

EL PROBLEMA JUDEO-CONVERSO EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS

The *judeo-converso* problem in the Society of Jesus

JOSÉ MARTÍNEZ MILLÁN*

Recibido: 29-02-2016

Aprobado: 19-09-2016

RESUMEN

El problema de la limpieza de sangre en sí mismo no puede justificar la compleja situación que atravesó la Compañía a finales del XVI, ni mucho menos se puede defender que se debió a la actuación de un grupo de jesuitas de origen judeoconverso, que actuaron con conciencia de su genealogía. El asunto fue mucho más complejo: la Compañía de Jesús durante el generalato de Mercuriano y sobre todo de Aquaviva se esforzó en desarrollar sus propios principios y fijar la identidad, que la iba a caracterizar durante su historia, frente a las presiones para someterla que le ejercían los grupos de poder dirigentes de las dos grandes instituciones de la época con vocación universal: la Monarquía hispana y la Iglesia Católica. En esta pugna, que estuvo a punto de partir en dos a la Compañía, la cuestión de los “expedientes de limpieza de sangre” constituyeron una de las manifestaciones representativas de los ideales de las elites castellanas que organizaron la Monarquía hispana (contrario a lo que defendía la Iglesia de Roma), que justificaban su actuación política en un catolicismo hispano (castellano).

Palabras clave: Compañía de Jesús, jesuitas, conversos, siglo XVI.

ABSTRACT

The matter of racial purity itself can not justify the complex situation suffered by the Society at the end of the XVI century, not even defendable because of the acting of a group of Jesuits with Jewish conversion origin. The issue was more complicated: the Jesuits Society made an effort, during Mercuriano and above all Aquaviva generalships, for developing its own principles and fixing its identity that would characterise all its history against the pressure to be submitted by the leading power groups of the two great institutions of the era, the Spanish Monarchy and the Catholic Church. In this fighting, which could lead to divide the Society, the issue of *limpieza de sangre* inquiries were one of the characteristic manifestations of the ideals of Castilian elites who organised the Spanish Monarchy (opposing what the Roman Church defended) whom justified their political action in a Spanish catholicism.

Keywords: Society of Jesus, Jesuits, Conversos, 16th Century.

Tras la muerte del tercer General de la Compañía de Jesús, Francisco de Borja, en 1573, se reunió la Congregación General para elegir su sucesor. Esta vez, por expreso deseo del nuevo pontífice, Gregorio XIII, el nuevo General no fue castellano como desde la fundación de la Compañía venía sucediendo, sino que se eligió al flamenco Everardo Mercuriano. Se trataba de evitar así la in-

* Instituto universitario “La Corte en Europa”, Universidad Autónoma de Madrid.
jose.millan@uam.es

fluencia conversa en el gobierno de la Compañía, pues, como afirma el profesor R. Maryks, el problema de la “limpieza de sangre” en la Compañía de Jesús surgió a la muerte de Francisco de Borja (1572), buena prueba de ello es —mantiene el citado historiador— el “sabotaje” de elección de Juan Alfonso Polanco como sucesor de Borja en la tercera Congregación General (1573)¹. Semejante cambio fue acompañado de un relevo en los cargos principales de la institución (tanto en Roma como en los colegios y centros de los reinos) expulsando a los jesuitas nombrados por los anteriores Generales e introduciendo a otros nuevos (no castellanos), lo que provocó un malestar que se tradujo en una oleada de quejas y de intrigas cortesanas por parte de los desplazados.

Los historiadores que han investigado sobre el tema, consideran que los autores de dichos “memoriales” fueron —lógicamente— los jesuitas de origen converso y que la profunda crisis que atravesó la Compañía durante la segunda mitad del siglo XVI fue ocasionada por gente de este sector. Me apresuro a señalar que —en mi opinión— la situación fue mucho más compleja y, a este propósito, es preciso recordar que, durante la misma época, otras órdenes religiosas (como la de Carmelitas descalzos) padecieron semejantes embates internos que les llevaron, incluso, a la división, como sucedió con la reforma efectuada en la Orden del Carmen². Con todo, es preciso admitir que el tema de la “limpieza de sangre” en la Compañía de Jesús ha gozado de gran predicamento y ya fue tratado en las obras clásicas que se escribieron sobre las distintas “provincias” de la institución, como son, la del padre Antonio Astrain, *Historia de la Compañía en España* (1910, primer volumen) o la del padre Francisco Rodrigues, *Historia de la Companhia de Jesus na Assistencia de Portugal* (1931).

El problema fue considerado de tal envidia que, en 1956, lo retomó como tema monográfico el padre Eusebio Rey en un artículo que aún sigue siendo clave³. A partir de entonces numerosos historiadores lo han abordado con más o menos fortuna, pero ha sido el padre Francisco de Borja Medina, quien formuló el problema judeoconverso de manera más clara y sistemática, enfocándolo desde

1. R. A. Maryks, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in Early Society of Jesus*, pág. XXV. Mantiene el esquema de interpretación en, ID., «A true Israelite in whom there is nothing false. The controversy over the Jewish ancestry of Diego Laínez», en P. Oberholder (ed.), *Diego Laínez (1512-1565) and his Generalate*, págs. 419-444.

2. J. Smet, *Los carmelitas. Historia de la orden del Carmen. I.- Los orígenes. En busca de la identidad (1206-1563)*. Madrid. BAC 1990, II, pág. 163. T. Egidio, “Nuestro padre San Elías”, en F. Millán Romeral (ed.), *In labore requies*, Roma 2007, págs. 205-227. O. Steggink, *La reforma del Carmelo español. La visita canónica del General Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*, Ávila, Institución Gran Duque de Alba, 1993. ID., “Elías en la tradición del Carmelo teresiano primitivo”, en J. Baudry (dir.), *El profeta Elías, padre de los carmelitas*, Burgos, Monte Carmelo, 1998, págs. 153-183.

3. E. Rey, “San Ignacio de Loyola y el problema de los «cristianos nuevos»”, *Razón y Fe*, 153 (1956), págs. 173-204.

la imposición del “expediente de limpieza de sangre” para ingresar en la Compañía de Jesús. Según el padre Borja de Medina, se distinguen tres etapas en la evolución del problema: a) “Etapa integradora, que presiden los tres primeros generalatos” (1540-1573); b) “Etapa de transición en que se van imponiendo, en la teoría y en la práctica, los postulados de exclusión” (1573-1593); c) “Etapa de implantación del decreto de linaje que provoca una fuerte oposición en las provincias de España, a todos los niveles y consigue su moderación en la 6ª Congregación general (1594-1608)”⁴. Este es el esquema que han seguido los estudios posteriores, llegando a su radicalidad máxima en el título del libro del profesor R. A. Marycks⁵. En dicho estudio, el jesuita norteamericano, no solo reduce la complicada evolución de la Compañía de Jesús durante el siglo XVI al problema judeoconverso (o induce a tratar el resto de problemas de la institución desde este prisma), sino que además ignora la compleja realidad política, social y cultural de la Monarquía hispana durante dicho periodo, que resulta fundamental para entender el problema converso en la Compañía de Jesús.

Antes de meterme en el tema, es preciso señalar que entre los primeros historiadores que escribieron sobre el asunto (Astrain y Rodrigues) y el último (Borja de Medina) se produjo una auténtica “revolución” interpretativa sobre la participación de los judeoconvertos en la cultura hispana, gracias a las geniales intuiciones de don Américo Castro, quien replanteó con lucidez un tema que venía gestándose desde el siglo XIX y al que habían aludido diversos historiadores⁶. En opinión del célebre literato, la entidad cultural conocida como España se formó en la Edad Media y fue el producto de la confrontación entre tres grupos: cristianos, judíos y moros. Esta teoría (conocida como de las “tres castas”) tuvo una frontal oposición por parte del historiador Claudio Sánchez Albornoz, quien (asumiendo

4. F. de B. Medina, “Ignacio de Loyola y la «limpieza de sangre»”, en J. Plazaola (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo*, Bilbao, 1992, pág. 580. Parece ser que éste, a su vez, seguía las observaciones de su maestro en este punto, R. García Villoslada, *Manual de Historia de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1941, pág. 190.

5. R. A. Marycks, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in Early Society of Jesus*, Leiden, Brill, 2009. El título del libro está tomado de una frase que el padre Palmio atribuyó a Felipe II. Ahora bien (sin entrar en discusiones sin fundamento sobre la veracidad de esta afirmación de Felipe II), quien conozca el pensamiento y la forma de expresarse del monarca (a través de los numerosísimos documentos administrativos y particulares que dejó escritos) dudará mucho de que el Rey Prudente pronunciase tal afirmación. Asimismo, quien conozca el carácter apasionado y de partido del P. Palmio (reflejados en su actuación vital y en sus escritos), no le resultará difícil de admitir que tan rotunda frase podría tratarse de una exageración inventada por dicho jesuita para convencer a su interlocutor y de esta manera conseguir su objetivo o pretensión. Últimamente, el tema de los judeoconvertos y la Compañía de Jesús ha sido tratado con más sosiego intelectual por P. Oberholzer (ed.), *Diego Laínez (1512-1565) and his Generalate*, Roma. Institutuum Societatis Iesu, 2015, págs. 44-64.

6. Valga recordar, J. Amador de los Ríos, *Estudios sobre los judíos de España*, Madrid, 1848.

do también una larga tradición historiográfica) defendía la unidimensionalidad cristiana de la cultura española, estableciendo una línea continua de evolución cultural y política en la formación de la “nación española”, que arrancaba, al menos, desde la invasión de la península ibérica por parte de los Romanos⁷. Precizando esta teoría, el fino y agudo lingüista Eugenio Asensio, discípulo de Sánchez Albornoz, no negaba que un número importante de conversos tuvieron un papel importante en la cultura del Siglo de Oro español; sin embargo, estas figuras —defendía— no fueron mayoría y además estuvieron influenciadas por la cultura de los cristianos viejos y no al revés⁸. Con todo, desde que Américo Castro lanzase su teoría sobre la composición de la sociedad hispana, la contribución realizada por los judeo-conversos y moriscos en la creación de la cultura española no ha hecho sino crecer, hasta el punto que han suscitado o aclarado problemas que hasta hace poco tiempo eran ignorados⁹.

LOS ANTECEDENTES DE LA POLÉMICA DE LA “LIMPIEZA DE SANGRE” EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Para comprender el problema converso en la Compañía de Jesús es preciso remontarse a la personalidad y evolución tanto del fundador como la de los primeros componentes de la Institución. En este sentido, los historiadores se han apresurado a recordar el paso de Íñigo de Loyola por la Universidad de Alcalá de Henares, fundada el cardinal Cisneros, en donde se enseñaban doctrinas conectadas con el humanismo europeo y con las inquietudes de renovación espiritual, que también se daban en diversas partes de Europa, todas ellas muy en la línea de las vivencias espirituales defendidas por los judeoconversos castellanos¹⁰. Este hecho, ha dado pie no solo a buscar la conexión intelectual de Íñigo de Loyola con Erasmo, sino también en indagar en su genealogía para buscar antecedentes judeoconversos.

7. C. Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, cap. 3. ID., *Españoles ante la historia*, Buenos Aires, Editorial Losada, 1958, págs. 231-254. Ver también, J. L. Martín, “Claudio Sánchez-Albornoz en la historiografía sobre la Edad Media hispana”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XLII, 107 (1995), págs. 171-195. Una explicación del antisemitismo de Sánchez Albornoz en, B. Netanyahu, “Una visión española de la historia judía en España: Sánchez Albornoz”, en Á. Alcalá (ed.), *Judios. Sefarditas. Conversos: La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Madrid, Ámbito, 1995, págs. 89-121.

8. E. Asensio, *La España imaginada de Américo Castro*, Barcelona, Crítica, 1992, págs. 25 y ss.

9. Un buen análisis del tema, que me evita realizarlo, es el de K. Ingram, *Secret lives, public lies: The converses and socio-religious non-conformism in the Spanish Golden Age*, Ph. D. Thesis, San Diego, Universidad de California, 2006.

