previa a ella, se reglamentaba la otra fase, nacida desde los ámbitos más domésticos aún si cabe: la de los siervos de Dios o venerables. Urbano VIII, adelantado el siglo XVII, llevó a cabo una reglamentación de los procesos de beatificación y canonización aunque la de Ignacio de Loyola se produjo con Gregorio XV, el nombre adoptado por el cardenal Alejandro Ludovisi, antiguo alumno de los jesuitas. Una nueva normativa en la que será necesaria aportar una «base» informativa muy amplia que fuese capaz de añadir numerosos datos biográficos sobre el candidato. Una documentación que,

además, se encontraba apoyada por las voces de la autoridad. Y todo ello con una posterioridad amplia desde su fallecimiento. Esta primera fase se conoció como la de Procesos Informativos.

Estanislao de Kostka fue el primer miembro de la Compañía que, en 1602 por breve de Clemente VIII, recibió el título de «beato» para el reino de Polonia, «donde comenzaron desde luego a venerarle, invocándole y ofreciéndole votos»<sup>23</sup>. Por igual procedimiento, en agosto de 1670, el papa Clemente X extendió el culto de Kostka a todo el mundo católico. Como ocurría en estos casos, el rey Federico Augusto de Polonia y el duque elector de Sajonia pidieron la canonización de este jesuita polaco, que llegó finalmente el último día de 1726. Clemente VIII fue el que autorizó en 1605 a que se venerase a Luis Gonzaga, fallecido en junio de 1591, oficialmente como beato, imprimiéndose su Vida con tal consideración. Una decisión que fue muy bien recibida por la aristocracia italiana, civil y eclesiástica, pues el joven jesuita se encontraba emparentado con ella. Por eso, las fiestas que entonces se celebraron no fueron únicamente una exaltación de la Compañía de Jesús sino más bien de las familias a las que pertenecían. En 1607, el papa pidió a la Sagrada Congregación de Ritos que examinase «la pureza de su fe, la santidad de su vida, de la fama de sus milagros y de la piedad con que el pueblo le veneraba». La Congregación comisionó a jueces en Roma, Mantua, Parma y Castellón, con examen de los testigos, con un proceso que fue remitido a la Congregación. Las sobrinas de Luis Gonzaga, además, fundaron en Castellón un colegio de la Compañía donde se recibió la cabeza del beato, junto con los cuerpos de otros santos procedentes del cementerio de Santa Priscila de Roma. Un culto que se extendió en España por vía de los embajadores. En la fiesta que por su

iniciativa se celebró en la iglesia de la Compañía en Madrid, se contó ya con una imagen del beato Luis Gonzaga. Fue una gran ceremonia de Corte con asistencia de Felipe III y Margarita de Austria junto al cardenal Toledo o el nuncio del Papa. Desde noviembre de 1612, se inició la carrera de concesiones pontificias para la consideración y veneración como beato. Nos referimos a la misa y oficios propios para toda la Compañía, para los estados de los príncipes de Gonzaga, para el Colegio Romano donde se encontraba enterrado, para los templos de los colegios de Roma. Cuatro años después, Gregorio XV permitía que los jesuitas del mundo pudiesen celebrar esta misa, así como cualquier sacerdote que lo hiciese dentro de una iglesia propia de la Compañía. Habrá que esperar a diciembre de 1726 para la canonización de ambos, el último día del año.

Por eso podrán preguntarse, ¿por qué los jesuitas no promocionaron previamente la santidad de su fundador? Dejó bien claro Tachi-Venturi<sup>24</sup> que el deseo de ver a Ignacio de Loyola, en los altares, fue inmediato a su fallecimiento en julio de 1556<sup>25</sup>. El mencionado y constante secretario que fue Juan de Polanco dirigió importantes cartas a lo que se llamaba la «gente grave», aquellos ilustres que desde distintos puntos habían favorecido a la Compañía o podían ser un punto de apoyo para la difusión de

24 TACCHI-VENTURI, P. (1910). *Storia della Compagnia di Gesù in Italia narrata col sussidio di fonti inediti* (I), Roma-Milano; ACTA SANCTORUM (1868). *Julii. Tomus Septimus* (pp. 420-605), Pariis et Romae.

25 «En esta casa y colegios [de Roma], aunque no puede dexarse de sentir la amorosa presencia de tal Padre, de que nos hallamos priuados, es el sentimiento sin dolor, las lágrimas con deuoción, y el hallarle menos, con aumento de speranza y alegría spiritual. Parézenos de parte dél que ya era tiempo que sus tan continuos trabajos llegasen al uerdadero reposo: sus enfermedades a la uerdadera salud; sus lágrimas y continuo padecer a la bienauenturança y felicidad perpetua. De parte nuestra no solamente no pensamos hauerle perdido, pero aora más que nunca speramos ayudarnos de su ardentíssima charidad, y que por intercessión suya, la diuina misericordia aya de acrecentar el spíritu y número y funciones de nuestra Compañía para el bien vniversal de su yglesia», en «Carta de Juan de Polanco a Pedro de Ribadeneira», Roma 6 agosto 1556, en MHSI, *Monumenta Ignatiana...*, (t. II, Madrid, 1918, p. 19).

23 «Fue el primero de la Compañía, a quien concedió culto la Silla Apostólica», en ALCÁZAR, B. de (1710). *Chrono-Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia de Toledo y elogio de sus varones ilustres, fundadores, bienhechores, fautores e hijos espirituales* (t. II, p. 188), J. García Infançón, Madrid.

la fama de santidad de este fundador. De esta manera, escribió a Bruselas al conde de Feria, al Rey de Romanos o al cardenal Alejandro de Farnesio. No será éste el único como se demuestra en sucesivos días de aquel verano de 1556, por ejemplo con Margarita de Austria, duquesa de Parma e hija del emperador.

En la V Congregación General de 1593-1594, la Compañía tomó la decisión de abrir el proceso<sup>26</sup>, tras haber sido elegido en la anterior de 1582 el napolitano de treinta y ocho años Claudio Aquaviva. En la misma se perfiló definitivamente la fisonomía de la Compañía. Veinte años antes, en la Congregación General III, tras la muerte de Borja, los padres que habían participado en ella, ya comían en Roma escuchando la lectura «edificante» de la citada obra de Ribadeneira, impresa en Nápoles y en latín. Empezaron a llegar los testimonios, dirigidos a quienes había puesto ya por escrito su Vida. Fue el caso de las «Letras testimoniales de la vida y persona del Padre Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús», donde encontramos el testimonio del cardenal Gaspar de Quiroga. ¿Cuál había sido el fruto de este fundador? El cardenal lo exponía en su carta:

El ejemplo de su santa vida y con su saludable doctrina y con la institución y propagación y gobierno de su misma religión que en tan pocos años se ha estendido por todo el mundo, se ha hecho grandísimo fruto así en resistir a los herejes como en alumbrar a los gentiles, y reformar las vidas de los católicos y fieles, como es notorio. Por

26 «La congregación [general], para proceder más madura y acertadamente, quiso primero saber el paño que teníamos y hizo ver algunos letrados y curiales de Roma ciertos papeles que yo [Ribadeneira] tenía embiado (aunque eran pocos) y otras cosas que allá abían juntado, para que dixesen su parecer; y todos, después de auerlos visto, dixeron que muy seguramente podía la congregación tratar deste negocio, porque tenía paño bastante y sobrado para lo que la Compañía pretendía. Con esto, la congregación general hizo vn decreto en que encargó al P. General, que de su parte y de toda la congregación suplicase a su santidad que nos hiziese esta merced», en «Carta de Pedro de Ribadeneira a los padres de la Congregación Provincial», Madrid, 5 abril 1597. *Ibid.*, (pp. 402-403).

tanto habiendo nos conocido y conversado familiarmente y tratado muchos negocios en Roma con el dicho bienaventurado Padre (lo qual entre otras reconocemos por muy gran merced de Dios) y por esto teniendo noticia de su santa vida y persona, para que el Señor sea más glorificado, en este su siervo, declaramos por estas nuestras letras que es verdad que le conocimos y comunicamos muchas y diversas veces y tuvimos estrecha amistad con el dicho devoto Padre Ignacio de Loyola [...] le tuvimos siempre por hombre verdaderamente humilde, manso, paciente, caritativo, zeloso de la gloria de Dios y del bien de sus prójimos, menospreciador del mundo, prudente y magnánimo, y entre todas las mudanzas de tiempos, blandos y ásperos, prósperos y adversos<sup>27</sup>.

Será entre julio y septiembre de 1593 cuando se va a desarrollar el proceso en Burgos, Loyola, Toledo, Madrid, Alcalá de Henares, Azpeitia, Barcelona, Manresa o Montserrat<sup>28</sup>. Ese mismo verano, el procurador general de la Compañía de Jesús en la Corte madrileña, Gaspar de Pedrosa, interrogaba «cerca de la vida, virtud y sanctidad del P. Ignacio de Loyola» a Pedro de Ribadeneira:

Le trató muy familiarmente algunos años, porque, siendo de edad de catorce años aun no cumplidos, estando en Roma, nuestro Señor fue seruido que entrasse en la casa y Compañía del mismo Padre el año de 1540 [...] Y después biuió el dicho P. Ignacio casi diez y seis años, de los quales el dicho testigo le trató en diferentes tiempos, como ocho años, muy últimamente, porque durmió en su aposento, y le seruía en él, ayudábale a dezir missa y a escriuir, acompañáuale fuera de casa, y hizo un camino con él; trató muchos y graues negocios con él, siendo ya hombre, y siendo moço se los vió tratar, y finalmente el año de 1555 fué embiado por el mismo P. Ignacio a Flandes al rey católico,

27 «Testimonium Cardinalis Gasparis de Quiroga de Sanctitate Ignatii», Matriti 6 julii 1593. *Ibid.*, (t. II, pp. 110-111).

28 *Ibid.*, (t. II, pp. 112-126, 128-149, 167-259, 262-351, 352-381, 381-386).

don Phelipe, a negocios graues y a declarar a los de la Compañía que estauan en aquellos estados las Constituciones que auía scripto el dicho P. Ignacio para el buen gouierno della<sup>29</sup>.

Indicaba Ribadeneira que estos procesos se habían realizado por si alguno de los testigos moría, disponiendo en su validación de la autoridad del nuncio. También podía servir para acelerarlos en el caso de que nuevas exigencias llegasen desde la comisión pontificia y se tuvieran que tomar nuevas declaraciones en un tiempo más reducido<sup>30</sup>. En esos mismos meses del verano de 1595, en una carta desde Madrid de Ribadeneira al prepósito general Claudio Aquaviva, le exponía que cuatro cosas había que tener presente: la necesidad de que hubiese en Roma un padre dedicado a este negocio, ofreciéndose el propio escritor a ayudarlo en aquellas cuestiones, en las «cosas antiguas de la Compañía» que tendría que averiguar; un segundo «postulador» –él no utiliza esta palabra– para España «en este negocio que tanto nos importa», debiendo contar con la ayuda de los provinciales; la necesidad de escribir a todos los superiores de provincias europeas para contar con información inmediata acerca de la fama de santidad o del suceso de milagros y disponer, también, del apoyo de los príncipes católicos. No era suficiente la presencia, parecía que inmediata, de Felipe II y de su hermana la emperatriz María de Austria –que ya vivía en Madrid, retirada, en su fundación de las Descalzas Reales–. Era «menester juntar la intercesión de los otros príncipes de la christiandad». Y para ello consideraba fundamentales al emperador de Alemania, Rodolfo II (hijo de la anterior), al rey de Polonia, al príncipe de Transilvania, a los duques de Baviera y de Saboya. Así se lo exponía Ribadeneira a Aquaviva

29 «*Patris Petri de Ribadeneira. Testimonium de Ignatii Sanctitate*», Matriti 31 julii – 5 august 1595. *Ibid.*, (t. II, pp. 152-153).

