

R. A. Maryks, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Boston-Leiden, Brill, 2010.

Mario PRADES VILAR

Algunas notas en torno al estudio del carácter converso de los primeros jesuitas

El reciente estudio de Robert A. Maryks *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews* merece, sin duda, la atención del público español por ocuparse de la relación entre dos elementos fundamentales de la cultura religiosa del siglo XVI español: por un lado, la primera generación de jesuitas; por otro, la tradición de pensamiento conversa.

Por “tradición de pensamiento conversa” no entiendo un cuerpo doctrinal unificado y coherente, a la manera de una escuela. Simplemente aludo a la noción según la cual, en líneas generales, a causa de la sospecha y persecución de que son objeto sus familias, los descendientes de los judíos tienden a profesar creencias religiosas de tipo místico o espiritual, cercanas a un ideal pacífico e inclusivo de la comunidad cristiana que se opone a la discriminación entre nuevos y viejos cristianos tan presente en la cultura española de la época. Los pensadores conversos suelen reivindicar, además, una concepción interior e individualista de la fe rayana en el misticismo, frente a las manifestaciones colectivas y más superficiales a las que es propenso el catolicismo “oficial” promovido por la Inquisición del período contrarreformista. Los grupos erasmistas, por ejemplo, formados por muchos cristianos nuevos, sostenían un ideal de comunidad católica universal sin distinciones raciales ni nacionales, encarnada ésta en la metáfora del cuerpo místico de Cristo<sup>1</sup>.

Desde aquella *Historia de los heterodoxos españoles* publicada por Menéndez-Pelayo en tres volúmenes en 1881, reconocidos historiadores han estudiado la tradición de pensamiento conversa en la manera en que cobra forma en comunidades espirituales como los “alumbrados”, los protestantes o los erasmistas<sup>2</sup>. La obra de Maryks estudia el

---

1 Cfr. J. L. ABELLÁN, *El erasmismo español*, Madrid, Espasa Calpe, 2005, primera edición de 1976.

2 Marca un hito, en lo que atañe al erasmismo pero no sólo, la publicación en 1937 de *Erasmus y España* de Marcel BATAILLON (Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2007), cuya visión de la influencia de Erasmo en nuestras tierras ha sido después matizada por E. ASENSIO en “El erasmismo y otras corrientes espirituales afines”, *Revista de Filología Española*, 4, 1952) y por la obra de ABELLÁN apenas

peso de la cuestión conversa en otra gran comunidad religiosa, la de los primeros jesuitas, lo que no hace sino poner de relieve las raíces españolas del pensamiento de esa primera generación formada por hombres como Ignacio de Loyola, Diego Laínez, Francisco de Borja, Jerónimo Nadal o Juan Alfonso de Polanco (los dos últimos de ascendencia conversa, como muchos de los jesuitas estudiados por Maryks).

El hilo conductor del estudio se encuentra en los estatutos de pureza de sangre, que impedían el ejercicio de cargos oficiales y el ingreso en determinadas instituciones a los conversos y sus descendientes. Más concretamente, el autor analiza el rechazo a su incorporación en los Colegios de la Compañía por parte de sus tres primeros Generales, así como su posterior aceptación tras un “golpe de estado” interno por parte del sector jesuita anti-converso, lo que produjo rebeliones internas que llegarían a amenazar con la escisión de la Compañía.

Así, en el primer capítulo Maryks realiza un breve recorrido a través de la historia de estos estatutos centrándose en dos textos clave: su primera promulgación en Toledo en 1449 –la *Sentencia-Estatuto* de Pero de Sarmiento– y la que es, tal vez, su promulgación más conocida: los estatutos fijados por el Cardenal Silíceo en la diócesis de Toledo en 1547. Maryks analiza también textos de autores críticos con los estatutos de Sarmiento –Alonso de Cartagena y Alonso de Oropesa– y de defensores como Diego de Simancas para subrayar, por un lado, la influencia de los primeros en los jesuitas que se opondrán al establecimiento de los estatutos en la Compañía y, por otro, la influencia del segundo en los jesuitas defensores de la criba racial.

El segundo capítulo examina la política proconversa adoptada por los tres primeros Generales de la Compañía: Ignacio de Loyola, Diego Laínez (él mismo de origen converso) y Francisco de Borja, al tiempo que muestra la encarnizada oposición de Jerónimo Nadal y Juan Alfonso de Polanco –intérpretes “oficiales” de la doctrina ignaciana– a las propuestas discriminatorias promovidas por jesuitas como Antonio Araoz. El tercer capítulo describe la victoria del “lobby anti-converso italo-portugués” (liderado por Leao Henriques, Benedetto Palmio y el Papa Gregorio XIII) en la Tercera

---

citada, entre otros. Sobre el alumbradismo se ha traducido recientemente la obra de S. PASTORE *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010, que incluye un apartado sobre Ignacio de Loyola. Sobre los protestantes han escrito D. MORENO y A. FERNÁNDEZ LUZÓN (eds.) *Protestantes, visionarios, profetas y místicos*, Barcelona, De Bolsillo, 2005. Por supuesto estas indicaciones bibliográficas están lejos de pretender ser exhaustivas.

