

## **ESPIRITUALIDAD IGNACIANA Y PRIMERA HISTORIOGRAFÍA JESUITA: PEDRO DE RIBADENEIRA**

FRANCISCO JAVIER GÓMEZ DíEZ  
*Universidad Francisco de Vitoria*

### RESUMEN

La *Vida del P. Ignacio de Loyola*, escrita por Pedro de Ribadeneira a finales del siglo XVI, permite analizar el proceso de construcción de la identidad jesuita. La Compañía es ya una amplia organización internacional y su superior, el P. Claudio Acquaviva (1581-1615), impulsa la redacción de una historia oficial de la orden. Este artículo analiza cómo la imagen de San Ignacio, recogida en los textos de sus primeros compañeros (Lainez, Rodríguez, Polanco, Câmara), es modificada en la biografía de Ribadeneira, un texto casi oficial. Mientras los anteriores son retirados de la circulación por el gobierno de la orden.

*Palabras clave:* Compañía de Jesús, Pedro de Ribadeneira, Historiografía, identidad.

### ABSTRACT

This paper studies the construction of a collective Jesuit identity analyzing the biography Life of Father Ignatius of Loyola, written by Pedro de Ribadeneira during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581–1615). The Societas Iesu is already a broad international organization and Acquaviva promotes writing an official history of the order. This article analyzes how the image of San Ignacio, contained in the texts of the first Jesuits (Lainez, Rodríguez, Câmara, Polanco) is modified in the book of

Ribadeneira converted into a officious text. At the same time the previous texts are taken out of circulation by the government of the order.

*Keywords:* Society of Jesus, Pedro de Ribadeneira, historiography, collective identity.

Este artículo, en torno a la construcción de una identidad, pretende aproximarse a la relación entre la espiritualidad ignaciana y el interés por la historia, teniendo en cuenta que ésta cumple, entre los jesuitas, la función de favorecer una cohesión básica para el buen desarrollo de la institución<sup>1</sup>.

## I. ESPIRITUALIDAD IGNACIANA

La época en la que nace la Compañía de Jesús se caracteriza por el desarrollo de las monarquías nacionales y la crisis de las reformas cristianas; el humanismo, como experiencia crítica frente a la antigüedad y la expansión europea, el hecho misionero y la novedad americana.

Ignacio de Loyola no es ajeno a esta realidad. Estuvo inserto en el núcleo familiar del Contador Mayor de Castilla, en el ambiente humanístico y burocrático de ese estado moderno y, posteriormente, entró en contacto con diversas experiencias religiosas, no todas radicalmente ortodoxas<sup>2</sup>. En su proceso de conversión, desde la herida pamplonica hasta formar en París una comunidad de *amigos en el Señor*, frente al radicalismo ascético que defiende al abandonar su casa familiar, descubre que es necesario hacerse indiferente a todas las cosas creadas (*Ejercicios Espirituales* 23), que éstas —entre las que cabe incluir todo lo referente al estudio— deben usarse como si no las tuviésemos, poseerlas como si no las poseyésemos. En la base de esta profunda transformación se afirma una experiencia mística individual, de su yo frente a Dios, que le ha empujado al apostolado y, desde el encuentro con la autoridad franciscana en Jerusalén, al sometimiento sincero a la Iglesia, comunión e institución.

La Compañía radicalizó el espíritu misionero sobre la novedad del cuarto voto. En un primer momento se siente llamada a las fronteras físicas de la

<sup>1</sup> Forma parte del proyecto de investigación *Tradición y modernidad en la historia de la Compañía de Jesús*, financiado por la Universidad Francisco de Vitoria; proyecto que, entre otras cosas, pretende aproximarse desde la espiritualidad jesuita a la forma de gestión y liderazgo de la Compañía, como empresa cosmopolita de pretensiones universalistas.

<sup>2</sup> Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola* (Madrid: Taurus, 2013), y Rogelio García Mateo, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural* (Bilbao: Mensajero, 2000), 135-160.

Cristiandad: a Jerusalén y a allí donde el Papa la quiera enviar; y, posteriormente, como fruto del desarrollo de los colegios y de su actividad fuera de Europa, descubre que la frontera no es sólo geográfica, que la obligación apostólica lleva al contacto sincero y arriesgado con los que están fuera de la Iglesia. Jerónimo Nadal, tan importante en la definición del carisma jesuita, insisten, como hará Ribadeneira, en que los jesuitas no son monjes porque la esencia de éstos es huir de la compañía de otros seres humanos y la jesuita buscarla.

La misión apostólica fuerza el descubrimiento de la diversidad de tiempos, lugares y personas y la necesidad de *hacerse todo en todos*. De todas formas, si la actitud de los jesuitas en Asia es considerablemente más abierta al intercambio cultural que la de la mayoría de sus contemporáneos, la relación con el luteranismo pone en contacto con los límites de esta actitud.

La *indiferencia* —ceder en los medios para insistir en el fin; superar una ruptura exterior y espectacular con el mundo, la del peregrino, a favor de un desprendimiento íntimo— les rinde a una evidencia: es necesario insertarse en la estructura de poder porque la sociedad impone sus condiciones de existencia y acción. Bernard habla de involucrarse plenamente con las fuerzas societarias, teniendo como único fin servir a la Iglesia y a su crecimiento, convencidos de que no es posible servir a los de abajo sin entrar en estrecha relación con los que están arriba, por mucho que se corra el riesgo de caer en el pecado de orgullo de la ciencia, del dinero y del poder<sup>3</sup>.

Empujada hacia la misión pastoral, la compañía se enfrenta a los inconvenientes y riesgos de la dispersión. Para evitar que ésta conduzca a la disolución es necesario desarrollar instrumentos de cohesión que garanticen la *comunidad en la misión*: una formación centrada en los *ejercicios*, la solidaridad, la comunicación y la obediencia.

El instrumento más importante era el énfasis de los *ejercicios* en la consolación interna, sobre la confianza en que la manifestación de la presencia de Dios en el alma era accesible, en algún grado, a todos los hombres. La *contemplación para alcanzar amor* insiste en que Dios se muestra activo en todas las circunstancias de la vida y, por lo tanto, impulsa a hallarle en todas las cosas. Cuando Nadal afirmaba el mundo es nuestra casa, asumiendo la compatibilidad tomista entre naturaleza y gracia, entre razón y revelación, incide en apoyar las actividades pastorales sobre la gracia de Dios y el uso de todos los medios humanos disponibles. Del mismo modo, frente a los sentimientos de

3 Dominique, Bertrand, *La política de San Ignacio de Loyola* (Bilbao: Mensajero, Santander: Sal Terrae, 2003).

culpabilidad y angustia presentes en muchas actitudes religiosas del XVI, insisten en el aspecto consolatorio de sacramento de la penitencia<sup>4</sup>.

La solidaridad, que implica tener cuidado, estar preocupados, unos de otros, se manifiesta en la oración, instrumento capital de todo proceso de discernimiento, y en la insistencia de la predicación en pobreza. La gratuidad no es el fruto de una reflexión moral ni, por supuesto, una mera estrategia pastoral; es una convicción teológica: hay que dar gratis lo que gratis se ha recibido porque *Todo es gracia*. Ribadeneira, en la obra que voy a comentar, se detiene claramente en esta idea tanto al señalar que Ignacio viajó a Jerusalén sin dinero “no porque le pareciese que era pecado tomar o llevar dinero” sino por no cuestionar la confianza total que había depositado en el Señor<sup>5</sup>, como, más adelante, cuando, reconociendo el valor ejemplar que la gratuidad tiene frente a las críticas luteranas, insiste en el fundamento teológico de la misma<sup>6</sup>.

La comunicación, la obligación de escribirse asiduamente, establecida formalmente en las *Constituciones* (675 y 801), responde a esta solidaridad tanto, o más, que a una necesidad organizativa. Por último, la obediencia, que nada tiene que ver con la disciplina militar, arraiga en la *indiferencia* y se relaciona con una motivación ascética frente a la soberbia y en una necesidad práctica de organización<sup>7</sup>.