30 «*Carta de Pedro de Ribadeneira a los padres de la Congregación Provincial*», Madrid 5 abril 1597. *Ibid.*, (t. II, p. 405).

«para que lo guíe y modere con su prudencia y espíritu»<sup>31</sup>. En abril de 1597, se dirigió este escritor a los padres de la Congregación Provincial haciendo informe del estado en que se encontraba el «negocio de la canonización» en los últimos cuatro años desde que se inició. Advertía que los gastos eran numerosos, «muchos i forçosos», por lo que sería menester pedir limosna, y no solo en Italia, debiendo ser necesaria una lista de personas acomodadas a las que recurrir<sup>32</sup>.

Esther Jiménez piensa que el proceso de santificación de Ignacio de Loyola, y del grupo de nuevos santos que protagonizaron aquella ceremonia de 1622<sup>33</sup>, se encuentra contextualizado dentro de las controversias y modelos que se produjeron entre cardenales y en la curia vaticana, sobre todo entre dos grupos. El primero estaría encabezado por el cardenal Giulio Antonio Santori, gran inquisidor y apoyado desde la Monarquía católica de Felipe II. El segundo por el propio cardenal Aldobrandini, que habría de ser elegido como papa Clemente VIII y que optó políticamente por el perdón hacia un antiguo príncipe calvinista que se habría de convertir en monarca católico de Francia, Enrique IV. Estos segundos, desde la defensa de una espiritualidad reformista, encontraban sus modelos de actuación en los que habrían de ser los

31 «*Carta de Pedro de Ribadeneira a Claudio Aquaviva*», Madrid 12 agosto 1595. *Ibid.*, (t. II, pp. 259-261).

32 «Lo que a mí se me ofrece, es que VR deuría de azer vna lista de las personas poderosas i deuotas que se entiende podrán i querrán dar limosna para esta obra i luego considerar qué Padres o personas de la Compañía tienen amistad o entrada, o serán a propósito para con ellas, para representarles esta necesidad con el buen término i religioso que conuiene, i repartir esta demanda a las personas que VR juzgare, para que cada vno la proponga a las personas que VR señalare en cada colegio i ciudad, i azer vna memoria de lo que cada persona fuere dando o prometiendo, i vn depositario que lo tenga i guarde asta que sea menester», en «*Carta de Pedro de Ribadeneira al padre Hernando Ponce*», Madrid, mes de noviembre 1605. *Ibid.*, (p. 513).

33 JIMÉNEZ PABLO, E. (2016). «La canonización de Ignacio de Loyola (1622): lucha de intereses entre Roma, Madrid y París», *Chronica Nova* (42, pp. 79-102). Cfr. de la misma autora, (2014). *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*, Madrid.

futuros santos del barroco católico: Felipe Neri, Teresa de Jesús, Carlos Borromeo, Ignacio de Loyola o Francisco Javier, acompañados de los frutos de sus obras, los oratorianos, los jesuitas y los frailes dominicos de Santa María sopra Minerva. Cada uno de esos modelos representaba al sacerdote, a la monja, al cardenal, al fundador o al misionero reformista. Sin embargo, en el caso de Ignacio de Loyola, ¿en qué etapa de su vida había que fijarse para que fuese impulsada su santificación?

Podían optar, como indica José Ignacio Tellechea<sup>34</sup>, con el que camina «solo y a pie», que tiene que salir de Castilla con sospechas de alumbradismo o más bien con el Ignacio de Loyola que conoce a sus compañeros en París, que experimenta el «modus parisiensis» y que pretende, con aquellos primeros «amigos en el Señor» peregrinar a Tierra Santa. Al no conseguirlo, en conjunto, se ponían a disposición de lo que el papa Paulo III quiera disponer de ellos. Es el Ignacio de Loyola de la «visión de La Storta». Después este Instituto, aprobado en 1540, había sido identificado con la Monarquía de España –sobre todo en los días de Paulo IV–. Gregorio XIII había impedido que Polanco fuese elegido por la Congregación General su cuarto prepósito. Eso, había despertado a los llamados «memorialistas», apoyados en cierta manera por Felipe II, dentro de un conflicto en la Compañía de Jesús española que ha sido denominado, por Ricardo García Cárcel, como el «nacionaljesuitismo»<sup>35</sup>. La identificación entre la Compañía y la Monarquía de Felipe II se fue diluyendo y complicando.

El monarca que deseó tener un superior español al frente del Instituto ignaciano –como lo habían sido el propio fundador, Laínez y Borja– se encontró con Aquaviva en el periodo más

prolongado de gobierno, hasta 1615. Los españoles fueron apartados de la vanguardia de gobierno de la misma, en un tiempo de universalización de la Compañía –aunque los jesuitas habían llegado a América de manera definitiva con Borja–. La línea reformista que defendía el grupo curial mencionado fue la que se impuso en la Congregación de 1594. Eso sí, un español, más joven que los primeros compañeros cofundadores pero próximo al fundador, el mencionado Pedro de Ribadeneira –aquel que había justificado la derrota de la Monarquía católica con la «Armada Invencible»– consideró que aquel era el momento para que la Compañía solicitase a Clemente VIII la canonización de Ignacio de Loyola. No era éste un mártir como los de Japón o un defensor de la fe frente a un anglicanismo imperante como sucedía con Edmund Campion, también jesuita. El retrato del fundador no debía responder al caminante sospechoso que pasó por Castilla sino al prepósito general de una orden, una piedra angular, del Reformismo católico.

Felipe II se dirigió a su embajador en Roma –el duque de Sessa– para saber cómo debía actuar en este asunto<sup>36</sup>. Según narra

36 «Los de la Compañía de Jesús muestran mucho deseo de la canonización del Padre Ignacio su fundador, como lo hauréys entendido; y a mi me han pedido con instancia interceda con su santidad para que se sirua de ponerlo en ejecución. La obra sería, cierto, buena; pero antes de interponerme en ello, he querido informarme de vos cómo se recibe allá esta pretensión destos Padres; y assí me lo auisaréys con toda brevedad y secreto, para que conforme a la disposición que ay huuiere de tratar desta materia, me resuelva en lo que más conuiniere», en «Carta de Felipe II al duque de Sessa», San Lorenzo de El Escorial, 17 octubre 1593; «Vuesta carta de 2 de hebrero [de 1594] sobre lo de la canonización del Padre Ignacio se recibió con el papel de sus milagros que los Padres de la Compañía presentaron ay, que he holgado de verle; y pues dezís que se recibe bien esta plática, he resuelto de escriuir a su Santidad [Clemente VIII], como os parezce, supplicándole tenga por bien de canonizar este Santo, como lo veréis por la copia que se os envía juntamente con la misma carta. Vos la daréis a su Santidad, a su tiempo, quando los mismos de la Compañía os lo auisaren, añadiendo las razones que os parezieren a propósito para mouer a su Santidad a esta obra de que se seguirá tanta gloria a su dichosa memoria; y le pidiréys que mande despachar los breues en la forma que se suele, para que se dé principio a ello; y os entenderéys en esto con el cardenal Toledo y con los demás de la Compañía; y haréis

34 J.I. Ignacio Tellechea Idígoras escribió una de las biografías contemporáneas clásica de Ignacio de Loyola, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, editorial Sigueme, Salamanca, 1997.

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

Ribadeneira éste ya le había enviado algunos papeles que los curiales habían visto en la Ciudad Eterna. Mandó el rey que el asunto fuese tratado en el Consejo de Estado, donde se encontraba el entonces archiduque cardenal Alberto de Austria –su sobrino y futuro yerno fuera ya del estado eclesiástico– o el cardenal Quiroga, estableciendo el monarca que el «negocio» debía ser favorecido. Felipe II se dirigió a Clemente VIII, con nuevas epístolas recomendatorias de su hermana, la emperatriz María de Austria. Recibidos de manos del embajador muchos de estos documentos, el pontífice se los entregó al cardenal jesuita Francisco de Toledo para su estudio. Según apunta Ribadeneira, éste último le indicó que no eran necesarios los milagros para la canonización si constaba por otra parte que el siervo era santo; que en este caso sobraban los testimonios, también de los milagros en vida y después de muerto; pero si además se dudaba, «el mayor milagro de todos era el auerle tomado Dios para fundador y padre de vna religión como la Compañía y hauerla extendido por el mundo con tantos y tan grandes y milagrosos efectos como se ha visto, para gloria de Dios y beneficio de toda la Iglesia»<sup>37</sup>. La promoción de este jesuita cordobés a la púrpura cardenalicia había sido más que complicada, ocasionando problemas notables en su convivencia con la Compañía, con sus superiores y con su prepósito general. Para procurarse el apoyo de Felipe II, Aquaviva se quiso valer de Ribadeneira y llegar a través del secretario Juan Idiáquez, miembro del Consejo de Estado. Después de que Clemente VIII crease cardenal a Francisco de Toledo en 1592, un grupo de jesuitas descontentos –entre los que podía estar José

para encaminarlo todos los buenos oficios que conuinieren; y me ayusaréys amenundo de lo que se fuere haciendo», «Carta de Felipe II al duque de Sessa», San Lorenzo de El Escorial, 6 agosto 1594. En este último día, Felipe II se dirigía al papa Clemente VIII. Cfr. MHSI, *Monumenta Ignatiana...*, (t. II, pp. 16-127).

<sup>37</sup> Referencia de lo que había indicado el cardenal Francisco de Toledo al papa Clemente, en la carta que Pedro de Ribadeneira dirige a los padres de la Congregación Provincial (Madrid 5 abril 1597). *Ibid.*, (t. II, pp. 403-404).

de Acosta, gran autor de la cosas y las gentes de Indias– procuraron que el nuevo purpurado presidiese la mencionada Congregación General de 1593. Toledo también estuvo implicado en el asunto de la «conversión» del monarca francés. Revitalizador de la escolástica en este siglo XVI, murió en septiembre de 1596, poco tiempo después de haber sido consultado por su protector Clemente VIII acerca del proceso de su fundador. El pontífice escribió el epitafio de su tumba<sup>38</sup>.

Parecía que el monarca hispano subrayaba la imagen de los jesuitas como cuerpo cuasimilitar que con sus banderas se dirigían a combatir contra la herejía, que era la imagen, precisamente, de la Monarquía católica filipina. En Roma, era mucho más adecuada la primera orientación, la del mencionado reformismo vinculado con el Papado, la romanidad frente a una defensa de la ortodoxia protagonizada por el monarca hispano. Es la construcción de la santidad, en este caso «politizada»<sup>39</sup>, defendida desde dos orillas pobladas por sendos monarcas católicos:

La canonización del P. Ignatio de Loyola es tan deseada de la chris-tiandad –escribe Felipe II a Clemente VIII– como se puede hechar de ver por lo que se ha estendido su religión en ella; y por el fructo que haze se conoce quál fue la planta. Tiénesele muy particular deuoción en España; y V. Santidad vee quán estendido está su nombre por todo

38 NIEREMBERG, J. E. (1644). «Padre Francisco de Toledo», en *Firmamento religioso de luzidos astros en algunos claros varones de la Compañía de Jesús*, Madrid; CERECEDA, F. (1934). «En el cuarto centenario del nacimiento del P. Francisco de Toledo», *Estudios Eclesiásticos* (13, pp. 90-108); LAMADRID, R. S. (1940). «El tratado del Cardenal Toledo sobre la canonización de los santos», *Archivo Teológico Granadino* (3, pp. 171-210); SUÑER, P. (1972-1987). «Toledo, Francisco de, SI», en ALDEA, Q., MARTÍNEZ, T., y VIVES GATELL, J. *Diccionario de Historia de la Iglesia española* (vol. IV, pp. 2572-2574), Madrid; SANTOS HERNÁNDEZ, Á. (1998). *Jesuitas y obispados. La Compañía de Jesús y las dignidades eclesiásticas* (vol. 1, pp. 106-124), Madrid; BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (2013). «Toledo, Francisco de, SI», en *Diccionario Biográfico Español* (vol. XLVII, pp. 984-988), Madrid.