Congregación General de 1573, que eleva a Everardo Mercuriano al generalato, y el desarrollo a partir de ese momento de una estrategia de gobierno anticonversa cuyo clímax se alcanza con la promulgación de los estatutos de pureza de sangre al interno de la Compañía en la Quinta Congregación General (1593), siendo General Claudio Aquaviva. Finalmente, el cuarto capítulo reseña la oposición de importantes miembros de la Compañía (en su mayoría españoles de origen converso) al establecimiento de dichos estatutos: de Antonio Possevino a Juan de Mariana pasando por Pedro de Ribadeneyra. Sus protestas lograron que la Sexta Congregación General (1608) modificara los estatutos, limitando el examen del linaje a la quinta generación; sin embargo, éstos no se abrogaron hasta la Vigésimo Novena Congregación General, celebrada nada menos que en 1946<sup>3</sup>.

La atención que merece la obra de Maryks no se debe sólo al tema tratado: el autor aporta además puntos de vista e información novedosos sobre cuestiones importantes en la historia intelectual de los primeros jesuitas, como por ejemplo las relaciones de Loyola con la cultura conversa (tema al que ya Bataillon había dedicado notables trabajos)<sup>4</sup>. Maryks complementa el trabajo de Bataillon con el de otros autores como Francisco de Borja Medina y con su propia investigación para reconstruir una compleja red de relaciones con familias conversas que apoyan y financian el peregrinaje de Loyola por España, sus estudios en París y su última etapa italiana, una vez fundada la Compañía (1541)<sup>5</sup>.

Los estudios anteriores sobre la presencia e influencia de conversos en la Compañía son breves y escasos<sup>6</sup>, y sólo por este motivo ya es de agradecer la aparición de una obra sobre la cuestión de carácter sistemático y que se apoya en un minucioso trabajo archivístico, gracias al cual Maryks rescata interesantes textos inéditos como el memorial anticonverso de Benedetto Palmio –que se reproduce, además, como anexo–, o los dos memoriales proconvertos escritos por Antonio Possevino –el primero ya publicado, no así el segundo.

Una vez expuestas estas virtudes, y con la intención de fomentar un diálogo crítico

---

3 Cfr. R. A. MARYKS, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*, p. 213.

4 Cfr. M. BATAILLON, “De Erasmo a la Compañía de Jesús”, en Id., *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 203-44, si bien el historiador francés se ciñe exclusivamente a la época del “peregrinaje” de Loyola por España para tratar la influencia del erasmismo en el fundador de la Compañía. Sobre los jesuitas Bataillon también ha escrito *Los jesuitas en la España del siglo XVI*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2010, transcripción del primer curso impartido por Bataillon en el Collège de France en 1945-46.

5 Cfr. R. A. MARYKS, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*, pp. 42-76.

6 Cfr. R. A. MARYKS, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*, p. xxix.

con la obra, querría exponer aquí algunos presupuestos interpretativos que Maryks asume en su obra y que se prestan a debate, al menos, en el ámbito de estudios español. Éstos son: la identificación entre anticonverso y antisemita; la idea según la cual los estatutos de pureza de sangre suponen el nacimiento del racismo moderno y, por último, la oposición entre la actitud anticonversa de los primeros jesuitas y el *Zeitgeist* español. Señalaré, para concluir, un episodio histórico respecto al cual considero que Maryks realiza una valiosa aportación: la llamada “crisis de los memorialistas” sufrida al interno de la Compañía de Jesús.

### 1. Judíos y conversos

Más de un lector español habrá arqueado la ceja al comprobar el uso indistinto que Maryks hace de los términos “converso” y “judío” (*jeu*) ya desde el mismo título de la obra. Éste hace referencia al memorial anti-converso de Benedetto Palmio, quien afirma que la Compañía ha abierto tantas puertas a los cristianos nuevos que Felipe II la llama “sinagoga de hebreos”. Manuel Rodrigues, asistente general de la Compañía de espíritu anti-converso, refrenda esta opinión cuando escribe: “replena est Hispania Iudaeis, ut feratur Regem Philippum dixisse Societatem esse synagogam Iudaeorum”<sup>7</sup>.