10. M. Bataillon, *Erasmo y España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, caps. 1º y 2º.

Aunque Íñigo siempre negó haber tenido influencia de Erasmo, sus relaciones con los erasmistas y con sus escritos resultan manifiestas, lo que cuestionan seriamente su negación. Para Bataillon y McConica no hay duda de que los “*Ejercicios espirituales*” estuvieron influenciados por el *Enchiridion* de Erasmo, que había sido publicado en romance por el editor alcaláino Eguía en 1527. Por su parte, Levi observa que el prefacio de Erasmo al *Evangelio de san Mateo*, publicado en 1522, “contains all the major features of Ignatius’s spirituality embryonically, including the principle of the discretio spirituum (the discernment of the spirits) and, among much else taken by Ignatius, the idea of imaginatively reconstructing the episodes of Jesus’ life for meditative prayer that was to form the body of the Spiritual Exercises”¹¹. Pero además, el círculo de amigos y seguidores que Loyola tuvo en Alcalá, como Miona, Eguía o Beatriz Ramírez, seguían las doctrinas de Erasmo e, incluso, fueron denunciados ante el tribunal de la Inquisición de Toledo como activos participantes del movimiento “alumbrado” en Alcalá¹². Manuel de Miona era un sacerdote portugués, profesor en la universidad de Alcalá cuando Íñigo llegó a dicha ciudad en 1526. Lo escogió como profesor y continuó siéndolo después en París. En el proceso a Bernardino Tovar, Miona apareció como “gran amigo íntimo de Bernardino”. Miona aconsejó a Íñigo que leyese *El manual del caballero cristiano* de Erasmo; más tarde, en 1544, entró en la Compañía. Otro amigo de Íñigo, Diego de Eguía, que le ayudó en Alcalá, también entró en la Compañía (1539) y fue a ampliar sus estudios en París en 1540¹³.

Asimismo, buena parte de los estudiantes de Alcalá, amigos de Íñigo, procedían de familias de origen judeoconverso. El propio Ignacio de Loyola, parece que pudo tener estos orígenes por parte de su abuelo materno, Martín García de Licona¹⁴. No resulta pertinente realizar un amplio análisis de los orígenes conversos de los primeros fundadores de la Compañía, pero valga recordar que numerosos judeoconversos entraron dentro del grupo que Ignacio reunió en París, tales como Simao Rodrigues, Bobadilla, Láinez, etc.¹⁵; el origen converso de Pedro de Ribadeneira, cuyo padre, Álvaro Husillo Ortiz de Cisneros (era nieto de Hernando Ortiz de Cisneros, paje de Isabel la Católica y posteriormente gobernador de Toledo), regidor de Toledo, que casó con Catalina Villalobos

11. A. H. T. Levi, “Introduction” a D. Erasmus, *Praise of Folly*, New York-London, Penguin, 1993, págs. xxxii-xxxiii; M. Bataillon, *Erasmo y España*, op. cit., págs. 212-14, 590-92; y J. McConica, *Erasmus*, Oxford University Press, 1991, pág. 60.

12. J. E. Longhurst, “Saint Ignatius at Alcalá 1526-1527”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 26 (1957), págs. 252-256.

13. *Fontes Narrativi*, pág. 110. J. Goñi, “El impresor Miguel de Eguía, procesado por la Inquisición”, *Hispania Sacra*, 1 (1948), págs. 53-58.

14. Así lo defiende K. Ingram, *Secret lives, public...*, op. cit., págs. 87-89.

15. Un buen examen de la situación R. A. Maryks, *The Jesuit Order...*, op. cit., págs. 51-59.

y Ribadeneira¹⁶. Por otra parte, las relaciones de Loyola con los conversos se hicieron notables en la ayuda económica que le ofrecieron para mantenerse durante su estancia en París¹⁷.

No resulta posible incidir aquí en las agudas precisiones expuestas por Mario Prades acerca del “carácter converso de los primeros jesuitas” a propósito del comentario que hace al libro de Maryks¹⁸, pero no me resisto a señalar que el humanismo cristiano que los estudiantes respiraban en Alcalá no era el mismo que practicaba Erasmo y se daba en el norte de Europa (al menos en buena parte de los profesores y estudiantes) como los historiadores vienen afirmando. Un breve análisis demuestra que las ideas humanistas no estuvieron vinculadas al origen judeoconverso de los protagonistas, sino al proyecto político-religioso en el que cada personaje judeo-converso estaba inserto. Desde este planteamiento, considero que el humanismo de Íñigo de Loyola coincidió con el de Erasmo, un proyecto basado en conceptos cristianos de acuerdo con los principios e intereses de la Iglesia romana, que aplicados a un proyecto político daba por resultado una organización del poder del Imperio tradicional en donde el Pontífice ocupaba un protagonismo indiscutible. Loyola seguía este humanismo de acuerdo con el grupo cortesano en el que había militado y se había formado en su adolescencia y juventud, el de los fieles a Isabel la Católica¹⁹. Ahora bien, no era éste único modelo de humanismo que prendió en Alcalá. También se dio un humanismo cristiano “castellanizado”, que se fijaba más en la ética que en la filosofía y que, políticamente (tras la instauración de Carlos en el trono hispano en 1517), se puso más al servicio y justificación de un “imperio” castellano (que daría origen a una “Monarquía Universal” en la que Carlos renovaría la cristiandad), que al Imperio europeo de origen medieval. Ejemplo de esta corriente fueron los hermanos Alfonso y Juan de Valdés, de origen judeo-converso y además, Juan, estudiante en la Universidad de Alcalá, que recorrió los mismos sitios que Íñigo. La justificación que hace Alfonso de Valdés del “Saco de Roma” resulta hartamente conocida; ahora bien, la idea que Juan de Valdés (que coincide con la de su hermano) tiene del papel que debe desempeñar Carlos V es muy diferente

16. J. Gómez-Menor, “La progenie hebrea del padre Pedro de Ribadeneira S. I. (hijo del jurado Toledo Álvaro Husillo Ortiz de Cisneros)”. *Sefarad*, 36 (1976), págs. 307-332.

17. F. de B. Medina, “Íñigo de Loyola y los mercaderes castellanos del Norte de Europa. La financiación de sus estudios en la Universidad de París”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 51 (1999), págs. 150-205.

18. M. Prades Vilar, “Algunas notas en torno al estudio del carácter converso de los primeros jesuitas”. *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, 5 (2011), págs. 233-246.

19. Lo he explicado ampliamente en mi artículo: “El nacimiento de la Compañía de Jesús: proyecto religioso y problemas políticos”, en J. Martínez Millán, H. Pizarro Llorente, E. Jiménez Pablo (coords.), *Los Jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2012, vol. I, págs. 15 y ss.

de la de Erasmo como se manifestó en la correspondencia que mantuvo con miembros de la corte imperial cuando Carlos V desembarcó en Nápoles, tras la expedición de Túnez (1535). Juan de Valdés era partidario de que el Emperador fuera a Roma para imponer su modelo de cristiandad y reforma de la Iglesia. La idea no era teórica, sino que la compartían influyentes personajes, de hecho, el papa, temeroso, reunió en Sant'Angelo innumerables aprestos de guerra²⁰, pues temía que Carlos V invadiese nuevamente Roma y —como afirmaba el propio Paulo III— se convirtiese en su “monaguillo de honor”²¹. La idea que Juan de Valdés defendía de Imperio era muy distinta de la de Erasmo, contrario a un Imperio universal compuesto por reinos separados como el hispánico, y coincidía con el proyecto que Gattinara diseñó para Carlos V (un Imperio articulado en “Cortes virreinales”)²².

No se debe olvidar que la ideología y espiritualidad de Íñigo de Loyola era la misma que se practicaba en la corte portuguesa (la de Isabel la Católica, cuyas hijas y nietas se casaron con monarcas portugueses). A mitad del XVI, la reina de Portugal era doña Catalina de Austria (hija de Felipe el Hermoso y de Juana la Loca) a quien había servido Íñigo de Loyola en su juventud, y con ella se habían marchado buena parte de los servidores que Fernando el católico había dejado en Tordesillas sirviendo a su hija Juana; es decir, todos aquellos personajes con los que Ignacio se había educado y tratado durante su estancia en Arévalo, entre los que es preciso destacar a su gran protectora y pariente de su madre, doña María de Velasco²³. En Lisboa, doña Catalina favoreció a los primeros jesuitas y, concretamente, a Francisco Javier para ir a la India²⁴. El padre Araoz escribía a Ignacio, desde Lisboa, el 26 de abril 1544, comunicándole que la reina Catalina le había preguntado mucho sobre él y diversos miembros de la

20. L. Cardauns, “Paul III, Karls V und Franz I in den Jahren 1535 und 1536”, *Quellen und Forschungen*, 11 (1908), págs. 182-189. L. Bourrilly, “Le cardinal Jean du Bellay en Italie”, *Revue des études rabelaisiennes*, 5 (1907), págs. 280 y 342. G. Rosso, *Historia delle cose di Napoli sotto l'impero di Carlo V, cominciando dall'anno 1526 per insino all'anno 1537*, Nápoles, Montanaro, 1635, págs. 115-116.

21. L. Cardauns, “Paul III, Karls V...”, art. cit., pág. 164.

22. El libro de M. Bataillon (citado más arriba) ha pesado mucho para realizar un análisis de las diferencias que propongo; no obstante, algunos estudios intuyen estas diferencias, F. Montesinos, “Introducción y notas” a *Cartas inéditas de Juan de Valdés al cardenal Gonzaga*, Madrid, 1931. D. A. Crews, *Twilight of the Renaissance. The life of Juan de Valdés*, University of Toronto Press, 2008; Idem, “Juan de Valdés y la crisis de Camerino”, en C. Strosetzki (ed.), *Aspectos históricos y culturales bajo Carlos V*, Frankfurt 2000, págs. 106-118. R. L. Surles, “Juan de Valdés, el *Diálogo de la Lengua*: The Erasmian Humanism of a Spanish Expatriate”, *College Language Association Journal*, 2 (1991), págs. 224-235.

23. Véase mi artículo “El nacimiento de la Compañía de Jesús...”, art. cit., págs.

24. Monumenta Historica Societatis Iesu [en adelante MHSI], *Monumenta Xaveriana*, Madrid, 1912, vol. II, pág. 852.

Compañía, al mismo tiempo que le informaba de que estaba al día de todos los sucesos de la Orden²⁵. Doña Catalina fue regente durante la minoría de edad de su nieto, el rey don Sebastián, cuya educación encomendó al confidente de san Ignacio, el padre Gonçalves de Cámara. Gracias a la protección de estos personajes y de los propios monarcas, la expansión de la Compañía fue fulgurante a pesar de los problemas internos que tuvo por causa del padre Simón Rodrigues²⁶. Rápidamente se crearon los colegios de san Antón en Lisboa, el colegio y facultad de Artes en Évora, el de Jesús en Coimbra, el colegio Real o “das Artes”, en el que, según Villoslada, “al crearlo y fundarlo, incorporándolo a la Universidad, había querido don Juan III encomendar su enseñanza a maestros extranjeros y portugueses, que hubiesen enseñado *en Francia*”²⁷.

De la misma manera, la evolución política y los diferentes grupos cortesanos que gobernaron la Monarquía hispana fueron determinantes en la evolución de la Compañía de Jesús. Concretamente, durante el período de regencia de doña Juana de Austria en Castilla (1554-1559), justamente cuando la facción ebolista gobernaba la corte, la religiosidad recogida tuvo un momento de expansión y la Compañía de Jesús encontró un fuerte apoyo, hasta el punto que la propia doña Juana ingresó en la Compañía²⁸, igual que también ingresó el duque de Gandía, uno de los nobles más poderosos de Castilla²⁹. La expansión de la Compañía de Jesús en Castilla tuvo lugar en estos años y bajo esta coyuntura lo demuestra el hecho de que, en 1547, el padre Araoz, sobrino de Ignacio de Loyola, fuera nombrado provincial de toda España y, pocos años después, en 1554, la península tuviera que dividirse en tres provincias (Castilla, Andalucía y Aragón; además de Portugal), reservando la potestad de la provincia castellana al padre Araoz³⁰.

Doña Juana estableció su corte en Valladolid y, al decir de los que visitaron la ciudad, se parecía más a un convento que a una corte bulliciosa. Allí se practicaba una religiosidad radical e íntima (“recogimiento”), en donde encontraron refugio todos los personajes inquietos que seguían esta espiritualidad, protegidos

25. MHSI, *Epist. Mixtae*, vol. I, pág. 164.

26. E. J. Alonso Romo, “El legado escrito de Simão Rodrigues”, F. Rodrigues, *História da Companhia de Jesús na Assistencia de Portugal*, Oporto, 1931, vol. I, págs. 437-457. 1/2, cap. 1.