39 JIMÉNEZ PABLO, E. (2016). *Op. cit.*, (p. 87).

el mundo, y las almas que ganan los suyos aun de entre hereges y infieles; lo qual parece que clama ante V. Santidad para que haga esta honra a quien escogió Dios por instrumento de tanto fructo en su yglesia. Suplico a V. Santidad consuele con esta obra tan digna de su santa mano y de su piedad a todos los buenos cathólicos, pues ha de ser para mayor gloria y seruicio de Dios nuestro señor, y para confusión de los hereges, que tanta rabia muestran contra este Santo; y a buen agüero puede V. Santidad tener que se la aya guardado Dios para su dichoso tiempo, pues sin duda será una de las grandes memorias y de mucho loor que puede V. Santidad dexar de sí en la yglesia cathólica, con que yo recibiré tan gran merced como lo dirá el duque de Sessa, a quien me remitto. Nuestro Señor guarde y prospere la muy santa persona de V. Beatitud, al bueno y felice regimiento de su universal iglesia, como la christiandad lo merece<sup>40</sup>.

Además de estas tensiones en la Curia vaticana, Esther Jiménez subrayaba la importancia de la aproximación de Enrique IV de Francia hacia la Compañía y de ésta al monarca francés. A los padres de la Congregación provincial les expuso Ribadeneira que el desarrollo de todo este proceso se había visto interrumpido por los «negocios de Francia y Vngría». Se refería precisamente a la necesaria absolución pontificia hacia Enrique IV y la guerra de los turcos contra los húngaros, «tan pesados y dificultosos que cortaron el hilo al nuestro». Había sido el teólogo jesuita Benedetto Giustiniani el que mostró su parecer para que se produjese la anulación del matrimonio entre Enrique IV –Enrique de Navarra– con Margarita de Valois, la hermana de los últimos monarcas franceses. La que habría de ser su nueva esposa, María de Medici –la católica hija del duque de Toscana– había sido apoyada en su matrimonio por el papa Clemente. De esta manera, la influencia francesa contrarrestaba la hegemonía de la Monarquía de España

en aquellos territorios en los que el papado estaba tan interesado<sup>41</sup>. Sin embargo, a juicio de Ribadeneira todo fue retomado, en el proceso que nos ocupa, por la intervención del rey católico y de su embajador, teniendo en cuenta que, al mismo tiempo que se negociaba en Roma, se trataba en España con los mencionados procesos informativos en distintas ciudades.

La que habría de ser la nueva esposa de Enrique IV en 1600, María de Medici, se había convertido en una importante valedora del regreso de los jesuitas a Francia, después de que su esposo los hubiese expulsado, acusados por el Parlamento de París y por la Universidad de la Sorbona de regicidas. Consecuencia de todo ello había sido el intento de asesinato que Jean Châtel –que había estudiado en el colegio Clermont– había perpetrado contra el monarca francés. Consideraban que algunos manuales de teoría política habían sido la mente pensante para esta acción, aunque la obra de Juan de Mariana fue publicada en 1599. Sin embargo, en una nueva relación con Roma, si el rey de Francia era un monarca católico convencido, si París verdaderamente bien valía una misa, con la petición del pontífice, de la reina María y de la carmelita florentina Magdalena de Pazzi –muy influyente en esta última– se podía alcanzar el horizonte del regreso de la Compañía de Jesús, con el edicto de Roven de 1603, sin olvidar la presencia del confesor jesuita Pierre Coton. El monarca francés ahora era el que perdonaba y los jesuitas se convertían en agentes de recatolización de una antigua nobleza hugonote. Y además, cuando se estaba produciendo el debate de la controversia de la gracia o «de auxiliis» entre los de la Compañía y los dominicos, la Monarquía francesa apoyaba a los hijos de Ignacio de Loyola. Todo este cambio de actitud en Francia hacia los jesuitas era muy importante en el impulso al proceso de santificación de los futuros santos reformadores. La imagen impulsada de Ignacio de Loyola no se detuvo en él sino que se prolongó también en la

40 «Carta de Felipe II a Clemente VIII», San Lorenzo de El Escorial, 6 de agosto de 1594. MHSI, *Monumenta Ignatiana...*, (t. II, pp. 127-128).

41 JIMÉNEZ PABLO, E. (2016). *Op. cit.*, (p. 92).

instrumentalización de su compañero Francisco Javier, que había sido también estudiante en París. La reivindicación, a veces, provocaba ciertas «piruetas» y así desde este ámbito político francés se ubicaba el nacimiento, tanto de Ignacio de Loyola como de Francisco Javier, en el reino de Navarra, tan asimilado a la persona de Enrique IV, cuando en realidad las familias de Ignacio y Javier fueron rivales y se enfrentaron.

Felipe III aceptó este modelo de espiritualidad reformista y así solicitó a Clemente VIII, como no olvida Pedro de Ribadeneira<sup>42</sup>, la subida a los altares del fundador de la Compañía desde esas coordenadas eclesiales. Una Monarquía católica de comportamientos cotidianos levíticos como lo era la reina Margarita de Austria en sus presencias, en los conventos de las reformas religiosas<sup>43</sup>. Sin embargo, aquel duque de Lerma, su valido, que era nieto del duque de Gandía que había profesado jesuita –Francisco de Borja– no se mostraba tan próximo a la Compañía, a pesar de sus deseos efímeros de abandonar las vanidades del

mundo y convertirse en jesuita<sup>44</sup>. De hecho, había recibido desde destacados miembros de la Compañía, como el confesor de la Reina Ricardo Haller, notables críticas<sup>45</sup>. De nuevo, encontramos un nuevo problema de convivencia entre un jesuita, la Curia romana de la Compañía y el poder político representado por el grupo del duque de Lerma. No es otro que el padre Fernando de Mendoza, calificado como «ingobernable» por uno de sus rectores, Hernando de La Cerda, en el colegio de Medina del Campo. Todo se complicó todavía más mientras fue confesor y hombre de confianza de Fernando Ruiz de Castro, conde de Lemos, y de su esposa Catalina de Zúñiga, hermana del duque de Lerma. Aquaviva mostró mucha paciencia en todo el proceso y conoció muy pronto que Mendoza era protegido por Clemente VIII, el cual impidió que tanto en Nápoles (los Lemos eran virreyes) como en la corte vallisoletana de Felipe III cualquier medida de reforma y sometimiento de este confesor jesuita fuese posible. La venganza que urdió Mendoza contra Aquaviva fue plenamente apoyada por el papa. Pretendía que el prepósito general visitase España para asegurar el buen gobierno sobre los jesuitas. Era una vuelta a los argumentos antiguos de los memorialistas<sup>46</sup>. Por el

42 RIBADENEIRA, P. DE (1609). *Relación de lo que ha sucedido en el negocio de la Canonización del bienaventurado P. Ignacio de Loyola, fundador de la Religión de la Compañía de Jesús y de lo que acerca de su beatificación ha hecho la Santidad de nuestro señor Paulo Papa V, este año de 1609*, Madrid: «El rey [Felipe II] mi señor, que haya gloria, suplicó a V. Santidad (yo también lo he hecho) por la canonización del B. Ignacio de Loyola con harto deseo de ver el efecto; y como hasta agora no le ha tenido, bueluo de nueuo a suplicar a vuestra beatitud sea seruido de no differir más esta honrra a este B. varón, y que ordene que se tome información de su vida y milagros, pues agora biuen muchas personas graues que pueden hazer buen testimonio, y se van acabando apriessa. Assegurando a vuestra beatitud que por muchas razones del seruicio y gloria de Dios recebiré en esto muy particular gracia y fauor de vuestra santidad, como lo dirá más particularmente el duque de Sessa, del mi consejo de estado, y mi embaxador, a quien me remitto. Nuestro Señor guarde y prospere la muy sancta persona de vuestra santidad al buen y felice regimiento de su vniversal yglesia, como la xpiandad, lo ha menester», «Carta de Felipe III al papa Clemente VIII», Lerma 3 mayo 1601. MHSI, *Monumenta Ignatiana...*, (t. II, p. 498).

43 RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E. (2016). «La dualidad de Teresa de Jesús y el proyecto de «jesuitas descalzos», *Hispania Sacra*, (137, pp. 299-315), ha relacionado este ámbito de espiritualidad entre jesuitas y carmelitas.

44 CERECEDA, F. DE (1948). «La vocación jesuítica del Duque de Lerma», *Razón y Fe* (605, pp. 512-523).

45 LOZANO NAVARRO, J. J. (2005). *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias* (pp. 119-147), Madrid.

46 Paulo V, papa desde 1605 (tras el breve pontificado de dieciseis días de León XI), pensaba que el problema se tenía que resolver con la cesión de ambas partes y decidió poner tierra de por medio, o mejor agua, nombrándole en 1607 obispo de Cusco. Las Indias provocaron el cambio de actitud, alejado Fernando de Mendoza de las intrigas de la Corte, y que condujo a una reconciliación con la Compañía. Antonio Egaña consideraba que Fernando Mendoza no solamente fue un sujeto indisciplinado como creía Astrain sino un «paranoico inconforme» que se mostraba amargado por la negativa de las dimisorias que pidió en su juventud para salir de la Compañía y que Aquaviva no le concedió. Cfr: ASTRAIN, A. (1909). *Historia de la Compañía de Jesús en su Asistencia de España* (t. III, pp. 652-677), Madrid; EGAÑA, A. DE (1966). *Historia de la Iglesia en la América Española, Hemisferio Sur* (pp. 311-312), Madrid; LOZANO NAVARRO, J. J. *Op. cit.*, (pp. 136-147).

contrario, el nuevo Enrique IV se acercó a la espiritualidad jesuítica, que no ignaciana, a través del confesor real, el mencionado padre Cotton. Se había facilitado, incluso, el envío de misiones contra los otomanos y hacia Canadá.

La beatificación de nuestro B.P. Ignacio se ha celebrado en estos reynos con aplauso y regozijo tan uniuersal –escribe Aquaviva a los provinciales de España–, según de diversas partes nos han escrito, que por ello quedamos muy obligados a dar al Señor las debidas gracias, y ha suplicarle que se sirua despertar los ánimos de los de la Compañía con nueuos feruores para caminar en el camino de la perfección según nuestro instituto pide.

Y para que en la commún alegría del pueblo se hechase de ver nuestra modestia, jusgamos ser conueniente aduertir a VR que el día del tránsito de nuestro BP. no se haga desmostración de fiesta extraordinaria en nuestras iglesias [se refería al 31 de julio de 1610], contentándose los nuestros con decir su missa, según la facultad que para ello nos concedió su sanctidad en el breue que ya tenemos imbiado a VR; a quien ha parecido preuenir tanto tiempo antes, para que le tenga de abisar a los superiores inmediatos, y encargarles la puntualidad de sancta obediencia deste orden, abisándolos después, de lo que en ello se hubiere hecho<sup>47</sup>.

