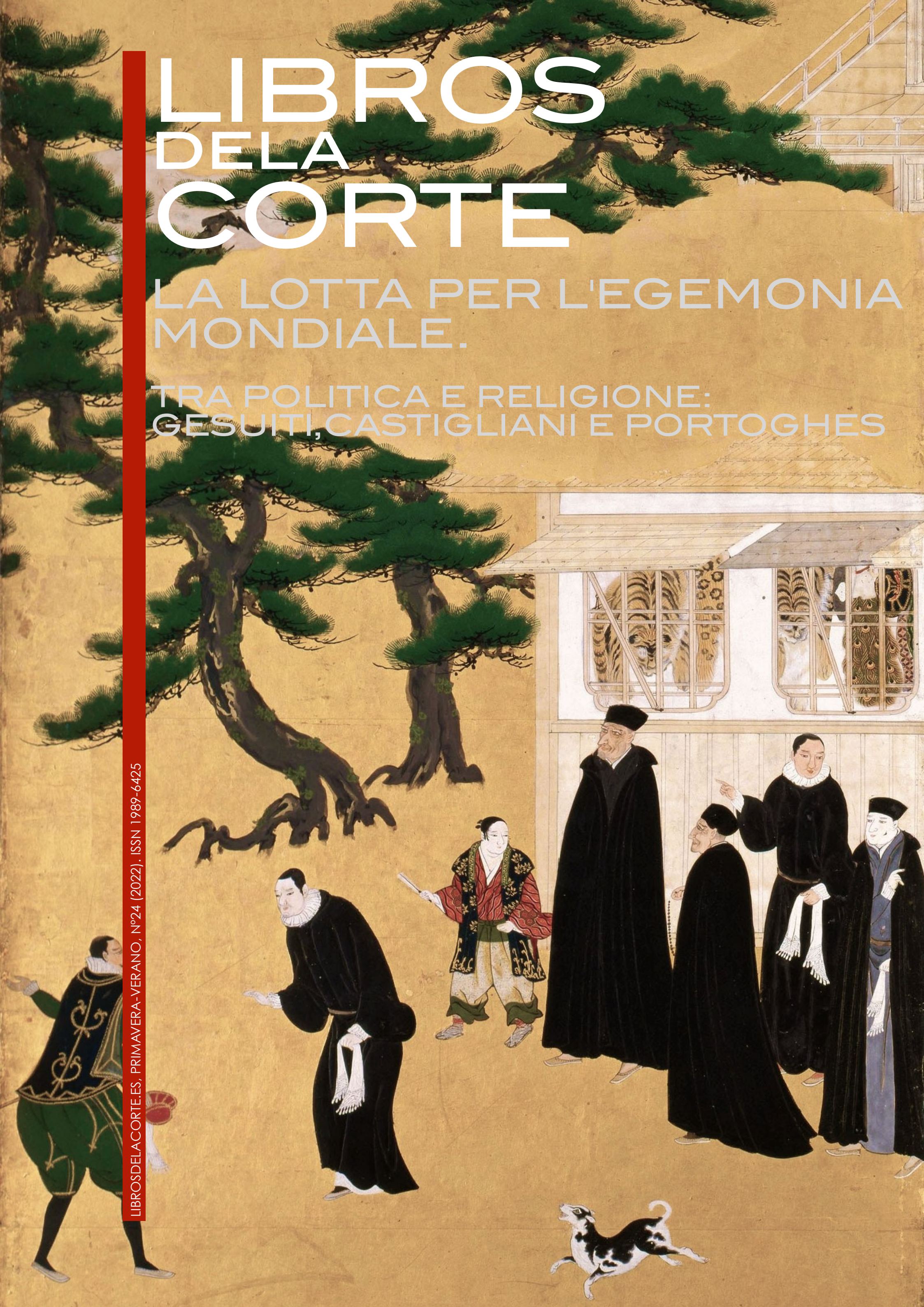


LIBROS DE LA CORTE

LA LOTTA PER L'EGEMONIA
MONDIALE.

TRA POLITICA E RELIGIONE:
GESUITI, CASTIGLIANI E PORTOGHES

LIBRODELA CORTE.ES, PRIMAVERA-VERANO, N°24 (2022). ISSN 1989-6425



REVISTA LIBROSDELACORTE.ES

Nº 24, AÑO 14, PRIMAVERA-VERANO (2022) ISSN: 1989-6425

<https://doi.org/10.15366/ldc2022.14.24>



INSTITUTO UNIVERSITARIO “LA CORTE EN EUROPA” (IULCE-UAM)
MADRID, 2022

REVISTA LIBROSDELACORTE.ES

CONSEJO CIENTÍFICO

Inmaculada Arias de Saavedra (Universidad de Granada)
Feliciano Barrios Pintado (Universidad de Castilla La Mancha)
Miguel Ángel Bunes Ibarra (CSIC)
Marcus Burke (Hispanic Society, Nueva York)
Peter Cherry (Trinity College, Dublín)
Teresa Ferrer Valls (Universidad de Valencia)
Ignacio López Alemany (University of North Carolina, Greensboro)
Patricia Marín Cepeda (Universidad de Burgos)
Cristina Moya García (Universidad de Sevilla)
Dries Raeymaekers (Universidad Radboud de Nimega)
María José Rodríguez-Salgado (London School of Economics)
Magdalena Sofía Sánchez (Gettysburg College, Pennsylvania)
Manuel del Sol (Universidad de Salamanca)
Andrea Sommer-Mathis (ÖAW-Österreichische Akademie der Wissenschaften)
Franca Varallo (Universidad de Turín)

CONSEJO EDITORIAL

Director

Jesús Gómez, Universidad Autónoma de Madrid-IULCE

Secretaria de edición

Raquel Salvado Bartolomé, Universidad Carlos III de Madrid

Editor principal

Rubén González Cuerva, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Área de Historia)

Editor adjunto

Eduardo Torres Corominas, Universidad de Jaén (Área de Literatura-Reseñas)

Editora adjunta

Mercedes Simal López, Universidad de Jaén (Área de Arte)

Vocales

Henar Pizarro Llorente, Universidad Pontificia Comillas (Área de Historia)


Juan Ramón Muñoz Sánchez, Universidad de Córdoba (Área de Literatura)

Almudena Pérez de Tudela, Patrimonio Nacional (Área de Arte)

Ferran Escrivá Llorca, Universidad Internacional de Valencia (Área de Música)

Francisco Sáez Raposo, Universidad Complutense de Madrid (Área de Literatura)

Imagen cubierta: Detalle de un biombo namban (Japón, siglo XVI) N.º de inventario 1640-1641
Mov. MNAA, Lisboa

 Librosdelacorte.es
ISSN: 1989-6425

Redacción, dirección e intercambios:
Instituto Universitario “La Corte en Europa” (IULCE-UAM)
Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras,
Módulo VI *bis*, despacho 111
C/ Francisco Tomás y Valiente, 1
Ciudad Universitaria de Cantoblanco, 28049, Madrid, España.
Correo electrónico: info@librosdelacorte.es o secretaria@librosdelacorte.es
Teléfono: +34 – 91 497 5132

SUMARIO

REVISTA LIBROSDELACORTE.ES
PRIMAVERA-VERANO, Nº 24, AÑO 14 (2022)
ISSN: 1989-6425
<https://doi.org/10.15366/ldc2022.14.24>

ARTÍCULOS

- PAULO DRUMOND BRAGA
Caridade e assistência em testamentos quinhentistas da Casa Real portuguesa. 8
- CÉSAR ESPONDA DE LA CAMPA
El paso de princesa de Asturias a reina de España: María Luisa de Parma vista por los embajadores extranjeros en la corte española (1786-1789). 26
- LUIS GÓMEZ CANSECO
Noticias de Lepanto entre Roma y El Escorial: la *Relatione* del comendador Romegas. 56
- RAÚL MARTÍNEZ ARRANZ
Para salir en público: las carrozas de los reyes en el siglo XVIII. 77
- MIRELLA ROMERO RECIO
Arqueología romana y decoraciones palaciegas: las pinturas del antiguo Ministerio de Marina (Madrid). 102
- JAVIER HIPÓLITO VILLANUEVA
Los Granvelle y la monarquía de Felipe II: la designación del señor de Chantonny como embajador ante la corte imperial, 1563-65. 136

MONOGRÁFICO:

LA LOTTA PER L'EGEMONIA MONDIALE. TRA POLITICA E RELIGIONE: GESUITI,
CASTIGLIANI E PORTOGHESI

- MICHELA CATTO E ISABEL DRUMOND BRAGA
Introduzione: La lotta per l'egemonia mondiale. Tra politica e religione: gesuiti, castigliani e portoghesi. 162
- MICHELA CATTO
L'egemonia globale del monoteismo: comprendere le indie occidentali attraverso l'Oriente. 167
- ALEXANDRE COELLO DE LA ROSA
La topografía del conocimiento jesuita en filipinas: la relación (1654) del padre Francisco Combés, SJ. 185

ISABEL DRUMOND BRAGA Nas exéquias dos bispos da Baía: os sermões dos jesuítas Eusébio de Matos (1672) e João Honorato (1735).	209
MIGUEL LUIS LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ Expresiones populares del espíritu «festivo» de los jesuitas en España, América y Portugal.	230
JULIÁN J. LOZANO NAVARRO Entre Francia y los Habsburgo. El gobierno de la Compañía de Jesús y las relaciones internacionales (1670-1694).	260
HENAR PIZARRO LLORENTE Los primeros años de Agustín de Castro, SJ, en la corte (1629-1632).	288
FLAVIO RURALE "L'affetto disordinato verso le patrie": i gesuiti tra ideale universalistico e prassi "nazionalista" nell'Europa del '600.	316
GONZALO SAN EMETERIO CABAÑES La ficticia corte en Europa: misioneros y emperadores en la literatura anticristiana japonesa del siglo XVII.	347
WENCESLAO SOTO ARTUÑEDO Misión y misiones en San Ignacio: unas pinceladas.	373