La historiografía jesuita responde a esta espiritualidad y a estos instrumentos de cohesión y, al tiempo, el generalato de Aquaviva (1581-1615) introduce significativas novedades.

## II. JESUITAS E HISTORIOGRAFÍA HUMANISTA

Cuando Borja ya ha realizado un encargo semejante<sup>8</sup> y Polanco escrito su *Sumario*, el 26 de septiembre de 1598 Aquaviva envía —dentro de todo un proyecto de gobierno, que ha permitido ver en él al segundo gran legislador de

4 García Mateo, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*.

5 Pedro de Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*. En *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. IV (1583-1605) (Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 93, 1965), 143-156.

6 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 485-501.

7 Cf. Dominique Bertrand, *La política de San Ignacio de Loyola*.

8 Encargó, en 1566, a Ribadeneira escribir una biografía de Ignacio y a Maffei una historia de la Compañía, ocupándose, un año después, de que fueran recogidas todas las copias existentes de la *Autobiografía* de Ignacio. Tomó, además, la decisión de ordenar a cada colegio escribir la historia de su nacimiento; Enrique García Hernán, *Francisco de Borja, Grande de España* (Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1999), 205, 207, 208.

la Compañía— una carta–instrucción<sup>9</sup>, impulsando el proyecto de escribir “una composición íntegra y continuada de la historia de la Compañía”, deuda “para con los nuestros”, de agradecimiento para los mayores y de utilidad para los venideros, y responsabilidad de todas las provincias.

El encargo consiste en la recopilación de todo lo relevante sobre la fundación de colegios y casas, sus fundadores, progresos y crecimiento; el apoyo de las ciudades en el recibimiento de los jesuitas; los benefactores; los acontecimientos prósperos y adversos en la Compañía; las virtudes y acciones especiales de los que murieron en su seno; las vocaciones de los jesuitas; las conversiones de herejes e infieles; las calamidades de aquellos que abandonaron la Compañía y, por fin, otras cosas que parezcan convenientes.

Si hay una tarea, no menos interesante es señalar que también hay un método.

Se debe investigar “con exactitud” en archivos y en cartas; interrogar “tanto a los nuestros como a los de fuera dignos de fe” que puedan “referir algo útil de ser recordado”, poniendo “especial cuidado en la compilación de asuntos antiquísimos y grandes, alejados de nuestra memoria. Para que todo esto se haga en orden y nada escape a la diligencia de los investigadores”. Para ello es recomendable ratificarlo y confirmarlo para que no pueda ser objeto de duda, incorporando, en la medida de lo posible, todas las circunstancias que ayuden a aportar esta seguridad: lugares, tiempos, personas y orden cronológico.

Esta carta caracteriza los objetivos del gran esfuerzo historiográfico jesuita y coincide, también, con los esquemas de la historiografía humanista contemporánea, donde, más allá de las preocupaciones de estilo, lo característico es el cuidado escrupuloso en las condiciones de tiempo y lugar y, muy especialmente, la concepción de la historia como maestra de la vida. Sebastián Fox Morcillo<sup>10</sup> sistematiza unas concepciones básicas para la primera historiografía jesuita; a saber: 1) una seria preocupación por el método, reflejada en la búsqueda de la verdad y en el esfuerzo por fijar el tiempo y los lugares; 2) el cristianismo, y por lo tanto el humanismo, imprime una profunda unidad a la historia, sobre la identidad del hombre a través del tiempo; 3) la historia, más allá de la narración política de las guerras, se interesa por los elementos institucionales y culturales; y 4) el rechazo a que la historia, portadora de una misión práctica, se centre

9 El texto completo, en castellano y latín, en Dante A. Alcántara Bojorge, “El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España a principios del siglo XVII”, *Estudios de Historia Novohispana* 1981 (40): 526-528.

10 Sebastián Fox Morcillo, *Diálogo sobre la enseñanza de la Historia*, traducción, edición crítica, notas y revisión del texto por Antonio Cortijo Ocaña (Madrid: Historiadores y gentes de letras en los Siglos de Oro, 2011) (<http://www.proyectos.cchs.csic.es/humanismoyhumanistas/>).

únicamente en lo agradable. Rechaza reducir la historia a lo agradable y ameno. La historia es la narración verdadera de lo grande, útil, grato y ejemplar, no de las cosas vulgares que no convienen a la dignidad de la historia ni son dignas de ser leídas.

Significativamente, si por un lado, el impulso irá mucho más allá de lo pedido por Aquaviva, por otro, los deseos de la Compañía de guardar la memoria de sus labores en el mundo no eran nuevos. No puede menos que señalarse la estrecha relación de los jesuitas, desde el mismo origen de la orden, con el libro impreso y la cultura libresca e, incluso, su prematuro interés por la historia; el 6,36 % de los libros que publican entre 1540 y 1572 son de temática histórica<sup>11</sup>. Es propio de la época. Si para Luis Vives, todo en definitiva se resuelve en la historia y sin ella no podrá abordarse plenamente ningún aspecto del conocimiento humano, las reflexiones realizadas desde la teología manifiestan que esta idea estaba muy extendida. Así cabe afirmarlo leyendo a Melchor Cano, *De locis theologicis*.

Al mismo tiempo, y esto es de una importancia capital para entender, por ejemplo, la obra de José de Acosta, la relectura de la antigüedad realizada por el clasicismo permitió superar el etnocentrismo cultural previo de los europeos, gracias a que recupera textos y, sobre todo, los comenta, los estudia sistemáticamente, lo que implica una liberación de la autoridad de los clásicos<sup>12</sup>.

### III. PEDRO DE RIBADENEIRA, *VIDA DEL PADRE IGNACIO DE LOYOLA*

La obra de Ribadeneira forma parte del esfuerzo por mantener la identidad de una Compañía dispersa, a través de la difusión de un modelo ejemplar asociado a la figura de Ignacio de Loyola. Aparte de las interesantes memorias del P. Simón Rodríguez, escritas por el anciano jesuita a instancias del P. Mercuriano<sup>13</sup> y más centrada en la comunidad inicial de compañeros que en Ignacio, y

11 José Luis Bertrán Moya, “La Compañía de Jesús y el mundo del libro impreso en tiempos de Francisco de Borja”, en *Francisco de Borja y su tiempo*, ed. por García Hernán, Enrique y Ryan, María Pilar (Valencia: Albatros, Roma: IHSI, 2012), 394-414.

12 Fermín del Pino, “Humanismo clasicista y concepción antropológica del mundo: el caso de los jesuitas”, *Hispania* 56 192 (1996): 29-50.

13 Simón Rodríguez, *Origen y progreso de la Compañía de Jesús*, editado por Eduardo Javier Alonso Romo (Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2005). Lo más interesante de estos recuerdos, junto a la imagen colectiva más que centrada en Ignacio, es el fuerte contenido contrarreformista y anti-luterano, que no se observa en los recuerdos de otros primeros padres. Sin duda esta imagen puede explicarse por la tardía fecha de redacción del texto, en 1577.

del *Memorial* del P. Luis Gonçalvez da Câmara<sup>14</sup>, que correrá, por decisión de Aquaviva, la misma suerte que otras crónicas primitivas, es decir, quedará proscrita y oculta en los archivos romanos durante siglos; mi interés se centra en la obra de Ribadeneira y en los tres precedentes que él conoce y utiliza: la carta de Láinez<sup>15</sup>, el *Sumario* de Polanco (1548 - 1549) y la autobiografía de Ignacio (1553 - 1555)<sup>16</sup>.

Enviado a España, en 1574, sin más oficio que escribir, dice Martínez Millán<sup>17</sup>, pero el *más* quizás deba matizarse, dada la importancia que a esto de escribir da Aquaviva y a la clara identificación de Ribadeneira con los nuevos proyectos del general, su *Vida* había aparecido, en latín, en 1572; se publicará en 1583 en castellano y, nuevamente en latín, en 1586. En sucesivas ediciones, hasta 1605, —incidiendo más en la identificación de Ignacio con la Compañía— junto a otras modificaciones, se incluirán las biografías de Láinez y Borja.