Con esta ocasión no dejaré de decir que así como el aber sido accepta la beatificación y el aberse celebrado de los de fuera con tantas demonstraciones de contento y regocijo, creemos que ha ayudado para abreviar lo de la canonización, por el contrario se puede temer que excediendo agora los nuestros en lo dicho, podría ser ocasión de differilla, con harta pena y desconsuelo de todos<sup>48</sup>.

47 «Copia de una carta del prepósito general Claudio Aquaviva a los provinciales de España», Roma 11 abril 1610, en MHSI, *Monumenta Ignatiana...*, (t. II, p. 960).

48 «Carta de Alonso Ramírez». *Ibid.*, (pp. 960-961).

Precisamente, un 3 de diciembre de 1609, se firmó el breve decretado de Paulo V por el cual Ignacio de Loyola se convertía en beato<sup>49</sup>. Se empezaron a unir voces para alcanzar el siguiente paso, el definitivo. Comenzó desde un obispo de Estiria, siguió por la provincia de Guipúzcoa<sup>50</sup>, la ciudad de Barcelona o incluso por el embajador de Felipe III en Roma que ya trabajaba por la aceleración de la canonización<sup>51</sup>. Por aquellos mismos días, pediría lo mismo el rey Segismundo de Polonia. El monarca murió en 1621, el mismo año –el 9 de febrero– en que el cardenal Alessandro Ludovisi, alumno que fue del Colegio Romano, era elegido papa con el nombre de Gregorio XV. Esta promoción de la santidad entró en el ámbito del profetismo, pues se recordó que la presencia de los jesuitas en Francia había coincidido con el nacimiento de un prometido heredero y delfín para esa corona, el futuro Luis XIII, precisamente el mismo día en que Paulo III había aprobado muchos años antes la Compañía de Jesús a través de la bulas *Regimini Militantis Ecclesiae* (27 de septiembre de 1540)<sup>52</sup>.

49 «Breve beatificationis P. Ignatii, Romae 3 decembris 1609». *Ibid.*, (pp. 954-956).

50 MHSI, *Monumenta Ignatiana...*, *op. cit.*, (pp. 958-959).

51 «Hauiendo entendido que los procesos que V. Santidad ha mandado hacer en estos reynos y en los otros de la xpiandad para la canonización del Padre Ygnacio, fundador de la Compañía de Jesús, están ya en Roma, no he podido dejar de suplicar a V. Beatitud, como lo hago con mucho encarecimiento, se sirva de acabar este negocio con la mayor breuedad que fuere posible, y darle tan felize fin como le promete el buen principio que lleva; porque por auer sido natural destos reynos y noble, su vida tan notable y la religión que instituyó tan prouechossa a toda la xpiandad, y la particular deuoición que yo le tengo, deseo ber acabada cossa de que ha de resultar tanta gloria a Dios, honrra a este bendito Padre, lustre a su religión, y a estos reynos donde nació muy grande regocijo y alegría; en que yo le recebiré también por las caussas referidas, y muy particular gracia y fauor de V. Santidad de todo el cuidado que en ello mandaré poner. Y assí escribo al marqués de Aytona lo acuerde a V. Beatitud de mi parte. Nuestro Señor guarde la muy santa persona de V. Santidad al bueno y próspero regimiento de su uniuersal yglesia», «Carta de Felipe III al papa Paulo V», Madrid 7 marzo 1609. *Ibid.*, (p. 943).

52 «Carta de Luis XIII de Francia al papa Gregorio XV», París 14 febrero 1621. *Ibid.*, (pp. 978-979).

Luis XIII había perdido a su padre Enrique IV, tras su asesinato en 1610 y se encontraba bajo la regencia de su madre.

La que habría de ser la esposa del heredero español, Felipe IV, la reina Isabel de Borbón –hija de Enrique IV y de María de Medici– se presentó desde Madrid como impulsora solícita de este nuevo santo: «los grandes futuros espirituales que la religión de la Compañía ha hecho en toda la cristiandad, y en particular en los estendidos y remotos reynos a esta corona –hablaba de los de la Monarquía de España a pesar de ser francesa– me ponen en obligación ver canonizado a su primer fundador». De gran interés era encomendarle a Ignacio de Loyola el gran negocio de la sucesión de las coronas: «porque tengo librado el buen suceso de mi alumbramiento en la intercesión del B.P. Ignacio, de quien soy intimamente devota». De esta manera, si la reina Isabel de Borbón quería encontrar en Ignacio de Loyola a su valedor en el parto, también ella desde la tribuna del poder temporal habría de convertirse en su valedora ante las instancias de la tierra. Petición que no se reducía al fundador de la Compañía sino que se extendía a la madre Teresa de Jesús. Con el tránsito de la Corte, la madre de su esposo, Margarita de Austria, había hecho lo mismo con las más variadas advocaciones marianas de Valladolid, Aranda de Duero o Madrid.

Meses después, el pontífice respondía a Isabel de Borbón, exponiéndole las dificultades que existían para cumplir lo que se le pedía, aunque después todas ellas pudieron desaparecer. En el primer día de diciembre de 1621, Gregorio XV había decidido que había llegado la hora de canonizar no solo al fundador sino también al impulsor de las misiones jesuíticas Francisco Javier. Era menester otorgar esta información a la Monarquía de los Reyes Católicos y a la del rey cristianísimo. Anteriormente, Paulo V se había comprometido a subir a los altares al beato Isidro, tan vinculado con la Corte de Madrid. Nuevos recelos surgieron no solo por la naturaleza española de los nuevos santos –se unía la madre Teresa de Jesús, empujada también por el embajador

español– sino también por la inclusión de Felipe Neri, apóstol de Roma, lo que hizo intervenir a cardenales, superiores carmelitas y al prepósito general de la Compañía Mucio Vitelleschi. Gregorio XV envió todo ello a la Congregación de Ritos. Ya en el comienzo de 1622, las dificultades se habían superado y estas decisiones se habían aceptado por las Cortes de Madrid y París.

Lo que sucedió aquel 22 de marzo de 1622 en Roma podía ser contemplado como un manifiesto triunfo del catolicismo de la Monarquía de España. Según Esther Jiménez<sup>53</sup> esta percepción podía resultar simplista porque en realidad, al menos tres de aquellos cuatro españoles que fueron canonizados con el «santo de Roma», Felipe Neri, habían sido transformados en valedores de una línea dominante de actuación de la Iglesia romana. Por eso, Ignacio de Loyola se encuentra tan asociado a la escena y a la frase de la «Visión de La Storta», ser «propicio en Roma», como veremos a continuación.

### 3. LOS VEHÍCULOS DE TRANSMISIÓN DE UNA SANTIDAD

La canonización hubiese sido un hecho aislado, más o menos elitista, si no hubiese existido una serie de recursos de difusión, de propagación cuyo objetivo se encontraba en la consolidación de una devoción, que podría ser muy interesante entre los que impulsaron el proceso –asociándolo a esas coordenadas de las relaciones internacionales entre Monarquías– pero que todavía lo es más en los vehículos de difusión de la misma.

53 JIMÉNEZ PABLO, E. (2016). *Op. cit.*, (p. 102). *La canonizzazione dei Santi Ignazio di Loyola, fondatore della Compagnia di Gesù e Francesco Saverio, apostolo dell'Oriente. Ricordo del Terzo Centenario XII marzo MCMXXII*, Roma, 1922.

### 3.1. LA CREACIÓN DE UNA IMAGEN

Una de las primeras imágenes de la santidad de Ignacio de Loyola se representó en una escena narrativa, un pasaje relatado por Pedro de Ribadeneira en su «Vida del padre Ignacio»: la visión de La Storta. Estará presente de manera muy temprana en su veneración, en los templos de los jesuitas, en los retablos pero también en otros soportes como el lienzo. Así lo relataba el mencionado autor:

[...] aconteció en este camino, que acercándose ya a la ciudad de Roma, entró á hacer oración en un templo desierto y solo, que estaba algunas millas lejos de la ciudad. Estando en el mayor ardor de su fervorosa oración, allí fue como trocado su corazón, y los ojos de su alma fueron con una resplandeciente luz tan esclarecidos, que claramente vio como Dios Padre, bolviéndose a su unigénito hijo que traía la cruz á cuestas, con grandísimo y entrañable amor le encomendava á él, y a sus compañeros: y los entregava en su poderosa diestra, para que en ella tuviessen todo su patrocinio y amparo. Y aviéndolos el benignísimo Iesus acogido, se bolvió a Ignacio así como estaba con la Cruz, y con un blando y amoroso semblante le dize: «Ego vobis Romae propitiis ero». «Yo os seré en Roma propicio y fauorable». Maravillosa fue la consolación y el esfuerzo con que quedó animado nuestro Padre desta divina revelación. Acabada su oración, dize a Fabro y á Laynez: hermanos míos, que cosa disponga Dios de nosotros, yo no lo sé; si quiere que muramos en la cruz ó desconvuntados en una rueda ó de otra manera: más de una cosa estoy cierto que de cualquier manera que ello sea, tendremos a Iesu Christo propicio y con esto les cuenta lo que avía visto, para más animarlos y apercibirlos para los trabajos que avían de padecer. De aquí es, que aviendo después nuestro Padre y sus compañeros determinado de instituir y fundar Religión, y tratando entre sí, del nombre que se le avía de poner, para representarla á su Santidad y suplicarle que la confirmasse, el Padre pidió a sus compañeros que le dexassen á el poner el nombre á su voluntad; y aviendoselo concedido todos con grande alegría, dixo el

que se avía de llamar la Compañía de Iesús. Y esto porque con aquella maravillosa visión, y con otras muchas y excelentes ilustraciones, avía nuestro Señor impresso en su coraón este sacratíssimo nombre<sup>54</sup>.

«Yo os seré en Roma propicio y favorable», las palabras que presiden esta «visión de La Storta». Es el «quo vadis» ignaciano; una escena vocacional, una experiencia mística en la que el fundador de la Compañía de Jesús cree encontrar la voluntad de Dios para convertirse en un hombre de gobierno, en un fundador, en la ciudad de los Papas. De ahí, la importancia de esta escena para el argumento que nos ocupa: la canonización de Ignacio de Loyola en Roma. En las palabras que escucha a Cristo con la cruz a cuestas, se produce también su identificación con la Ciudad Eterna y con lo que ella significa en relación con el Papado, cuyo triunfo pleno se produjo en el momento de su canonización en 1622. Palabras providenciales, como se plasman también en su Autobiografía, en su dimensión romana frente al anterior deseo de vivir y morir en Tierra Santa, horizonte que había contagiado a sus compañeros parisinos pero que ellos ni siquiera consiguieron alcanzar. La situación del Mediterráneo lo impedía. Clemente VIII, el papa del inicio de este proceso de santificación, definió a los jesuitas como el «brazo derecho del papado». Ribadeneira, en su Tratado sobre la Compañía, destacaba el carácter jesuítico de Roma, Urbe con tantas caras de una misma moneda. En la Ciudad Eterna, a finales del siglo xvi, residían medio millar de religiosos de la Compañía. Se celebraban allí las Congregaciones generales y los procuradores de todas las provincias europeas acudían a ella para informar al prepósito, contando también con sus Congregaciones. La Compañía poseía un gobierno tan centralizado como el de la Iglesia tridentina, una estructura convertida en toda

54 RIBADENEIRA, P. DE (1594). *Vida del P. Ignacio de Loyola, fundador de la religión de la Compañía de Iesús; y de los Padres Maestro Diego Laynez y Francisco de Borja, segundo y tercero Prepósito General de la misma Compañía, en las cuales se contiene su fundación, progreso y aumento hasta el año de 1572* (pp. 77-78), por P. Madrigal, Madrid.

una pauta de «modernidad». Así, el papa podía conocer o contar con la información necesaria para disponer de los jesuitas más preparados y adecuados. También sus opositores resaltaban que los jesuitas se creían los «hijos pródigos» de la Santa Sede.