RESEÑAS

JOSÉ MARTÍNEZ MILLÁN López Díaz, María (ed.): <i>Monarquías Ibéricas, Poderes y Territorios. Instituciones, nobleza y dinámica política (siglo XVIII)</i> .	406
NAHUEL VASSALLO Nieva Ocampo, Guillermo; González Fasani, Ana Mónica y Chiliguay, Alejandro Nicolás (coords): <i>La Antigua Gobernación del Tucumán. Política, Sociedad y Cultura (s. XVI al XIX)</i> .	410
MANUEL LÓPEZ FORJAS Pelliccia, Carlo y Chiriches, Andrea (eds): <i>I Francescani nelle Filippine tra i secoli XVI e XVIII: Studi e ricerche</i> . Número monográfico de la Revista <i>Studi Francescani. Trimestrale di vita culturale e religiosa, a cura dei Frati Minori d'Italia</i> .	417
MERCEDES SIMAL LÓPEZ Zalama Rodríguez, Miguel Ángel (dir.): <i>Ellas siempre han estado ahí. Colectivismo y mujeres</i> .	421

MARÍA DÍEZ YÁÑEZ

Alvar, Carlos y Alvar Nuño, Guillermo: *Normas de comportamiento en la mesa durante la Edad Media.*

424

MARIA CRISTINA PASCERINI

Teijeiro Fuentes, Miguel Ángel: *La mirada del otro. La historia de Portugal y de los portugueses en la literatura castellana del Siglo de Oro.*

428

ARTÍCULOS

CARIDADE E ASSISTÊNCIA EM TESTAMENTOS QUINHENTISTAS DA CASA REAL PORTUGUESA¹

Paulo Drumond Braga
(Centro de Estudos Globais da Universidade Aberta)
pdrumondb@gmail.com

RESUMO

A ajuda aos desvalidos da fortuna integrava o arquétipo do bom cristão da Época Moderna. Com este artigo pretendemos estudar as preocupações manifestadas nesse sentido nos testamentos de nove reis, rainhas e infantes portugueses do século XVI, procurando não só sistematizar a informação como responder a algumas questões, nomeadamente se há diferenças em relação à realidade portuguesa de outras épocas – do passado ou do futuro – e se no conjunto tratado encontramos plasmados aspetos relacionados com o género dos testadores.

PALAVRAS-CHAVE: Portugal; século XVI; pobreza; assistência; testamentos.

CHARITY AND ASSISTANCE IN WILLS OF THE PORTUGUESE ROYAL HOUSE

ABSTRACT

Helping the poor was part of the archetype of the good Christian of the Early Modern Age. This paper aims to study the concerns expressed in this regard in the wills of nine Portuguese kings, queens and princes of the 16th century. We intend to systematize the information but also to answer some questions, namely if there are differences in relation to the Portuguese reality of other times and if we find aspects related to the testers' gender.

KEY WORDS: Portugal; XVIth century; poverty; assistance; wills.

¹ Este artigo insere-se nas atividades do projeto *Hospitalis – Arquitetura Hospitalar em Portugal nos Alvares da Modernidade: Identificação, Caracterização e Contextualização* (PTDC/ART-HIS/30808/2017), financiado pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

1. Na Época Moderna, pobre era todo aquele que se achava temporária ou permanentemente privado de formas de sustento, incluindo quem vivia do seu trabalho porque, estando ausentes mecanismos de segurança social, a qualquer momento, por doença, velhice ou invalidez, podia cair na indigência². Assim sendo, muitos eram os que se viam obrigados a estender a mão à caridade.

A ajuda aos desvalidos da fortuna integrava o arquétipo do bom cristão da época e, por outro lado, visava, por parte de quem esmolava, alcançar a vida eterna, surgindo a caridade e a assistência como complementos de outras formas de intercessão salvífica, nomeadamente a celebração de missas e a instituição de capelas³. A esmola era, pois, um direito dos pobres e um dever dos ricos⁴.

Quer na Idade Média quer na Época Moderna os homens e mulheres da casa real fizeram, inevitavelmente, parte do vasto número dos que prestavam auxílio aos desvalidos da fortuna e ser caridoso passou a integrar um modelo que se prolongaria até épocas mais recentes. Os testamentos constituíram uma das várias formas de o concretizar.

Neste artigo centraremos a nossa atenção no Portugal do século XVI. Serão abordados nove testamentos, de três reis – D. Manuel I (1469-1521), D. Henrique (1512-1580) e D. António (1531-1595) –, de três rainhas – duas consortes, D. Maria (1482-1517) e D. Catarina (1507-1578), e uma pretendente ao trono de Castela que teve em Portugal o estatuto de rainha, D. Joana (1462-1530), a *Excelente Senhora* –, de dois infantes – D. Luís (1506-1555) e D. Maria (1521-1577) – e ainda do filho e homónimo de um infante, mas que nunca teve essa dignidade, sendo conhecido como “Senhor D. Duarte” (1541-1576). Consideraram-se somente os testamentos que continham legados concretos a favor dos desvalidos da fortuna.

Naturalmente que muitos outros estudiosos abordaram anteriormente esta temática, quer a dos testamentos régios *per si*⁵, quer a da assistência, por via

² Jean-Pierre Gutton, *La société et les pauvres. L'exemple de la généralité de Lyon* (Paris: Les Belles Lettres, 1971), 1-46; Carmen López Alonso, *La Pobreza en la España Medieval, Estudio Historico-Social* (Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1986); Pedro Carasa Soto, *Historia de la Beneficencia en Castilla y León. Poder y Pobreza en la Sociedad Castellana* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1991); Maria Antónia Lopes, *Pobreza, assistência e controlo social. Coimbra (1750-1859)*, (Viseu: Palimage, 2000), 13-17, 35-163; Id., *Proteção social em Portugal na Idade Moderna* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010), 19-20; António Manuel Hespanha, *Imbecilias. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime* (São Paulo: Annablume, 2010), 233-234; Patricia Crawford, *Parents of Poor Children in England. 1580-1800* (Oxford: University Press, 2010), 6-9; Marina Garbellotti, *Per carità. Poveri e politiche assistenziali nell'Italia moderna* (Roma: Carocci, 2013), 65-70.

³ Maria de Lurdes Rosa, “A religião no século: vivências e devoções dos leigos”, em Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. I (Lisboa: Círculo de Leitores: Lisboa, 2000), 460-461.

⁴ Maria Antónia Lopes, *Pobreza*, 68.

⁵ Hermenegildo Fernandes, “O rei e a morte na dinastia de Avis: um percurso testamentário”, em *Actas do III Encontro sobre História Dominicana*, tomo 1 (Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1991), 189-193; Vanda Lourenço, “O testamento da rainha D. Beatriz”, *Promontoria* 3 (2005): 81-107; Paulo Drumond Braga, “Testamentos da casa real de Bragança (1656-1704): devoção, caridade e política”, *NW. Noroeste. Revista de História III* (2007): 91-110; “Preocupações caritativas das rainhas medievais portuguesas”, *E-Letras com Vida* [em linha], n.º 6, Lisboa, janeiro-junho de 2021, pp. 10-17 [disponível em <http://e-lcv.online/index.php/revista/article/view/158/124>]; António Brochado da

testamentária ou outras, prestada pelas figuras da casa real portuguesa. Faltava uma visão de conjunto que, ao mesmo tempo, procurasse perceber se há diferenças em relação à realidade portuguesa de outras épocas – do passado ou do futuro – e igualmente se no conjunto tratado encontramos plasmados aspetos relacionados com o género dos testadores.

2. Em 26 de julho de 1516, a rainha D. Maria, que era, desde 1500, a segunda mulher de D. Manuel I, assinou o seu testamento. Filha de Fernando II de Aragão e de Isabel I e Castela, os famosos Reis Católicos, foi alguém que, não tendo tido, nem de perto nem de longe, o protagonismo político de outras consortes régias do seu tempo, esteve longe de ser irrelevante. Sabe-se, por exemplo, que foi por algumas vezes mediadora nas relações entre Portugal e Castela, defendeu o projeto imperial de D. Manuel I, posicionou-se contra a demissão de Afonso de Albuquerque do governo da Índia e obteve do rei seu marido o levantamento do castigo de Lisboa na sequência do massacre dos cristãos-novos de 1506. Quando testou, D. Maria achava-se grávida pela 10.^a vez e, a 9 de setembro, deu à luz um infante que não sobreviveu, António. Pouco tempo volvido, manifestaram-se os primeiros sinais da doença que acabou por a vitimar, provavelmente um cancro uterino. Viria a morrer em 7 de março de 1517, a poucos meses de completar 35 anos de idade⁶.

No seu testamento, prescreveu que no dia do enterramento, se vestissem 50 pobres com «vestydos enteros»⁷. Ordenou também que se desse um conto para cada uma das seguintes obras de misericórdia: resgate de cativos «e que sejam os mays desenparados»; casar órfãs e donzelas pobres (devendo dar-se prioridade às «fylhas de meus cryados dando a cada una como parecyere que es ben a meus testamentaryos»); tirar pobres que se achassem encarcerados por dívidas, preferindo-se os «que tubyeren mas necesidad». Destinou ainda meio conto aos pobres envergonhados «que tengam muyta necesydad»⁸.

Menos de um ano volvido, em 7 de abril de 1517, era a vez de D. Manuel I testar. Rei de Portugal desde 1495, sucedera ao primo D. João II, depois da morte de vários outros potenciais herdeiros do trono. No seu reinado promulgaram-se novas Ordenações do Reino, reformaram-se os forais, iniciou-se a chamada Leitura Nova, criaram-se as primeiras Misericórdias e acentuou-se o peso de Lisboa como capital de Portugal. Foi também o tempo das grandes viagens dos descobrimentos (com relevo para as de Vasco da Gama e Pedro Álvares Cabral) e da construção do império português do oriente, devido aos esforços e ao empenho de D. Francisco de Almeida, Afonso de Albuquerque e outros.

Mota, “Testamentos régios. 1.^a dinastia” (Dissertação de Mestrado, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2011).