Éste, sin embargo, no es motivo suficiente para no hacer distinción entre un judío, un converso y un cristiano nuevo, que no tiene porqué profesar simpatía por la religión de sus antepasados. Maryks es consciente de ello y, entrando en el análisis de textos, lo que sostiene es la correspondencia entre el sentimiento proconverso y la judeofilia, así como la correspondencia de sus respectivos opuestos. La cuestión surge a propósito de la biografía de Jerónimo Nadal, escrita en 1560 por su secretario Diego Jiménez, en la cual se describe una confrontación entre Nadal y la comunidad hebrea de Aviñón: cuando ésta ofrece al jesuita el cargo de rabino jefe —por su profundo conocimiento del hebreo—, Nadal reacciona con indignación llamando a los judíos “marranos”, “espíritus diabólicos” y “herejes en la ley de Moisés”. Maryks defiende el carácter apócrifo del episodio apoyándose en la difícil conciliación del supuesto antisemitismo de Nadal con su buena disposición a admitir candidatos conversos en la Compañía, arguyendo que “Jesuit documents on the subject show that Jesuit Judeo-phobia and converso-phobia, as well as Judeo-philea and converso-philea, went hand in hand, even though one could object that

<sup>7</sup> Cit. en R. A. MARYKS *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*, p. 133.

a converso-phobe could be at the same time a Judeo-phile, or vice versa. Apparently it was not so among early Jesuits, because of the common genealogical identification of conversos with Jews”<sup>8</sup>.

Se trata de una afirmación controvertida que habría merecido mayor detenimiento por parte de Maryks. No sabemos, por ejemplo, cuáles son esos “Jesuit documents” que muestran que judeo-fobia y converso-fobia fueron de la mano al interno de la Compañía. Tampoco resulta demasiado preciso decir que “aparentemente” entre los primeros jesuitas no podían darse casos de judeófilos que resultaran, al mismo tiempo, conversófobos, o viceversa. Contra esto se podría aducir el ejemplo de Pedro de Ribadeneyra (1526-1611), jesuita de la primera generación que, como veremos, muestra ser conversófilo a la vez que judeófobo.

Ribadeneyra no se encuentra en el grupo de los primeros fundadores de la Compañía de Jesús, pero ingresó en ésta en 1540, un año antes de que Pablo III emitiera la bula fundacional de la Compañía, y mantuvo desde niño una relación estrecha con Loyola. Maryks dedica varias páginas a ilustrar su origen converso<sup>9</sup>. Que Ribadeneyra era un filoconverso de corazón lo muestra tanto su memorial *De prognatis genere hebraeorum societatis aditu non excludendis*, enviado al General Aquaviva poco antes de la Quinta Congregación General para impedir (sin éxito) la aplicación de los estatutos de pureza de sangre, como dos cartas enviadas con posterioridad a Aquaviva exhortándole vivamente a suspender la aplicación de dichos estatutos<sup>10</sup>. En la segunda, escrita en 1607, un Ribadeneyra cercano al fin de vida llega al punto de advertir al General que mire y procure, “quando Dios le llamare para sí”, que “el Padre [Loyola] le reconozca por verdadero hijo y zeloso conseruador de su espíritu” si persiste en mantener los estatutos<sup>11</sup>. El español no se limita, como hace en los textos proconversos anteriores, a denunciar la profunda incompatibilidad de los Estatutos con el espíritu de la Compañía y la voluntad de su fundador, sino que llega a amenazar al mismo General con la antipatía eterna de Loyola en el más allá, lo que no era una amenaza de poco.

Sin embargo, esta actitud abiertamente proconversa no impide a Ribadeneyra

---

8 R. A. MARYKS, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*, p. 87.

9 Cfr. R. A. MARYKS, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*, p. 42 y ss.

10 Las dos epístolas, escritas en 1597 y en 1608, han logrado escapar a la atención de Maryks: cfr. *P. Petri de Ribadeneira. Confessiones, Epistolae aliaque scripta inédita*, vol. II, Roma, MHSI, 1969, pp.189-193 y 241-47.

El memorial puede leerse en las páginas 374-384.

11 *P. Petri de Ribadeneira*, p. 43.

expresar sentimientos profundamente anti-judíos en su *Tratado de las Virtudes del Príncipe Cristiano* (1595), donde aplaude la expulsión de los judíos de Castilla en 1492 por obra de los Reyes Católicos, decisión que “el mismo Dios aventajadamente se le pagó, limpiando estos reinos de toda fealdad e inmundicia de falsas sectas, y conservándolos hasta ahora en la entereza y puridad de la fe católica”<sup>12</sup>. Evidentemente, se trata de un solo autor, pero muestra que el presupuesto del que parte Maryks para identificar literatura proconversa con pensamiento filojudío merece, cuanto menos, ser revisado.