Una de las plasmaciones artísticas de esta mencionada «visión» que considero tan interesante, preside actualmente la sacristía barroca del Real Colegio de Ingleses de San Albano, seminario que estuvo dirigido y administrado hasta 1767 por los jesuitas. Probablemente, sea una de las representaciones más tempranas «de La Storta» en su relación con la santificación de este fundador. En la parte inferior del lienzo aparece una explicación de la escena que estamos describiendo: «apareció el Padre Eterno y su Unigénito al B.P. Ignacio cuando yva a Roma a fundar su religión y se lo encomendó al Hijo». La consideración del fundador de la Compañía como «Beato Padre» nos sitúa en el intervalo entre su beatificación en 1609 y su canonización en 1622, ambos dos acontecimientos muy celebrados. Si se refiriese a la denominación de «Benerable» todavía estaríamos adelantando más la ejecución de la obra. Se encuentra dentro de un retablo con un pequeño sagrario. Por eso, me he atrevido a pensar que pudo pertenecer a la primitiva iglesia de esta casa, de la cual poseemos escasísimos datos y en la que fue situada en 1600 la Virgen Vulnerata cuando llegó a Valladolid, tras el asalto de los ingleses a Cádiz en 1596. Con la consagración del templo barroco actual en 1679, con una disposición mucho más ambiciosa, este pequeño retablo pudo trasladarse a su ubicación actual. En el marco que rodeaba el lienzo, ya dentro del retablo podemos leer un versículo de la primera Carta de los corintios: «Fidelis Deus per quem vocati estis in societatis filii eyus Jesu Christi Domini nostri 1<sup>a</sup> Corinthi 1º –Fiel es Dios, el cual os llamó a la comunión con su Hijo Jesucristo nuestro Señor–» (1.<sup>a</sup> Corintios 1,9)<sup>55</sup>.

55 «Retablo de la Aparición de Cristo a San Ignacio (Visión de La Storta)» en REBOLLO, A. (Coord.). (2015). *Signa Christi. Símbolos y emblemas de la Pasión*, Valladolid.

Hasta la canonización no habíamos encontrado en la representación plástica una profusión de milagros, que llegarán después porque de ellos estaba necesitado este santo con una nueva publicística y con una nueva imagen. El papa Gregorio XV lo había subido a los altares pero físicamente lo realizará, por ejemplo en Castilla, el escultor gallego afincado en Valladolid, Gregorio Fernández. La representación iconográfica de los santos se involucró profundamente en el discurso de la Contrarreforma. Lo señala John Elliot<sup>56</sup> cuando afirma que si los protestantes negaban el sacramento de la penitencia, los católicos lo aproximaban a través de sus santos que se arrepentían, se convertían y lloraban por haber negado a Cristo; si los protestantes no otorgaban importancia a María, algunos sectores del catolicismo se lanzaban apoteósicamente con la bandera de su concepción inmaculada, convirtiéndose el pintor o el escultor en un medio para plasmar plásticamente este programa. El discurso estético del barroco contrarreformista no era la belleza renacentista y la proporción sino la de la purificación, la carne golpeada, los ojos del martirio, todo sensualidad porque debía apreciarse en y por los sentidos. Era necesario «mover el ánimo de quien la mira» [a la imagen], según resaltaba Francisco de Pacheco, el pintor sevillano, a su discípulo Diego Velázquez. La estética y esa imagen resultante, en estos momentos, poseían un carácter didáctico profundo. La imagen de culto y el púlpito debían complementarse aunque el mencionado maestro Pacheco pensase que la pintura superaba en efecto a la palabra pues era capaz de llegar sin problemas a la ignorancia. La imitación de los santos era acercarse a Dios, espejos de la semejanza de lo supremo en los hombres. Por eso sus vidas, a través del género hagiográfico, se convertirán en fuentes inequívocas de los púlpitos y de las creaciones que hoy consideramos artísticas. Las páginas del «Flos sanctorum» del jesuita Pedro de Ribadeneira fue la obra más consultada entre los pintores del

56 ELLIOT, J. H. (1973). *La Europa dividida (1559-1598)* (p. 154). Siglo XXI, Madrid.

Siglo de Oro<sup>57</sup>. Hubo escultores, como el mencionado Gregorio Fernández, que se convirtieron en el manejo de la gubia en creadores de formas plásticas de devociones. Así lo destaca Sánchez Cantón en un texto ya clásico de 1942<sup>58</sup>. Cuando Fernández tallaba una imagen de san Ignacio lo hacía como plasmación en madera de una devoción y un culto público. Tipologías que no se limitaban únicamente a los géneros mayores, a la pintura y escultura, sino que partían de la eficacia de grabados y estampas.

De estas últimas, con respecto a Ignacio de Loyola, se pueden hallar tempranos testimonios, incluso anteriores a 1609. Ribadeneira tuvo que ver en todo ello. Luisa de Carvajal, la mujer que quería ser mártir en Inglaterra, escribía desde Valladolid y en 1602, sobre la «estampa iluminada del padre Ignacio» que le había enviado el padre rector del colegio de Sant’Omer. Así se lo expónía a Magdalena de San Jerónimo, mujer próxima a Isabel Clara Eugenia, gobernadora de los Países Bajos<sup>59</sup>. Despues, la popularidad de las canonizaciones de 1622 y la posición alcanzada por la Compañía, inclinaron a los jesuitas a recurrir al más importante de los escultores de Castilla en aquellas décadas.

Probablemente Gregorio Fernández conoció también el retrato que ejecutó Jacopino del Conte. Este pintor florentino lo había realizado basándose en los apuntes tomados ante el cadáver del fundador –«quiero auisar que no tenemos ningún retrato suyo sacado tan al propio, que en todo le parece»–. Nadie se había atrevido a proponer a Ignacio de Loyola que posara ante un pintor. Sin embargo, el retrato del fundador de la Compañía, cuya

57 GALLEGU, J. (1984). *Visión y símbolos de la pintura española del siglo de Oro* (p. 178), Madrid; RIBADENEIRA, P. de (1599). *Flos Sanctorum y libro de las Vidas de los Santos* (t. I): Prólogo al Christiano lector, sin paginar, primera edición.

58 SÁNCHEZ CANTÓN, F.J. (1942). «Gregorio Fernández y Francisco de Ribalta», *Archivo Español de Arte* (XV, pp. 147-148).

59 CARVAJAL y MENDOZA, L. (1965). *Epistolario y poesías*. Colección formada por Jesús González Marañón, revisada por Camilo María Abad: «Carta de Luisa de Carvajal a Magdalena de San Jerónimo», Valladolid, 24 agosto 1602 (BAE, n.º 179, XI, p. 124), Madrid.

copia llegó a España en 1584, no agradaba en demasía a Pedro de Ribadeneira. Este último, no solo biógrafo, fue también el artífice de la llegada a Castilla de una mascarilla en cera del fundador, extraída de la original que permaneció en Roma. Ya en su vida había incluido una detallada descripción física del mismo: «fue de estatura mediana, ó por mejor algo pequeña y baxo de cuerpo»<sup>60</sup>. El escultor jesuita, hermano Domingo Beltrán de Otazu realizó entonces un busto que se basaba en esta mascarilla y por las orientaciones del mencionado escritor. Y sobre esta cabeza de barro también trabajó el pintor Alonso Sánchez Coello para realizar el retrato que le encargó Ribadeneira –«el que está más acertado y propio es el que Alonso Sánchez retratador excelente del Rey Católico don Felipe el II sacó en Madrid»–. El original no ha llegado a nosotros, aunque su realización se sitúa en 1585. Estuvo mucho tiempo en la Casa Profesa de Madrid y allí pereció en su incendio en mayo de 1931, en los primeros días de la Segunda República. Tampoco se conocen las copias más inmediatas sino únicamente las más tardías.

Ribadeneira fue también el impulsor de la realización, en 1597, de una estampa de Ignacio de Loyola por el grabador flamenco Pierre Perret, utilizando el retrato de Sánchez Coello como guía. Desde este modelo salieron las referencias que manejó Gregorio Fernández. Pero existía una notable diferencia entre ambas versiones, la pictórica y la escultórica. Mientras que Sánchez Coello presentaba a un san Ignacio con barba, en la mascarilla tenía el rostro rasurado lo que no quiere decir que careciese de barba y bigote en el momento de su muerte<sup>61</sup>. Más importante es la idea apuntada por Rafael Hornedo: Gregorio Fernández encontró en la mascarilla funeraria mayor inspiración. Jesús Urrea lo confirma, hablando de la nariz pronunciada, la barba mal rasurada y la

60 RIBADENEIRA, P. (1594). *Vida del Padre Ignacio de Loyola...*, (pp. 259-260).

61 LETURIA, P. de (1943). «La mascarilla de San Ignacio», *Archivum Historicum Societatis Iesu* (12, p. 128).

ausencia de pelo en la cabeza. Y no solamente fue fundamental para la imagen de la Casa Profesa de Valladolid sino también para la del fundador en el colegio de San Luis de Villagarcía<sup>62</sup>, localidad cercana desde Tierra de Campos a la Corte del Pisuerga. Tampoco resultaba extraño que los padres de la Profesa –antiguo colegio de San Antonio, fundado en 1545 por la visita de los padres Araoz y Fabro (hoy canonizado)– hubiesen conseguido una de las mascarillas que se habían vaciado en Madrid sobre la original y que ésta se encontrase en esta casa de la Compañía en 1613. Todas ellas se reducían al rostro y tuvo Gregorio Fernández que completarlas, abombando las sienes y logrando el cráneo completo. El escultor tuvo que animar ese rostro, aportando expresividad al modelo.

La primera de las efigies del fundador de la Compañía debida a la factura de este escultor en Valladolid –centro principal de la escultura– se encontraba relacionada con las fiestas de beatificación del fundador. Ya ofrecía Hornedo la posibilidad de relacionarla con Fernández<sup>63</sup>. Si en las fiestas celebradas en Sevilla, se había encargado al maestro Martínez Montañés la escultura del santo, no resulta extraño que la atribución de Hornedo de esta imagen vestida de la Casa Profesa vallisoletana fuese al escultor gallego establecido en la antigua Corte. Valladolid se unió en noviembre de 1610 a las fiestas que se habían celebrado en otras ciudades. En el presbiterio del templo fue armado un rico tabernáculo, donde encima de una peana dorada se encontraba la imagen del beato, «un Sancto Ignacio muy bien acabado». La imagen era de vestir o se vistió, pues la Relación ofrece descripción de la sotana y el manteo de terciopelo negro, aderezado por joyas de oro y pedrería. Todo ello tenía un valor superior a los ciento cincuenta mil ducados. Las abundantes alhajas que adornaron la imagen del

fundador probablemente fueron donadas por las señoras de las familias que constituían las clientelas de la Compañía, en este caso, en Valladolid. Sin embargo, a pesar de la magnanimitad de las joyas, el cronista no podía dejar de apuntar lo bien acabada que se encontraba la escultura<sup>64</sup>.