⁶ Isabel dos Guimarães Sá. “Duas irmãs para um rei: Isabel de Castela (1470-1498) e Maria de Castela (1482-1517)”, em *Rainhas Consortes de D. Manuel I* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2012), 9-202.

⁷ *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. VI (Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1967), 104.

⁸ *Ibidem*, p. 108.

À data do seu testamento, D. Manuel I tinha quase 48 anos e não se achava doente, mas a morte recente da mulher levou-a a pensar no futuro, tendo-se retirado, primeiro para o mosteiro jerónimo de Penhalonga, nos arredores de Sintra, e, depois, para uma casa dos Loios, em Xabregas, num total de três semanas de afastamento. Veio a falecer em 13 de dezembro de 1521, provavelmente de encefalite letárgica. Nesse ínterim, contraíra terceiro matrimónio e fora pai mais duas vezes⁹.

No seu testamento, o *Venturoso* ordenou que, o mais rapidamente possível a seguir ao seu passamento, se libertassem 70 cativos «dos mais pobres e desamparados que ouber», preferindo-se os naturais do reino. Estipulou ainda que se desse, a um mesmo número de órfãs, 12 mil reais a cada uma, abrindo a possibilidade, se assim o entendessem os testamenteiros, de se aumentar esse valor, se fossem «de maior qualidade», mas nunca ultrapassando 40 mil reais a cada uma. Dar-se-ia preferência às que fossem aparentados com mortos ao serviço da Coroa «na guerra dos mouros». Toda as peças de roupa de D. Manuel I «que nam forem de brocados e seedas» seriam divididas por «pessoas pobres», incluindo «meus criados que sejam pobres e moços da camara que nam tenham quem os repayre e que tenham disso necessidade». Os testamenteiros fariam essa partilha em articulação com Frei Jorge Vogado, vigário provincial da Ordem de São Domingos. O soberano lembrou-se ainda de dois hospitais, o de Beja, que receberia a renda que anteriormente lhe fora estipulada, não se devendo bulir com a tença que a Coroa lhe assentara ou com qualquer outro benefício que entretanto viesse a receber, e o Hospital Real de Todos os Santos de Lisboa, que teria direito às camisas, aos esperavéis e às arquelhas de D. Manuel I, assim como à sua roupa de cama, especificando-se, cobertores, colchas, colchões, fronhas de almofadas e de travesseiros, lençóis, toalhas e todas as peças de linho¹⁰.

A *Excelente Senhora* D. Joana, filha do rei Henrique IV de Castela e de sua segunda mulher, a portuguesa Joana, foi pretendente ao trono após a morte do pai, ocorrida em 1474, tendo tido o apoio de seu tio materno, D. Afonso V, rei de Portugal. Derrotada pela tia paterna, que ficaria na história como Isabel, a *Católica*, viu-se obrigada a passar os muitos anos que ainda viveu em Portugal, onde teve o estatuto de rainha¹¹. Testou em data incerta, deixando 100 mil reais para “tirarem cativos de terra de mouros” e idêntica quantia para dar a pobres e órfãs envergonhadas¹².

Quarto filho de D. Manuel I e da rainha D. Maria, o infante D. Luís assinou o seu testamento em 1541. Duque de Beja e prior do Crato, almejou a coroa da Polónia e o grão-ducado da Lituânia. Em 1535 tomou parte na conquista de Tunes, levada a cabo por seu cunhado, o imperador Carlos V. Nunca casou, embora ao longo dos anos

⁹ Sobre este monarca, cfr. João Paulo Oliveira e Costa, *D. Manuel I. 1469-1521. Um Príncipe do Renascimento* ([Lisboa]: Círculo de Leitores, Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2005); Paulo Drumond Braga, *D. Manuel I (1469-1521). Venturas e desventuras de um rei de Portugal* (Lisboa, Clube do Colecionador dos CTT, 2021).

¹⁰ *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. VI, 112-115.

¹¹ Paulo Drumond Braga, “A ‘Excelente Senhora’, D. Joana, em Portugal (1479-1530). Dados para um estudo”, *Revista de Ciências Históricas* IV (1989): 247-254; Tarcizio de Azcona, *Juana de Castilla, mal llamada la Beltraneja. 1462-1530* (Madrid: Fundación Univesitaria Española, 1998); Oscar Villarreal González, *Juana la Beltraneja. La construcción de una ilegitimidad* (Madrid: Sílex, 2014).

¹² Pedro A. de Azevedo, “O testamento da Excelente Senhora”, *Arquivo Histórico Português*, vol. I, p. 10.

variadíssimas hipóteses tenham surgido, nomeadamente com a futura rainha de Inglaterra, Maria Tudor¹³.

Entre as derradeiras vontades do infante, contam-se as seguintes: com exceção do que se destinava ao mosteiro dos Jerónimos, a sua roupa branca de linho seria doada aos hospitais do reino que mais carecessem. A do corpo seria para os seus criados pobres. D. Luís decidiu ainda que o mais rapidamente possível se libertassem, «à custa de minha fazenda», 50 cativos que se achassem nas mãos de muçulmanos, «e não se dará desta esmola aos que já andão fora, posto que andem pedindo para seu resgate, e darão a cada hum dos que haõ de tirar quarenta mil reis». Preferir-se-iam os portugueses, as crianças e os mais «desamparados» e o processo de resgate decorreria da forma que se considerasse mais conveniente. Do que restasse dos seus bens, casar-se-iam 40 órfãs, dando-se 20 mil reis a cada uma. Seriam escolhidas entre as «muito pobres desamparadas, e virtuosas, avidas por taes, e destas qualidades se informaraõ primeiro, que lhe a tal esmola prometaõ». Deveriam matrimoniar-se no prazo de um ano, caso contrário, substituir-se-iam por outras. As quantias só seriam entregues depois de ficar provado o casamento. O infante não deixou de clarificar: seria dada prioridade a filhas de criados seus e, após estas, a órfãs «de minhas terras, em special as do priorado do Crato». Mais especificou: se sobrasse mais dinheiro do que o previsto, libertar-se-iam mais cativos e casar-se-iam mais órfãs¹⁴.

Em finais de 1547, atendendo a que D. João III o autorizara a testar os 400 mil reis de tenças que auferia, o infante decidiu aplicá-los ao convento de S. João de Estremoz – onde, por determinação sua anterior, se acolhiam filhas de fidalgos pobres – assim como aos futuros merceeiros de Belém, «conforme o como tenho praticado com ElRey meu Senhor, e isto se fara como melhor parecer a Sua Alteza»¹⁵. De facto, essa mercearia ainda não estava a funcionar e só em 1563 foi formalmente instituída, pela testamenteira de D. Luís, a rainha D. Catarina, viúva de D. João III¹⁶.

¹³Dados para a biografia deste infante em Robert Ricard. “Pour une monographie de l’infant D. Luís de Portugal”, em *Études sur l’Histoire Morale et Religieuse du Portugal* (Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1970), 142-152; Sylvie Deswarte-Rosa, “Espoirs et désespoir de l’infant D. Luís”, *Mare Liberum* 3 (1991): 243-298; Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, *Um Espaço, duas Monarquias (Interrelações na Península Ibérica no Tempo de Carlos V)* (Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Centro de Estudos Históricos, Hugin Editores, 2001), 168-172, *passim*; Aude Viaud, “L’infant D. Luís de Portugal”, em *Aquém e Além da Tapobrana. Estudos Luso-Orientais à Memória de Jean Aubin e Denys Lombard* (Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Centro de História de Além-Mar, 2002), 39-56; Hélder Carvalho, “A casa senhorial do infante D. Luís (1506-1555): dinâmicas de construção e consolidação de um senhorio quinhentista”, *7 Mares*, 2, n.º 4 (2014): 33-48 [<http://www.historia.uff.br/7mares/a-casa-senhorial-do-infante-d-luis-1506-1555-dinamicas-de-construcao-e-consolidacao-de-um-senhorio-quinhentista/>] (consultado a 10 de março de 2021); Id., “Fiscalidade, redistribuição e poder senhorial no Portugal quinhentista: o caso dos infantes manuelinos”, em *Finanças, Economias e Instituições no Portugal Moderno. Séculos XVI-XVIII*, ed. Bruno Lopes e Hélder Carvalho (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019), 29-58.

¹⁴D. António Caetano de Sousa, *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, nova edição, revista por M. Lopes de Almeida e César Pegado, tomo II, II parte, (Coimbra: Atlântica, 1948), 115-117.

¹⁵D. António Caetano de Sousa, *Provas*, tomo II, II parte, p. 119.

¹⁶*As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. VI, pp. 23-29.

Com data de novembro de 1576, a escassos dias da sua morte, temos o testamento do «Senhor» D. Duarte, filho póstumo e homónimo do infante que era o nono filho de D. Manuel I e da rainha D. Maria. Herdou do pai o ducado de Guimarães, foi condestável do reino e teve algum peso político no reinado de seu primo, D. Sebastião, acompanhando-o na primeira jornada de África, em 1574. Mas acabaram por se desentender e D. Duarte morreu em Évora, longe da corte¹⁷.

A parentes próximos aquele que a dado passo escreveu, com manifesto exagero, «sou tão pobre que não tenho que possa deixar à Senhora D. Catharina minha Irmã», recomendou alguns servidores: ao cardeal infante D. Henrique, seu tio, cinco dos seus criados, que classificou como «velhos e pobres, e maes dezsagazalhados», ou seja, carecendo de proteção depois da morte do seu senhor. À referida irmã duquesa de Bragança, pediu que não se esquecesse de um criado «muito velho, e muito pobre» que já tinha servido o infante D. Duarte, Francisco de Amorim, assim como uma filha «que tem para cazar». Mais adiante, o testador recordou: «Custumo cazar algumas orfãos cada anno em Guimaraens, e tenho mandado tirar emformação dalgumas que mo requereraõ; a estas se dará a esmola que costume, e as para que tenho já passadas provisoens se lhe cumprirão»¹⁸.