## 2. Limpieza de sangre y racismo moderno

A la hora de analizar los estatutos de pureza de sangre promulgados por Pero de Sarmiento y el cardenal Silíceo Maryks parte de un presupuesto interpretativo controvertido: aquél según el cual ““In the context of earlier anti-converso texts, they [los estatutos] suggest the genealogy of modern racism, from Sarmiento to Silíceo to Simancas to anti-converso Jesuit legislation, and they indicate the correlation between early modern institutional Catholicism and the new racism developing in Spain and spreading outwards”<sup>13</sup>. Ciertamente, se trata de un tema complejo cuyo mero análisis excede los límites de esta nota crítica. Me limitaré a señalar algunas interpretaciones historiográficas que, si más no, dejan entrever posibles líneas de debate en torno al presupuesto interpretativo desde el que Maryks aborda los estatutos.

Llama la atención que Maryks hable de “new racism” y no de antisemitismo, que son dos nociones diversas (si bien ambas pueden darse conjuntamente). En realidad utiliza el término como sinónimo de antisemita e incluso de conversóphobo<sup>14</sup>, presuponiendo por tanto en los estatutos un antisemitismo racial de cariz netamente contemporáneo. Maryks lo justifica aludiendo a expertos según los cuales el uso que se hace en la Sentencia-Estatuto de Pero de Sarmiento (1449) del término “puro” – relacionado por primera vez con los cristianos viejos–, “would constitute a shift from socio-political into a racial approach to the vexed converso question”<sup>15</sup>. Aquí separaré la

12 *Obras escogidas del padre Pedro de Rivadeneira*, Madrid, Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1910, p. 481a.

13 R. A. MARYKS, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*, p. xxii.

14 Un ejemplo: “rather than an expression of his racism, Suárez's endorsement of Acquaviva's anti-converso legislation was probably a way of concealing his own Jewish ancestry” (R. A. MARYKS, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*, p. 108).

15 R. A. MARYKS, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*, p. 3. Tal vez Maryks se haga eco del uso

cuestión del racismo de la del antisemitismo para señalar posibles debates en torno a cada una.

En lo que atañe a los estatutos como génesis del racismo moderno, el discurso debería centrarse en el procedimiento del examen del árbol genealógico que certificaba la pureza de la sangre (la “prueba de sangre”) y el contexto histórico-teórico del mismo para, así, examinar las condiciones de posibilidad de la existencia de lazos históricos causales que unan conceptos castellanos como “cristiano viejo”, “noble” “raza” y “pureza” con las teorías científicas en torno las razas, nacidas en el siglo XVIII de la mano de algunos de los primeros biólogos modernos –Linneo o Buffon– y adaptadas el siglo siguiente por un Gobineau o un Chamberlain para articular su discurso racista discriminatorio, basado en una clasificación de las diferentes agrupaciones humanas.

Max Sebastián Hering ha advertido que el término “raza”, tal como se presenta en los estatutos de Silíceo y, más tarde, en el diccionario de Covarrubias y posteriores, responde al significado –propio de la época– de “defecto en el origen”, sin corresponder por tanto con el término clasificatorio de “raza” propio de las ciencias naturales: se habla de “raza de Judío o de Moro” pero no, por ejemplo, de una “raza castellana” o “raza católica” que ostente la supremacía ni, mucho menos, de una “raza blanca”. No hay, por tanto, un nexo semántico-ideológico que una los usos del término en los siglos XVI y XIX<sup>16</sup>. Para Hering la función los estatutos es la de bloquear y obstaculizar el proceso de asimilación y la correspondiente movilidad vertical de los cristianos, y sólo *a posteriori* se articula una ideología de la “limpieza de sangre” en torno a ellos. La prueba de sangre supone, desde este punto de vista, un instrumento para obstaculizar el ascenso social (pues es aplicable a todo cristiano que pueda ser calumniado por la “voz pública”), pero no un método de clasificación y discriminación racial con una pretendida base científica, a la manera del racismo contemporáneo. Los estatutos constituyen, por tanto, un instrumento de marginación y exclusión social justificado por la ideología de la pureza de

---

indiscriminado que del término “racismo” hace Albert SICROFF en *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid, 1985. Maryks sigue esta obra cuando expone los estatutos del cardenal Silíceo en p. 29 y ss.