27. R. García-Villoslada, San Ignacio de Loyola. Nueva biografía, Madrid, BAC, 1986, pág. 648.

28. *Ibidem*, págs. 726 y ss. J. Martínez Millán, “Familia real y grupos políticos: la princesa doña Juana de Austria (1535-1573)”, en J. Martínez Millán (dir.), *La Corte de Felipe II*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, págs. 80-84. J. Martínez Millán, “Grupos de poder en la Corte durante el reinado de Felipe II: la facción ebolista (1554-1573)», en J. Martínez Millán (coord.), *Instituciones y élites de poder en la Monarquía Hispana durante el Siglo XVI*, Madrid, 1992, págs. 172 y ss. M. Bataillon, “Jeanne d’Autriche, Princesse de Portugal”, en Marcel Bataillon, *Études sur le Portugal au temps de l’Humanisme*, Universidad de Coimbra, 1952, págs. 257-282.

29. C. Dalmases, *El padre Francisco de Borja*, Madrid, BAC, 1983, *passim*. R. García Villoslada, *San Ignacio de Loyola...*, *op. cit.*, págs. 740-753.

30. R. García Villoslada, *San Ignacio de Loyola...*, *op. cit.*, pág. 697.

por doña Juana y por Ruy Gómez, hasta el punto de que fueron sospechosos de herejía y relacionados con los alumbrados y los luteranos que aparecieron en el auto de fe que el tribunal de Valladolid celebró en 1559³¹. Con este cambio, ni los propios jesuitas se quedaron sin crítica; en carta, fechada el 23 de diciembre de 1557, Francisco de Borja comunicaba a Laínez que “Yo fui llamado de su Majestad el Emperador estos días pasados y fui a Yuste, donde me mandó aposentar a mí y al P. Dionisio [Vázquez]”, y continuaba:

Su padre de Mateo Sánchez [seudónimo de la princesa Juana] envió a mandar al señor Rafael de Saa [nombre fingido de Francisco de Borja] que le visitase; y aunque estaba lejos, luego Rafael obedeció y le informó muy particularmente de las cosas de la Compañía, en que no tenía tan buena opinión, por siniestras informaciones que le habían dado, y quedó en todo satisfecho [...] Mostró su padre de Mateo Sánchez mucho contento y admirando de los que osaron decirle en contra de tales cosas [...] Acogió al que le fue a ver con más amor que nunca y estuvieron en algunas pláticas de cada tres horas en cosas del servicio de nuestro Señor al cual el padre Mateo Sánchez se aficionaba mucho, y da grandes señales de ser inspirado y llamado de la divina dignación para ocuparse todo en servicio del que es *omnia in monibus*. *Dio parte de todas sus cosas al Señor Rafael de Saa y de sus propósitos, estado, casa, parientes, pleitos y de la paz que en todo desea hallar con su Señor*³².

En septiembre de 1559, Felipe II (que había heredado los reinos de manos de su padre en 1555-1556) volvió a Castilla, alarmado por los descubrimientos de focos luteranos en Sevilla y Valladolid³³, y tras ser jurado en las Cortes de Toledo de 1560, comenzó el proceso de organización de su Monarquía y de implantar el catolicismo a través de un proceso de confesionalización. Para configurar su nueva monarquía, Felipe II se valió de un grupo de letrados, que habían estudiado leyes en Salamanca, procedentes de las elites urbanas castellanas (que se consideraban “cristianos viejos”), quienes impusieron los ideales y la cultura

31. J. Martínez Millán, “Grupos de poder...”, art. cit., págs. 137-198. J. Martínez Millán, “Familia real...”, art. cit., págs. 73-105.

32. MHSI, Borgia III, págs. 271-272. Salvo las palabras en latín, la cursiva es del autor del presente trabajo.

33. Fue entonces cuando hubo una persecución contra el círculo y la espiritualidad de doña Juana de Austria, azuzada por el viejo inquisidor general, caído en desgracia, Fernando de Valdés. En el *Catálogo de libros prohibidos* (aparecido en agosto de 1559) que la Inquisición española realizó bajo su mandato aparecen las obras de Francisco de Borja y de Juan de Ávila, cfr. C. Dalmases, “Francisco de Borja y la Inquisición española. *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 41 (1972), págs. 43-234. F. Cereceda, “Episodio inquisitorial de san Francisco de Borja”, *Razón y Fe*, 142 (1950), págs. 174-191; 143 (1951), págs. 27-291.

del cristianismo castellano tradicional, coordinados por un pequeño hidalgo, el licenciado Diego de Espinosa (1512-1572), a quien —sorprendentemente parece que era de origen judeoconverso por parte de abuela materna— el Rey Prudente nombró presidente del Consejo de Castilla y lo eligió como inquisidor general. Durante el período en el que Espinosa gozó de la confianza regia (1565-1572), que coincidió con el generalato de Francisco de Borja (1565-1573) y con el pontificado de Pío V (1566-1572), la Compañía de Jesús no tuvo problemas reseñables en España por motivos de genealogía, a pesar de que la Inquisición inició una persecución contra los judeoconversos. Ahora bien, en 1571 era enviado a Castilla como legado apostólico Hugo Bucompagni (futuro Gregorio XIII) y se percató del problema que padecía la iglesia en España como consecuencia de la configuración de la Monarquía que Felipe II estaba realizando: invasión de la jurisdicción eclesiástica, problemas de control de las órdenes religiosas bajo la excusa de reformarlas, interpretación de los acuerdos de Trento de acuerdo a sus intereses políticos castellanos, recursos de fuerza para conseguir sus objetivos, etc. Cuando Bucompagni llegó a Roma y fue nombrado pontífice, tenía muy claro cuál era la necesidad urgente que el pontificado tenía que solucionar: liberarse de la tutela hispana.

DISCRIMINACIÓN CONTRA LOS JESUITAS DE LINAJE JUDÍO POR PARTE DE JESUITAS PORTUGUESES E ITALIANOS (1573-1593).

Al poco tiempo de que Gregorio XIII ocupase el soleo pontificio, se produjo la muerte del General de la Compañía, Francisco de Borja, por lo que se reunió la Congregación (12 de abril de 1573) para nombrar al nuevo General que, según la opinión generalizada, iba a ser el padre Polanco³⁴. Cuando comenzó la celebración, el 22 de abril irrumpió en la reunión Tolomeo Gallio, cardenal de Como, secretario de Gregorio XIII, para expresar el deseo del Pontífice de que no saliera elegido un General hispano. Sin duda ninguna, la intervención del cardenal de Como en este acto, permite deducir la influencia de Borromeo en la decisión de Gregorio XIII. Gallio había sido secretario de Borromeo cuando éste, como nepote de Pío IV, tenía gran influencia en la administración de la curia papal. Durante este tiempo, Borromeo aprovechó su posición para colmar

34. A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid, Administración de Razón y Fe, 1920, vol. VI, cap. 1. J. W. Padberg, “The Third General Congregation. April 12-June 16, 1573”, en T. M. Mccoog (ed.), *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture, 1573-1580*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2004, págs. 49-75. F. J. Egaña, *Orígenes de la Congregación general de la Compañía de Jesús*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1972.

a su amigo Gallio de cargos y honores³⁵. Esta confianza y amistad continuó cuando Borromeo se marchó a su diócesis de Milán, pues era el cardenal de Como el que intervenía ante el Pontífice para apoyar a Borromeo en sus disputas jurisdiccionales con los gobernadores castellanos de Milán³⁶. El gobernador Luis de Requesens nunca se fió del cardenal de Como, pues sabía que influía en Gregorio XIII a la hora de defender a Borromeo en materia jurisdiccional. Requesens escribió una carta, fechada en Milán a 9 de agosto de 1573, a su hermano don Juan de Zúñiga, embajador en Roma, en la que se lamentaba de la amistad entre Borromeo y Gallio:

De la voluntad del cardenal de Como para el servicio del Rey tuve yo siempre mucha duda desde el tiempo de Pío cuarto, y si en el de Pío quinto procuré que se le hiciese merced, no fue pareciéndome que lo merecía, sino por procurar de ganalle, y en lo que toca a la voluntad que nos tiene, nunca pudimos asegurarnos mucho; pero agora mucho menos, teniendo por tan estrechos amigos los que Vuestra Señoría dice³⁷.

Esta amistad también se reflejó en el apoyo de Gallio para conseguir colocar en el generalato de la Compañía a un jesuita fiel a Borromeo. De modo que Borromeo influyó decisivamente en la voluntad de Gregorio XIII para que no saliera elegido un General hispano durante la III Congregación³⁸.

Por su parte, el gran historiador de los Papas, L. Pastor, afirma que, apenas había comenzado el segundo año del reinado de Gregorio XIII, cuando llegó de Roma a Colonia la noticia de que el nuevo Papa quería interesarse especialmente por Alemania; que pensaba ampliar el Colegio Germánico de Roma y que una

35. La estrecha relación entre Tolomeo Gallio y Borromeo se pone de manifiesto en sus cartas: “*Lettere inedite di T. Gallio cardinale di Como al cardinale Carlo Borromeo*”, en *Periodico della Società storica comense*, 7 (1889), págs. 7-50 y 269-315; 8 (1891), págs. 7-40 y 261-292.

36. G. Catalano, “*Controversie giurisdizionali tra Chiesa e Stato nell’età di Gregorio XIII e Filippo II*”, en *Atti della Accademia di scienze, lettere e belle arti di Palermo*, s. 4, 15 (1954-55), págs. 5-306.

37. Instituto Valencia de Don Juan, envío 67, doc. 79. En relación con la Compañía de Jesús, F. Rurale, *I gesuiti a Milano. Religione e Politica nel secondo Cinquecento*, Roma, Bulzoni, 1992, pág. 231. ID., “Carlo Borromeo, Botero, Mazzarino: incontri e scontri nella ridefinizione del potere sacerdotale e della politica «moderna»” en F. Buzzi y D. Zardin (ed.), *Carlo Borromeo e l’opera della “grande riforma”. Cultura, religione e arti del governo nella Milano del pieno Cinquecento*, Milán, Cinisello Balsamo, 1997, págs. 289-302. M. Fois, “San Carlo e i gesuiti: amore, servizio e dissenso”, *Studia Borromaica*, 6 (1992), pág. 168.

38. E. Jiménez Pablo, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*, Madrid, Polifemo 2014, M. Gattoni, *Gregorio XIII e la politica iberica dello Stato pontificio (1572-1585)*, Roma, Edizioni Stadium, 2007, págs. 78 y ss. F. Rurale, “Carlo Borromeo and the Society of Jesus in the 1570s”, en T. M. McCoog (ed.), *The Mercurian Project, op. cit.*, págs. 566-569.

Congregación de diez cardenales debía deliberar sobre cómo se podía acudir en auxilio de Alemania³⁹. Evidentemente, este objetivo resultaba imposible de cumplir si la corte hispana tenía subordinada la Compañía. El mismo Pastor recuerda, con mucha intención, el cambio que Gregorio XIII llevó a cabo en la Compañía de Jesús, “sacándola de dominio español y sometiéndola a su mandato” al exigir que saliera elegido un General que no fuera hispano⁴⁰. Poco tiempo después de este cambio comenzaron a aparecer los “memoriales” contra el modo de gobierno de la Compañía.

Según Maryks, el frente surgió desde dos partes: a) desde Portugal, en donde “algunos padres portugueses no siempre aceptaban de buen grado que extranjeros ejerciesen cargos de lustre o tuviesen parte en el gobierno en la Compañía o en el gobierno de ella. Esta repugnancia se mostraba sobre todo con los de España”⁴¹ (sin duda ninguna debería decir “con los de Castilla”); b) desde Italia, donde Benedetto Palmio, asistente general de Borja y Mercuriano, afirmaba que no había duda de que los conversos estaban detrás del movimiento de los *memorialistas*. Tal opinión es reforzada por Maryks con la lista que Marcel Bataillon realiza de jesuitas de origen converso⁴².

Ahora bien, de lo que no parece que se ha percatado el padre Maryks y el resto de historiadores es que, aunque la acusación era la misma y los objetivos de ambos bandos era participar en el gobierno de la Compañía, las circunstancias y razones, que les movían, eran distintas, con lo que la cuestión del linaje no parece que era lo esencial, pues, tanto en Portugal como en Italia hubo jesuitas de origen judeoconverso en el bando de los “memorialistas” y en los que no los escribieron.

Los jesuitas portugueses contra un General castellano

En Portugal se había formado un duro círculo de jesuitas cuyo objetivo primordial era que ningún jesuita castellano ocupara el generalato de la Institución.

39. Gregorio XIII apoyó a los jesuitas dándoles dineros para que fundasen colegios en Alemania e Inglaterra, L. Pastor, *Historia de los Papas. Gregorio XIII (1572-1585)*, Barcelona, 1935, vol. XX, págs. 77-78.