Única filha sobrevivente do terceiro casamento de D. Manuel I, que o uniu a Leonor de Habsburgo, a infanta D. Maria, foi senhora de uma vasta fortuna, advinda quer dos termos em que foi elaborado o contrato matrimonial de seus pais quer da herança que lhe ficou por morte da mãe, que entretanto se havia tornado rainha de França pelo seu casamento com Francisco I. Muito culta, como tantas outras figuras femininas do Renascimento europeu, rodeou-se de outras mulheres igualmente dotadas sob o ponto de vista intelectual e exerceu um não despreciando mecenato literário e artístico. Por motivos muito diversos, nunca casou¹⁹.

Em 17 de julho de 1577, a cerca de três meses da sua morte, a infanta D. Maria testou, legando 450 mil reais de juro para casar nove órfãs, à razão de 50 mil reais cada uma. «Estas orfãs serão eleitas pelos officiaes da misericórdia de Lisboa, & sejam gente limpa & sem raça». Deixou igualmente 300 mil reais de juro para em cada ano se resgatarem cinco cativos, «tres mininas, & dous mininos se se acharem, & não os auendo, sejam tres molheres, & dous homens», acrescentando depois um legado de sete mil cruzados «ao mosteiro da redenção, & não hirão a mão de memposteiros». 36 mil reais de juro seriam empregues para vestir nove mulheres pobres aquando da festa de Nossa Senhora da Encarnação e outras tantas pelo Natal, à razão de dois mil reais a cada uma. Na quinta-feira santa vestir-se-iam 12 sacerdotes pobres, gastando com cada um 5000 reais. Menor era a quantia a despender por pobres leigos: 33 pobres receberiam, cada sexta-feira santa, 1500 reais. Tudo isto ficava a cargo da Misericórdia de Lisboa. A infanta interessou-se igualmente pelos estudantes pobres filhos de fidalgos que estudassem no Colégio do Espírito Santo da Universidade de Évora. Contemplava 12, cada um dos quais receberia 25 mil reais. Já um sacerdote, igualmente

¹⁷ Falta uma biografia desta figura histórica, colhendo-se alguns elementos dispersos em alguns estudos sobre o reinado de D. Sebastião.

¹⁸ D. António Caetano de Sousa, *Provas*, tomo II, II parte, pp. 252, 255, 256, 258.

¹⁹ Paulo Drumond Braga, *D. Maria (1521-1577), uma Infanta no Portugal de Quinhentos* (Lisboa: Colibri, Torres Vedras: Câmara Municipal, 2013).

estudante pobre, que diariamente celebrava missa para os outros estudantes, receberia 30 mil reais. Ainda em termos de legados testamentários no campo assistencial, D. Maria deixou 200 cruzados à Misericórdia de Viseu e outros tantos à de Torres Vedras. No codicilo acrescentou a estas dádivas 1000 cruzados para vestir 33 mulheres «fidalgas pobres, virtuosas, & viuvas»²⁰.

Segue-se o testamento de D. Catarina de Áustria. Filha de Filipe, o *Formoso*, soberano dos Países Baixos e rei de Castela, e de Joana, a *Louca*, rainha de Castela e de Aragão, e irmã do imperador Carlos V, casou, em 1525, com D. João III, rei de Portugal. O casal teve nove filhos, que viu morrer. Aparentemente, terá tido um grande peso político no reinado de seu marido. Já viúva, foi regente nos primeiros cinco anos da menoridade do neto, D. Sebastião (1557-1562)²¹.

A 8 de fevereiro de 1574, D. Catarina testou, legando mil cruzados para libertar quem nas cadeias de Lisboa se achasse preso por dívidas até 10 mil reis. 5000 cruzados eram destinados a libertar cativos “moços e moças de idade de quinze annos pera baixo” e, se não os houvesse em número suficiente, poderiam resgatar-se pessoas mais velhas. Privilegiar-se-iam os cativos oriundos das várias terras de D. Catarina e devia seguir-se o regimento promulgado no reinado de D. Sebastião. Estipulou mil cruzados para vestir 50 pobres de cada sexo, metade das terras da rainha e metade de Lisboa, “dando a cada hum vestido que valha dez cruzados”. Se restasse dinheiro, este seria entregue aos referidos pobres. 20 órfãs, prioritariamente moradoras nas terras da rainha e, secundariamente, em Lisboa, deveriam receber mil cruzados para dotes de casamento. D. Catarina destinou ainda 2000 cruzados para a Misericórdia de Lisboa repartir pelos pobres e obras pias “que lhes parecer mais serviço de Deus” e 500 para as Misericórdias das terras que lhe pertenciam. 1000 cruzados eram destinados ao Hospital Real de Todos os Santos, metade para obras e metade para comprar roupa branca ou “pera aquillo que o dito hospital e povres d'elle tiverem mais necessidade”. Mais acrescentou a rainha que à instituição seria entregue toda a sua roupa branca usada e destinou ainda 300 cruzados para os incuráveis “qu'estão no dito hospital”. Não ficaram por aqui as disposições de caráter assistencial da viúva de D. João III, que também ordenou a entrega de 300 cruzados ao hospital de S. Lázaro de Lisboa²². A 13 de dezembro de 1577, D. Catarina assinou um codicilo, legando 200 cruzados para casar órfãs de Abrantes²³.

Com data de 29 de maio de 1579, temos o testamento do cardeal-rei D. Henrique. A par com uma longa carreira eclesiástica – arcebispo de Braga (1533-1540), Évora (1540-1564 e 1574-1578) e Lisboa (1564-1570) e inquisidor-geral do reino

²⁰ *Treslado do Testamento da Iffante, que Deos tem*, [s.n., s.l., s.d.], ff. [3-4, 6 e 14-14v].

²¹ Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo Cruz, *As Regências na Menoridade de D. Sebastião. Elementos para uma História Estrutural*, 2 vols., (Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1992) Ana Isabel Buescu, *Catarina de Áustria (1507-1578): infanta de Tordesilhas, rainha de Portugal* (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2007); Annemarie Jordan, *A Rainha Colecionadora: Catarina de Áustria* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2012).

²² *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. VI, pp. 10-13.

²³ *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. VI, p. 37.

(1539-1578) – o purpurado foi regente do reino (1564-1568) e finalmente rei (1578-1580)²⁴.

Como derradeiras vontades, estipulou a doação de toda a sua roupa de linho ao Hospital de Todos os Santos de Lisboa, seguindo o exemplo de seu pai, D. Manuel I. Por outro lado, mandou entregar a roupa de menor qualidade aos criados pobres. Destinou 25.000 cruzados para obras pias, assim distribuídos: 12.500 cruzados para casamento de 200 órfãs “pobres e de boa fama e sem raça de todo o reino”, dotadas no valor de 25.000 reais cada, escolhidas pelas várias Misericórdias do reino; 12.500 cruzados para o resgate de 200 cativos, privilegiando-se os mais pobres e desamparados e “em que ouiver maior perigo” e os naturais do reino²⁵.

O nono e último testamento que aqui se trata é o de D. António, efémero rei de Portugal. Filho bastardo do infante D. Luís, foi-lhe entregue a administração da Ordem do Hospital – por isso ficou conhecido como prior do Crato – e esteve com D. Sebastião em Alcácer Quibir, tendo sido resgatado. Pretendente ao trono em 1578-1580, bastante malquisto pelo cardeal-rei, seu tio paterno, à morte deste logrou ser aclamado rei em Santarém, Lisboa e Setúbal, em julho de 1580, mas a sua autoridade nunca foi reconhecida na totalidade do território português. Derrotado por Filipe II em agosto, exilou-se, mas conseguiu, entretanto, passar algum tempo nos Açores (1582). Veio a morrer em Paris, sem nunca tendo desistido de recuperar o trono, no que contou com a ajuda da Inglaterra e da França²⁶.

Em Paris, a 10 de julho de 1595, estipulou que se entregassem 10 mil cruzados para resgatar 30 cativos pobres, dando prioridade aos «que se perderão comigo em Africa», principalmente «os que ouverem sido meus criados, ou do Priorado do Crato, e assim também se teraa respeito com os das Ilhas Terceiras [ou seja, os Açores], e faltando estes, se resgatarão meninos, pello perigo em que estão»²⁷.

3. Tentemos uma sistematização do que ficou exposto. O resgate de cativos surge na maioria dos testamentos estudados, com exceção do do “Senhor” D. Duarte. Tratava-se aqui de uma importante obra de misericórdia, que visava libertar cristãos que se achavam nas mãos de muçulmanos, sobretudo no Norte de África. Esse

²⁴ José de Castro, *Dom Sebastião e Dom Henrique* (Lisboa: União Gráfica, 1942); José Maria de Queirós Veloso, *O Reinado do Cardeal D. Henrique* (Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 1946); Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo Cruz, *As Regências*; Amélia Polónia, *D. Henrique: o cardeal-rei* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2005),

²⁵ *As Gavetas da Torre do Tombo*, vol. VI, p. 85.

²⁶ Damião Peres, *1580: o Governo do Prior do Crato* (Barcelos: Companhia Editora Nacional, 1929); José de Castro, *O Prior do Crato* (Lisboa: União Gráfica, 1942); José Maria de Queirós Veloso, *O Interregno dos Governadores e o Breve Reinado de D. António* (Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1953); Joaquim Veríssimo Serrão, *O Reinado de D. António Prior do Crato* (Coimbra: [s.n.], 1956); Paulo Drumond Braga, “Espanhóis, continentais e açorianos”, em *História dos Açores. Do Descobrimento ao Século XX*, ed. Artur Teodoro de Matos, Avelino de Freitas de Meneses e José Guilherme Reis Leite, vol. I (Angra do Heroísmo: Instituto Açoriano de Cultura, 2008), 235-266; Jacqueline Hermann, “Um rei indesejado: notas sobre a trajetória política de D. António, prior do Crato”, *Revista Brasileira de História* 30, n.º 59 (2010): 141-166.