16 Cfr. M. S. HERING TORRES, “Limpieza de sangre: ¿racismo en la Edad Moderna?”, en *Tiempos Modernos*, 9 (2003-2004), p. 11. El autor resume el debate historiográfico en torno al racismo de los estatutos (vistos por algunos autores como causa última de la discriminación racial en la Alemania nazi) en las páginas 3-6.

sangre, pero tildarlos de racistas a la manera moderna resulta anacrónico para este autor<sup>17</sup>.

En lo que respecta a los estatutos como génesis del antisemitismo moderno, el prejuicio contra los hebreos que llega hasta nuestros días parece haber seguido dos caminos diversos: por un lado, el del retorno a la antigüedad y la crítica de la tradición judeocristiana: es la vía del neoclasicismo alemán que asume la forma de un retorno a los valores y divinidades del paganismo helénico. Por otro, el de un “cristianismo espiritual” fundamentado en la antítesis entre Antiguo y Nuevo Testamento; entre el *Amor* evangélico y la *Ley* veterotestamentaria; entre el esencialismo espiritual de la predicación de Cristo y el formalismo ritual de la vieja Ley. Este cristianismo espiritual ve en el judaísmo, la religión del Viejo Testamento, la encarnación de todas las características negativas de que puede ser portadora una religión y que deben ser superadas. Adriano Prosperi ha señalado el texto tardío de Lutero *Von den Juden und ihren Lügen* (1543) como uno de los momentos fundacionales de este moderno antisemitismo, en la medida en que en los hebreos “Lutero vede la Chiesa carnale, specchio negativo per la Chiesa spirituale che ha in mente. Il pericolo che essi rappresentano va molto al di là dell'ambito ebraico. Gloriarsi della propria giustizia, praticare una religione fatta di cerimonie e di riti esteriori, è quel che fanno molti cristiani”<sup>18</sup>. De esta manera en el antisemitismo de Lutero el hebreo y, por extensión, el católico (en la medida en que ambos buscan la justificación por las obras de la Ley contra la doctrina evangélica que exige la justificación mediante la Gracia) se convierten en el criterio de paragonamiento negativo para establecer la verdadera religión. El legalismo romano, “papista”, se asimila en la visión de Lutero al hebreo. A su vez el catolicismo deviene, desde el punto de vista reformista, en un “cristianismo hebreo”, mundano, que ha olvidado la justificación mediante la Gracia. Contra este cristianismo “carnal” Lutero reivindica el cristianismo “espiritual” recuperado por la Reforma<sup>19</sup>.

17 M. S. HERING TORRES, “Limpieza de sangre”, pp. 15-16. El autor recuerda, además, que la “macula in sanguine”, esto es, “la raza”, nunca fue sostenida por la Inquisición como motivo o justificación del exterminio. Aquí la justificación aludiría, más bien, a la conocida acusación de deicidio y al carácter “maldito” del pueblo judío, y se enmarcaría en el ámbito de las creencias mesiánicas y milenarísticas de las que hablaremos a continuación.

18 A. PROSPERI, “Introduzione” a M. Lutero, *Degli ebrei e delle loro menzogne*, Turín, Einaudi, 2000, p. xxxviii.

19 Hay que señalar que este tipo de antisemitismo lo encontramos también en los humanistas, cuyas ansias de reforma religiosa les conducen a ver en el hebreo el modelo de una fe exterior, política y particularista que debe combatirse a favor de una mayor espiritualidad e interioridad religiosa. Así, Erasmo de Rotterdam demuestra en sus escritos “una hostilidad antisemita profundamente radicada”, hasta el punto

Los estatutos de pureza de sangre están lejos, por tanto, de este antisemitismo de carácter reformista que llevaría, luego, a perpetuar la imagen-tipo del judaísmo como una religión artificiosa, materialista y ligada a la superstición<sup>20</sup>. El catolicismo ortodoxo español se encontraba lejos de condenar a los judíos por la ritualidad y exterioridad de su fe, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVI, cuando España se convertirá en el mayor valedor en Europa de la religiosidad contrarreformista (para la cual la atención a algo tan exterior como la imposición del rito sacramental, por poner un ejemplo, constituye un rasgo distintivo).