La obra comienza con la dedicatoria al Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Don Gaspar de Quiroga, cardenal de la Santa Iglesia de Roma, seguidas de dos aclaraciones, una *al cristiano lector* y la otra *a los hermanos en Cristo carísimos de la Compañía de Jesús*<sup>18</sup>, de cuyo análisis pueden extraerse algunas ideas capitales.

14 Luis Gonçalvez da Câmara, “Memorial seu diarium patris Ludovici Gonzalez de Camara”, en *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. I (Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 66, 1943), 508-752. Esta obra se redacta en dos momentos distintos. En el primero, 1555, Cámara escribe en castellano. Posteriormente, a petición del P. Mercuriano, amplía el texto en portugués, entre 1573 y 1574. No es sólo un conjunto de recuerdos personales. Es, también, una narración elaborada a partir de diversos testimonios, muchos de los cuales se citan en la obra. Si, por ejemplo, recoge las tensiones existentes entre Ignacio y Mons. Carafa (luego, Pablo IV), eliminadas por Ribadeneira; al igual que éste, insiste en que los jesuitas no ingresan en la Compañía *para salvarse*, en la distancia entre Ignacio y Erasmo, en cómo la vida de Ignacio encarna los *ejercicios* y las *constituciones*, etc.

15 Diego Láinez, “Epistola patris Laynez de P. Ignatio”, en *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. I (Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 66, 1943), 54-145. Responde, en 1547, a una petición de Polanco para que escriba sus recuerdos de Ignacio y, casi sin tiempo, lo hace de forma reconocidamente inconclusa. “De los otros supósitos que dice —concluye— que le escriba por esta última, 11 de junio, porque me he de partir mañana, y ahora es casi medio día, y no me he despedido casi de ninguno del concilio”. Diego Láinez, “Epistola patris Laynez”, 144.

16 Jerónimo Nadal fue el principal responsable de que Ignacio se decidiera a dictar su “autobiografía”, que, por decisión de Borja, se retiró de la circulación e, incluso, se mutiló en su parte inicial; cf. Juan Nadal Cañellas, *Jerónimo Nadal. Vida e influjo* (Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2007), 94-96. No se trata de una autobiografía. Baste, quizás, un detalle. ¿Desde cuándo tuvo Ignacio seguidores? Según Polanco, desde su estancia en Cataluña al regresar de Jerusalén. Cámara escribe “se partió solo para Alcalá, aunque ya tenía algunos compañeros, según creo”. *Según creo* no encaja bien con la pretensión de recoger las palabras de Ignacio prácticamente *al dictado*.

17 Vid. José Martínez Millán, “Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)”. En *I Religiosi a Corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime*, ed. Rurale, Flavio (Roma: Bulzoni, 1998), 116.

18 La edición de Monumenta Historia incluye, además, dos cartas incompletas de Luis de Granada a Ribadeneira.

Señala los motivos que le impulsan a escribir y, para no desentonar con su protagonista ni con la clave del libro, insiste en su humildad. “Bien veo, escribe, cuán dificultosa empresa es la que tomo, y cuanto habrá que hacer para no oscurecer con mis palabras el resplandor de sus heroicas y esclarecidas virtudes, y para igualar con mi bajo estilo la grandeza de las cosas que se han de escribir”.

Le empuja la obediencia, el cumplimiento de un encargo que le hizo el padre Francisco de Borja y, a la par, la esperanza de que su esfuerzo le sea grato al Señor. Aprovecha, así, para apuntar el eje central de la biografía: la providencia de Dios, “establecedor de todas las santas religiones que se han fundado en esta Iglesia”.

Alega otros tres motivos para escribir: el gran deseo que tanto los jesuitas como los que no lo son tienen de “de oír, leer y saber estas cosas”, para gozar y aprovechar de ellas; la utilidad —fundamento claro del gozo y, sobre todo, del aprovechamiento— para “seguir e imitar” a Ignacio porque publicadas sus virtudes serán más sabidas, estimadas e imitadas de muchos y, por último, el agradecimiento del mismo Ribadeneira a “aquel bienaventurado varón y padre mío, que me engendró en Cristo”. Por eso, con aire clásico, procurará “renovar la memoria de su vida tan ejemplar, que ya parece que se va olvidando, y de escribirla, si no como ella merece, a lo menos de tal manera, que ni el olvido la sepulte, ni el descuido la oscurezca, ni se pierda por falta de escritor”.

La motivación de la obra conduce de forma natural a los destinatarios. Si escribe la versión latina para “toda nuestra Compañía, que está extendida y derramada casi por todas las naciones del mundo” —idea en la que insistirá a lo largo de toda la obra—, la traducción castellana es para los hermanos legos de España y para otras personas devotas y deseosas de saber, que ignoran la lengua latina. José de Acosta y Juan de Mariana, que publican en latín el libro que luego traducen al castellano, recurren a los mismos argumentos: internacionalidad del latín, accesibilidad del castellano.

Iluminando toda su obra, señala, por último, que abandonó la intención inicial de escribir una biografía de Ignacio, para ensanchar el propósito, al comprender “que había muchas personas virtuosas y devotas de nuestra Compañía, que tenían gran deseo de saber su origen progreso y discurso”, algo que no es ajeno al “obrero fiel” que “sembró esa semilla” cuyo árbol frondoso prueba, en el éxito, la santidad y la providencia que detrás de ella hay.

En este sentido, las motivaciones de Diego Laínez, bien que respondiendo a una petición de Polanco, y las de éste son prácticamente las mismas: la gloria y alabanza de Dios y el ejemplo, el consuelo y la edificación de los jesuitas, todo ello desde la necesidad de garantizar la verdad y hacer memoria de las cosas



notables frente al olvido, aprovechándose de su condición de testigos. Siendo, además, Polanco un claro precedente de Ribadeneira. Pretende ilustrar a los jesuitas sobre cómo se debe proceder y, para eso habla de su fundador, sus primeros compañeros y la Compañía, confirmación y progreso de ella, aunque no ignora que la suya es una obra provisional<sup>19</sup>.

“La primera regla de la buena historia, escribe Ribadeneira, es que se guarde verdad en ella”, y esto es más importante tratándose de vidas de santos porque Dios no tiene necesidad de la mentira. Por su empeño en no contar “cosas inciertas y dudosas, sino muy sabidas y averiguadas”, justifica los cambios entre las distintas versiones porque el paso del tiempo le ha permitido saber cosa nuevas y confirmar otras.

Siendo la verdad tan importante, busca apoyarla en la autoridad de los testigos. Es básico garantizar al lector la fidelidad de las fuentes y hacerlo desde el primer momento.

Cuando explica qué le ha movido a dedicar su obra al cardenal Quiroga, tras señalar el deseo que la Compañía tiene de servirle y lo agradecida que está con él, recuerda cómo puede “dar con su autoridad fuerza a la verdad, que en esta historia se escribe; pues fue tan grande amigo de nuestro padre Ignacio, y tan familiarmente lo comunicó y trató; y por lo que vio y conoció en él, sacará cuan fundado en verdad debe ser todo lo que de él aquí se dice”. Dicho esto, Ribadeneira señala contar con tres fuentes: lo que Ignacio contó al padre Gonçalvez da Câmara, que éste escribía “casi con las mismas palabras que lo había oído”, lo que supo de palabra y por escrito del padre Laínez y lo que “yo mismo oí, vi y toqué con las manos en Ignacio, a cuyos pechos me crie desde mi niñez y tierna edad [...] pude ver y notar, no solamente las cosas exteriores y patentes que estaban expuestas a los ojos de muchos, pero también algunas de las secretas que a poco se descubrían”. A lo largo de toda su obra volverá sobre los mismos argumentos. Recurre, por ejemplo, a la autoridad de Laínez al narrar las visiones de la Storta<sup>20</sup> y, al comenzar el libro III, escribe “como yo era uno de los que en este tiempo estaban en Roma, podré hablar como testigo de vista en lo que de aquí en adelante se contará”.