40. *Ibidem*, vol. XIX, págs. 221-240. M. Gattoni, *Gregorio XIII e...*, *op. cit.*, págs. 93 ss.

41. F. Rodrigues S. I., *Historia de la Companhia...*, *op. cit.*, 2/1, pág. 332. El padre Borja de Medina demuestra la hostilidad con que trataron al jesuita Luis de Guzmán, confesor del duque de Feria, cuando Felipe II lo envió como su embajador a Lisboa, F. de B. Medina, “La sucesión a la Corona de Portugal y su incidencia en los jesuitas de la Corona de Castilla, 1578-1580”, en J. Martínez Millán, H. Pizarro Llorente, E. Jiménez Pablo (coords), *Los Jesuitas. Religión...*, *op. cit.*, págs. 75-77.

42. M. Bataillon, *Les jésuites dans l'Espagne du XVIe siècle*, Paris, 2009 (ed. de P. A. Fabre), págs. 235-289.

Algunos padres portugueses no siempre aceptaban de buen grado que extranjeros ejerciesen cargos de lustre o tuviesen parte en el gobierno en la Compañía. Esta repugnancia se mostraba sobre todo con los de Castilla, que ocupaban puestos de confianza en la corte y gozaban del favor de la familia real⁴³. Tampoco se veía con buenos ojos que padres extranjeros fueran enviados a las misiones del Imperio portugués. El padre Luis Gonçalves y otros se disgustaron de que el padre Leao Henriques no hubiera impedido que Valignano obtuviese el cargo de visitador de las Indias orientales; pero, es más, el propio, Valignano tuvo dificultad para embarcar en Lisboa a 24 jesuitas españoles de los 42 misioneros que llevó a Oriente en la expedición de 1574⁴⁴.

La enemistad que mostraban los jesuitas portugueses a los castellanos se traducía en la acusación de que no querían que entrasen “cristianos nuevos” en la Compañía, ni gente que los apoyase o defendiese⁴⁵. No pondré en duda semejante afirmación, pero considero que la cuestión del linaje también se utilizó para conseguir sus objetivos (sobre todo si se tiene en cuenta que también existían numerosos conversos dentro de los jesuitas portugueses que pedían el cambio de dirección de la Compañía). No debemos olvidar que cuando se reunió la Congregación General (abril 1573), aún vivía la princesa doña Juana de Austria, miembro de la Compañía de Jesús, hermana de Felipe II y madre del rey de Portugal, don Sebastián.

Doña Juana tenía fuerte influencia en Portugal como madre del rey y, por consiguiente, dentro de la Compañía de Jesús. Esto hacía que los jesuitas de la corte portuguesa se sintieran “sometidos” a las decisiones de los jesuitas castellanos que acompañaban a doña Juana en Valladolid⁴⁶. El sometimiento religioso y político resulta evidente cuando observamos que la delegación portuguesa,

43. F. Rodrigues S. I., *Historia de la Companhia...*, *op. cit.*, 2/1, pág. 332. El padre Borja Medina demuestra la hostilidad con que trataron al jesuita Luis de Guzmán, confesor del duque de Feria, cuando Felipe II lo envió como su embajador a Lisboa, F. de B. Medina, “La sucesión a la Corona de Portugal y su incidencia en los jesuitas de la Corona de Castilla, 1578-1580”, en J. Martínez Millán, H. Pizarro Llorente, E. Jiménez Pablo (coords), *Los Jesuitas. Religión...*, *op. cit.*, págs. 75-77.

44. D. Alden, *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond 1540-1750*, Stanford (California), Stanford University Press, 1996, págs. 45-53.

45. A. Astrain, *Historia de la Compañía...*, *op. cit.*, vol. III, pág. 6. Lo mismo dice R. A. Maryks, *The Jesuit Order...*, *op. cit.*, págs. 120-121 y, desde luego, lo describe ampliamente F. Rodrigues S. I., *Historia de la Companhia...*, *op. cit.*, 2/1, págs. 335 y ss.

46. Junto a doña Juana también estaba Ruy Gómez de Silva, príncipe de Éboli, a quien R. A. Maryks califica como “anticonverso”, R. A. Maryks, *The Jesuit Order...*, *op. cit.*, pág. 123). Véase mi trabajo, “Familia real y...”, art. cit., págs. 73-105. Sobre Éboli, hace un buen estudio genealógico, J. M. Boyden, *The Curve of the Fortune*, El Paso, Universidad de Texas, 1988, pero después deja sin concretar la actuación y posición política del personaje en la corte castellana. Para la formación y composición del grupo cortesano de Éboli, véase mi trabajo, “Los grupos de poder...”, art. cit.

encabezada por Leao Henriques, llevó una carta que el Cardenal Infante Enrique (1512-1580) había escrito al papa Gregorio XIII, fechada el 22 de enero 1573, en la que le decía que ningún converso fuera elegido superior general de la Compañía de Jesús, pues de lo contrario, la Institución estaría en riesgo de división. ¿Qué entendía exactamente el padre Henriques por “judeoconverso” y qué pretendía con esta acusación?⁴⁷ ¿Era una forma de neutralizar la influencia de doña Juana en la Compañía a la que —evidentemente— no se atrevía a atacar directamente por ser la madre del rey? El padre Ribadeneira, en su inédita *Historia de la Compañía de Jesús*⁴⁸, hace aumentar mis sospechas cuando añade que una carta similar fue llevada por los jesuitas portugueses al papa y que había sido escrita por el joven rey Sebastián, quien tenía por tutor y confesor al jesuita Gonçalves da Câmara, el célebre secretario de Ignacio de Loyola durante su vejez⁴⁹. ¿Cómo es posible que Gonçalez de Câmara, secretario y personaje de confianza del fundador, cambiase de opinión tan radicalmente con respecto al tema judeoconverso, cuando conocía personalmente la opinión de Ignacio de Loyola, que era favorable?⁵⁰ Cuando murió Ignacio, Câmara tuvo que marcharse a Portugal, donde su influencia en la Compañía resultó muy limitada. A pesar de ser nombrado confesor del rey don Sebastián, la influencia de doña Juana (jesuita) y de Roma le habían apartado del protagonismo dentro de la Compañía. Por otra parte, su primo, el también jesuita Leao Henriques era confesor del cardenal Enrique⁵¹. El fundamento de este disgusto lo expone con claridad Luis de Molina:

Desde que el P. Luis Gonçalves, dice, que vino a esta provincia, e dejó de ser Provincial el P. Mirao, siento haber entrado un poco de aversión a los extranjeros, especialmente a los españoles, y se ha ido perdiendo la paz y la igualdad, que se guardaban con ellos, de modo que todos parecían de las misma nación, sin diferencia de unos con otros [...] en esta Provincia y en todas las otras, donde ellos moran. En los superiores se percibe que levantan y prefieren a sus naturales y deprimen a los extranjeros [...] y en ellos hay una aversión de ánimos que

47. A este respecto, me parece muy clarificador el artículo de H. Kamen, “Una crisis de conciencia en la Edad de Oro en España: Inquisición contra limpieza de sangre”, *Bulletin Hispanique*, 38 (1986), págs. 321-356.

48. Archivum Romanum Societatis Iesu, [en adelante ARSI], *Hisp.* 94, ff. 112-113. J. Caro Baroja, *Los Judíos en la España Moderna y Contemporánea*. Madrid 1961, pág. 235.

49. F. Rodrigues S. I., *Historia de la Companhia...*, *op. cit.*, 2/1, pág. 307 y ss.

50. Gonçalez de Câmara escribió la *autobiografía* de san Ignacio, dictada por él mismo. *Fontes Narrativae*, I, 527-752. *El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola* (Introducción y notas de J. M. Rambla Blanch S. I.), Bilbao, Ediciones Mensajero, 1983.

51. D. Alden, *The making of an enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire, and Beyond 1540-1750*, Stanford (California), Stanford University Press, 1996, págs. 82-83.

espanta El principio de esto creo que comenzó a sentirse de que los extranjeros fuesen aquí superiores, y Dios sabe lo que se practicó con el padre Cordeses, cuando vino aquí de superior [...] Poco a poco se fue dando más lugar a esto, y se tiene en vista que los portugueses sean preferidos en todo⁵².

El padre F. Rodrigues afirma que, cuando los representantes portugueses llegaron a Roma para asistir a la Congregación de 1573, ya el Papa no quería que saliera Polanco⁵³. De hecho, también había en Roma indisposición contra los españoles “no solo en esta Corporación”; es decir, que los “españoles” eran mal vistos no solo en la Compañía de Jesús, sino en otras instituciones de Roma. Se les acusaba a los jesuitas castellanos de gobernar la Compañía “mucho a la española”, según frase de Ribadeneira, lo que descontentaba a muchos. Se quejaban de que a los castellanos se les daba los mejores lugares y a los demás se les dedicaba a “enseñar meninos”. “Hubo quien exhortó al padre Possevino *a pelear pela sua patria*. Esto es el origen de la exclusión de los españoles en la elección del General”⁵⁴.

Borromeo y su afán por influir en la Compañía de Jesús

En efecto, el problema en Italia era el mismo que en Portugal: el rechazo al dominio castellano, si bien, eran distintas las circunstancias y las causas que lo producían. A finales del siglo XV surgieron en el norte de Italia movimientos reformistas de espiritualidad radical, que pretendieron reformar la vida de la Iglesia, como el suscitado por Bernardino de Siena, continuado por sus discípulos Juan de Capistrano y Jacques de la Marche, que permaneció vivo hasta finales de XV gracias a Bernardino de Feltre y otros franciscano, que infundieron gran devoción al Santo Sacramento. Todo ello prepara el terreno para la aparición de la primera *Congregación del Divino Amor* en Génova, fundada el 26 de diciembre 1497, por Ettore Vernazza, ciudadano ilustre de Génova. Con otros ciudadanos, J. B. Salvagio, N. Grimaldi, B Lomellino, fundó una Compañía bajo el nombre de San Jerónimo, teniendo como principio implantar en los corazones el verdadero amor, esto es, la caridad. En Roma, la *Compañía del Divino Amor*, se estableció

52. F. Rodrigues S. I., *Historia de la Companhia...*, *op. cit.*, págs. 333-334.

53. “Vemos pois que independentemente dos portugueses Leao Henriques, Pedro da Fonseca e Inacio Martins, que só chegaram a Roma a sete de Abril, já se había trabalhado occultamente para arredrar os espanhois do mais alto cargo da Companhia. O historiador geral Sacchini o afirmou em termos expressos”, *ibidem*, pág. 352. “Sed aliunde admonibus Pontifex, ut dixit, non solum neophytorum, sed nullius Hispani rationem haberi volebat”, F. Sacchini, *Historia Societatis Iesu*, Roma, 1652, IV, I, núm. 28.

54. F. Rodrigues S. I., *Historia de la Companhia...*, *op. cit.*, 2/1, pág. 353.

según el modelo de Génova, con sede en la iglesia parroquial de Santa Dorotea, en el Trastévere. Antes de 1515, pues en este año toma ya enfermos incurables. Reciben un asilo en el hospital de Santiago, cerca de la plaza del *Popolo*, llamado después hospital de los incurables⁵⁵. No fue la única institución fundada con este propósito. Durante la primera mitad del siglo XVI aparecieron numerosas organizaciones de sacerdotes que se reunían en orden a buscar una renovación espiritual de la Iglesia, lo que solo se podía hacer a través de una espiritualidad radical. Este ambiente resultó muy favorable para la fundación y organización de la Compañía de Jesús.

Tales movimientos no podían ver con buenos ojos el dominio español en Italia ya que, por una parte, subyugaba al Pontífice como señor eclesiástico, pero también imponían una religiosidad “castellana” de acuerdo a los intereses de la Monarquía. De esta manera, aspiraciones espirituales y proyectos políticos venían a coincidir. No es casual, por tanto, la llegada de reformadores carismáticos a Roma, justo después del “Saco” de las tropas del emperador Carlos V. Su finalidad era la de renovar la Ciudad Santa para hacer de ella un centro espiritual prestigioso, desde el que educar a los religiosos que luego debían extender la espiritualidad romana por el resto de reinos. Así se explica el movimiento espiritual iniciado por Felipe Neri. En este ambiente romano, todavía devastado por el “saco”, un reducido número de “espirituales” —como se denominó al grupo de discípulos que rodeaban a Neri— reunidos en la Iglesia de San Girolamo en Roma, se propusieron transformar la fachada espiritual de la ciudad, creando una atmósfera favorable a la renovación religiosa, unida a una reestructuración administrativa, de la corte romana. Neri siempre mantuvo una buena relación con los miembros de la Compañía de Jesús desde el momento en que conoció en Roma a Ignacio de Loyola, entre la década de 1537 y 1547, con quien tuvo ocasión de realizar los *Ejercicios Espirituales*⁵⁶. No cabe duda que Felipe Neri se interesó por la Institución religiosa fundada por Ignacio, ya que los orígenes de la Compañía y la espiritualidad de su fundador, habían nacido en el mismo ambiente espiritual en el que se había educado Felipe Neri⁵⁷.