²⁷ D. António Caetano de Sousa, *Provas*, tomo II, II parte, 156. Existe uma outra versão, datada de dia 13, que em nada altera. Cfr. *Ibidem*, p. 147.

verdadeiro flagelo resultava essencialmente da presença portuguesa nessas paragens, embora houvesse casos de gente capturada em viagens marítimas e de pesca, nas zonas do litoral e nos arquipélagos atlânticos. A Coroa e a Igreja sempre se preocuparam em trazer de novo ao seio da Cristandade almas que poderiam ser tentadas a adotar o Islamismo, como chegou a acontecer. Os Trinitários, ou seja, os frades da Ordem da Santíssima Trindade da Redenção de Cativos, documentada em Portugal a partir de 1207, especializaram-se nesse empreendimento. Em 1461, a Coroa portuguesa, decerto tendo em conta as elevadas quantias dos fundos manuseados pela redenção, chamou a si tal tarefa, criando o Tribunal dos Cativos. Acabou por haver uma partilha de funções entre o mesmo e a referida ordem religiosa. A situação foi revogada em 1561, durante a regência de D. Catarina. Estabeleceu-se então um novo acordo, ficando a iniciativa dos resgates e o financiamento dos mesmos a cargo da Coroa e a redenção propriamente dita para os Trinitários²⁸.

Deixar peças de vestuário aos pobres era uma forma de cumprir uma das obras de misericórdia, vestir os nus. Na época, aliás, a roupa circulava muitíssimo mais do que nos nossos dias, sendo emprestada, penhorada, roubada, vendida em segunda mão e oferecida²⁹. No que toca à particularidade que à assistência se refere, o assunto interessou Misericórdias e particulares³⁰. Verbas nesse sentido encontram-se nos testamentos das rainhas D. Maria e D. Catarina, dos reis D. Manuel I e D. Henrique e dos infante D. Luís e D. Maria.

Uma outra preocupação caritativa presente na maior parte dos testamentos é dotar órfãs para casar. Na época, o matrimónio implicava, para o sexo feminino, a posse de bens ou a perspectiva de os obter, ou seja, era sinónimo de ter um dote. Por isso eram numerosas as preocupações em dotar órfãs, que mobilizavam Misericórdias e particulares endinheirados³¹. Tratava-se aqui, na opinião de Maria Antónia Lopes, de

²⁸ Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, *Entre a Cristandade e o Islão. Cativos e Renegados nas Franjas de duas Sociedades em Confronto* (Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 1998); Edite Maria da Conceição Martins Alberto, “Um Negócio Piedoso: o Resgate de Cativos em Portugal na Época Moderna” (Tese de Doutoramento, Universidade do Minho, 2010); António Jorge Ferreira Afonso, “Os Cativos Portugueses nos Banhos Magrebinos (1769-1830). O Islão, o Corso e a Geoestratégia no Ocidente do Mediterrâneo” (Tese de Doutoramento, Universidade de Lisboa, 2017); *Entre a Cruz e o Crescente. O Resgate de Cativos. Exposição Comemorativa. 800 anos da fundação do Convento da Trindade de Lisboa* (Lisboa: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 2018). Em termos da bibliografia não-portuguesa, cfr., de entre outros, Ellen G. Friedman, *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age* (Madison: University of Wisconsin Press, 1983); *Chrétiens et Musulmans à la Renaissance. Actes du 37.e Colloque du CESR*, ed. Bartolomé Bennisar e Robert Sauzet (Paris: Honoré Champion, 1998); José Antonio Martínez Torres, *Prisioneros de los infieles. Vida y rescate de los cautivos cristianos en el Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVII)*, (Barcelona: Bellaterra, 2004); Daniel Hershenzon, *The captive sea: slavery, communication and commerce in Early Modern Spain and the Mediterranean* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018).

²⁹ Isabel Drumond Braga, *Bens de Hereges. Inquisição e cultura material (Portugal e Brasil, séculos XVII e XVIII)*, (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012), pp. 188-204 (com ampla bibliografia portuguesa e estrangeira); Maria João Pacheco Ferreira, “A conversão e reutilização de peças têxteis. Uma prática comum a sociedade quinhentista portuguesa”, *Revista de Artes Decorativas* 5 (2011): 11-37.

³⁰ Isabel Drumond Braga, “Vestir os nus: a Misericórdia de Óbidos e a proteção aos pobres no reinado de D. João V”, *Anais Leirienses* 6 (2020): 79-89.

³¹ Isabel Drumond Braga, “A Misericórdia de Ceuta e a proteção às donzelas, 1580-1640”, em *Congresso Internacional de História Missiões Portuguesa e Encontro de Culturas. Actas*, vol. III (Braga: Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos

assegurar “não o socorro à indigência económica mas a prevenção da indigência moral. Se se atua financeiramente, se se acudia à miséria económica era só porque esta podia conduzir à miséria moral, a comportamentos reprováveis”³². Com estas mulheres preocuparam-se duas rainhas, D. Maria e D. Catarina, dois soberanos reinantes, D. Manuel I e D. Henrique, os infante D. Luís e D. Maria e ainda o “Senhor” D. Duarte.

Uma outra forma de pobreza, a envergonhada, surgiu nos testamentos da rainha D. Maria, da *Excelente Senhora* e do infante D. Luís. Tratava-se de uma situação que vinha, desde os alvares do século XIV, atingindo aqueles que à partida estariam livres de cair em pobreza, como nobres e honrados. Reis, rainhas e outros poderosos procuravam obviá-la, quer através de legados testamentários quer criando mercearias, ou seja, estabelecimentos onde os assistidos viviam dignamente, devendo, como contrapartida, rezar pela alma dos instituidores³³.

Soltar pobres presos por dívidas preocupou somente duas mulheres, as rainhas D. Maria e D. Catarina. Se, na época, com a exceção da justiça inquisitorial, a prisão não era punitiva, antes preventiva³⁴, quem estava detido é porque aguardava julgamento. Ajudar a libertar quem se encontrava nesta situação integrava uma das obras de misericórdia corporal, remir presos e cativos. No dizer de Isabel dos Guimarães Sá, “a figura do preso mantinha analogias fortes com as almas do Purgatório, também elas cativas e necessitar de quem as livrasse”³⁵. Por outro lado, estar detido por dívidas era duplamente lesivo, uma vez que, dependendo os presos de ajudas externas para a simples sobrevivência, o ciclo do endividamento aumentava³⁶. Assim se compreendem as preocupações das mulheres de D. Manuel I e de D. João III.

Acrescente-se ainda o interesse da infanta D. Maria pelos estudantes pobres filhos de fidalgos do Colégio do Espírito Santo da Universidade de Évora. Era comum tais instituições acolherem necessitados, quer no referido estudo quer no de Coimbra.

Portugueses, Fundação Evangelização e Culturas, 1993), 455-463; Maria Marta Lobo de Araújo, *Pobres, honradas e virtuosas. Os dotes de D. Francisco e a Misericórdia de Ponte de Lima (1680-1850)*(Ponte de Lima: Santa Casa da Misericórdia, 2000); Idem, *Filha casada, filha arrumada. A distribuição de dotes de casamento na confraria de São Vicente de Braga (1750-1870)* (Braga: Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, 2011); Maria Marta Lobo de Araújo e Alexandra Esteves (coord.), *Tomar estado: dotes e casamentos (séculos XVI-XIX)* (Braga: Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, 2010); Maria de Fátima Machado, “Dotes para casar ou entrar num convento”, em *Sob o manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, ed. Inês Amorim, vol. I (Almedina: Coimbra, 2018), 279-304.

³² Maria Antónia Lopes, *Proteção*, 91.

³³ Maria José Pimenta Ferro Tavares, *Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média* (Lisboa: Presença, 1989), 91-97.

³⁴ Isabel Drumond Braga, *Viver e morrer nos cárceres do Santo Ofício* (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015), 23-24.

³⁵ Isabel dos Guimarães Sá, Isabel dos Guimarães Sá, *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal* (Lisboa: Horizonte, 2001), 31.

³⁶ Laurinda Abreu, *O poder e os pobres. As dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, (Lisboa: Gradiva, 2104), 291. Veja-se ainda Maria Teresa Costa Ferreira Cardoso, “Os presos”, em *Sob o manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, ed. Inês Amorim, vol. I (Coimbra: Almedina, 2018), 215-278.

Seriam decerto aqueles que, dotados de escassos ou nulos rendimentos, se viam obrigados a solicitar bolsas, a recorrer ao crédito ou até mesmo a trabalhar³⁷.

Várias instituições foram objeto de legados testamentários. D. Manuel I lembrou-se do hospital de Beja e do Hospital Real de Todos os Santos, que tantas atenções lhe haviam merecido, o primeiro enquanto duque o segundo já como rei, lembre-se que lhe coube concluir a grande obra iniciada pelo predecessor, D. João II³⁸. O infante D. Luís beneficiou uma casa que instituiu e que o papa aprovou em 1539, o convento de S. João da Penitência de Estremoz, também conhecido como das maltesas³⁹. A infanta D. Maria voltou as suas atenções para as Misericórdias de Viseu e de Torres Vedras, localidades que lhe pertenciam. Já a rainha D. Catarina fez legados à Misericórdia de Lisboa e às das suas terras; ao Hospital Real de Todos os Santos e aos respetivos doentes incuráveis; e ainda ao Hospital de S. Lázaro de Lisboa, casa que, pelo menos desde o século XIV, acolhia leprosos⁴⁰. O cardeal D. Henrique imitou o pai na preocupação com o Hospital Real de Todos os Santos. Se é compreensível que as Misericórdias, principais instituições assistenciais em Portugal na Época Moderna⁴¹, sejam referidas pela infanta D. Maria e pela rainha D. Catarina, mais estranheza causa não terem sido beneficiadas pela munificência dos demais, sobretudo de dois reinantes, D. Manuel I, a quem tanto se deveu no que toca à criação e difusão do novo modelo assistencial⁴², e D. Henrique.