Pero, sin duda alguna, el gran argumento probatorio es otro: la evidencia de los resultados, la verificación por las implicaciones, el hecho probatorio que

19 “Dejaré el cuidado de limarlas y pulirlas a quien el tiempo, escribe, y habilidad más para ello sirva”. Juan Alfonso Polanco, “Summatium Hispanum de origine et progressu Societatis Iesu”, en *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. I, 146-256 (Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 66, 1943), 153.

20 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 273.

tiene lo que del futuro conocemos. Así, la castidad, conservada por Ignacio desde que se le apareció la Virgen hasta su muerte, prueba la verdad de la aparición<sup>21</sup>. Habrá hombres de mundo, insiste, desarrollando este argumento, incapaces para ver lo espiritual, que duden de todas las visiones de Ignacio y habrá hombres espirituales que reconozcan la posibilidad de todo esto, aunque no ignoren la dificultad porque muchas veces el diablo se disfraza de ilusión piadosa (advertencia que se dirige a desconfiar de apariciones y justificar inquisiciones), pero la principal prueba reside en una cuestión imposible de resolver de otra forma: ¿cómo si no un soldado, mundano y sin formación, pudo fundar una obra tan grande y útil como la Compañía? Para Ribadeneira la respuesta es evidente, como prueba el capítulo 8º del libro 1º, dedicado a los *Ejercicios espirituales*.

El mismo argumento, repetido en múltiples ocasiones, concluye su obra: “Vivió dieciséis años después de confirmada la Compañía por la sede apostólica, y en este espacio de tiempo la vio multiplicada y extendida casi por toda la redondez de la tierra. Dejó doce provincias asentadas [...] y en estas provincias había entonces hasta cien colegios o casas de la Compañía”<sup>22</sup>.

Probada la veracidad de lo que se cuenta, el *humanista* que Ribadeneira es no se tiene “por obligado de contarle todo”, sino de entresacar algunas cosas “más notables o más a mi propósito”. No se trata de reconstruir la verdad y contarla, por el contrario, sólo se pretende contar lo que de la verdad es útil. En este sentido son muy significativos los cambios realizados con respecto a los tres precedentes, dos de los cuales, Ribadeneira dice conocer y utilizar.

Lo primero que llama la atención es la vida de Ignacio antes de la herida de Pamplona. Los autores que le preceden son mucho más claros y explícitos en lo referente a los pecados de su vida anterior<sup>23</sup>, mucho más profundos y sinceros en la caracterización personal<sup>24</sup> y, muy especialmente Polanco, con una trabazón más conseguida entre el joven Iñigo y el convertido peregrino. “...aunque era aficionado a la fe, escribe, no vivía nada conforme a ella, ni se guardaba de

21 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 93.

22 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 717.

23 Especialmente la *autobiografía*, que señala: “Y viniéndole a la memoria de unos pocos de dudados que le debían en casa del duque, le pareció que sería bien cobrarlos [...] Y cobró los dineros, mandándolos repartir en ciertas personas a quienes se sentía obligado”. Luis Gonçalvez da Câmara, “Acta Patris Ignatii scripta a p. Lud. González de Camara” [*Autobiografía*], en *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. I (Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 66, 1943), 323-507. cf. Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola* (Madrid: Taurus, 2013), 54-55.

24 Diego Laínez, “Epistola patris Laynez”, 70. Es breve, pero claro (Ignacio, cuanto al siglo, es noble; en cuanto a la naturaleza, ingenioso, prudente, animoso y ardiente e inclinado a armas y a otras travesuras) y en los añadidos finales mucho más rico que Ribadeneira.

pecados, antes era especialmente travieso en juegos y en cosas de mujeres, y en revueltas y en cosas de armas; pero esto era por vicio de costumbre. Con todo ello dejaba conocer en sí muchas virtudes naturales”<sup>25</sup>, para, más adelante continua, que “aunque, por la ignorancia de las cosas de Dios y mala costumbre, empleaba mal a las veces la habilidad y dones naturales, todavía se veía en él sujeto que había hecho Dios para grandes cosas”<sup>26</sup>.

Ribadeneira también reduce, muy significativamente, todo lo referente a las tentaciones sufridas por Ignacio en su años formativos, aunque no las ignora y las vincula claramente a un proceso de aprendizaje espiritual que ha de ser de gran ayuda para el bien de la Compañía<sup>27</sup>, pero el desarrollo es mucho más sincero y, por eso, espiritualmente más útil en la *autobiografía*. En este sentido es llamativo como los escrúpulos que golpean a Ignacio se pasen casi de puntillas en la biografía de Ribadeneira. Del mismo modo la *autobiografía* es mucho más explícita, detallista y rica, en todo lo que hace referencia a visiones, pleitos con la inquisición y tentaciones.

Conociendo Ribadeneira este texto, dos ausencias son muy llamativas: la supresión de la confesión que hace Ignacio, antes del asalto a Pamplona, “con uno de aquellos compañeros en las armas” y, aun más, la reducción a la mínima expresión del pleito, por todos conocido en aquella época, entre Ignacio y Mons. Carafa. Camino de Roma, en vísperas del frustrado viaje a Jerusalén, Ignacio, como señalan Laínez, Polanco y Câmara, deja a sus compañeros para no coincidir ni con Ortiz ni con Carafa<sup>28</sup>. Ribadeneira, discreto, pero *sincero*, se limita a escribir “partieron a Roma, quedando Ignacio solo en Venecia, por parecer que así convenía al divino servicio”<sup>29</sup>. Posteriormente, narra los difíciles primeros años del colegio germánico. Fundado por Julio III, al morir éste, todo se conjuga contra el colegio “por el bullicio y alborotos de la guerra que hubo en tiempos de Pablo IV”<sup>30</sup>. No puede ser más discreto<sup>31</sup>.

25 Polanco, “Summatium Hispanum”, 154.

26 Polanco, “Summatium Hispanum”, 156.

27 Luego fue golpeado por los escrúpulos como si no lo hubiera confesado todo o no todo bien (“nuestro Señor, que por esta parte le quería labrar, permitía que muchas veces le remordiese la conciencia”); Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 115.

28 Diego Laínez, “Epistola patris Laynez”, 114; Polanco, “Summatium Hispanum”, 190; Gonçalves da Câmara, “Acta Patris Ignatii”, 492.

29 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 253.

30 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 635.

31 Si bien la discreción no es la misma, también es interesante analizar cómo presenta otro conflicto. El maestro general de los dominicos había enviado una circular a todos los conventos de su orden en defensa de la obra jesuita, que estaba siendo criticada, principalmente por desconocimiento, dice Ribadeneira, por algunos dominicos a los que no cita. Unas páginas antes ha señalado al “principal, y como caudillo y muñidor de todos los demás”. Cualquier conocedor de las tensiones vividas en aquellos momentos podía identificar a ese hombre que, señala Ribadeneira, había renunciado a un obispado,

Estos retoques pueden llegar a falsear, interesadamente, el resultado. La aparición, crítica, de Erasmo en la obra de Ribadeneira es llamativa. En relación con los juicios inquisitoriales, Ribadeneira elimina una frase recogida por Câmara: “Cuando hay tantos errores de Erasmo y de tantos otros que engañan a la gente, ¿no quieres explicar lo que has dicho?” Del mismo modo, en el *Memorial* de Câmara se señala el contraste provocado en Ignacio entre la lectura de Erasmo y la de la *Imitación de Cristo*, diciendo, además, que el actuar de Ignacio era una especie de reflejo de Gersón (al que por entonces se atribuía la imitación). Câmara sitúa este hecho en Alcalá y Ribadeneira, interesadamente, en Barcelona, vinculando la lectura de Erasmo al consejo, lingüístico, de su profesor de latín, cuando Câmara atribuye la lectura de Erasmo al consejo del confesor de Ignacio: el maestro Miona, erasmista con el que se sigue confesando<sup>32</sup>. No menos significativo es lo referente a los juicios inquisitoriales, donde no se aclaran, más bien se disimulan, las acusaciones y se insiste, en repetidas ocasiones, en el empeño ignaciano por obtener sentencias firmes y en la total ortodoxia que éstas manifiestan.