En el caso de Milán no solo el dominio español quitaba independencia política e imponía una religiosidad al servicio de la Monarquía hispana, sino que,

55. V. Menghin, “Due Compagnie sul modello di quelle del “Divino Amore” fondate da Francescani a Feltre e a Verona (1499, 1503)”, *Archivum Franciscanum Historicum*, 62 (1969), pág. 519. G. Mantese, *Memorie storiche della Chiesa Vicentina*, Vicenza, 1964, vol. III, págs. 591-593 y 683-687.

56. A. Cistellini, *San Filippo Neri. L’Oratorio e la Congregazione Oratoriana. Storia e Spiritualità*, Brescia, Morcelliana, 1989, vol. I, págs. 25-26; H. Rahner, “Ignazio di Loyola e Filippo Neri”, *Quaderni dell’Oratorio*, 3 (1960), págs. 1-13.

57. E. Jiménez Pablo, “Contrarios a la hegemonía hispana: Felipe Neri y el intento de reforma espiritual de la Compañía de Jesús (1533-1573)”, en J. Martínez Millán, H. Pizarro Llorente, E. Jiménez Pablo (coords), *Los Jesuitas. Religión...*, *op. cit.*, págs. 361-362.

además, Borromeo tenía intenciones de influir en la cabeza de la Iglesia desde que su tío, Pío IV, había sido Pontífice. Desde que la Compañía se instaló en Milán, Borromeo, junto con los padres Palmio⁵⁸ y Adorno, proyectaron reformar su espiritualidad, eliminando todo lo hispano y acercándola a una religiosidad más radical, tomando como modelo las comunidades de presbíteros que por entonces llevaban con éxito la reforma espiritual de la Iglesia. Borromeo era consciente de que si quería reformar la espiritualidad de la Compañía, debía comenzar por colocar en el generalato a uno de los jesuitas de su confianza, por lo que no dudó en intervenir directamente en las elecciones a General. Mientras se convocaba a los jesuitas electores para la IV Congregación General, Borromeo aprovechó para escribir al Pontífice avisándole de que no se debía dejar escapar la ocasión que se presentaba para conseguir la reforma espiritual de la Compañía.

Resulta sorprendente que, cinco años más tarde de la elección de Mercuriano, el grupo de italianos “reformadores” no percibió ningún cambio en la espiritualidad de la Institución. Con Mercuriano y Aquaviva habían conseguido alejar del gobierno de las provincias italianas a los superiores hispanos, pero el espíritu de la Compañía no se había radicalizado en consonancia con la espiritualidad de las congregaciones del Oratorio o de los Barnabitas⁵⁹. La vocación de la Compañía, basada en el apostolado y en la educación, no dejaba tanto tiempo para otras prácticas como la reflexión espiritual y las largas horas de oración mental. De ello, se quejaban tres profesores italianos en el Colegio Romano, que formaban parte del grupo de “reformadores”: los padres Giovanni Pietro Maffei, Benedetto Giustiniani y Achille Galliardí, quienes, en 1578, quisieron informar a Gregorio XIII de las diferencias entre Mercuriano y el asistente de Italia, Benedetto Palmio, y cómo, según ellos, Mercuriano no estaba gobernando correctamente la Compañía. No obstante, por miedo a represalias, se dirigieron al Pontífice a través de un “memorial” anónimo⁶⁰.

Este malestar de los jesuitas “reformadores” era compartido por el cardenal Borromeo, quien rechazaba el poderío de Felipe II sobre Italia y sobre el papado. El cardenal proyectó entonces cambiar la situación tanto en su diócesis como en la Compañía. Por eso, cuando murió Mercuriano (1581), puso todo su empeño en que saliera elegido General algún jesuita adepto a él. Dada su influencia en

58. C. Martora, “San Carlo ed il gesuita Benedetto Palmio”, *Memorie Storiche della diocesi di Milano* 1 (1969), págs. 7-53. M. Scaduto, *Storia de la Compagnia de Gesù in Italia. L'epoca di Giacomo Lainez (1556-1565). L'azione*, Roma, 1974, cap. 9.

59. J. de Guibert, “Le Generalat de Claude Aquaviva (1581-1615): Sa place dans l'histoire de la spiritualité de la Compagnie de Jesus”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 10 (1941), págs. 59-93. B. Schneider, “Der Konflikt zwischen Claudius Aquaviva und Paul Hoffaens”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 26 (1957), págs. 3-55; 27 (1958), págs. 279-306.

60. ARSI, *Ital.* 156, f. 23r. 20 junio 1579.

la curia romana, sugirió a Gregorio XIII⁶¹ que el nuevo General fuera el padre Francesco Adorno⁶², su gran confidente y director espiritual; pero si esta opción no fuera de la satisfacción del pontífice, el arzobispo de Milán se apresuraba a informar al cardenal Speciani (secretario del Papa) el nombre de aquellos padres a quienes el pontífice no debía confiar el Generalato, entre los que destacaba al padre Aquaviva⁶³. Borromeo tenía odio a Aquaviva ya desde cuando éste residía en Nápoles. No se debe olvidar que Aquaviva era súbdito del rey de España al ser napolitano⁶⁴.

Actuación de Mercuriano como General de la Compañía

El P. Astrain señala que durante el tiempo del P. Everardo surgió un espíritu cismático entre algunos jesuitas españoles, pues pretendían que todos los negocios de España se examinasen, decidiesen y terminasen en la corte de Madrid, sin acudir a Roma. Para el gran historiador, este espíritu que se respiraba entonces en el ambiente hispano lo introdujo en la Compañía el P. Araoz, basándose en una carta que escribió el P. Gil González Dávila al P. Aquaviva⁶⁵.

61. ARSI, *De rebus Congregationis I-V*. Congr. 20 b 1, f. 279r-v.

62. G. Oreste, "Adorno, Francesco", *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, 1960, vol. I, págs. 293-295; C. Pellegrini, "San Carlo ed i gesuiti", *San Carlo Borromeo nel terzo centenario della canonizzazione MDCX-MCM*, 10, 1909, págs. 164-166.

63. "[P. Adorno] il quale parte hoggi per Roma eletto da questa provincia per trovarsi alla congregazione generale e desidero grandemente che parli lungamente con Nostro Signore che può giovar anco alli bisogni di questa Chiesa. Con questa sarà anco un'altra lettera a Sua Santità che le scrivo in credenza del padre Adorno, la quale darete in mano del detto padre subito che sarà arrivato, acciò se ne possa servire come per mezzo et introduzione da Sua Beatitudine e con questo modo parrà più tosto che egli vada per conto delle cose di questa chiesa e si darà meno ombra ai suoi padri. In tutti i casi sento che si fugga l'elettione del padre Oliverio (Manareo) e del padre Aquaviva e quando non sia in esso Adorno, allora preferirei il padre Benedetto (Palmio) a quelli altri che sono qui, che sono in consideratione; qual padre Benedetto procurete in ogni modo che Sua Santità chiami et ascolti pienamente", ARSI, *De rebus Congregationis I-V*. Congr. 20 b 1, f. 280v.

64. F. Rurale, *I gesuiti a Milano...*, op. cit., págs. 217-281. ID., "Carlo Borromeo and...", art. cit., págs. 29-31. Idem, "Diego Láinez e Carlo Borromeo", en P. Oberholder (ed.), *Diego Láinez (1512-1565) and his Generalate*. Roma. Institutum Societatis Iesu, 2015, págs. 293-295 y 298-301.

65. A. Astrain, *Historia de la Compañía*, op. cit., págs. 100-101. El 17 de Junio de este año murió en Madrid el nuncio Nicolás Ormanetto, infatigable promotor de la reforma de las Órdenes religiosas. Cierta persona respetable, a quien no nombran nuestras cartas, y a cuyas manos fueron los papeles del difunto (sería probablemente su secretario, Antonio Clementino) llamó al provincial de Toledo, P. Antonio Cordeses, y habiéndole manifestado el tierno amor que manifestaba a la Compañía, le dijo que le quería leer tres documentos, ya conocidos por Felipe II, y que el difunto Ormanetto había guardado con suma diligencia. Escuchó atentamente Cordeses lo que el otro le fue leyendo, y ya que no se le permitió sacar copia de aquellos escritos para mandarla a Roma, he aquí la relación que escribió de memoria luego de volver a casa:

Esta afirmación es respaldada por las primeras acciones de Mercuriano al frente de la Compañía, que consistió en la renovación de los cargos dirigentes de la misma, por lo que muchos jesuitas hispanos que venían desempeñando cargos superiores en el extranjero fueron obligados a regresar a las provincias jesuitas hispanas sin volver a ejercer nunca más oficios de responsabilidad⁶⁶. Seguramente el caso de los superiores hispanos en las provincias italianas fue el más representativo para comprender esta transformación. Desde la fundación de la Compañía, los generales anteriores a Mercuriano siempre se valieron de numerosos jesuitas españoles para gobernar las provincias y los colegios extranjeros, y éste era el caso de los italianos⁶⁷. En Nápoles y Sicilia, Mercuriano se encontró con los mayores obstáculos para tratar de sustituir a los superiores hispanos por jesuitas italianos⁶⁸. Para solucionar las dificultades Mercuriano nombró cuatro superiores de su confianza para que visitasen las provincias jesuitas de España y controlasen a los jesuitas inquietos. Lógicamente, el envío de visitantes a las provincias hispanas debe ser interpretado como forma de

Algunos de la Compañía, dice Cordeses, cuyos nombres se ignoran, viendo que en España se trataba tanto de reformar las religiones, hicieron una relación tan larga, que tienen cinco pliegos de papel, de letra muy menuda, en que piden remedio o reformatión de tres cosas que en la Compañía hay. La una es la desigualdad de los estados; estos es, coadjutores temporales, escolares formados, coadjutores espirituales, profesos de tres votos y profesos de cuatro votos. La segunda es el modo de elegir los Provinciales y rectores por solo el General. La tercera es el despedir de los de la Compañía. Junto con esta petición se hizo otra más breve que es como un sumario de la carta, en que se encomendaba la importancia del negocio”.

“¿Quién podría ser el autor de aquellos escritos? No lo pudo averiguar Cordeses; pero sus primeras sospechas recayeron sobre los PP. Ribadeneyra y Solier. Para entender la razón de esta sospecha de Cordeses, necesario es recordar algunos datos que nos suministran las cartas de entonces. Es, pues, de saber que cuando poco después de elegido general el P. Everardo (Mercuriano), se determinó de enviar a España al P. Ribadeneira, sintió éste a par de muerte semejante resolución. Siendo niño de diez años había pasado a Italia en compañía del Cardenal Farnesio. Más de treinta y cinco años había vivido en aquel país, de donde salió solamente por breve tiempo para Flandes. Aunque como hijo de la obediencia cumplió lo que se le mandaba y vino a Madrid a fines de 1574; pero durante algunos años no dejó de repetir cartas al P. Mercurian, proponiendo su vuelta a Italia”.

66. R. A. Maryks, *The Jesuit Order...*, op. cit., pág. 123.

67. J. W. Padberg S. I., “The Third General Congregation” en T. M. McCoog S. I. (ed.), *The Mercurian Project...*, op. cit., pág. 50.

68. M. Scaduto S. I., *L'opera di Francesco Borgia (1565-1572)*, Roma, Edizioni “La civiltà Cattolica”, 1992, pág.78. En este sentido, resulta muy significativa la petición del P. Bobadilla al General sucesor, el P. Claudio Aquaviva, cuando en 1581 le escribió una carta para solicitarle la venida de padres de otras naciones refiriéndose a los españoles para que gobernasen la provincia siciliana: “La mutatione de’ soggetti, che V. R. mi scrive ch’hebbe già in disegno il P. Everardo di Santa Memoria, credo sarà necessaria per aiuto di cotesta provincia, rimandandone però costà d’altre nationi; et insieme utile alla carità per la communicatione”, MHSI, *Bobadillae Monumenta*. Madrid, 1913, pág. 544. Carta del P. Nicolás Bobadilla al P. Aquaviva sobre la provincia de Sicilia. Roma, 18 de noviembre de 1581.

vigilar que el proceso de reestructuración de los cargos superiores se llevase a cabo con el menor número de obstáculos posibles. Para visitar la provincia de Castilla eligió al P. Diego de Avellaneda, para la de Andalucía al P. García de Alarcón, para la de Aragón al P. Baltasar Álvarez de Aragón y para la de Toledo al P. Antonio Ibáñez. Asimismo, el General envió instrucciones a los visitantes del modo de proceder y las cuestiones que debían ser solventadas. Al P. Ibáñez le encargó supervisar con mayor cuidado los colegios de Alcalá, Madrid y sobre todo la casa profesa de Toledo, donde residían los sujetos más importantes y de mayor edad de la provincia como eran los padres Mariana, Ribadeneyra, Diego Vázquez, etc., todos “memorialistas”.