4. Tendo testado entre 1516 e 1595, nove figuras reais e principescas de Portugal lembraram-se de alguns dos que mais necessitavam, preocupando-se em resgatar cativos, vestir pobres, dotar donzelas, cuidar pobres envergonhados e soltar pobres presos por dívidas. Instituições assistenciais como hospitais, misericórdias e até um mosteiro que acolhiam filhas de fidalgos pobres entraram igualmente no leque dos beneficiados. Ao fazê-lo, os reis D. Manuel I, D. Henrique e D. António, as rainhas D. Maria, D. Catarina e D. Joana, a *Excelente Senhora*, os infantes D. Luís e D. Maria e o “Senhor” D. Duarte seguiram um modelo estabelecido, ou seja, não foram totalmente altruístas, mas terão contribuído seguramente para aliviar o sofrimento de um número relativamente grande de desvalidos da fortuna.

Cabe agora tentar responder às questões colocadas na abertura deste artigo: há diferenças substanciais em relação a outras épocas da história portuguesa? A resposta

³⁷ António de Oliveira, “O quotidiano da academia”, em *História da Universidade em Portugal*, vol. I, tomo II, (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1997), 648-655.

³⁸ Paulo Drumond Braga, *D. Manuel I*, 147.

³⁹ Bernardo de Vasconcelos e Sousa, Isabel Castro Pina, Maria Filomena Andrade e Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva Santos, *Ordens religiosas em Portugal. Das Origens ao Concílio de Trento. Guia Histórico* (Lisboa: Livros Horizonte, 2005, 473-474).

⁴⁰ Rita Luís Sampaio da Nóvoa, “A casa de São Lázaro de Lisboa: contributos para uma história das atitudes face à doença (sécs. XIV-XV)” (Dissertação de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, 2010).

⁴¹ Sobre esta instituição cfr., e cito somente os estudos de caráter mais geral, Isabel dos Guimarães Sá, *As Misericórdias portuguesas*; Isabel dos Guimarães Sá e Maria Antónia Lopes, *História breve das Misericórdias portuguesas. 1498-2000* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008); Maria Antónia Lopes, *Proteção*, 45-67; Laurinda Abreu, *O poder e os pobres*.

⁴² Paulo Drumond Braga, *D. Manuel I*, 147.

parece ser negativa, quer em relação à Idade Média⁴³ quer ao século XVII⁴⁴, ambos estudados pelo autor destas linhas. Torna-se evidente que as preocupações se centraram nas diferentes formas de assistência existentes em cada época, sendo visível que em tempos medievais se não mandavam casar órfãs e que na época moderna já não se protegiam albergarias, instituições que tenderam a desaparecer. As Misericórdias, surgidas em finais do século XV, motivaram a atenção da maior parte dos testadores quinhentistas e seiscentistas. No que diz respeito às questões de género, as diferenças são muito pouco relevantes: somente duas mulheres, as rainhas D. Maria e D. Catarina, se preocuparam em libertar pessoas presas por dívidas e uma terceira, a infanta D. Maria, em proteger estudantes pobres filhos de fidalgos. No mais, há uma convergência total de interesses.

⁴³ Paulo Drumond Braga, “Preocupações caritativas das rainhas medievais portuguesas”, *E-Letras com Vida*, 6 (2021): 10-17 [http://e-lcv.online/index.php/revista/article/view/158/124].

⁴⁴ Paulo Drumond Braga, “Testamentos da casa real de Bragança (1656-1704): devoção, caridade e política”.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Impressas

Gavetas (As) da Torre do Tombo, vol. VI (Lisboa: Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, 1967).

Sousa, D. António Caetano de, *Provas da História Genealógica da Casa Real Portuguesa*, nova edição, revista por M. Lopes de Almeida e César Pegado, tomo II, II parte, (Coimbra: Atlântica, 1948).

Treslado do Testamento da Iffante, que Deos tem, [s.n., s.l., s.d.].

Estudos

Abreu, Laurinda, *O poder e os pobres. As dinâmicas políticas e sociais da pobreza e da assistência em Portugal (séculos XVI-XVIII)*, (Lisboa: Gradiva, 2104).

Afonso, António Jorge Ferreira, “Os Cativos Portugueses nos Banhos Magrebinos (1769-1830). O Islão, o Corso e a Geoestratégia no Ocidente do Mediterrâneo” (Tese de Doutoramento, Universidade de Lisboa, 2017).

Alberto, Edite Maria da Conceição Martins, “Um Negócio Piedoso: o Resgate de Cativos em Portugal na Época Moderna” (Tese de Doutoramento, Universidade do Minho, 2010).

Araújo, Maria Marta Lobo de, ESTEVES, Alexandra (coord.), *Tomar estado: dotes e casamentos (séculos XVI-XIX)* (Braga: Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, 2010).

Araújo, Maria Marta Lobo de, *Filha casada, filha arrumada. A distribuição de dotes de casamento na confraria de São Vicente de Braga (1750-1870)* (Braga: Centro de Investigação Transdisciplinar Cultura, Espaço e Memória, 2011).

—, *Pobres, honradas e virtuosas. Os dotes de D. Francisco e a Misericórdia de Ponte de Lima (1680-1850)*(Ponte de Lima: Santa Casa da Misericórdia, 2000).

Azcona, Tarcizio de, *Juana de Castilla, mal llamada la Beltraneja. 1462-1530* (Madrid: Fundación Univesitaria Española, 1998).

Azevedo, Pedro A. de, “O testamento da Excelente Senhora”, *Archivo Historico Portuguez*, vol. I, pp. 8-11.

- Braga, Isabel Drumond, *Bens de Hereges. Inquisição e cultura material (Portugal e Brasil, séculos XVII e XVIII)*, (Coimbra. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012).
- , *Entre a Cristandade e o Islão. Cativos e Renegados nas Franjas de duas Sociedades em Confronto* (Ceuta: Instituto de Estudios Ceutíes, 1998).
- , *Um Espaço, duas Monarquias (Interrelações na Península Ibérica no Tempo de Carlos V)* (Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Centro de Estudos Históricos, Hugin Editores, 2001).
- , “A Misericórdia de Ceuta e a protecção às donzelas, 1580-1640”, em *Congresso Internacional de História Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas. Actas*, vol. III (Braga: Universidade Católica Portuguesa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Fundação Evangelização e Culturas, 1993), 455-463.
- , “Vestir os nus: a Misericórdia de Óbidos e a protecção aos pobres no reinado de D. João V”, *Anais Leirienses* 6 (2020): 79-89.
- , *Viver e morrer nos cárceres do Santo Ofício* (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2015).
- Braga, Paulo Drumond, “Espanhóis, continentais e açorianos”, em *História dos Açores. Do Descobrimento ao Século XX*, ed. Artur Teodoro de Matos, Avelino de Freitas de Meneses e José Guilherme Reis Leite, vol. I (Angra do Heroísmo: Instituto Açoriano de Cultura, 2008), 235-266
- , “A 'Excelente Senhora', D. Joana, em Portugal (1479-1530). Dados para um estudo”, *Revista de Ciências Históricas* IV (1989): 247-254.
- , *D. Manuel I (1469-1521). Venturas e desventuras de um rei de Portugal* (Lisboa, Clube do Colecionador dos CTT, 2021).
- , *D. Maria (1521-1577), uma Infanta no Portugal de Quinhentos* (Lisboa: Colibri, Torres Vedras: Câmara Municipal, 2013).
- , “Preocupações caritativas das rainhas medievais portuguesas”, *E-Letras com Vida* [em linha], n.º 6, Lisboa, janeiro-junho de 2021, pp. 10-17 [disponível em <http://e-lcv.online/index.php/revista/article/view/158/124>].
- , “Testamentos da casa real de Bragança (1656-1704): devoção, caridade e política”, *NW. Noroeste. Revista de História* III (2007): 91-110.
- Buescu, Ana Isabel, *Catarina de Áustria (1507-1578): infanta de Tordesilhas, rainha de Portugal* (Lisboa: A Esfera dos Livros, 2007).

- Carasa Soto, Pedro Carasa, *Historia de la Beneficencia en Castilla y León. Poder y Pobreza en la Sociedad Castellana* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1991).
- Cardoso, Maria Teresa Costa Ferreira, “Os presos”, em *Sob o manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, ed. Inês Amorim, vol. I (Almedina: Coimbra, 2018), 215-278.
- Carvalho, Hélder, “A casa senhorial do infante D. Luís (1506-1555): dinâmicas de construção e consolidação de um senhorio quinhentista”, *7 Mares*, 2, n.º 4 (2014): 33-48 [<http://www.historia.uff.br/7mares/a-casa-senhorial-do-infante-d-luis-1506-1555-dinamicas-de-construcao-e-consolidacao-de-um-senhorio-quinhentista/>] (consultado a 10 de março de 2021).
- , “Fiscalidade, redistribuição e poder senhorial no Portugal quinhentista: o caso dos infantes manuelinos”, em *Finanças, Economias e Instituições no Portugal Moderno. Séculos XVI-XVIII*, ed. Bruno Lopes e Hélder Carvalho (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2019), 29-58.
- Castro, José de, *O Prior do Crato* (Lisboa: União Gráfica, 1942)
- , *Dom Sebastião e Dom Henrique* (Lisboa: União Gráfica, 1942).
- Chrétiens et Musulmans à la Renaissance. Actes du 37.e Colloque du CESR*, ed. Bartolomé Bennassar e Robert Sauzet (Paris: Honoré Champion, 1998).
- Costa, João Paulo Oliveira e, *D. Manuel I. 1469-1521. Um Príncipe do Renascimento* ([Lisboa]: Círculo de Leitores, Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, 2005).
- Crawford, Patricia, *Parents of Poor Children in England. 1580-1800* (Oxford: University Press, 2010).
- Cruz, Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo, *As Regências na Menoridade de D. Sebastião. Elementos para uma História Estrutural*, 2 vols., (Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1992).
- Deswarte-Rosa, Sylvie, “Espoirs et désespoir de l’infante D. Luís”, *Mare Liberum* 3 (1991): 243-298.
- Entre a Cruz e o Crescente. O Resgate de Cativos. Exposição Comemorativa. 800 anos da fundação do Convento da Trindade de Lisboa* (Lisboa: Arquivo Nacional da Torre do Tombo, 2018).