Sobre esta base, desde el punto de vista temático, la biografía se estructura sobre tres pilares: la obra de la Providencia, la humildad de Ignacio y cómo la relación entre estos dos elementos va conduciéndonos de la conversión de éste al desarrollo de la Compañía.

Es la Providencia la que expresamente protege a Ignacio, por medio de S. Pedro, al que él tenía veneración desde antiguo, tras la herida de Pamplona<sup>33</sup>; es la responsable de que no haya libros de caballerías en casa de su hermano<sup>34</sup>; es la que le guía desde el principio, cuando él no se determino a llevar manera de vida alguna, sino de ir a Jerusalén<sup>35</sup>; es la que va educándole, como un maestro a un niño, entre pruebas y consuelos<sup>36</sup>; es la que le lleva seguro, contra toda lógica, a Jerusalén<sup>37</sup>; es la que cierra el mismo camino a los compañeros<sup>38</sup>; es la que sustituye, en palabras de Ignacio, a Fabro, muerto, por otro Fabro, Francisco de Borja<sup>39</sup>; etc.

era tenido de gran letrado y, por el hábito de su religión, conocido, respetado y venerado, pero en ningún momento cita por su nombre a Melchor Cano; Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 459 y 463.

32 Cf. Marcel Bataillon, *Los jesuitas en la España del siglo XVI* (Valladolid: Junta de Castilla y León, 2010), 115-125.

33 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 85.

34 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 87.

35 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 93.

36 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 123.

37 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 143-155.

38 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 257.

39 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 425.

Insiste también en cómo la persecución, llevada con resignación y coherencia, termina produciendo inmensos frutos. Así cuando Diego de Gouvea intenta, en París, dar azote público a Ignacio, éste con resignación se presenta ante el profesor y, tras hablarle con franqueza, se gana su admiración. Ya entonces reconoce públicamente su santidad<sup>40</sup> y, luego, en Roma intercede ante el rey de Portugal para abrir las puertas de sus dominios a los jesuitas<sup>41</sup>.

Todas estas pruebas del favor divino se ven acompañadas por la más profunda humildad de Ignacio —todas las otras virtudes que se le atribuyen a lo largo de la obra quedan en un segundo plano—, con respecto al mundo primero y, con mayor profundidad, con relación al Señor. En relación con lo primero las pruebas son numerosas: desea esconder quién es cuando despierta interés y atracción entre las gentes<sup>42</sup>; se resiste a ser elegido prepósito general y, una vez elegido general, no duda en ejercitarse en los oficios más humildes<sup>43</sup>.

La profunda humildad del santo, el que se sabe nada ante la elección divina, se desarrolla en el capítulo 16 del libro IV, casi de forma conclusiva, con ocasión de narrar la muerte de Ignacio. Sabedor de que su vida se acaba, se marcha discreto, trabajando y dejando en manos de sus hijos decisiones de capital importancia porque él “ni se quería tener por nada, ni pensaba que había sido nada en la fundación de la Compañía”.

Estos vínculos entre providencia y humildad estructuran la obra de Ribadeneira, de la vida de Ignacio, como ya ha señalado en la introducción, al desarrollo de la Compañía. Es posible destacar varios rasgos.

Los años de vida solitaria de Ignacio —Ribadeneira nos narra una vida más solitaria de lo que realmente fue, para evitar relacionar a Ignacio con *alumbra-dos* o semejantes— introducen un claro proceso educativo que servirá a Ignacio, señala explícitamente, para ordenar con acierto la Compañía, porque el Señor agranda las pruebas de los que han de ser “guías y caudillos de los otros” para que puedan consolar a los que se hallen en cualquier situación<sup>44</sup>. Así, las ensoñaciones mundanas y espirituales que pueblan su cabeza, durante la convalecencia en casa de su hermano, le permitirán descubrir el instrumento de los Ejercicios básico, como se dice al narrar esto y al presentar a los compañeros, para dar sentido a la Compañía<sup>45</sup>. En su propia experiencia, descubre los peligros

40 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 227.

41 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 299.

42 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 111.

43 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 373.

44 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 121.

45 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 89 y 135-141.

de dejarse llevar por impulsos piadosos, cuando lo decisivo es estudiar o, incluso, descansar<sup>46</sup>.

Los capítulos más largos de toda la obra se centran más en la Compañía que en Ignacio, para dar explicaciones a los jesuitas y, quizás, a los de fuera. Por ejemplo, el primero del segundo libro, dedicado al método educativo jesuita en relación con los estudios cursados por Ignacio.

Insiste en una imagen letrada e internacional de la Compañía. Así, es tan lógico reducir al mínimo, hasta dejarla escondida, la primera parte de la vida de Ignacio, la española (que cruza sobre ascuas centrado en una experiencia prácticamente solitaria, la ortodoxia más absoluta y el interés por el estudio, más consciente que, como en otros autores, forzado), como presentar, una y otra vez, el cosmopolitismo de los jesuitas: "...pidiendo gente para fundar un colegio de la Compañía —escribe y es solo un ejemplo entre muchos—, y para darle principio, envié Ignacio a los padres Jerónimo Nadal, español, Andrea Frusio, francés, Pedro Canisio, alemán, y Benedicto Palmio, italiano, y algunos otros, también de diversas naciones, los cuales iban con suma unción y concordia"<sup>47</sup>. Lo que en la *Vida* queda claramente insinuado, resulta muchos más explícito en sus *Confesiones*, donde apunta: "...era propia de vuestra mano, y un retrato de la primitiva Iglesia, ver flamencos, italianos, españoles y franceses, en tiempos de tantas guerras entre España y Francia vivir entre sí con tanto amor como si no tuvieran más de un corazón. Siete éramos los lectores que leíamos y cada uno de diferente nación [...] y con ser de tantas y tan contrarias naciones, éramos todos un alma en Cristo"<sup>48</sup>. Por la misma razón señala, nada más comenzar su obra, que llamará Ignacio al protagonista de su libro "por ser este nombre más común a las otras naciones y el más conocido".

Una vez fundada la compañía, dedica mayor atención a los ministerios desarrollados, a la fundación de colegios, a las misiones, dentro y fuera de Europa, y a la organización y carisma jesuitas, que al propio Ignacio porque, como dice en el capítulo "Del instituto y manera de Gobierno que dejó Ignacio a la Compañía", "pertenece también a la vida que escribimos de nuestro padre, que se entienda el dibujo y traza que él hizo de la Compañía, y las reglas y leyes que le dejó para su gobierno". Señala entonces, relacionándolo con la lucha contra la herejía, los rasgos básicos de la espiritualidad ignaciana: "la Compañía [...] es religión no de monjes ni de frailes, sino de clérigos seculares"; su objetivo es

46 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 141-143.

47 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, p. 473.

48 Pedro de Ribadeneira, "Confesiones", en *Monumenta Ribadeneira, Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita*, vol. I, 1-93 (Madrid: Ibérica, 1920; repr. fac. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1969), 54.

“la salvación y perfección propia y de sus prójimos”; utiliza “todos los [medios] que la pueden ayudar para alcanzar la caridad”; “da de balde lo que de balde recibió” y presta un voto de obedecer al Romano Pontífice.

A todo ello se añade una permanente pretensión ejemplarizante, que en ningún momento alcanza tanta claridad y belleza como al describir la salida de Francisco Javier hacia Asia<sup>49</sup> y, algo que tampoco es nuevo, pues se observa en el texto de Polanco y en la *Autobiografía*, una preocupación clara, interesada y eficaz, por destacar y reconocer los méritos y la ayuda prestada a la Compañía por tantos benefactores<sup>50</sup>, como prueba de la decisión de aceptar los lazos con las fuerzas societarias<sup>51</sup>.