El P. Ibáñez requería al General que debía de remediar el malestar que había producido su forma de gobernar, ya que “*algunos de estos Padres se muestran descontentos de que no les pongan en cargos de gobierno*”⁶⁹. Por su parte, el padre Blas Rengifo escribía, el 19 de mayo de 1579, denunciando que los antiguos superiores que habían sido removidos de sus cargos no se adaptaron a la nueva situación, ni a las transformaciones que desde Roma se estaban ejecutando⁷⁰. Fueron estos mismos jesuitas apartados, que no obedecían al visitador enviado por Mercuriano y que pertenecían especialmente a las provincias de Toledo y Castilla, los que comenzaron a escribir memoriales por estos años, todavía sin la repercusión, la cantidad y la buena acogida que tuvieron por parte de la corte y del Santo Oficio en tiempos del general Aquaviva⁷¹.

LOS “MEMORIALISTAS” A FAVOR DE LOS PROYECTOS POLÍTICO-RELIGIOSOS CASTELLANOS

El Rey Prudente contó con un equipo de servidores que tomaron la defensa del regalismo monárquico con más celo y entusiasmo que el propio rey; este grupo, que estaba formado por representantes de las elites urbanas castellanas, moldeó la Monarquía de acuerdo a sus ideales e intereses y todos ellos actuaron bajo la coordinación del cardenal Diego de Espinosa (1512-1572). Dicho sector social, al que se le ha denominado “partido castellano”, se impuso en el gobierno de la nueva Monarquía excluyendo a los grupos de poder de otros reinos y territorios (flamencos, italianos, aragoneses, etc.) que durante el reinado del emperador Carlos V habían participado directamente en las gestiones de gobierno de la corte,

69. A. Astrain, *Historia de la Compañía...*, *op. cit.*, pág. 79.

70. Archivo Histórico de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús [en adelante AHPTSI], Fondo Astrain. Estante 4A. Caja XVI-Bis. Subcarpeta 2. Carta 30. Del P. Blas Rengifo al General Mercuriano, Alcalá, 19 de Mayo de 1579.

71. E. Jiménez Pablo, *La forja de una identidad...*, *op. cit.*, cap. 3°.

al mismo tiempo que justificaban su actuación en la defensa de un catolicismo, cuyos principios ideológicos conectaban con el modo de entender la religión de los cristianos medievales, que habían luchado contra el infiel (Reconquista) y de quienes se sentían herederos. Por lo que eran partidarios de la imposición de la Inquisición y del establecimiento de los “expedientes de limpieza de sangre” en todos los organismos de la administración con el fin de asegurarse el control de la Monarquía por parte del grupo dirigente.

Tan férreo control estaba en contradicción con la independencia que había adquirido la Compañía de Jesús tras la reforma de Mercuriano, que no solo implicaba un cambio de personajes en el gobierno de la institución, sino también la defensa de una ideología distinta a la del “catolicismo castellano” que utilizaba la Monarquía hispana para justificar su actuación política (*Monarchia Universalis*). De acuerdo con estos ideales, la imposición del “expediente de limpieza de sangre” aparecía como algo esencialmente “castellano” y, por consiguiente, contrario al espíritu de la Compañía de Jesús y de su fundador, que no lo tenían establecido para ingresar como miembro. Fue en este momento cuando aparecieron los “memoriales” criticando la forma de gobierno de la Compañía (generalato de Everardo y, después, de Aquaviva), que los historiadores han ido identificado como obra de jesuitas judeoconvertos ante el temor de que se impusieran los expedientes de “limpieza de sangre” para ingresar en la Compañía, pero que se trataba de jesuitas (judeoconvertos o no) que estaban insertos (y gozaban de los privilegios que conlleva el poder) dentro del equipo de letrados castellanos que llevaban a cabo la construcción de la Monarquía hispana de Felipe II, por lo que tales críticas surgieron ante la imposibilidad que los jesuitas castellanos desplazados veían de volver a ocupar los altos puestos de gobierno e influencia en la Institución y el desplazamiento de influencia que se había producido desde la corte hispana a la de Roma en el gobierno de la Compañía de Jesús.

Para los legos en la materia, considero pertinente recordar (por la confusión que existe sobre el tema) que la importancia y utilidad de los expedientes de “limpieza de sangre” no estaba tanto la indagación en la genealogía de una persona o familia (punto en el que se centran obsesivamente los historiadores que han estudiado el tema), cuanto que servían de instrumento para pertenecer a un grupo o elite. Es preciso tener en cuenta que las “pruebas de limpieza” estaban basadas en un procedimiento irregular dentro del derecho común. No se fundamentaban en elementos empíricos demostrables, sino en la “pública voz y fama”; esto es, se basaba en la opinión de la gente. Por lo que se actuaba por “vía de expediente”, que es una forma distinta de proceder que la empleada en un proceso. Tal forma es utilizada para el despacho de negocios extrajudiciales mediante vía de gobierno. Ningún noble dejó de serlo, a pesar de las sospechas de ascendencia manchada sobre algunos de ellos. Lo que

significa que la “limpieza de sangre” era una forma de admitir a una persona dentro del grupo dominante (por ejemplo, Diego de Espinosa parece que tenía una abuela judeoconversa y él fue nombrado inquisidor general y presidente del Consejo de Castilla). Esto lo veía muy claro el Padre Ribadeneira y el resto de memorialistas: era un arma de división, de excluir y de conseguir poder, desplazando a otros, pero de ninguna manera era un elemento de búsqueda de ortodoxia genealógica y religiosa⁷². Los archivos españoles guardan infinidad de expedientes de judeoconvertos que fueron admitidos por “cristianos viejos” y se les aprobó la “limpieza de sangre”.

Fueron estos jesuitas los que escribieron los “memoriales” y los que (coincidiendo con los letrados castellanos que gobernaban la Monarquía) eran partidarios de imponer los “expediente de limpieza de sangre” para ingresar en la Compañía. Se deduce, por tanto, que tales jesuitas “protestones” no actuaban por una cuestión de “conciencia genealógica”, sino por una cuestión de control del gobierno de la Compañía. Por si hubiera alguna duda de que los jesuitas “memorialistas” estaban alineados y respiraban los objetivos de los letrados castellanos que impusieron la confesionalización en la Monarquía de Felipe II, me permito señalar brevemente dos aspectos que han pasado desapercibidos en esta polémica historiográfica: uno, la reforma que la Monarquía pretendía hacer en la Compañía de Jesús era más amplia que imponer los “expedientes de limpieza de sangre”, lo que se pretendía era una institución sujeta a los intereses políticos y religiosos de la Monarquía hispana como se estaba haciendo con el resto de Órdenes religiosas; dos, los jesuitas “memorialistas” (acusados de judeoconvertos) se decantaron a favor de temas que defendía la elite gobernante castellana, esto es, el grupo social que defendía la actuación de la Inquisición y la imposición de los expedientes de “limpieza de sangre” y en contra del espíritu e ideales del General Aquaviva, que defendía todo lo contrario.

La reforma de la Compañía de Jesús en Castilla.

El padre Astrain comienza narrando la crisis que padeció la Compañía durante la segunda mitad del siglo XVI de la siguiente manera: “La gran perturbación interior, que amenazó sacudir desde sus cimientos la obra de San Ignacio, empezó el año 1586”⁷³. Es decir, a los pocos años de haber iniciado su mandato el padre Aquaviva y continuar decididamente con la reforma iniciada por Mercuriano de nombrar como superiores de las provincias de Toledo y Castilla a jesuitas, en

72. Ribadeneira. *Confessiones, Epistolae aliaque scripta inedita*, II, Roma, MHSI (vol. 60), 1969, págs. 374-384.

73. A. Astrain, *Historia de la Compañía...*, *op. cit.*, vol. III, pág. 347.

su mayoría, de la provincia de Aragón, que no se hallaban tan vinculados a la corte madrileña ni compartían los intereses de las élites castellanas⁷⁴.

Los dirigentes del “partido castellano” que gobernaba la Monarquía, consciente de esta transformación, trataron por todos los medios de obstaculizar el gobierno de los jesuitas aragoneses en los colegios castellanos. Para ello llevaron una afanosa persecución inquisitorial contra los superiores aragoneses fieles al General Aquaviva. Es más, asumieron el “expediente de limpieza de sangre” como un elemento que diferenciaba a la Compañía del resto de órdenes religiosas e instituciones hispanas, que para ingresar en ellas era necesario tal requisito. Es decir, que la acusación de judeoconvertos que se había lanzado contra los dirigentes castellanos de la institución y que había servido para elegir a Mercuriano como General (1573) era utilizada, a partir de entonces, por el “partido castellano” —que llevaba a cabo la configuración de la Monarquía hispana bajo Felipe II e imponía el proceso de confesionalización— contra la Compañía por no controlar el origen social de sus aspirantes.

A finales de 1586 y principios de 1587 era detenido un grupo de jesuitas agentes del General, que estaba imponiendo en las provincias y colegios de la Monarquía hispana los decretos de Roma, entre los que destacaron los padres Antonio Marcén, provincial de Toledo, Francisco Labata, rector de Salamanca y Jerónimo Ripalda, rector de Villagarcía. Sus detenciones fueron de gran trascendencia en la Compañía, pues los tres superiores tenían la característica común de ser aragoneses. La excusa de su detención fue por no haber acudido a la Inquisición para denunciar varios casos de solicitudación cometidos por algunos jesuitas en Galicia. Lo explica con claridad Astrain:

Pronto se conoció que la causa de los Padres detenidos era lo de menos importancia, y que dentro de aquel proceso se formaba otro más grave al instituto y privilegios de la Compañía de Jesús. Ya por Junio entendieron nuestros padres, que los inquisidores se habían indignado al saber que teníamos privilegio *para absolver del pecado de herejía en el fuero de la conciencia*⁷⁵. Esta indignación les debió encender el deseo de examinar nuestras bulas y constituciones. Hubieron a las manos (...) las bulas, constituciones y reglas de la Compañía, y hasta un ejemplar del *Ratio studiorum*, que por entonces había enviado el P. Aquaviva a las provincias, para que éstas lo examinasen y le diesen su parecer, antes de promulgarlo como ley de la Compañía⁷⁶.

74. E. Jiménez Pablo, “La reestructuración de la Compañía de Jesús”, en J. Martínez Millán Y M. A. Visceglia, *La Monarquía de Felipe III*, Madrid, Mapfre, 2008, vol. I, págs. 74-75.

75. ARSI, Epist. Hisp., XXVIII, f. 173.

76. A. Astrain, *Historia de la Compañía...*, op. cit., vol. III, pág. 382.

En efecto, la reforma que los gobernantes castellano querían imponer a la Compañía era mucho más amplia que el establecimiento del expediente de “limpieza de sangre” a todos sus componentes como bien expresaba el memorial que escribió fray Diego de Chaves, dominico y confesor de Felipe II, fiel reflejo de la ideología y religiosidad “castellana” (proceso confesional) que imponía la Monarquía. El memorial se dividía en tres partes: la primera trataba sobre el gobierno de nuestra Orden, la segunda sobre la *Ratio studiorum* y —la tercera— sobre los privilegios que gozaba la Compañía, por lo que proponía que se realizase una visita a los centros jesuitas españoles, siendo elegido para ello el inquisidor Jerónimo Manrique⁷⁷.