- Fernandes, Hermenegildo, “O rei e a morte na dinastia de Avis: um percurso testamentário”, em *Actas do III Encontro sobre História Dominicana*, tomo 1 (Porto: Arquivo Histórico Dominicano Português, 1991), 189-193.
- Ferreira, Maria João Pacheco, “A conversão e reutilização de peças têxteis. Uma prática comum a sociedade quinhentista portuguesa”, *Revista de Artes Decorativas* 5 (2011): 11-37.
- Friedman, Ellen G., *Spanish Captives in North Africa in the Early Modern Age* (Madison: University of Wisconsin Press, 1983).
- Garbellotti, Marina, *Per carità. Poveri e politiche assistenziali nell’ Italia moderna* (Roma: Carocci, 2013).
- Gutton, Jean-Pierre, *La société et les pauvres. L’exemple de la généralité de Lyon* (Paris: Les Belles Lettres, 1971).
- Hermann, Jacqueline, “Um rei indesejado: notas sobre a trajetória política de D. Antônio, prior do Crato”, *Revista Brasileira de História* 30, n.º 59 (2010): 141-166.
- Herhenzon, Daniel, *The captive sea: slavery, communication and commerce in Early Modern Spain and the Mediterranean* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018).
- Hespanha, António Manuel, *Imbecilias. As bem-aventuranças da inferioridade nas sociedades de Antigo Regime* (São Paulo: Annablume, 2010)
- Jordan, Annemarie, *A Rainha Colecionadora: Catarina de Áustria* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2012).
- Lopes, Maria Antónia, *Pobreza, assistência e controlo social. Coimbra (1750-1859)*, (Viseu: Palimage, 2000)
- , *Protecção social em Portugal na Idade Moderna* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010).
- López Alonso, Carmen, *La Pobreza en la España Medieval. Estudio Historico-Social* (Madrid: Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1986).
- Lourenço, Vanda, “O testamento da rainha D. Beatriz”, *Promontoria* 3 (2005): 81-107.
- Machado, Maria de Fátima, “Dotes para casar ou entrar num convento”, em *Sob o manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto*, ed. Inês Amorim, vol. I (Almedina: Coimbra, 2018), 279-304.

- Martínez Torres, José Antonio, *Prisioneros de los infieles. Vida y rescate de los cautivos cristianos en el Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVII)*, (Barcelona: Bellaterra, 2004).
- Mota, António Brochado da, “Testamentos régios. 1.^a dinastia” (Dissertação de Mestrado, Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, 2011).
- Nóvoa, Rita Luís Sampaio da, “A casa de São Lázaro de Lisboa: contributos para uma história das atitudes face à doença (sécs. XIV-XV)” (Dissertação de Mestrado, Universidade Nova de Lisboa, 2010).
- Oliveira, António de, “O quotidiano da academia”, em *História da Universidade em Portugal*, vol. I, tomo II, (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, Coimbra: Universidade de Coimbra, 1997), 617-692.
- Peres, Damião, *1580: o Governo do Prior do Crato* (Barcelos: Companhia Editora Nacional, 1929)
- Ricard, Robert. “Pour une monographie de l’ infant D. Luís de Portugal”, em *Études sur l’Histoire Morale et Religieuse du Portugal* (Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, Centro Cultural Português, 1970), 142-152
- Rosa, Maria de Lurdes, “A religião no século: vivências e devoções dos leigos”, em Carlos Moreira (dir.), *História Religiosa de Portugal*, vol. I (Lisboa: Círculo de Leitores: Lisboa, 2000), 529-570
- Sá, Isabel dos Guimarães, “Duas irmãs para um rei: Isabel de Castela (1470-1498) e Maria de Castela (1482-1517)”, em *Rainhas Consortes de D. Manuel I* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2012), 9-202
- , *As Misericórdias portuguesas de D. Manuel I a Pombal* (Lisboa: Horizonte, 2001).
- Sá, Isabel dos Guimarães, Lopes, Maria Antónia, *História breve das Misericórdias portuguesas. 1498-2000* (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008).
- Serrão, Joaquim Veríssimo, *O Reinado de D. António Prior do Crato* (Coimbra: [s.n.], 1956).
- Sousa, Bernardo de Vasconcelos e, PINA, Isabel Castro, ANDRADE, Maria Filomena, SANTOS, Maria Leonor Ferraz de Oliveira Silva, *Ordens religiosas em Portugal. Das Origens ao Concílio de Trento. Guia Histórico* (Lisboa: Livros Horizonte, 2005).
- Tavares, Maria José Pimenta Ferro, *Pobreza e Morte em Portugal na Idade Média* (Lisboa: Presença, 1989).
- Veloso, José Maria de Queirós, *O Interregno dos Governadores e o Breve Reinado de D. António* (Lisboa: Academia Portuguesa da História, 1953).

—, *O Reinado do Cardeal D. Henrique* (Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, 1946).

Viaud, Aude, “L’ infant D. Luís de Portugal”, em *Aquém e Além da Tapobrana. Estudos Luso-Orientais à Memória de Jean Aubin e Denys Lombard* (Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, Centro de História de Além-Mar, 2002), 39-56.

Villaroel González, Oscar, *Juana la Beltraneja. La construcción de una ilegitimidad* (Madrid: Sílex, 2014).

Recibido: 28 de abril de 2021

Aceptado: 4 de junio de 2021

EL PASO DE PRINCESA DE ASTURIAS A REINA DE ESPAÑA: MARÍA LUISA DE PARMA VISTA POR LOS EMBAJADORES EXTRANJEROS EN LA CORTE ESPAÑOLA (1786-1789)

César Esponda de la Campa
(Investigador independiente)
cespondadelacampa@gmail.com

RESUMEN

La correspondencia que los embajadores extranjeros acreditados en Madrid escribían a sus países de origen resulta de gran interés, pues permite conocer varios detalles de la vida cotidiana en la corte española, así como diversos aspectos políticos y diplomáticos. El objetivo del presente artículo es analizar lo que los embajadores reportaban sobre María Luisa de Parma, nuera de Carlos III y esposa de Carlos IV, durante el período de transición que tuvo de princesa de Asturias a reina de España durante los últimos tres años del reinado de su suegro y el primero de su marido. Algunos de los asuntos tratados por los embajadores en sus cartas y que afectaron seriamente a María Luisa durante este período fueron el control al que estaba sujeta en la corte de su suegro, el problema de la mala salud de sus hijos y la sucesión a la corona, así como su creciente influencia en asuntos políticos al convertirse en reina de España.

PALABRAS CLAVE: María Luisa de Parma; Carlos III; Carlos IV; corte española en el siglo XVIII; correspondencia de embajadores extranjeros en España.

THE TRANSITION FROM PRINCESS OF ASTURIAS TO QUEEN OF SPAIN: MARIA LUISA OF PARMA SEEN BY THE FOREIGN AMBASSADORS AT THE SPANISH COURT (1786-1789)

ABSTRACT

The correspondence that the foreign ambassadors in Madrid wrote to their countries of origin is of great interest because it allows us to know several details of the daily life at the Spanish court, as well as various political and diplomatic aspects. The objective of this article is to analyze what the ambassadors reported about Maria Luisa of Parma, daughter-in-law of Carlos III and wife of Carlos IV, during the transition period that she had from Princess of Asturias to Queen of Spain during the last three years of the reign of her father-in-law and the first one of her husband. Some of the issues addressed by the ambassadors in their correspondence and that seriously

affected María Luisa during this period were the constraint in which she lived at the court of her father-in-law, the problem of the poor health of her children and the succession to the crown, as well as her growing influence in political affairs upon becoming Queen of Spain.

KEY WORDS: María Luisa of Parma; Carlos III; Carlos IV; 18th century Spanish court; correspondence of foreign ambassadors in Spain.

INTRODUCCIÓN

Es relativamente poco¹ lo que se ha escrito sobre la figura de María Luisa de Parma durante su largo período como princesa de Asturias en el reinado de Carlos III, así como de sus inicios como reina durante el de Carlos IV². Lo poco que se sabe sobre el papel de María Luisa durante este período es lo aportado por Carlos Pereyra en la introducción de su edición de la correspondencia entre la reina y Manuel Godoy³, así como los trabajos de Antonio Calvo Maturana⁴. Una fuente que resulta de gran interés

¹ Es poco si se compara con lo mucho que se ha escrito sobre otras consortes como la reina María Antonieta de Francia o la reina María Carolina de Nápoles, por poner solo un par de ejemplos.

² Agradezco a Catherine Farnon por su valiosa ayuda con la investigación de los reportes de los embajadores británicos en los Archivos Nacionales en Kew, Londres, y por su ayuda con la revisión general del presente texto; a Christian Pistor por su ayuda con la traducción del alemán al español de los reportes de los embajadores austriacos; al profesor Werner Thomas (KU Leuven) por su ayuda con la revisión del texto; y al profesor Antonio Calvo Maturana (Universidad de Málaga) por sus sugerencias con la primera versión de este texto. Las traducciones de las citas en inglés y francés son mías.

³ Carlos Pereyra, *Cartas confidenciales de la Reina María Luisa y de Don Manuel Godoy* (Madrid: M. Aguilar, 1935), 11-64.