En relación con Laínez y la *Autobiografía*, Polanco, como está explícitamente pensando en la Compañía, tiene grandes semejanzas formales y temáticas con Ribadeneira: concreta mucho más lo referente a fechas, lugares, periodos de tiempo<sup>52</sup>; explicita las reflexiones moralizantes en torno a las experiencias de Ignacio: confesión general en Monserrat<sup>53</sup>, excesos penitenciales<sup>54</sup>, estudios<sup>55</sup>; insiste en la relación providencia – humildad<sup>56</sup>; desarrolla los esfuerzos por encontrar compañeros (coincidiendo con todos en los *ejercicios* como instrumento de incorporación) y las actividades de éstos<sup>57</sup>; explicita lo que para todos es básico: el juicio inquisitorial favorable, con presencia en Roma de sus jueces de Salamanca, París y Venecia, poco antes de aprobarse la Compañía<sup>58</sup>; desarrolla por qué se le puso el nombre de Compañía de Jesús<sup>59</sup>, como nace ésta ante la dispersión que el voto de obediencia al papa impone<sup>60</sup>, y cómo los compañeros van aprobando las reglas entre todos<sup>61</sup>.

Por último, no pueden ignorarse los elementos que formalmente caracterizan la obra de Ribadeneira porque la forma siempre va mucho más allá de ella misma. El gusto por incorpora entre comillas las palabras, reales o supuestas, de diversos personajes. Se trata de un recurso habitual de la historiografía clásica:

49 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 304-305.

50 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 415-417.

51 Cf. Polanco, “Summatium Hispanum”, 164; Gonçalvez da Câmara, “Memorial seu diarium patris”. 584; Bertrand, *La política de San Ignacio de Loyola*.

52 Polanco, “Summatium Hispanum”, 162.

53 Polanco, “Summatium Hispanum”, 161.

54 Polanco, “Summatium Hispanum”, 165.

55 Polanco, “Summatium Hispanum”, 169.

56 Polanco, “Summatium Hispanum”, 162.

57 Polanco, “Summatium Hispanum”, 183, 193-200.

58 Polanco, “Summatium Hispanum”, p. 202.

59 Polanco, “Summatium Hispanum”, 203.

60 Polanco, “Summatium Hispanum”, 204.

61 Polanco, “Summatium Hispanum”, 205.

los diálogos verosímiles, a los que, por ejemplo, recurre Mariana en su *Historia de España*, pero, al contrario que para éste, en Ribadeneira, pocas veces son ejercicios retóricos<sup>62</sup>; son, en su inmensa mayoría, frases testimoniales probatorias.

Algunos rasgos estilísticos es imposible encontrarlos en los documentos precedentes. Por ejemplo, toda la riqueza de citas bíblicas, clásicas y patrísticas que no pretenden ser únicamente un ejercicio de erudición<sup>63</sup>. Ignacio convalece en su casa familiar y es convertido por Ribadeneira en un nuevo Jacob: “Estábase todavía nuestro Ignacio tendido en una cama, herido de Dios, que por esta vía le quería sanar, y cojo, como otro Jacob, que quiere decir otro batallador, para que le mudase el nombre, y se llamase Israel, y viniese a decir: *Vi a Dios cara a cara y mi alma ha sido salva*. Pero veamos por qué camino le llevó el Señor ...”<sup>64</sup>.

La Compañía, presentada como hija del mundo universitario y, por eso, cosmopolita e ilustrada, busca entre los universitarios a sus primeros candidatos, pero Polanco y Láinez se limitan a señalar un hecho. Esperando la posibilidad de embarcar hacia Jerusalén, escribe Láinez, “deliberamos de repartirnos por diversas universidades de Italia, por ver si nuestro señor se dignase de llamar algún estudiante a nuestro instituto”<sup>65</sup>, y Polanco: “...determinaron de repartirse por algunas universidades de Italia por probar si sería Dios servido de mover algunos estudiantes a su instituto...”<sup>66</sup>. Ribadeneira va más allá al escribir: “Se repartieron por las universidades más insignes de Italia, donde estaba la flor de los buenos ingenios y letras, para ver si Dios nuestro Señor sería servido de despertar algunos mancebos hábiles, de los muchos que en las universidades se suelen citar, y traerlos al mismo instituto de vida que ellos seguían en beneficio

62 Lo es, por ejemplo, cuando su hermano intenta convencerle antes de que abandone el hogar familiar camino de Manresa, Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 97-99.

63 Ninguna tan completa como la dedicada, a lo largo de todo el capítulo 24 del libro 3º, a probar la importancia y santidad de la labor educativa desarrollada por los jesuitas, cuando cita a Virgilio (“sabio, aunque gentil”), Horacio y Aristóteles para defender el bien de la educación; pero “mucho mejor lo dijo el Espíritu Santo por Salomón”; sigue con Job, Platón, Agustín, Plutarco (“Filósofo prudentísimo y maestro de Trajano”), San Juan Crisóstomo, Jenofonte (“filósofo grave e historiador excelente”), Eurípides (“poeta”), Cicerón, Quintiliano (“nuestro español”), san Jerónimo (“varón de tan grande santidad y autoridad”), San Basilio, Timoteo, Santo Tomás, Dionisio Areopagita, Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica* [no son solo criterios de autoridad, son también lecciones históricas; en este caso cuenta como uno de los emperadores que más persiguió a los cristianos, Maximino, pretendió lograr su propósito ordenando a todos los maestros que leyeran en sus clases *Los actos de Pilatos*, libro lleno de mentiras sobre Jesucristo], acuerdos conciliares y ejemplos monásticos medievales (Benito, *Vida de San Gregorio*; Tomas de Aquino, etc).

64 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, p. 87.

65 Diego Láinez, “Epistola patris Laynez”, 120.

66 Polanco, “Summatium Hispanum”, 194.



de sus prójimos; y con este fin a la entrada del invierno, repartieron entre sí las universidades de Italia de esta manera:...

<sup>67</sup>.

Convertido Ignacio en un combatiente, el luteranismo ocupa un espacio muy superior y radicalmente distinto del que pudo ocupar en los tres documentos previos, no obstante el punto que unifica toda la producción de Ribadeneira, básicamente historiográfica, es la *Contrarreforma*.

Junto a las referencias que pueden encontrarse a lo largo de toda la obra, en dos ocasiones se hace claramente explícita la imagen de Ignacio como abanderado de la lucha contra el protestantismo. Con ocasión de su muerte y cuando Ribadeneira decide escudriñar “algo del acuerdo e intento que Dios nuestro Señor tuvo en esta fundación y confirmación [de la Compañía], y el consejo y particular providencia con que envió al padre Ignacio al Mundo”<sup>68</sup>, para lo cual analiza cómo estaba el mundo en esa época, introduce la amenazadora expansión otomana y el estallido de la herejía luterana para afirmar, con claridad, “este mismo año Dios nuestro Señor quebró la pierna al padre Ignacio en el castillo de Pamplona para sanarle, y de soldado desgarrado y vano hacerle su capitán y caudillo y defensor de su iglesia contra Lutero”<sup>69</sup>. Con motivo del fallecimiento de Ignacio, vuelve a insistir: “Varón por cierto valeroso y soldado esforzado de Dios, el cual con particular providencia y merced envió su Majestad a su Iglesia, en estos tiempos tan peligrosos, para ir a la mano a la osadía de los herejes, que se rebelaban y hacían guerra a su madre”<sup>70</sup>.

En las obras anteriores las referencias son muy escasas y de tono radicalmente distinto. Junto a la referencia de Láinez a fray Agustín de Piamonte “el cual entonces era oculto, y ahora es público luterano”<sup>71</sup>, la cuestión luterana aparece, tanto en Láinez como en Polanco, en relación con los viajes de los compañeros desde París a Italia, marcada por encuentros fugaces, donde el principal factor de la relación es el ejemplo<sup>72</sup>; en Ribadeneira se insiste en la defensa de la verdad de la doctrina.

67 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, p. 265.

68 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 311.

69 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 215.

70 Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola*, 713.