El padre Ribadeneira, buen conocedor de la situación política, sabía que el problema converso no era el más importante que tenía que solucionar la Compañía de Jesús en Castilla. El 11 de febrero de 1587 escribía una extensa carta a Gaspar de Quiroga, inquisidor general, en la que trataba de convencerle que la práctica de los jesuitas era la misma que la del Santo Oficio. Después de narrarle todos los asuntos en que habían intervenido los jesuitas persiguiendo a los herejes, añadía la lista de privilegios que gozaba la Compañía por concesión pontificia, que eran discutidos en Castilla:

Y porque la Compañía pueda más fácilmente emplearse en esta gloriosa empresa y batalla contra los herejes en sus tierras, le ha concedido la Sede Apostólica muchos privilegios: y entre ellos es uno, que puedan absolver *in foro conscientiae* a los herejes que se vuelven a la fe. Item otro, que las personas que tienen talento para ello, a juicio del general, puedan leer libros de herejes para impugnarlos; de los cuales privilegios ha usado la Compañía en las provincias contaminadas donde no hay inquisidores [...] En Hespaña, ni en los otros reinos a ella sujetos, donde ay Inquisición, jamás se ha usado deste privilegio, ni se puede usar porque en el mesmo compendio de los privilegios se exceptúa Hespaña⁷⁸ y se dice que no se puede usar de él⁷⁹.

Seguidamente, pasaba a explicar el privilegio que tenía la Institución de poder absorber a sus propios miembros que se descarriasen, con lo que trataba de justificar el comportamiento de los tres rectores de la Compañía que había apresado el tribunal de Valladolid por no haber denunciado a sus compañeros:

77. Archivo Historico Nacional [en adelante AHN], Inq, leg. 3.284, núm. 9 bis. *Memorial que el P. fr. Diego de Chaves entrega al Consejo de Inquisición tratando sobre la visita de la Compañía de Jesús, 2 de octubre 1588*. J. Martínez millán, “Transformación y crisis de la Compañía”, en Flavio Rurale (ed.), *I Religiosi a Corte*, Roma, Bulzoni, 1998, págs. 115-125.

78. *Congr. Gen. Decr. 21. Instit. S. I. II*, pág. 267.

79. MHSI, *Ribadeneira*, II, pág. 343.

por el peligro que hay, como hombres flacos, no se les pegue algún error, el papa Gregorio XIII concedió al general de la Compañía que pueda absolver a los suyos, *etiam relapsos in haeresim*; porque procurando el remedio para los otros, parecía que era conveniente que ellos le tuviesen en semejante peligro prompto y aparejado, aunque por gracia del Señor no ha sido menester hasta agora, ni jamás, que yo sepa, se ha usado dél en Italia ni en Hespaña. Y no es nuevo este privilegio, ni concedido solamente a los de la Compañía⁸⁰.

Finalmente, Ribadeneira se refería al modelo pedagógico que se quería implantar, el escolástico impartido en la universidad de Salamanca, controlado en buena parte por los dominicos, o el nuevo modelo, estructurado en la denominada *Ratio Studiorum*, como doctrina que acababa de configurar la Compañía⁸¹.

No me voy a detener en explicar el peligro de división de la Compañía, como ya había sucedido con la reforma realizada por Teresa de Jesús en los Carmelitas. Pero ante tal amenaza, Aquaviva accedió a convocar una Congregación extraordinaria y a solicitar el apoyo de los pontífices. Tras la muerte de Sixto V, que tuvo problemas con la Compañía, y el breve pontificado de Urbano VII, que vivió doce días, ocupó la cátedra de San Pedro Gregorio XIV, y desde luego mostró afecto paternal a la Compañía. El 20 de febrero de 1591, a ruegos de Aquaviva, el cardenal Sfondrato escribió en nombre del Papa al colector apostólico, que hacía las veces de nuncio en Madrid, comunicándole que el Pontífice sabía los desórdenes que promovían algunos jesuitas en Castilla, amparándose en el favor que les prestaba la Inquisición. Por ello, le encargaba al colector que hablase con el Rey, con el cardenal Quiroga y con los inquisidores, recordándoles que el resolver las dudas sobre la administración de los Institutos religiosos pertenecía solamente a la Santa Sede.

Como en Castilla se pretendía realizar una visita a la Compañía a través del consejero de Inquisición Jerónimo Manrique, gran defensor de los ideales “castellanos”, Gregorio XIV, el 22 de mayo de 1591, dio un *vivae vocis oraculo*, atestiguado por el cardenal Sfondrato, con el que anuló cualquier documento pontificio que se haya dado, aun a ruegos del Rey Católico, para visitar la Compañía por persona que no perteneciese a ella y que solamente podría ser visitada por personas que designase el General⁸². Sin duda ninguna, esta medida fue el mayor éxito que consiguió Aquaviva, pues, evitó que los letrados “castellanos” pudieran intervenir en la reforma de la Compañía. Semejante decisión del Pontífice fue acompañada (el 2 de Mayo de 1591) con la promulgación del breve *Exponi*

80. *Ibidem*, pág. 344, pero los casos que cita son de la Edad Media (siglos XIV y XV).

81. *Ibidem*, págs. 345-346.

82. Este proceso lo estudié ampliamente en, “Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)”, in: F. Rurale (ed.), *I Religiosi a Corte...*, *op. cit.*, págs. 99-123.

nobis, en el que ratificaba la bula de fundación de Paulo III y demás privilegios que los Pontífices posteriores habían otorgado a la Compañía⁸³.

Las discrepancias ideológicas y pedagógicas.

Pero donde más claramente se observa que los “jesuitas memorialistas” no actuaban por ser de origen judeoconverso (si es que lo eran) sino por intereses comunes a los del partido “castellano”, creador de la Monarquía de Felipe II, no solo fue en la defensa de los “expedientes de limpieza de sangre”, sino sobre todo en la defensa de los ideales del proceso confesionalista castellano, contrarios a los que quería imponer la Compañía de Jesús para toda la cristiandad; tales como la *ratio studiorum* y la polémica de *auxiliis*.

a) La defensa del modelo educativo escolástico tomista frente a la Ratio Studiorum de los jesuitas.

La estrategia que la Compañía de Jesús desplegó en el campo pedagógico-educativo coincidió con el desarrollo de la “Segunda Escolástica” en las universidades castellanas, reflejo de la mentalidad y saberes de los letrados que organizaron la Monarquía hispana de acuerdo al modelo de *Monarchia Universalis*. La transformación político-religiosa de finales del siglo XVI encontró en los jesuitas y en su práctica educativa, el instrumento idóneo para extender la nueva mentalidad católica: la *Ratio studiorum* (máxima elaboración en el campo pedagógico de los jesuitas) se adaptó a ser el paradigma eficaz del nuevo espíritu católico con su sistema codificado en reglas, normas de acción y criterios de enseñanza, dedicados más a la repetición que a la invención⁸⁴. Fue en tiempos de Aquaviva cuando se vio como necesaria una legislación exacta que dirigiese la pedagogía de los colegios y de la enseñanza⁸⁵. A finales de 1583

83. A. Astrain, *Historia de la Compañía...*, *op. cit.*, vol. III, pág. 473.

84. G. M. Anselmi, “Per un archeologia della Ratio: dalla pedagogia al governo”, en G. P. Brizzi (coord), *La Ratio Studiorum. Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia fra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1981, págs. 11-22. L. Lukáks, *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Iesu (1586, 1591, 1599)*, Roma, 1986, págs. 10-12. P. F. Glendler, “Láinez and Schools in Europe”, en P. Oberholzer (ed.), *Diego Láinez (1512-1565)...*, *op. cit.*, págs. 640-668.

85. Aunque algunos jesuitas ya habían desarrollado un bosquejo de lo que hubiera sido la primera *Ratio Studiorum* de la Compañía, fue con Aquaviva cuando se llevó a cabo. E. Garin, *L'educazione in Europa (1400-1600). Problemi e programmi*, Bari, Laterza 1957, págs. 194 y 212-218, sobre la educación de los jesuitas M. Zanardi, “La Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu tappe e vicende della sua progressiva formazione (1541-1616)”, *Annali di Storia dell'Educatioe e delle Istituzioni scolastiche*, 5 (1998), págs. 135-164.

resolvió nombrar una comisión para que trabajasen en la *Ratio Studiorum*. Los resultados obtenidos fueron entregados al P. Aquaviva, quien, con licencia del papa, los mandó imprimir y difundir por las provincias. Muy pronto surgieron críticas y presiones para impedir su aplicación en Castilla. Sin duda ninguna, una de las más influyentes fue la del dominico fray Diego de Chaves, confesor de Felipe II⁸⁶, quien acusaba a la *Ratio* de ser uno de los textos católicos más insolentes, porque dejaba libre el ingenio del escolar, alejándose así de las teorías de Santo Tomás. A lo que añadía que, aunque Aquaviva “*envía este libro para que acá vean los hombres doctos lo que les parece, bien se deja entender que la voluntad del General es que se apruebe como viene*”⁸⁷. Chaves se había educado en el colegio-universidad de santo Tomás de Sevilla, que había sido creado en 1517 por el dominico fray Diego Deza, inquisidor general⁸⁸, siguiendo la doctrina tomista, y no admitía ningún cambio de método ni contenido en la enseñanza universitaria.

Las opiniones del dominico Chaves y el espíritu ideológico que representaba, encontró cierta complacencia en los jesuitas “memorialistas”, quienes consideraban que no parecía posible que se estudiase en todos los colegios de la Compañía la misma regla con tantas menudencias. Al mismo tiempo, advertían también que había mucha diversidad de provincias y, en Castilla, los colegios estaban incorporados a alguna Universidad, cuyos estatutos seguían, por lo que no consideraban recomendable apartarse de tales costumbres. Los padres jesuitas del colegio de Sevilla se sorprendieron de la amplitud que la *Ratio* permitía en el opinar. Por su parte, Pérez de Nueros defendía que había que estudiar a santo Tomás. Con todo, el jesuita más famoso que se opuso a introducir la *Ratio* en las provincias españolas fue el P. Enrique Enríquez, quien envió memoriales y cartas a la Inquisición en las que acusaba a Aquaviva de alejarse de las ideas tomistas y de ser “*amigo de nuevas teorías*” como parecía por este programa pedagógico⁸⁹. No resulta extraño que Felipe II escribiera a su embajador en Roma, el conde de Olivares, sobre las quejas que habían surgido a causa del libro impreso que se titulaba “*De ratione studiorum*”⁹⁰.

La Inquisición asumió rápidamente las quejas que le llegaban, pues estaba en juego el control ideológico de los escolares, que no debía ser dirigido desde Roma. Este asunto pasó por su momento más dramático cuando en 1587, la Inquisición

86. AHN, *Inquisición*, leg. 3284, núm. 9 bis, escrito personal del rey.

87. AHN, *Inquisición*, leg. 3953.

88. C. J. de Carlos Morales, “La participación en el gobierno a través de la conciencia regia. Fray Diego de Chaves, O.P., confesor de Felipe II”, en F. Rurale (Coord), *I Religiosi a Corte...*, op. cit., págs. 131-158.

89. AHPTSI, Fondo Astrain, Carta del P. Enrique Enríquez al Consejo de la Inquisición. Salamanca, 19 de abril de 1594. Subcarpeta 12ª, Caja I-Inquisición A-Memoriales.

90. J. Martínez Millán, “Transformación y crisis...”, art. cit., págs. 114-115.

obligó a la Compañía que entregase todas sus bulas apostólicas, privilegios, y la controvertida *Ratio studiorum*. Ésta última, fue secuestrada bajo la excusa de no acomodarse a los principios de la ortodoxia hispana. Ante esta situación, la única salida posible del General fue acudir al papa Sixto V (1585-1590), quien juzgó que la Inquisición hispana se había extralimitado en su jurisdicción eclesiástica por haber recogido las bulas papales y le obligó, el 3 de junio de 1587, a que se retractase, devolviendo de nuevo todos los documentos a la Compañía.