En comparación con el de Lutero, el antisemitismo español del siglo XVI todavía podría calificarse como premoderno. Las declaraciones de Ribadeneyra felicitando a los Reyes Católicos por la expulsión de los judíos, por poner un ejemplo, beben de las ansias de purificación y de los ideales milenaristas que distinguen el antisemitismo de raíces medievales: en la Edad Media es la tensión apocalíptica ante un eminente fin de los tiempos (también presente en la obra de Lutero) y el consecuente sentimiento de una necesaria cristianización de todo el género humano lo que lleva a forzar a los judíos a elegir entre la conversión forzosa o su expulsión del mundo cristiano. Ribadeneyra no es apocalíptico ni milenarista a la manera de un Gioacchino da Fiore, pero en su obra este tipo de ideales se encuentran renovados en la reivindicación de un catolicismo militante que logre convertir todo el orbe de mano de la monarquía castellana, elegida por Dios para llevar a cabo tal tarea. “¿Con qué podemos nosotros los españoles –se pregunta Ribadeneyra en su *Historia del Cisma de Inglaterra*– servir a nuestro señor la merced que nos hace de conservar estos reinos en nuestra santa fe católica, sanos, limpios y puros de herejías, sino con el celo de la misma fe católica y deseo de su gloria, y que se conviertan o destruyan los herejes?”<sup>21</sup>. Este sentimiento de cruzada, estrechamente ligado a la idea de una alianza entre Dios y la monarquía hispánica (idea, por cierto, la de la alianza, nada

---

de alegrarse por la expulsión de los judíos en Francia. Para el humanista holandés la antítesis entre hebraísmo cristianismo representa la antítesis entre carne y espíritu, entre ritualidad exterior y fe interior (cfr. A. PROSPERI, “Introduzione”, p. xxxii).

<sup>20</sup> George L. MOSSE señala cómo en el siglo XIX “la emancipación les había sido concedida pensando que los judíos se desharían de lo que la Ilustración había considerado sus malas cualidades: la preferencia por las actividades mercantiles y las supersticiones de su religión. Debían abandonar su judeidad, que la mentalidad gentil asociaba con la civilización del gueto” (*La cultura europea del siglo XIX*, Barcelona, Ariel, 1997, p. 111).

<sup>21</sup> *Obras escogidas del padre Pedro de Rivadeneira*, Madrid, Imprenta de los Sucesores de Hernando, 1910, p. 298b.

ajena a la tradición judía), se relaciona con el tipo de visiones e ideales proféticos que, a partir del siglo XV, proliferan en España y ven a los Reyes Católicos como los encargados de llevar a cabo la misión de la conversión universal –los reyes, por su parte, sabrían aprovechar este tipo de ideales para generar cohesión social en torno a la unidad de la fe y, mediante la fusión de catolicismo y nación, consentimiento popular hacia sus propios intereses políticos<sup>22</sup>.

### 3. Los jesuitas y el *Zeitgeist* hispano

El carácter marcadamente castellano de la concepción providencialista que Ribadeneyra tiene de la monarquía española nos conduce a examinar otro de los presupuestos de Maryks, según el cual “the anti-discrimination policy of the early Jesuit leadership constituted an act of bold and tenacious resistance to the early modern Iberian *Zeitgeist*”<sup>23</sup>, lo que resulta paradójico teniendo en cuenta que la mentalidad de gran parte de los jesuitas tratados por Maryks bebe, en mayor o menor medida, de la cultura española del siglo XVI.

Ciertamente, la Compañía de Jesús defiende, durante los primeros años de su existencia, una concepción inclusiva de la comunidad cristiana que la lleva a aceptar en su seno a gente de las más diversa procedencia social o religiosa, con la única condición de que se conviertan en instrumentos al servicio del principal objetivo con que Loyola y los suyos instituyen la orden: “emplearse toda en la defensión y dilatación de la santa fe católica”<sup>24</sup>. Todo lo contrario de una institución como la Inquisición, que encarna como ninguna el *Zeitgeist* intolerante al que se refiere Maryks: si el Inquisidor busca reducir la comunidad cristiana dentro del límite de los reinos peninsulares (dada la herejía que amenaza desde el exterior), y preservar la pureza de su sangre y de su pensamiento mediante la persecución y el control, el jesuita quiere, por contra, extender los límites de la comunidad cristiana a todo el orbe mediante la enseñanza, la predicación, y la formación de las conciencias. Lejos de excluir a nadie, el ideal que le mueve promueve la aceptación en el seno de la comunidad cristiana de gente de todas las procedencias y

22 Cuestiones clave a la hora de afrontar la expulsión de los judíos de España (cfr. J. PÉREZ, *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*. Barcelona, Crítica, 2001, p. 107 y ss.).

23 R. A. MARYKS, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*, p. xxii.

24 Así lo indica el texto fundacional de la *Fórmula del Instituto de la Compañía* (1539), tal como aparece en las *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. Madrid, Editorial Católica (BAC), 1963, p. 410.

"calidades", instando además a la convivencia con los herejes, a conocerles mejor para, mediante la adaptación a su estilo de vida y sus categorías mentales, incidir en su conciencia de manera más eficaz para conseguir su conversión. Exclusión, aislamiento y preservación de la pureza por un lado; inclusión, extensión de la fe y acercamiento a los "impuros" para su conversión por otro.