La imagen de san Ignacio, en el colegio de San Luis de Villagarcía –hacia 1610-1613 según Urrea– sostiene en su mano izquierda el libro de las Constituciones de la Compañía, símbolo de la obediencia que debían profesar los jesuitas. La que fue situada en el retablo de la epístola del templo de la Casa Profesa de Valladolid –posterior Real Iglesia Parroquial de San Miguel y San Julián– fue atribuida a Gregorio Fernández para los años 1613-1614, con un marcado realismo. Su acción como fundador para con la Iglesia se encuentra identificado con esa mano izquierda que sostenía la maqueta de un templo, mientras que en la derecha sujetaba un IHS flamígero, hacia el cual vuelve su mirada. Sabemos que en estos altares se hicieron reformas con motivo de la canonización por el ensamblador Marcos Garay, afectando a las imágenes solamente en algunas pautas de policromía. Existió cierta discrepancia entre autores para fijar su realización –todos ellos antes de 1622–. Lo que sí se puede afirmar es que se convirtió en modelo para otros encargos, en distintos colegios y tallados por escultores del ámbito fernandino. El colegio de Vergara por ejemplo, –fundado en 1593–, albergaba otra de las primeras esculturas de San Ignacio, pues a principios de 1614 los jesuitas de esta casa ya se encontraban con negociaciones con Gregorio Fernández para que tallase la imagen. Se iba a situar en un retablo, debajo de la clásica y mencionada «Visión de La Storta» como sucedía en la Casa Profesa de Valladolid. Conocemos detalles de su transporte

62 URREA FERNÁNDEZ, J. (1999). *Catálogo de la Exposición de Gregorio Fernández 1576-1636*, Madrid.

63 HORNEO, R. M.ª DE (1956). «Tallas ignacianas de Gregorio Fernández y sus imitadores», *Razón y Fe*, (696-697, p. 306).

64 SOSSA, F. DE (1610). *Relación de las Fiestas, Sermón y oración latina, certamen poético y poesías hechas en esta Ciudad de Valladolid en la solemnidad de la beatificación del Benerable Padre Ignacio de la Compañía de Jesús, en veynte y tres de Noviembre de 1610*, Valladolid.

a Vitoria en aquel verano, después de haber sido concluida en el mes de abril. Existe, pues, una unidad de concepción entre todas ellas<sup>65</sup>, atribuyendo al fundador de la Compañía rasgos nobles y señoriales. Es el fundador y reformador de esa Iglesia defendida por Clemente VIII.

### 3.2. LA VIVENCIA FESTIVA DE LA CANONIZACIÓN

Era necesario otorgar a las canonizaciones un significado, una repercusión, no solo en ambientes más o menos intelectuales, a través de hagiografías o sermones sino con las fiestas y las siempre rentables devociones. El primer lugar donde repercutía una canonización era en Roma. Desde ese momento, las narraciones festivas eran convenientemente recogidas y divulgadas en Relaciones y eran contextualizadas también con la «inflación milagreira del siglo XVII», según el estudio de Rafael Carrasco<sup>66</sup> y dentro del barroco. Pocos elementos son más barrocos que la fiesta a través del arte efímero, con su intencionalidad política incluida<sup>67</sup>. La fiesta, para su extensión o primero para su desarrollo, necesitaba un escenario que ese arte efímero se esforzaba en crear. En las canonizaciones y beatificaciones también se producía cierta centralización festiva. Cuando en 1610 fue beatificado el fundador Ignacio de Loyola, el primero en celebrarlo fue el colegio de

65 HORNEDO, R. M.ª *Op. cit.*, (p. 317).

66 *Breue relación de las ceremonias hechas en la canonización de los SS. Isidro Labrador, Ignacio de Loyola, Francisco Xavier, Teresa de Jesús y Phelipe Neri, canonizados por... Gregorio XV en doce días del mes de marzo año de 1622*, por Iuan Rná, Málaga; *Breue relación de las ceremonias hechas en la canonización de los santos Isidoro (sic) Labrador, Ignacio de Loyola, Francisco Xauier, Teresa de Jesús y Filipe Neri: canonizados por... Gregorio XV, en doce días de marzo año de 1622*, por Iuan Chrysostomo Garriz, Valencia, 1622?; LEÓN, M. de (1622?). *Fiestas de Madrid, celebradas a XIX Junio de 1622 años en la canonización de San Isidro, San Ignacio, San Francisco Xauier, San Felipe Neri... y Santa Teresa de Jesús.*

67 OSSWALD, C. (2013). «Aspectos de autoridad y poder en las ceremonias de canonización de Ignacio de Loyola y Francisco Javier en Portugal», *Hipogrifo* (1.1., pp. 43-55).

la Corte de Madrid<sup>68</sup>. A la misa pontifical presidida por el nuncio, asistieron Felipe III y Margarita de Austria –«con su piedad y buen ejemplo quisieron despertar la deuoción de su Corte»<sup>69</sup>–. A Madrid le siguieron la Casa Profesa de Toledo y otros destacados colegios de las cuatro provincias jesuíticas de España<sup>70</sup>. Todas las ciudades, y así lo exponían en las Relaciones, tenían sobradas razones para convertirse en plaza de todas las celebraciones. Gastos que debían ser justificados a través de los méritos. ¿Cómo iba a olvidar la ciudad del Tormes, por ejemplo, que Ignacio de Loyola había sido estudiante en la Universidad de Salamanca aunque no hubiese hecho nada más que entrar y salir porque las sospechas de iluminismo le perseguían de un lugar a otro?

Las celebraciones litúrgicas casi siempre se encontraban presididas por los notables de la ciudad. El prepósito general Mucio Vitelleschi había hecho una llamada a la modestia con motivo de la celebración de las canonizaciones de los fundadores jesuitas<sup>71</sup>. Fue en Gerona donde al mismo tiempo que se convocó un certamen poético en honor a los nuevos santos también se recordaba la beatificación de «S. Luis Gonzaga». En el caso de Valladolid, se

68 Biblioteca Real Academia de la Historia [BRAH], *Relación de la fiesta de N. Sancto Padre Ignacio que en Madrid se hizo de su [beatificación] a 15 de Noviembre de 1609*.

69 SALAZAR, A. DE (1610). *Fiestas que hizo el insigne Collegio de la Compañía de Jesús de Salamanca a la Beatificación del glorioso Patriarcha San Ignacio de Loyola, con los sermones y poesías que uuo en alabanza del Santo* (pp. 1-2), por la viuda de Artus Taberniel, Salamanca.

70 BRAH. *Relación de la fiesta que hizo el collegio de Murcia a la beatificación del BP. Ignacio de Loyola en 16 de diciembre 1609; Relación de la fiesta que se hizo en esta casa professa de la Compañía de Jesús de la ciudad de Toledo por la beatificación de nro. Bienauenturado P. Sant Ignacio, a 26 Nouiembre de 1609; Relación de una máscara que entre otras fiestas se hizo en Segouia a la beatificación de N.S. Padre; Relación sucinta del admirable ornato que en la fiesta de la Beatificación el Beato Padre Ignacio de Loyola, fundador de la insigne religión de la Compañía de Jesús, se vio en el templo, claustros y patio de la casa de Professos de Sevilla, desde sábado seys de Febrero, hasta Miércoles en la noche, diez del mismo, año 1610.*

71 «Carta de Mucio Vitelleschi, prepósito general de la Compañía de Jesús a los provinciales de Italia», Roma, 9? Marzo 1622. MHSI, *Monumenta Ignatiana...*, (t. II, pp. 980-982).

organizó una gran procesión general, descrita por el Libro del Secreto del Cabildo Catedral –las páginas donde se reflejaban los acuerdos que iban tomando los canónigos de la Iglesia Mayor–. Solicitaba el superior de la Compañía de Jesús en la ciudad –de la casa que se llamaría de San Ignacio, anterior y mencionada Profesa– que los jesuitas participasen en la misma con sobrepellices, licencia que tenía que otorgar el cabildo. Las sobrepellices son una vestidura de lienzo blanco y fino, con mangas anchas, que se ponen los eclesiásticos sobre la sotana. Acudirían con las otras órdenes religiosas, «en el lugar que les toca por la antigüedad de su religión». Todos estos preparativos se desarrollaron en junio de 1622, aunque la procesión se fijó para el 24 de julio. Días después, los canónigos designaban al jesuita Francisco Piñuel como predicador oficial del sermón. Todo se encontraba reglamentado en aquella procesión, hasta quien habría de llevar las borlas del estandarte de los santos<sup>72</sup>. El recorrido iba a ser muy prolongado inicialmente, recalando en una de esas citadas casas de los jesuitas de la ciudad y en el propio convento fundado por la madre Teresa en 1569. El cortejo partía naturalmente de la Catedral –en permanente construcción–. Finalmente, se optó por las calles que recorría la procesión del Corpus Christi, ante la sugerencia del Ayuntamiento y por las fechas calurosas en las que tuvo lugar, sin parar en ningún lugar de su acortado recorrido. Salieron por la Puerta del León, con un trayecto en el que no podía faltar la conocida calle de la Platería, famosa y prestigiada en las crónicas de los grandes acontecimientos de la

72 Archivo General Diocesano Valladolid [AGDV], Archivo Catedral: «Y ansímesmo se acordó que los cinco santos bayan dentro del Cauildo y clero empezando de esta suerte junto a la Cruz de la Santa Iglesia ha de ir el santo Filippo Neri con su estandarte y en segundo lugar más atrás la santa Madre Teresa de Jesús, en tercero el santo Francisco Xabier, en quarto lugar san Ignacio, en quinto y último en el mismo cuerpo del Cauildo san Isidro llevando delante de cada santo con su estandarte, con los cuales no ha de ir ningún acompañamiento más que tan solamente el que lleva el estandarte y dos que llevan las borlas» (Libro del Secreto, 1613-1630, ff. 269v-270).

ciudad. Tras el regreso a la Iglesia Mayor, el cardenal Lerma «echó la bendición». Sin duda, una presencia singular la de Francisco Gómez de Sandoval y Rojas, el anterior valido, alejado del poder desde 1618 y salvado por su capelo cardenalicio, residente en el convento vallisoletano de San Diego, que pertenecía a su patrón. Caminó con el cabildo catedralicio «hiendo de pontifical». El papel de la Chancillería en estas procesiones generales era muy importante. Así en la antigua Corte asumía su presidente un papel semejante al del monarca en Madrid. Precisamente, en los libros del Acuerdo, recordaban como en la celebración en la Corte no habían estado ausentes los reyes Felipe IV e Isabel de Borbón, los señores infantes y el Consejo Real<sup>73</sup>. Volviendo a Valladolid, las imágenes de los cinco santos, junto con su estandarte de San Felipe fue llevado por el arcediano de la Catedral; el de Santa Teresa por el conde de Alba; el de San Francisco Javier por el marqués del Villar; el de San Ignacio por el marqués de los Vélez y, en representación de la ciudad, el de San Isidro por Diego Gasca. Todos estos miembros de la alta nobleza habían sido llamados, precisamente, por la importancia de las religiones cuyos santos habían sido canonizados. Con todo, trataron los canónigos de poner en su sitio el protagonismo de frailes y jesuitas, siendo la Catedral el primer templo donde fueron celebrados los nuevos santos. Cada uno pedía sus singularidades pero tenían que atenerse a lo dicho por los canónigos, si no querían problemas de competencia y amargar esta gran fiesta de la santidad. Como hemos dicho, existían otros poderes a los cuales consultar en esta ciudad de instituciones. Una vez concluida la procesión, el cabildo catedralicio no podía consentir que las religiones –jesuitas y carmelitas en el caso de Valladolid– hiciesen una procesión por su cuenta y contraviniessen después algunas

73 GARCÍA RODRÍGUEZ, F. J. *El Cuerpo Colegiado de la Nobleza de Madrid. Historia de su creación. Varones Ilustres, hechos gloriosos y vicisitudes hasta el año 1884* (p. 323). Madrid.

normativas litúrgicas. Hubo excepciones porque, mientras los carmelitas descalzos pretendieron llevar la imagen de Santa Teresa hasta el convento de las monjas –el de los frailes se encontraba muy alejado, extramuros de la ciudad–, sí dieron licencia a los jesuitas el día 25 de julio con la predicación del rector del colegio de Salamanca. A esa misa y sermón de los jesuitas asistió el Ayuntamiento y ya por la tarde caminaron en procesión con las imágenes de los santos canonizados hasta la Casa Profesa con participación de la Ciudad en la misma. Para los carmelitas se reservó el 26 de julio, con misa y sermón en la Iglesia Mayor, con la correspondiente procesión en la tarde, participación de las órdenes religiosas, cofradías y el Ayuntamiento<sup>74</sup>. Después llegaron los festejos profanos con la corrida de toros en la Plaza Mayor, el 27 de julio, con la iniciativa de la Ciudad, además de una representación teatral callejera.