71 Diego Láinez, “Epistola patris Laynez”, 132.

72 Dice Láinez: “La manera de venir era a pie y con vestidos de poco precio y con nuestros libros a cuestras; y cada día los sacerdotes, que eran tres, M. P. Fabro y M. Claudio y M. Pascasio, decían misa; y los otros que éramos escolares, nos confesábamos y comulgábamos. Al entrar en la posada la primera cosa era hacer un poco de oración [...] comíamos lo que bastaba y antes menos que más. Entre el caminar, o veníamos rezando, o pensando en cosas de Dios, según que nos daba su gracia, o hablando de cosas buenas. [...] nuestro Señor por su bondad nos ayudaba y libraba de peligro; de manera que etiam los soldados y luteranos nos hacían buena compañía”. Diego Láinez, “Epistola patris Laynez”, 106. Y: “también personas católicas en Alemania se consolaba y edificaban con nosotros; y

Es probable que el cambio de perspectiva entre Laínez, Polanco y la *Autobiografía*, por un lado, y Ribadeneira, por otro, se haya dado también en el mismo Ignacio y sea una evolución natural y no forzada de la Compañía que responde a la política papal y al proceso de radicalización del enfrentamiento entre católicos y luteranos<sup>73</sup>. En este sentido, es ilustrativo que los recuerdos del P. Rodríguez insistan en el carácter antiluterano de la Compañía. Del mismo modo, para iluminar esta evolución es de gran interés comparar las sucesivas modificaciones que Ribadeneira introduce entre la primera y la última edición de su *Vida del P. Ignacio*, comparación que yo, en esta ocasión, no he realizado, limitándome a considerar el texto publicado por *Monumenta Historica* en 1965.

#### IV. CONCLUSIONES

Antes de la crisis desatada por decisión pontificia al morir Francisco de Borja (1572), transcurre una primera fase en la historia jesuita en torno a los primeros compañeros, los electores de Ignacio, y los llamados a la Compañía por éstos. Una época que podríamos denominar de *Cosmopolitismo hispánico* frente a la iniciada en 1572/80 y confirmada en la V Congregación General (1593-94) de *Universalismo*, coincidente con el triunfo del *confesionalismo* en toda Europa.

Aquí hay que situar la obra de Ribadeneira. Su análisis nos enfrenta con una sistemática alteración de la imagen de Ignacio. El personaje concreto ha quedado oscurecido en beneficio del fundador de la Compañía con intención, evidente, de consolidar la identidad jesuita y su proceso de institucionalización. Se han eliminado, hasta el límite posible, todos aquellos episodios (vida anterior a la herida en Pamplona, conflictos de raíz eclesiológica, tensiones con la inquisición, etc.) que pudieran cuestionar la imagen final de Ignacio, como prepósito general de la Compañía, y el carisma que de ésta ha cristalizado en las constituciones.

Lo interesante es que esta alteración es obra de alguien estrechamente vinculado a Ignacio, con lo que este hecho aporta de autoridad a su biografía,

en el conferir también con los heréticos; a lo menos un predicador confesaba que se veía confuso o concluso; [...] como porque no les dábamos mal ejemplo, siempre se hacía algún fruto". Diego Laínez, "Epistola patris Laynez", 108. Por su parte Polanco: "católicos y luteranos se consolaban y edificaban con ellos; y un predicador herético que conferiendo con ellos confesaba él mismo ser convencido. Universalmente donde quiera que llegaban, así con el buen ejemplo como con palabras, que siempre se atravesaban de Dios, se hacía algún fruto". Polanco, "Summatium Hispanum", 189.

<sup>73</sup> Rogelio García Mateo, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural* (Bilbao: Mensajero, 2000), 225-234.

pero, al mismo tiempo, que solo ha conocido al Ignacio prepósito general — Ribadeneira ingresa en la Compañía en 1540, el mismo año en el que Pablo III la aprueba formalmente— y que le venera como padre, lo que ayuda a la idealización de su personaje. Por otra parte, pese a lo que pudiera haber de proscripción en su envío a España en 1574, se mantendrá fiel a los proyectos de Aquaviva<sup>74</sup>. ¿Puede explicarse esta fidelidad por la proximidad de Ribadeneira a Ignacio y a los redactores de las constituciones? Es decir, ¿puede explicarlo una clara identificación con el proyecto final de Ignacio?

De esta forma, mientras se retiran de la circulación los textos redactados por los *compañeros* de Ignacio, se pone en marcha un proyecto historiográfico pensado, aunque no exclusivamente, para uso interno.

Los conflictos entre la identidad y la institucionalización habían provocado —más aun después del generalato de Borja y por lo que éste tiene de peculiar— reacciones, minoritarias que se concretan en tres direcciones: 1) un deseo de aproximar el modelo jesuita a la tradición monástica clásica, que puede observarse en el *Discurso sobre las enfermedades de la Compañía* de Juan de Mariana; 2) el radicalismo espiritual de corte monástico y místico, próximo a Carlos Borromeo y a Francisco de Borja, que choca —desde una perspectiva espiritual— con la primacía de lo pastoral<sup>75</sup> y —desde una perspectiva práctica— con el miedo, mayor o menor por momentos, a la Inquisición<sup>76</sup>; 3) la dependencia hispánica, alentada por los memorialistas<sup>77</sup>. En el seno de estas tensiones cobra todo su sentido la *Vida* de Ribadeneira, pero, para entender plenamente el proceso, hay que estudiar el grado de continuidad entre Aquaviva e Ignacio, recordando que éste marcha a París y se identifica con el papado, enfrentado a tradiciones castellanas, que política y espiritualmente le son hostiles. Ignacio y Láinez, herederos de una espiritualidad radical, innovadora, unida al grupo isabelino y a no pocos conversos, salen de Castilla, donde la Compañía, en principio, retornará con dificultades, mientras se establece con

74 Una clara manifestación de su adaptación al nuevo proyecto se observa en un llamativo contraste. Mientras apoya la admisión de conversos en los debates desarrollados a finales del siglo XVI, esconde en la *Vida de Láinez* la condición conversa de éste. Claramente distingue su pensamiento del sentido, propagandístico y cohesivo, que otorga a la historia.

75 Es útil rastrear los esfuerzos de Jerónimo Nadal por definir, principalmente en torno a la promulgación oficial de las Constituciones, el carisma y la identidad jesuitas. William V. Bangert, *Jerome Nadal, s.j. 1507-580. Tracking the First Generation of Jesuits* (Chicago: Loyola University Press, 1992), 43-55 y Juan Nadal Cañellas, *Jerónimo Nadal. Vida e influjo* (Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2007), 192-193.

76 Francisco de Borja, *Sobre los trenos o lamentaciones de Jeremías*, editado por Luis Gómez Canseco (Huelva: Universidad de Huelva, 2014). Especialmente, la introducción de Luis Gómez Canseco.

77 Esther Jiménez Pablo, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)* (Madrid: Polifemo, 2014).

facilidad en Portugal y con apoyo papal en la península itálica. Solo cuando el poder hispano se debilite, ya con Felipe III, la Compañía podrá incorporar, no sin tensiones, otros planteamientos a su propia identidad.

Aun así, la espiritualidad jesuita, unida a la misión y a la frontera, favorece la heterogeneidad entre sus miembros. El esfuerzo de cohesión de una institución cosmopolita y universalista, protagonizado por Ribadeneira con el beneplácito de Aquaviva, debió verse alterado por las otras líneas historiográficas nacidas de esta espiritualidad.

Una segunda gran línea nace de la correspondencia cruzada entre Ignacio y Francisco Javier y se multiplica en la inmensidad de textos redactados por los misioneros en torno a su actuación y los pueblos con los que entran en contacto. La primera carta de Francisco Javier desde la India (1545) inicia los reportajes sobre flora, fauna, clima y costumbres nativas. Si se examina el tipo de noticias que demanda Ignacio a sus súbditos de la India, ya en 1547, se advierte un interés etnográfico y lingüístico. Será obligatorio informar al P. General, primero cuatrimestralmente y, luego, anualmente. Muchas de estas informaciones se publicarán, además, en la *Cartas edificantes*. Semejante esfuerzo llevará al nacimiento y desarrollo de todo un género: la historia natural y moral<sup>78</sup>.