Se trata de dos concepciones de la comunidad cristiana diametralmente opuestas, pero que no por ello dejan de tener idénticas raíces castellanas: ambas surgen de un estrato cultural común, que es el que se configura durante el reinado de los Reyes Católicos y que puntúan la creación de la Inquisición, la conquista de Granada, la extensión de la Reconquista hacia el norte de África y la expulsión de los judíos. Se trata de una época en que el catolicismo, promulgado como la única religión de la monarquía y la sociedad españolas, ejerce un rol vertebrador y aglutinador de la sociedad castellana. Esto se traduce en la necesaria exclusión del resto de confesiones y en el control social ejercido por la Inquisición, pero también en las esperanzas de tipo mesiánico, el ideal caballeresco y la vocación misionera que encontramos en el joven Loyola<sup>25</sup>. El ejemplo de Ribadeneyra pone de relieve cómo la tolerancia hacia los nuevos cristianos no se traduce necesariamente en tolerancia religiosa, sino que constituye una condición necesaria para poder llevar a cabo el ideal de propagación universal del catolicismo por los medios más variados, desde la actividad misionera hasta el apoyo a la guerra y la aniquilación de los herejes. La aceptación de nuevos cristianos en la orden constituye, desde este punto de vista, un instrumento útil y provechoso al servicio de la "defensión y dilatación de la santa fe católica". Ciertamente la Inquisición no aprobaba esta práctica y prefería emplear otro tipo de instrumentos, pero creo que ambas instituciones se encontraban de acuerdo en lo que respecta a los fines a perseguir. El espíritu de misión, cruzada y extensión universal del cristianismo que caracteriza los años fundacionales de la Compañía forman parte del *Zeitgeist* ibérico tanto como la proverbial intolerancia de inquisidores y promulgadores de estatutos como Silíceo<sup>26</sup>.

---

25 Sobre el carácter castellano de las aspiraciones fundacionales de Loyola cfr. J. CARO-BAROJA, "Fantasías y lucubraciones en torno a San Ignacio de Loyola y su Compañía", en J. Caro-Baroja y A. Beristáin (eds.), *Ignacio de Loyola, magister artium en París 1528-1535*. San Sebastián, Caja Gipuzkoa, 1991, pp. 19-26; J. M. CACHO BLECUA, "Del gentilhomme mundano al caballero 'a lo divino': los ideales caballerescos de Ignacio de Loyola", en J. Plazaola (ed.), *Ignacio de Loyola y su tiempo*. Bilbao, Mensajero, 1992, pp. 129-159.

26 Cfr. I. IANUZZI, "Mentalidad inquisitorial y jesuitas: el enfrentamiento entre el Cardenal Silíceo y la

#### 4. Viejos temas, nuevas cuestiones

Hasta ahora se han señalado algunos presupuestos interpretativos de los que parte Maryks y que se prestan a discusión. Con ello no se quiere desmerecer en ningún modo el valor de una obra que atestigua un minucioso trabajo de búsqueda de fuentes que, en algunos casos, arroja luz nueva sobre temas ya conocidos y tratados por la historiografía española. Es el caso de la llamada “revuelta de los memorialistas”, durante la cual un grupo de jesuitas españoles descontentos escribió, durante su exilio forzado en España, una serie de memoriales dirigidos a la Corte de Felipe II criticando el gobierno del General de la Compañía (tanto Mercuriano como, después, Aquaviva) y proponiendo una escisión que dotara a las provincias jesuitas españolas de un gobierno autónomo e independiente de Roma. Estudiosos de renombre como José Martínez Millán o Ricardo García Cárcel<sup>27</sup> han abordado esta crisis desde el punto de vista de las luchas entre Felipe II y el papado por el poder jurisdiccional sobre la Compañía o, también, desde la perspectiva de las luchas de poder en la Corte entre la facción “castellanista” y la “ebolista-papista” –los primeros, enemigos de la Compañía, habrían apoyado a los jesuitas rebeldes para promover su escisión; los segundos habrían defendido la integridad de la Compañía ante el rey.

Sin embargo, el peso del factor converso en la revuelta –puesto de relieve por Maryks– exige un nuevo análisis de algunos de los momentos clave de la misma. Un ejemplo: el ascenso de Everardo Mercuriano al Generalato de la Compañía responde, para Millán, a los intereses de Gregorio XIII por “deshispanizar” la orden y adaptarla así a su proyecto confesionalizador: “lo que el Pontífice pretendía era utilizar la Compañía de Jesús para llevar a cabo el proceso confesionalista, sacándola del ámbito eminentemente hispánico en que se hallaba sumida”<sup>28</sup>. El forzado “exilio” en tierras castellanas de jesuitas importantes como Juan de Mariana, Pedro de Ribadeneira o Dionisio Vázquez, que siguió al ascenso de Mercuriano, lo encuadra Millán dentro de este proceso de confesionalización anti-hispana que se traduce en una nueva orientación religiosa de la

---

Compañía de Jesús”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 24, pp. 11-31.