Esta solemnidad era un recurso de atracción para que las gentes se acercasen hasta los respectivos templos de la Compañía, sin olvidar la contemplación de las luminarias que tampoco podían faltar en cualquier fiesta. El lugar para estos espectáculos eran las torres, las fachadas y partes más lucidas hacia la calle. Se convertían en un elemento más de rivalidad entre las diferentes instituciones como había sucedido en los altares efímeros callejeros en la procesión general. Incluso en Salamanca, en 1610, en las fiestas propias de la beatificación, para hacerse cargo de los fuegos, se contó con un chino –«hombre raro y singularísimo en noticia de fuego y de esquisitas inuenciones, el qual esta noche con una breue muestra dexó admirada la Ciudad»<sup>75</sup>–.

74 AMIGO VÁZQUEZ, L. (2015). «Celebrando fiestas en Valladolid en honor de Teresa de Ávila», en *Teresa de Jesús y Valladolid. La Santa, la Orden y el Convento* (pp. 37-57). Valladolid.

75 SALAZAR, A. de, *op. cit.*, (p. 22). LEÓN PERERA, C. J. DE (2020). *La Compañía de Jesús en la Salamanca universitaria (1548-1767). Aspectos institucionales, socioeconómicos y culturales*, Salamanca.

Tampoco faltaba el espacio para las letras, sabiendo por ejemplo que el teatro poseía una gran importancia en la pedagogía de la Compañía<sup>76</sup>. De nuevo en las fiestas de beatificación de Ignacio de Loyola y en Salamanca, un clérigo de la Cámara Apostólica del Papa, llamado Octavio Corsini, subvencionó los premios del certamen poético que se convocó dentro de estas celebraciones<sup>77</sup>. Se ponían condiciones ajustadas a los temas, plazos de entrega para poder examinar el tribunal, las composiciones en donde no faltaba el patrocinador, los superiores de la orden religiosa, catedráticos y profesores de la Universidad. Interpretaciones e invenciones, que corrían a cargo de diferentes y variados colectivos, sobre todo en las ciudades universitarias con sus estudiantes –«gente que alcança más de ingenio y gusto que de dineros»–. Frente a la falta de recursos económicos, les sobraban las «inuenciones». Fueron especialmente significativas en las fiestas de beatificación de Ignacio de Loyola en Salamanca en 1610, las realizadas por un grupo de sus estudiantes y titulada la máscara del «triunfo de don Quijote de la Mancha». Significativa porque solamente cinco años antes se había editado la primera parte del Quijote. La descripción era pormenorizada y en ella podíamos distinguir distintas escenas de variados capítulos de la vida del «Ingenioso Hidalgo»<sup>78</sup>.

76 FERNÁNDEZ NAVARRO, M. (1613). *Floresta espiritual con vn Auto sacramental nuevo compuesto por Matheo Fernández Nauarro... tiene al fin del libro la Iusta literaria... a la beatificación del padre Ignacio, fundador de la Compañía de Iesús*, en casa de Thomas de Guzmán, Toledo.

77 SALAZAR, A. de, *op. cit.*, p. 2: «Para animar los buenos ingenios á que empleasen su caudal en alabanzas deste glorioso Santo, con Poesías y varias inuenciones, el señor Octaui Corsini, cauallero italiano, clérigo de la Cámara Apostólica de Su Santidad, propuso vn cartel o certamen poético, cuya copia se pondrá en su lugar, con las Poesías que en esta ocasión se compusieron, señalando mui merecidos premios á su costa, hasta cantidad de ducientos ducados, si bien su liberalidad venció a su promesa, añadiendo otros muchos premios para Poetas dignos dellos, aunque inferiores á los que los alcançaron por rigor del cartel».

78 SALAZAR, A. de, *op. cit.*, (pp. 23-26).

Cuando las fiestas concluían, el ambiente de apoteosis se había logrado de acuerdo a las intenciones iniciales y se promovía la publicación de una Relación de las mismas. La esencia de estas realidades era efímera. Las palabras que constituyan sus sermones o las notas de las músicas se las llevaba el viento. Los instantes, el tiempo, se encargaba de borrarlos, siendo la memoria frágil. Así para evitar lo efímero que conducía al olvido, era necesario entregar a la imprenta detalladas descripciones de todo lo que había acontecido en las fiestas de la santidad. Por eso, nacieron las Relaciones que continuaban con toda la labor publicística que había conseguido la fiesta. Este género, literariamente, también se convertía en arte efímero, pues conseguían siempre recrear en la imaginación del lector, con una considerable exageración y tono hiperbólico, todo lo que había sucedido. Eso sí, el cronista debía describir hasta los más mínimos detalles, con una minuciosidad inaudita. Pero tampoco éste era un testigo neutral de lo que contemplaba (no solamente porque fuese exagerado como hemos dicho) sino porque interpretaba la fiesta. Siempre pensaban los cronistas, en un tono «hagiográfico», que en ninguna ciudad de España habían alcanzado tal brillantez como en la que describían y a las que servían: «no pienso que ha llegado ninguna cosa de quantas en esta ocasión se ha hecho en España»<sup>79</sup>.

Litúrgicamente, también debía quedar un poso de algunas canonizaciones. Peticiones que se realizaban desde las órdenes religiosas, referidas sobre todo al rezo del oficio para el nuevo santo. Un asunto tan importante para los capitulares de cabildos catedralicios dedicados a esta función. Para san Ignacio lo fijaron en julio de 1631 para el día de su festividad, 31 de julio, el rezo de

79 SOSSA, F. *Op. cit.*; LUQUE FAJARDOS, F. DE (1610). *Relación de la fiesta que se hizo en Sevilla a la beatificación del glorioso San Ignacio, fundador de la Compañía de Jesús*, Luis Estupiñán, Sevilla; (1610) *Relación de la fiesta que en la beatificación del B.P. Ignacio, fundador de la Compañía de Jesú, hizo el Collegio de la Ciudad de Granada en catorze de febrero de 1610, con el sermón que en ella predicó el señor Don Sancho Dávila y Toledo, obispo de Jaén, en casa de L. Estupiñán, Sevilla.*

«doble confesor no pontífice». Por esta resolución, el superior de la Casa Profesa fue recibido en una de las reuniones –en este caso del Cabildo de Valladolid– para dar las gracias sobre ello<sup>80</sup>. Después se seguirán escribiendo nuevas Vidas de este nuevo santo como sucedió, por ejemplo, con Juan Eusebio Nieremberg.

#### 4. LOS ESPACIOS SAGRADOS DE LA CUNA Y LA CONVERSIÓN: LOYOLA Y MANRESA

Leonor de Borja Oñez y Loyola era nieta por línea paterna del que fue duque de Gandía, marqués de Llombay y jesuita Francisco de Borja. Sus padres eran el embajador Juan de Borja y Lorenza de Oñez y Loyola, descendiente a su vez del hermano mayor de Ignacio de Loyola, don Martín. Después, su padre viudo y con cuatro hijas –dos de ellas casadas y sin descendencia, las otras dos monjas–, contrajo un nuevo matrimonio, del que nació Francisco de Borja y Aragón, futuro virrey en el Perú. Una familia, por tanto, muy vinculada con la Compañía. La hermana de doña Leonor, Magdalena de Borja, fue la fundadora que salvó el futuro y el horizonte de la antigua Casa Profesa de Valladolid, convertida después en Colegio de San Ignacio<sup>81</sup>. Había sido Leonor de

80 AGDV. Archivo Catedral Valladolid (ACV), Libro del Secreto 1631-1645, Cabildo 21 junio 1631, f. 16; Cabildo 28 julio 1631, f. 16v.

81 FERNÁNDEZ DEL HOYO, M. A. (1982). «La Compañía, Gregorio Fernández y los Condes de Fuensaldaña», *Boletín Seminario Arte y Arqueología* (BSAA), 48, 427; FERNÁNDEZ MARTÍN, L. (1998). «La Condesa de Fuensaldaña, fundadora de la iglesia de San Miguel en Valladolid y de la Capilla de la Conversión de Loyola», *Boletín de la Academia Puertorriqueña de la Historia* (55, pp. 57-89); ARRANZ ROA, I. (2003). «Las Casas Profesas de la Compañía de Jesús: centros de actividad apostólica y social. La casa Profesa de Valladolid y Colegio de San Ignacio (1545-1767)», *Cuadernos de Historia Moderna* (28, pp. 125-163); BURRIEZA SÁNCHEZ, J. «Las inquietudes fundacionales de los descendientes de Francisco de Borja», en GARCÍA HERNÁN, E., y RYAN, M.ª P. (Eds.). (2011). *Francisco de Borja y su tiempo* (pp. 285-318). Valencia-Roma.

Borja dama de la emperatriz María de Austria. Casó con su primo Pedro de Borja y Centelles, conde de Oliva, nieto como ella del que todavía no era san Francisco de Borja: «lo bien hallado de ambas casas entre sí, la nobleza de ambas, el parentesco, las prendas personales de Doña Leonor y de Don Pedro negociaron este casamiento»<sup>82</sup>. Ambos dos eran vecinos de Valencia. Deseaba fundar un colegio de los jesuitas en la casa natal de Ignacio de Loyola. Una obra atractiva para cualquier devoto de la Compañía. Incluso, los condes de Fuensaldaña habían establecido que sería interesante tener parte en «tan buena obra». Cuando Leonor de Borja falleció en 1613 sin sucesión, el mayorazgo de Loyola –fundado por Martín García de Oñez y Loyola y su esposa Magdalena de Araoz– recayó en la que había sido primera condesa de Fuensaldaña, Magdalena de Borja. Y fue el hermano Pedro Ruiz, morador de la Casa Profesa de San Ignacio de Valladolid, el que tomó posesión del mismo en nombre de esta bisnieta del hermano mayor del santo fundador. No fue el único jesuita que gozó del «poder» de la nueva señora de Loyola para representarla en los pleitos que se plantearon. Desde Valladolid, Magdalena de Borja seguía lo que su nuevo señorío deparaba a través de su administrador en Azpeitia, el clérigo Juan de Goitia.