La polémica en torno a la *Ratio* no terminó aquí. La enseñanza del tomismo en la *Ratio* distaba mucho, en la práctica, de ser uniforme y categórica como la que se aplicaba en la universidad de Salamanca. Francisco Suárez se convirtió en defensor de una interpretación amplia y racional de las doctrinas del Angélico, lo que produjo una fuerte oposición por parte de los seguidores de un tomismo integral⁹¹. En esta polémica, Suárez no llevó las de ganar; algunos años después (en abril de 1597), en pleno curso, tuvo que abandonar Salamanca y dirigirse a Coimbra, so pretexto de regentar la cátedra prima de teología; pero el cambio obedecía a otras causas, de hecho sus más destacados seguidores como Cristóbal de los Cobos y Juan de Cartagena, también fueron inculpadados de no seguir a santo Tomás y se vieron obligados a salir de la ciudad del Tormes⁹².

b) Los jesuitas “memorialistas” y la controversia de auxilliis

No resulta menos sorprendente las discrepancias que mostraron los jesuitas “castellanos” con las teorías de Luis de Molina en la denominada *controversia de auxilliis*. El problema venía de antiguo. Ya en la sesión del concilio de Trento de 13 de enero 1547, en la que se discutió sobre el dogma de la libertad que tiene el hombre bajo la influencia de la gracia divina, se votó el canon que dice si *quis dixerit liberum luminis arbitrium a Deo motum et excitatum*, que fue aprobado por la mayoría de los padres, pero el P. Láinez, allí presente, la rechazó diciendo que se debía de decir: *liberum arbitrium motum et excitatum, mentem motam et excitatam*. No agradó a todos los padres conciliares, antes no faltó obispo que declarara que tal proposición era pelagiana⁹³. Estas ideas quedaron en silencio hasta que las removió el padre Pedro de Montemayor, defendiéndolas en el colegio de la Compañía de Salamanca en 1581, lo que causó gran alboroto

91. “*Decretum Sacrae Congregationis Inquisitionis quo permittitur Societati usus libelli seu Rationis studiorum*” (Roma, 22 junio 1592), en, L. Lukacs, *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu. Collectanea de ratione studiorum Societatis Iesu*, Roma, IHSI, 1992, VII, págs. 86-88.

92. R. de Scorraile, *François Suárez de la Compagnie de Jésus*, Paris, P. Lethielleux, 1912, vol. I, págs. 325-327. I. Vázquez, “Tres inéditos de Juan de Cartagena sobre la controversia de *Auxilliis*”, *Verdad y Vida*, 22 (1964), pág. 191.

93. M. Mir, *Historia interna documentada de la Compañía de Jesús*, Madrid, Imprenta de Jaime Ratés, 1913, págs. 291-292.

en la Universidad, donde estaba el dominico Domingo Báñez como catedrático de prima, quien combatió las doctrinas de manera acre, pero no hubiera tenido mayores consecuencias, si no hubiera sido porque tres años después, el padre Luis de Molina publicaba *De gratia et libero arbitrio*⁹⁴.

Muy pronto, el dominico Juan de las Cuevas presentó una denuncia al Consejo de Inquisición acerca del libro calificándolo de contener ideas heterodoxas. Pero no fueron solo los dominicos quienes manifestaron su disconformidad, varios padres jesuitas (todos pertenecientes al grupo denominado “memorialistas”) procedieron de la misma manera. El propio padre Mariana criticó la forma de publicarlo y de aceptarlo por parte de los superiores de la Compañía⁹⁵. Asimismo, el padre Enrique Henríquez mostró una oposición muy dura a este libro:

que no se puede expurgar, por repetir en infinitos lugares las falsas y peligrosas o erróneas doctrinas que va fundando con un nuevo modo de decir, que 'le se jacta de haber hallado; y dice que este modo no fue conocido de san Agustín y santo Tomás y otros padres; y que si ellos y aun si Pelagio hereje cayeran en él, que todos consintieran con su doctrina. Y es así que Pelagio consintiera, porque tiene o siente y defiende muchas cosas de sus errores; y en el índice del libro muestra los lugares donde él defiende esos errores⁹⁶.

El padre Enríquez ponía en conexión las ideas de este libro y a los jesuitas que lo defendían con los partidarios de la *Ratio Studiorum*⁹⁷, por lo que pregun-

94. L. de Molina, S.I., *Concordia liberi arbitrii cum gratie donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (Olyssipone 1588). Hay traducción al castellano, *Concordia del libre albedrio con los dones de la gracia y con la presencia, providencia, predestinación y reprobación divina*. Traducción y notas de J. A. Hevia Echevarría, Oviedo, 2007.

95. *Discurso de las cosas de la Compañía*, c. IV.

96. M. Mir, *Historia interna documentada...*, *op. cit.*, pág. 296.

97. “Es de ponderar que esta doctrina de este maldito libro va cuendiendo, y más en algunos lectores de Teología de la Compañía y en sus estudiantes y que el Padre General de la Compañía, siendo amigo de las doctrinas nuevas, como parece en el libro suyo *De ratione studiorum*, de que envió gran copia de ellos impresos a España y por vía de correo con gran costa, y él dio licencia para imprimir este libro y el P. Antonio de Padilla, que es amicísimo de nuevas doctrinas (...) tomó a su cargo el defender todo este libro del P. Molina y leyó sus conclusiones en la cátedra que lee sobre la 1ª y 2ª; y por este mes pasado de marzo en Medina, con orden del P. Cristóbal de Rivera, viceprovincial de la Compañía de Castilla, imprimió unas conclusiones dedicadas a su Alteza el cardenal Alberto de Austria, en las cuales dice que él defenderá todo cuanto hay en el dicho libro *de Concordia* del P. Molina por ser muy probable, y dice que lo contrario es contra los santos, etc. Estas conclusiones, con orden del dicho viceprovincial y del P. R. Arias, vicerrector del colegio de Valladolid, se sustentaron por marzo en el dicho colegio de la Compañía de Valladolid con gran concurso de gente; y acudió a esto llamado el P. Cobos, rector del colegio de Salamanca, y el P. Cerda, rector del de Medina y otros muchos padres de la Compañía. Hubo mucho escándalo en lo que allí se sustentó, como lo dirán los padres dominicos lectores que allí se hallaron presentes”, *ibidem*, pág. 297.

taba al General de la Compañía: “A Vuestra Alteza toca mirar primero cómo sienten de esto los teólogos y prelados de España de todas las universidades y religiones fuera de la Compañía. Lo segundo, si convendrá hacerse junta mayor de letrados en que se califique en España y no se convoque a Roma, pues los de Italia tienen muchas libertades de doctrina que no sufren ni convienen en España”⁹⁸, al mismo tiempo que se manifestaba de acuerdo con las críticas que le hacían al libro. Muy pronto aparecieron las censuras contra el libro: Maestros Zumel, el dominico Domingo Báñez, maestro Francisco Sánchez, canónigo magistral de Salamanca, el maestro Alonso de Luna opinaban que “esta doctrina es falsa, muy peligrosa en la fe, errónea en los principios de la filosofía y muy afín al error del pelagianismo”.

Previendo Luis de Molina lo que le esperaba, fue a la corte para entrevistarse con el inquisidor general y trabajó con él para que el examen de su libro no siguiera adelante. Pero no pudo parar el proceso, por lo que envió una carta al Consejo de Inquisición:

Digo que yo tengo —escribía Molina— entre otros impresos, dos libros, el uno titulado: *De concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*, y el otro unos comentarios sobre la primera parte de Santo Tomás; y la *Concordia*, después de impresa con aprobación de un padre dominico y del Consejo de la Inquisición de Portugal, la hizo por tres meses detener el archiduque Cardenal Inquisidor General de aquel reino, y me dio unas oposiciones contra ella hechas, según se entiende, en el convento de San Esteban de Salamanca por el Mtro fray Domingo Báñez, de la Orden de Santo Domingo, a las cuales respondí luego, dando razón de las unas y mostrando de otras que me eran calumniosamente impuestas. Y con esto, su Alteza y el Santo Oficio dio sentencia que corriese la dicha *Concordia*, y se le añadieron con licencia las dichas oposiciones con sus respuestas.

Contra estos dos libros, el dicho P. Mtro. Báñez y el P. Mtro Zumel, General que ahora es de la Orden de Nuestra Señora de la Merced, y algunos otros padres dominicos han dicho muchas cosas, notándolos de mala doctrina; y con ocasión de una junta que ahora se hace en Salamanca para expurgar algunos libros, se entiende que procuran estos Padres, con grandísimas veras, que estos libros míos se prohíban o censuren gravemente con alguna nota; y toda la causa de esto es porque, habiendo cada uno de ellos antes impreso unos comentarios sobre la primera parte de Santo Tomás, yo he censurado por peligrosas en la fe unas doctrinas que estos Padres tenían en los dichos comentarios acerca del libre albedrío y auxilios de la gracia; a lo cual me obligó la conciencia, por ver que lo que en esta materia estos dos Padres enseñan parece contrario al Concilio de Trento, sesione 6, cap. 1

98. *Ibidem*, págs. 297-298, Firmado por Enrique Enríquez, en Salamanca, 19 abril 1594.

et canone 4. [...] Suplico a V. S. I. mande reveer los dichos mis libros y los de los dichos Padres en alguna Universidad, como no sea la de Salamanca, la cual tengo por sospechosa por estar allí los dichos dos Padres, mis contrarios, como porque la dicha Universidad ha traído y actualmente trae pleito con nuestra Compañía, o por algunas personas sin sospecha para una parte ni para otra. Y por esto no deben ser de la Orden de Santo Domingo, que comúnmente nos son contrarios⁹⁹.

No tuvo éxito el escrito, por lo que volvió a escribir otro, fechado el 18 de enero 1594. Las acusaciones que lanzaba contra Bañez y Zumel carecían de fundamento y así se lo comunicó el inquisidor general. Viendo los jesuitas españoles el asunto tan mal parado, escribieron al General para que tratase con su Santidad de inhibir el Santo Oficio de la Inquisición española de entender en este asunto, avocando así esta causa a Roma para resolverla el pontífice mismo. El propio nuncio avisaba al pontífice de los graves problemas suscitados por esta cuestión¹⁰⁰, por lo que Clemente VIII impuso silencio a los contendientes, prohibiéndoles tratar en público las cuestiones sobre la gracia, mientras la iglesia no definiese lo que en tales materias se había de sostener. Decreto análogo dio Felipe II en marzo de 1596.

CONCLUSIÓN

El problema de la limpieza de sangre en sí mismo no puede justificar la compleja situación que atravesó la Compañía a finales del XVI, ni mucho menos se puede defender que se debió a la actuación de un grupo de jesuitas de origen judeoconverso, que actuaron con conciencia de su genealogía. El asunto fue mucho más complejo: la Compañía de Jesús durante el generalato de Mercuriano y sobre todo de Aquaviva se esforzó en desarrollar sus propios principios y fijar la identidad, que la iba a caracterizar durante su historia, frente a las presiones para someterla que le ejercían los grupos de poder dirigentes de las dos grandes instituciones de la época con vocación universal: la Monarquía hispana y la Iglesia Católica.

En esta pugna, que estuvo a punto de partir en dos a la Compañía, la cuestión de los “expedientes de limpieza de sangre” constituyeron una de las manifestaciones representativas de los ideales de las elites castellanas que orga-

99. *Ibidem*, pág. 300.

100. Archivo Segreto Vaticano, Spagna, 45, ff. 326 y 334. El nuncio Camillo Caetani informaba de la polémica entre jesuitas y dominicos en torno a la cuestión de la gracia a partir de la predicación del dominico Alonso de Avendaño en agosto de 1593 y de las consecuencias que tuvo este enfrentamiento.

nizaron la Monarquía hispana (contrario a lo que defendía la Iglesia de Roma), que justificaban su actuación política en un catolicismo hispano (castellano). Ante el temor de la ruptura, Aquaviva convocó una Congregación General extraordinaria en 1594 y admitió esta exigencia (además de otras) de la Monarquía hispana en la Compañía de Jesús. Sin embargo, la victoria de los “castellanos” fue pírrica, porque cuatro años después moría Felipe II y su hijo (Felipe III) asumió las doctrinas políticas de Roma, por consiguiente, como ha detectado el padre Borja Medina, a partir del siglo XVII comenzó a producirse una crítica contra los estatutos de limpieza y a recortar la investigación genealógica. Para esta fecha (reinado de Felipe III: 1598-1621), las elites castellanias que habían configurado la Monarquía hispana de Felipe II ya no estaban en el poder, sino que hábilmente habían sido desplazadas por los otros grupos de poder, a los que se había unido el papado, que educaron al joven rey (Felipe III) en los principios políticos-religiosos romanos¹⁰¹. En estos principios, los estatutos de pureza de sangre no tenían sentido. De hecho, tras la Congregación General de 1594 se desató una reacción de escritos contra la imposición de los estatutos de pureza de sangre en la Compañía que duró hasta sexta Congregación General, celebrada en 1608, en la que se limitó la indagación sobre la genealogía hasta cierto límite. Entre los memorialistas, destacan cinco jesuitas importantes: Antonio Possevino, Pedro de Ribadeneira, Diego de Guzmán, Juan de Mariana y García Girón de Alarcón¹⁰².

101. Véase el contexto, J. Martínez Millán y M. A. Visceglia (dirs.), *La Monarquía de Felipe III*, *op. cit.*, vol. I, “Introducción”.

102. R. A. Maryks, *The Jesuit Order...*, *op. cit.*, págs. 182-183.