27 Cfr. J. MARTÍNEZ-MILLÁN, “Transformación y crisis de la Compañía de Jesús (1578-1594)”, en F. Rurale (ed.), *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in antico regime*, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 101-29; R. GARCÍA CÁRCCEL, “La crisis de la Compañía de Jesús en los últimos años del reinado de Felipe II (1585-1598)”, en L. A. Ribot García (ed.), *La monarquía de Felipe II a debate*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 383-404.

28 J. MARTÍNEZ MILLÁN, “Transformación y crisis”, p. 105. García Cárcel, que se centra en la aportación de Mariana a la revuelta, también interpreta el episodio en términos de “confesionalización” (p. 396) y “nacionaljesuitismo” (p. 386).

Compañía.

Ahora bien, para Maryks este exilio castellano obedece a un motivo racial, pues se enmarca dentro de la estrategia de *house cleansing* llevada a cabo por Mercuriano a instancias del “lobby anti-converso”: no se trata de “deshispanizar” la Compañía, sino de limpiarla de sangre judía alejando de los puestos de poder a todos los jesuitas de ascendencia conversa. Así, Maryks afirma que muchos de los jesuitas “exiliados” a la fuerza de Roma eran de origen converso, y da una pequeña lista que muestra la magnitud de un “exilio” que va más allá del regreso forzado a España. Así, Polanco es enviado a Sicilia –se considera que enviarle a su país puede ser motivo de protestas y revueltas, dada su autoridad y estatus al interno de la Compañía. Jerónimo Nadal es enviado a Austria; Alonso Ruiz a Granada y, poco después, a Perú, como Baltasar Piñas; Alfonso de Pisa es enviado a Polonia, y Gaspar de Loarte a Valencia; Pedro de Parra y Manuel de Sá a Milán; Cristóbal Rodríguez a Flandes; Alfonso Salmerón y Dionisio Vázquez a Madrid, dónde éste organizaría la revuelta de los memorialistas, etc<sup>29</sup>. Este exilio, factor desencadenante de las revueltas en España, tiene un motivo racial y religioso no estudiado hasta ahora.

Otro ejemplo: tras el apaciguamiento de la revuelta, en la que participan numerosos jesuitas de origen converso (empezando por Dionisio Vázquez), Felipe II llega a un acuerdo con la cúpula romana de la Compañía de Jesús y con el Papado mismo: “como muestra de esta buena voluntad –señala Millán–, los jesuitas acataban una serie de normativas típicamente hispanas”, entre las que se encuentra la imposición de los estatutos de pureza de sangre en los Colegios de la Compañía<sup>30</sup>. Ahora bien, desde el punto de vista de Maryks la decisión de Claudio Acquaviva de instaurar los estatutos no es un gesto benevolente hacia la monarquía de Felipe II, como supone Millán, sino que constituye una venganza contra la participación de conversos en la revuelta de los memorialistas. Basándose en los memoriales sobre las revueltas que Acquaviva encargó a sus asistentes Paul Hoffaeus, Lorenzo Maggio y Manuel Rodrigues en los años ochenta (los dos últimos inéditos), y en los que se culpa a los jesuitas conversos de las mismas, Maryks concluye que la imposición de los estatutos de limpieza de sangre en la Quinta Congregación General (1593) “was orchestrated as a punishment for the alleged participation of conversos in the revolt against the way in which Acquaviva and his

---

29 Cfr. R. A. MARYKS, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*, p. 123.

30 Cfr. J. MARTÍNEZ MILLÁN, “Transformación y crisis”, p. 128.

assistants general governed the Society”<sup>31</sup>.

Se trata de episodios cruciales de la revuelta que, sin duda, merecen ser reexaminados a la luz de la documentación aportada por Maryks, si bien con la debida cautela. Como admite este autor, todavía está por definir con precisión el peso que la cuestión conversa tuvo en dicha revuelta: “the question of wether their participation in the movement gives that movement an exclusively converso character needs a more comprehensive and unprejudiced answer that is worthy of a monograph”<sup>32</sup>. Aún así, la aportación de Maryks al estudio de la cuestión resulta de un valor indudable.

---

31 R. A. MARYKS, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*, p. 149.

32 R. A. MARYKS, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews*, p. 128.