Con motivo de la canonización de san Ignacio, doña Magdalena –«señora de las casas y solares de Oñaz y Loyola que están en el término de la villa de Azpeitia en la probincia de Guipúzcoa»–, como propietaria de la casa solariega donde se hallaba el aposento donde convaleció Ignacio de Loyola de sus heridas recibidas en la defensa de la fortaleza de Pamplona, cedía a los jesuitas no solamente su uso, dentro del anterior proyecto de creación de un colegio, sino también su propiedad. Quizás pudo conocer que su abuelo Francisco de Borja lo visitó, en un siglo donde los jesuitas no hicieron intención por adquirir este lugar –el xvi–. Allí celebró

su primera misa<sup>83</sup>. No fue el único que manifestó esta actitud, porque otros superiores en Castilla –el caso de los visitadores Jerónimo Nadal o Diego de Avellaneda–, también visitaron el hogar de su fundador. Se consideraba un lugar sagrado que no podía estar en mejores manos para su veneración, custodia y conservación que en las de los padres de la Compañía:

como poseedora de la dha casa solar me toca ayudar y disponer la fundación de dho colegio y dar sitio conveniente para que se pueda identificar metiendo e incorporando en el, el aposento donde el santo padre ygnacio fue alumbrado de Dios nuestro Señor [...] porque el dho aposento esté con la decencia que conviene y en poder de rreligiosos y con la beneración que se debe a tan gran santuario que toda aquella probincia le veneran y rrespetan y tienen con el tanta devoción como si fuera lugar sagrado y el de ordinario en rromería de muchas partes y con mucha frequencia<sup>84</sup>.

Así pues, Loyola se había convertido en un espacio sagrado y de devoción y no solo de circunstancia histórica. Era una jornada especial para ganar el jubileo la del tránsito de san Ignacio, ocurrida en Roma el 31 de julio. Doña Magdalena, como repite en su donación, consideraba que este lugar no debía estar en manos de seglares. Si se perdía todo sería olvidado e iría en detrimento de la propia Compañía de Jesús, así como de la casa y familia de la que formaba parte el fundador y la condesa. Por eso, hacía donación irrevocable de los derechos que tenía sobre estos lugares al provincial de Castilla de la Compañía. Y así ocurrió meses después de haberse celebrado en Roma la canonización. En esta nueva fundación, la condesa de Fuensaldaña y señora de Loyola deseaba

83 *Ibid.*, (p. 346).

84 Archivo Histórico Provincial Valladolid [AHPV]. Leg 1476, Donación de Magdalena de Borja Oñez y Loyola, 1 octubre 1622, ante Ioseph de Frías Sandobal, f. 2916v; HENAO, G. *Averiguaciones...*, (p. 347).

que el aposento de la «Conversión» estuviese incluido dentro del santuario y templo que se habría de construir. El patrono de la misma, en su consideración, tenía que ser el propio Ignacio de Loyola. Establecía que fuesen los jesuitas –estando iglesia, colegio y casa solariega juntos–, los capellanes de la misma. Ella misma se apartaba, así como los sucesores que hubiesen de heredarla.

Indica Antonio Astrain que el ofrecimiento de doña Magdalena fue muy bien recibido por el prepósito general Mucio Vitelleschi. Parece que no culminó entonces la toma de posesión por parte de la Compañía. Tras la muerte de la condesa, la sucesión del mayorazgo de Loyola suscitó un larguísimo pleito entre dos ramas colaterales: los Zuazola de la Casa Floreaga de Azcoitia y por la otra los marqueses de Oropesa de Indias y Alcañizas, descendientes estos también de la princesa inca Beatriz Clara Coya. Ésta había casado con Martín García de Loyola, caballero de Calatrava, gobernador de Chile y nieto mayor del mencionado instituidor del mayorazgo. Una lucha que parecía haber empezado en vida de la propia señora de Loyola pues ella había dispuesto, como heredera del mayorazgo y de la casa de Loyola, a su sobrina Ana María de Loyola. Precisamente, esta última había contraído matrimonio con Juan Enríquez de Borja y Almansa –un nuevo nieto de Francisco de Borja–.

Cuando en Azpeitia se conoció la muerte de doña Magdalena en Valladolid, la justicia ordinaria dio posesión del mayorazgo y casa de Loyola a Pedro de Zuazola Oñez y Loyola, nieto de la hermana menor de Lorenza de Oñez, madre de Leonor y Magdalena de Borja. Sin embargo, el marqués de Oropesa de Indias se consideraba el familiar más cercano y movió pleito en la Chancillería de Valladolid. Cansadas de pleitear ambas partes, firmaron una concordia en 1633, aunque la controversia se renovó de manera inmediata y la lucha se alargó mucho tiempo. El mayorazgo pasó finalmente a la otra rama, la disputada y procedente de Perú. Estamos hablando de Teresa Enríquez de Velasco, más emparentada todavía con la nobleza castellana. Fueron éstos los que cedieron

finalmente la casa de Loyola a la reina Mariana de Austria, la cual a su vez –después de haber sido una notable hija espiritual de la Compañía o, mejor, del jesuita Everardo Nithard– se la traspasó a éstos. En realidad, detrás de esta iniciativa se encontraba el provincial de Castilla y el que era confesor de la Reina, Mateo de Moya. Precisamente, en 1681, bajo el amparo real, se quería establecer el deseado y aspirado colegio que habían pretendido décadas atrás Leonor y Magdalena de Borja, en el primer cuarto del siglo XVII. La que había sido reina gobernadora hasta que Carlos II hubo alcanzado la mayoría, expresó su deseo de ser fundadora y patrona de este colegio en Loyola. Los marqueses de Alcañizas cedieron a la soberana el patronato que les pertenecía por su señorío aunque deseaban que quedase constancia de su donación generosa. Consideraban que no se debía demoler nada de la antigua casa solariega, debiéndose adosar las nuevas edificaciones. No era una donación plena pues deseaban un espacio para su enterramiento aunque anhelaban el «mayor culto del Santo». No tenían «otro interés público ni secreto, así para sus personas como para sus casas». Cedían la propiedad aunque no perdían nada de sus rentas, pidiendo que se les pagase el valor del solar y de la huerta donde se iba a construir el nuevo colegio.

Finalmente, el Consejo de Cámara informó que se podía desincorporar del mayorazgo de Loyola la casa de san Ignacio. A través de cédula, y por el corregidor de Guipúzcoa, la Reina Madre tomaba posesión de esta propiedad traspasándola después a las manos de los propios jesuitas<sup>85</sup>. Fue el padre Miguel de Lasquibar, rector del colegio de Azcoitia, el que en nombre de su superior de Castilla, pedía la institución de un colegio de la Compañía, bajo el patronato de la mencionada soberana. Desde el 14 de agosto de 1682, los jesuitas empezaron a vivir en la casa solariega de su fundador, siendo su primer superior Pedro Jerónimo de

85 ASTRAIN, A. (1920). *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* (p. 28). Madrid.

Córdoba. Mariana de Austria accedía a algunas de las condiciones requeridas por los que, hasta entonces, eran señores de la casa de Loyola, los mencionados marqueses de Alcañizas, cediendo una capilla colateral del templo, con su sepulcro y armas, así como la preparación de un cuarto como aposento, con tribuna que tuviese acceso a la capilla e iglesia. Desde entonces era más principal el santuario dedicado a san Ignacio que las enseñanzas que se podían impartir en sus aulas. El actual edificio fue trazado en su plano en Italia por el arquitecto Carlo Fontana, aunque las obras fueron ejecutadas por el hermano coadjutor Brogan y por el maestro de obras Martín de Zaldua, en los últimos años del siglo XVII. El 28 de marzo de 1689 se ponía la primera piedra de este colegio de Loyola. La conclusión de este grandioso edificio se habría de producir dos siglos más tarde. El templo se terminó en 1738. En poco tiempo desaparecían las tres ramas que habían ostentado el señorío de Loyola<sup>86</sup>. Por eso, reclamó los derechos de sucesión Antonio de Idiáquez Garnica, segundo duque de Granada de Ega, descendiente de doña Marina Uso, hija menor del fundador del mayorazgo don Martín. De aquel era hijo el jesuita y superior de la provincia de Castilla, Francisco Javier Idiáquez<sup>87</sup>. Las circunstancias de la expulsión de 1767 impidieron entonces la conclusión del ala izquierda del edificio, aunque la casa habría de destinarse para la formación de misioneros, lo que fue beneficioso en el inestable siglo XIX donde la Compañía conoció tantas disoluciones y restauraciones. El santuario, «majestuoso aunque algo sobrio» a juicio del mencionado Astrain, fue concluido en 1888. Hoy continúa siendo una pieza esencial en la infraestructura española de orden ignaciana.

86 EGUILLOR, J. R., HAGER, H., y HORNEDO, R. M.ª DE (1991). *Loyola. Historia y Arquitectura*, San Sebastián.

87 CALATAYUD, P. DE (1756). *Resumen de la Vida y costumbres de el Excmo. Señor Duque de Granada de Ega, Conde de Xavier, Marqués de Cortes*, Pamplona, por Martín de Rada.

Y de la cuna a la conversión. Once meses permaneció Ignacio de Loyola en Manresa<sup>88</sup>, en los años 1522 y 1523. La Compañía de Jesús tuvo residencia estable en esta ciudad catalana desde 1602. De esta manera, impulsó la construcción de dos edificios. Uno sobre la cueva vinculada a la oración del futuro santo y a la elaboración de los Ejercicios Espirituales, obra capital de la espiritualidad ignaciana. El segundo era el colegio de San Ignacio, actualmente Museo Comarcal. En realidad, a través del río Cardener encontramos grutas naturales excavadas por la fuerza del viento y de la lluvia. Cuevas que eran habitadas por ermitaños. Ignacio de Loyola se refugiaba en una de ellas para hacer oración, así como para la elaboración de los mencionados Ejercicios. Fue desde finales del siglo XVI cuando este espacio se transformó en objeto de veneración, se marcó el lugar con una cruz y se cerró el lugar con una puerta. Desde 1603 comenzó la construcción de la capilla. El barroco añadió teatralidad a este escenario, repartiéndose entre la cueva, la antecueva y la iglesia del santuario. Un templo que será ejemplo de la arquitectura realizada por los jesuitas y dentro del barroco catalán. Singular será la iconografía de Ignacio de Loyola en esta fachada. Presenta una pluma y el libro de los Ejercicios Espirituales. El interior es de planta de nave única con capillas laterales, edificada entre 1750 y 1763. La antecueva era el espacio de culto hasta el siglo XIX. Finalmente, el sancta sanctorum del conjunto era la cueva, fruto de la mencionada erosión fluvial del terciario. Fue ornamentada en el siglo XVII con un bellísimo retablo de alabastro en el que Joan Grau plasmaba el momento esencial de su presencia. A todo este conjunto, se le unía el colegio de San Ignacio, desde 1625, gracias a las donaciones de los particulares –Lupercio de Arbizu con su mecenazgo se presenta como fundador– y al Consejo de la Ciudad. Este último fue el que cedió el antiguo hospital de Santa Lucía.

88 RIERA FIGUERAS, F. (2021). *Manresa Ignaciana. 500 años. Ignacio de Loyola y los jesuitas*, Manresa.

Fue el segundo colegio de Cataluña después del de Betlem, en Barcelona. Todavía, en el siglo XVIII, en vísperas de la expulsión, la casa fue ampliada. De esta manera, Loyola y Manresa, desde los años previos y propios de la canonización de san Ignacio, se presentaron como lugares imprescindibles para la veneración del fundador de la Compañía de Jesús, al tratarse de dos espacios sin los cuales no hubiese sido posible entender la trayectoria posterior. Espacios pues, del nacimiento y de la conversión. Desde ellos, es posible alcanzar la santidad.