Sin América, y no es poco, se habrían quedado en las posiciones de Francisco Javier, que, convencido de ser los japoneses los más curiosos hombres de los recientemente descubiertos, se sintetiza en la tantas veces citada carta a Ignacio<sup>79</sup>, pero América imponía un gravísimo problema teológico: el desafío de lo nuevo, de lo imposible, y la necesidad de, salvada la justicia de Dios, integrar el Nuevo y el Viejo Mundo. Esta es la tarea de Acosta<sup>80</sup>.

Por otra parte, los jesuitas redactaron, ya en el siglo XVII, las primeras historias nacionales en España, Italia, Francia y, sobre todo, Alemania<sup>81</sup>. La razón puede ser doble, y no necesariamente incompatible: servir al poder y

78 Fermín del Pino, "Humanismo clasicista y concepción antropológica del mundo: el caso de los jesuitas", *Hispania* 56 192 (1996): 29-50.

79 "Mándoos el alfabeto de Japón. Escriben muy diferentemente de nosotros, comenzando de arriba abajo. Y preguntando yo a Paulo por qué no escribían al modo nuestro, él me respondió que por qué nosotros no escribíamos al modo suyo. Dándome esta razón: que, como el hombre tiene la cabeza arriba y los pies abajo, que así también, cuando el hombre escribe, ha de escribir de arriba abajo". Francisco Javier, *Cartas y escritos* (Madrid: BAC, 1996), 14 de enero de 1549.

80 Francisco Javier Gómez Díez, *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del siglo XVI* (Bilbao: Desclée, 2000).

81 P. Leturia, "Contributo della Compagnia di Gesù alla formaciones delle scienze storiche", en *La Compagnia di Gesù e le scienze sacre*, 161-201 (Roma: Universidad Gregoriana, 1942), 182-183.

afirmar la identidad católica. Juan de Mariana, haciendo esto, se encuentra en gran medida al margen, manifestando la heterogeneidad jesuita<sup>82</sup>.

Junto a tendencias humanistas —así, el motivo inicial para escribir se vincula a la percepción, compartida por humanistas como Fox Morcillo, de que los méritos españoles no se reconocen debidamente por la ausencia de historia que los expongan—, manifiesta algunos rasgos marginales de los primeros jesuitas. No obstante, los tres, Ribadeneira, Acosta y Mariana, viven la crisis de los *memorialistas*, pero mientras el primero, que abandona Italia con la elección de Mercuriano, se adapta a su nueva situación y, como prueba *Vida de San Ignacio de Loyola*, se identifica con las tesis de Aquaviva, y Acosta, en estos mismos años, regresa de América rodeado de prestigio y, fugazmente, se deja seducir por la corte filipina frente a su general, Mariana no había pasado en la primera fase de su biografía de ser un profesor melancólico y problemático y verá la crisis, desde su retiro toledano, con escepticismo, crítica sinceridad y, al mismo tiempo, distancia hacia los nuevos aires de su orden.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*, editado por Fermín del Pino. Madrid: CSIC, 1590 (2008).
- Alcántara Bojorge, Dante A. “El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España a principios del siglo XVII”. *Estudios de Historia Novohispana* 40 (1981): 526-528.
- Bangert William V. *Jerome Nadal, s.j. 1507-580. Tracking the First Generation of Jesuits*. Chicago: Loyola University Press, 1992.
- Bataillon, Marcel. *Los jesuitas en la España del siglo XVI*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2010.

82 Publica su historia en 1592, en latín y bajo el título *Historiae de Rebus Hispaniae*, con las armas reales y privilegio y sin pasar por la censura jesuita; para traducirla al castellano, en 1601, también en Toledo, con el nombre *Historia general de España*, obra que irá actualizando en sucesivas ediciones hasta 1621, en gran medida contra su deseo inicial; Enrique García Hernán, “Construcción de las historias de España en los siglos XVII y XVIII”, editado por Ricardo García Cárcel. *La construcción de las historias de España* (Madrid: Marcial Pons, 2004), 138. Su primera intención es más favorable a la monarquía española. La primera redacción, concluida en el libro 25, tiene unidad en torno a la identidad católica de España y en la recuperación de ésta frente al musulmán; todo cobra sentido en la plenitud representada por el reinado de Isabel y Fernando, en contraste con el de su predecesor. Luego se va distanciando de ésta, quizás, por la crisis de los memorialistas, la clara percepción, tras la muerte de Felipe II, de la crisis española o, simplemente, un carácter agrio y agriado con los años.

- Bertrand, Dominique. *La política de San Ignacio de Loyola*. Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2003.
- Bertrán Moya, José Luis. “La Compañía de Jesús y el mundo del libro impreso en tiempos de Francisco de Borja”. En *Francisco de Borja y su tiempo*, editado por García Hernán, Enrique y Ryan, María Pilar, 394-414. Valencia: Albatros, 2012 (IHSI, Roma).
- Borja, Francisco de. *Sobre los trenos o lamentaciones de Jeremías*, editado por Luis Gómez Canseco. Huelva: Universidad de Huelva, 2014.
- Fox Morcillo, Sebastián. *Diálogo sobre la enseñanza de la Historia*, traducción, edición crítica, notas y revisión del texto por Antonio Cortijo Ocaña. Madrid: Historiadores y gentes de letras en los Siglos de Oro, 2011 (Disponible en Amberes: 1557; <http://www.proyectos.cchs.csic.es/humanismoyhumanistas/>)
- Francisco Javier. *Cartas y escritos*. Madrid: BAC, 1996.
- García Hernán, Enrique. “Construcción de las historias de España en los siglos XVII y XVIII”, editado por Ricardo García Cárcel. *La construcción de las historias de España*. Madrid: Marcial Pons, 2004.
- García Hernán, Enrique. *Francisco de Borja, Grande de España*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1999.
- García Hernán, Enrique. *Ignacio de Loyola*. Madrid: Taurus, 2013.
- García Mateo, Rogelio. *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*. Bilbao: Mensajero, 2000.
- Gómez Díez, Francisco Javier. *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del siglo XVI*. Bilbao: Desclée, 2000.
- Gonçalvez da Câmara, Luis. “Acta Patris Ignatii scripta a p. Lud. González de Camara” [*Autobiografía*]. En *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. I, 323-507. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 66, 1943.
- “Memorial seu diarium patris Ludovici Gonzalez de Camara”. En *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. I, 508-752. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 66, 1943.
- Jiménez Pablo, Esther. *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*. Madrid: Polifemo, 2014.

- Láinez, Diego. “Epistola patris Laynez de P. Ignatio”. En *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. I, 54-145. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 66, 1943.
- Leturia, P. “Contributo della Compagnia di Gesù alla formaciones delle scienze storiche”. En *La Compagnia di Gesù e le scienze sacre*, 161-201. Roma: Universidad Gregoriana, 1942.
- Mariana, Juan de. *Historia de España*. En *Obras Completas del Padre Mariana*, edición de Francisco Pi y Margall 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, 1854.
- Martínez Millán, José. “Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)”. En Rurale, Flavio (ed.), *I Religiosi a Corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico regime*, 101-129. Roma: Bulzoni, 1998.
- Nadal Cañellas, Juan. *Jerónimo Nadal. Vida e influjo*. Bilbao, Santander: Mensajero, Sal Terrae, 2007.
- Pino, Fermín del. “Humanismo clasicista y concepción antropológica del mundo: el caso de los jesuitas”, *Hispania* 56, 192 (1996): 29-50.
- Polanco, Juan Alfonso. “Summatium Hispanum de origine et progressu Societatis Iesu”. En *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. I, 146-256. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 66, 1943.
- Ribadeneira, Pedro de. *Vida del Padre Ignacio de Loyola*. En *Monumenta Ignatiana. Fontes Narrativi*, vol. IV (1583-1605). Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, vol. 93, 1965.
- Ribadeneira, Pedro de. *Confesiones*. En *Monumenta Ribadeneira, Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita*, vol. I, 1-93. Madrid: Ibérica, 1920; repr. fac. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1969.
- Rodríguez, Simón. *Origen y progreso de la Compañía de Jesús*, editado por Eduardo Javier Alonso Romo. Bilbao, Santander, Mensajero: Sal Terrae, 2005.