⁴ Antonio Calvo Maturana, *María Luisa de Parma: reina de España, esclava del mito* (Granada: Universidad de Granada, 2007); Antonio Calvo Maturana, “«Con tal que Godoy y la reina se diviertan»: en torno a la virtud de María Luisa de Parma y la legitimidad de Carlos IV,” *Historia y Política* 31 (2014): 81-112; Antonio Calvo Maturana. “Del lodo de los panfletos al incienso de las exequias: La paradójica rehabilitación fernandina de María Luisa de Parma (1815-1819),” en *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, coord. Juan Luis Castellano y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (Granada: Universidad de Granada, 2008), vol. III, 183-202; Antonio Calvo Maturana. “«El desagrado de Vuestra Majestad hacia mi persona»: la primera caída en desgracia del conde de Aranda ante María Luisa de Parma (1789-1790),” en *Espacio público y espacio privado. Miradas desde el sexo y el género*, coord. Elena Hernández Sandoica (Madrid: Abada, 2016), 241-279; Antonio Calvo Maturana, “Eva y la pérdida del paraíso imperial: alegorías misóginas de María Luisa de Parma en el siglo XIX”, *Reales Sitios: Revista del Patrimonio Nacional* 167 (2006): 68-77; Antonio Calvo Maturana, “Floridablanca, Aranda, Godoy y el «partido de la reina»: la influencia política de M^a Luisa de Parma en los primeros gobiernos de Carlos IV (1788-1796),” *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante* 28 (2010): 121-146; Antonio Calvo Maturana. “María Luisa de Parma: la «Madre virtuosa» eclipsada por la leyenda negra,” en *La Reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica. Actas de la VIII Reunión Científica de la FEHM*, coords. María Victoria López-Cordón Cortezo y Gloria Franco (Madrid: FEHM, 2005), 623-644. Otros trabajos recientes sobre María Luisa de Parma incluyen: Elizabeth Franklin Lewis. “A su reina benéfica: representaciones de María Luisa de Parma,” en *La época de Carlos IV (1788-1808)*, coord. Elena de Lorenzo Álvarez (Oviedo: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2009), 697-705; Elisa

para conocer no solo la vida en la corte, sino también las costumbres y la vida cotidiana de la nación es la correspondencia de los diversos embajadores extranjeros acreditados en la corte de Madrid. Es mucha la información que estos diplomáticos aportaban en sus cartas: juegos, bailes, banquetes, ceremonias, etc. Se esperaba que los embajadores participaran activamente y estuvieran presentes en los Sitios Reales, razón por la cual su correspondencia ofrece importantes datos sobre cómo se vivía en la corte española

Martín-Valdepeñas Yagüe. “La reina María Luisa de Parma y la Junta de Damas de la Real Sociedad Económica Matritense,” en *La época de Carlos IV (1788-1808)*, coord. Elena de Lorenzo Álvarez (Oviedo: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2009), 749-761; María Ángeles Pérez-Samper. “Construir y destruir mitos: María Luisa de Parma, una reina elogiada y criticada,” en *Pasados y presente: estudios para el profesor Ricardo García Cárcel*, coord. Rosa María Alabrús Iglesias et al. (Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2020), 1121-1132. Entre otros trabajos anteriores podemos mencionar: Jack Berte-Langereau, “Marie-Louise de Parme et les siens,” *Hispania. Revista Española de Historia* 71 (1958): 237-278; Montserrat Casas Nadal, “La reina María Luisa, esposa de Carlos IV, y sus relaciones con las Carmelitas Descalzas de Parma (1795-1800),” *Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos* (Burgos) 99 (1991): 51-57; Juan Pérez de Guzmán y Gallo, “Casamiento de un Príncipe de Asturias. Las cartas a la novia,” *La Ilustración Española y Americana* 45/4 (30 de enero de 1901): 59 y 62; Juan Pérez de Guzmán y Gallo, *La Historia inédita: vida, reinado, proscripción y muerte de Carlos IV y María Luisa de Borbón* (Madrid: Imprenta de Jaime Ratés Martín, 1909); Juan Pérez de Guzmán y Gallo, “Los encantos de la novia,” *La España Moderna* 303 (1914): 42-52. Sobre la niñez de María Luisa y su llegada a España, véase: Filippo Cocconi, “Le nozze di Maria Luisa di Borbone, figlia di don Filippo di Parma,” *Parma per l'Arte* 12/1 (1962): 29-36; Laura García Sánchez, “Fiesta y ceremonial de las cortes de Génova y Madrid. Llegada y celebración del matrimonio de la nueva Princesa de Asturias M^a Luisa de Parma en 1765,” *Boletín de Arte (Universidad de Málaga)* 20 (1999): 167-180; Laura García Sánchez, “María Luisa de Parma, la educación de una futura reina,” *Historia* 16 246 (1996): 30-39. Sobre los retratos de la reina, véase: Pilar Benito García y Jesús Urrea Fernández, “El retrato de pedida de la Princesa María Luisa de Parma,” *Antología di Belle Arti. Il Settecento III* 63-66 (2003): 60-66; José Manuel de la Mano. “Hacia las parejas reales de Goya. Evolución de la iconografía oficial de Carlos IV y María Luisa de Parma a través de sus pintores de cámara,” en *Carlos IV: mecenas y coleccionista*, coords. Javier Jordán de Urries y de la Colina y José Luis Sancho Gaspar (Madrid: Patrimonio Nacional, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2009), 75-92; Laura García Sánchez. “Iconografía oficial e imagen real: los retratos de juventud y de pedida de la princesa María Luisa de Parma,” en *Me veo luego existo: mujeres que representan, mujeres representadas*, eds. Luis Pérez Ochando y Ester Alba Pagán (Madrid: CSIC, 2015), 129-140; María José López Terrada. “La presencia de María Luisa de Parma en las representaciones del nacimiento del infante Carlos Clemente,” en *Me veo luego existo: mujeres que representan, mujeres representadas*, eds. Luis Pérez Ochando y Ester Alba Pagán (Madrid: CSIC, 2015), 141-152; Ramón de Morenes, “Retrato de Doña María Luisa, reina de España (obra de Mengs),” *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 5/56 (1897): 135-138; María Ruth Pérez Antelo. “María Luisa de Parma: una iconografía maldita,” en *Las Mujeres en Andalucía. Actas del 2º Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer en Andalucía*, coord. María Teresa López Beltrán (Málaga: Diputación Provincial de Málaga, 1994), vol. III, 225-245. Sobre la reina y las cuestiones de moda, véase: Sandra Antúnez López, “Las primeras modistas en el Real Guardarropa de la reina María Luisa de Parma (1789-1808),” *Eviterna* 8 (2020): 1-12; Sandra Antúnez López. “Una aproximación a la colección de vestidos de la reina María Luisa de Parma (1788-1808),” en *Coleccionismo, mecenazgo y mercado artístico: Orbis Terrarum*, coords. Antonio Holguera Cabrera, Ester Prieto Ustio y María Uriondo Lozano (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2020), 538-553; Pilar Benito García, “Aproximación al guardarropa de María Luisa de Parma,” *Reales Sitios: Revista del Patrimonio Nacional* 175 (2008): 46-67; Amalia Descalzo Lorenzo. “Carlos IV y María Luisa de Parma: vestidos para reinar,” en *La época de Carlos IV (1788-1808)*, coord. Elena de Lorenzo Álvarez (Oviedo: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2009), 375-397. Una biografía reciente de la reina es Jean Cames, *Marie-Louise roi d'Espagne: 1751-1819* (París, L'Harmattan, 2004).

de la edad moderna⁵. En el caso concreto de la familia real, las cartas de estos diplomáticos resultan de gran interés pues ofrecen una buena visión de cómo era su vida cotidiana, así como su papel en el ceremonial cortesano. Como en una ocasión afirmaba el embajador británico a fines del reinado de Carlos III: «Vivimos tanto con la familia real aquí, que nos preocupamos por ellos casi tanto como si perteneciéramos a ellos»⁶.

Utilizando principalmente como fuente la correspondencia del embajador austríaco y el diario del embajador británico, así como los reportes de los secretarios de las embajadas austríaca y británica y, en menor medida, la correspondencia de los embajadores francés, ruso y prusiano, es mi intención evaluar cuál era la visión que tenían estos diplomáticos sobre María Luisa y su papel en la corte a fines del reinado de Carlos III⁷ y principios del de Carlos IV.⁸ Es mi intención saber cuáles fueron los cambios y permanencias en la percepción pública sobre María Luisa, así como en su vida cotidiana⁹. Son cuatro las perspectivas en las cuales se enfoca el presente artículo:

⁵ La bibliografía sobre estudios de la corte española en el siglo XVIII es sumamente extensa. Podemos mencionar los siguientes trabajos: José Martínez Millán, Concepción Camarero Bullón y Marcelo Luzzi Traficante, coords., *La Corte de los Borbones: Crisis del modelo cortesano* (Madrid: Polifemo, 2013); Pablo Vázquez Gestal, *El espacio del poder. La corte en la historiografía modernista española y europea* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2005); Pablo Vázquez Gestal, “La corte en la historiografía modernista española. Estado de la cuestión y bibliografía,” *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos II* (2003): 269-310; Pablo Vázquez Gestal, “«Non dialettica, non metafisica...». La corte y la cultura cortesana en la España del siglo XVIII,” *Reales Sitios* 43/169 (2006): 50-56.

⁶ 3 de noviembre de 1788. William Eden, *The Journal and Correspondence of William, Lord Auckland* (Londres: Richard Bentley, 1860-1864), vol. II (1861), 112.

⁷ Algunos de los estudios más importantes del reinado de Carlos III son: Giuseppe Caridi, *Carlos III. Un gran rey reformador en Nápoles y España* (Madrid: La Esfera de los libros, 2015); Antonio Domínguez Ortiz, *Carlos III y la España de la Ilustración* (Madrid: Alianza, 2005); Isabel Enciso Alonso-Muñumer, coord., *Carlos III y su época: la monarquía ilustrada* (Barcelona: Carroggio, 2003); VI Conde de Fernán Núñez (Carlos José Gutiérrez de los Ríos), *Vida de Carlos III* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988); Roberto Fernández Díaz, *Carlos III. Un monarca reformista* (Barcelona: Espasa, 2016); Vicente Palacio Atard, *Carlos III, el rey de los ilustrados* (Barcelona: Ariel, 2006).

⁸ Entre los estudios más relevantes del reinado de Carlos IV podemos mencionar: Carlos Corona Baratech, *Revolución y reacción en el reinado de Carlos IV* (Madrid: Rialp, 1957); Elena de Lorenzo Álvarez, coord., *La época de Carlos IV (1788-1808). Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios del siglo XVIII* (Oviedo: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2009); Teófanos Egido, *Carlos IV* (Madrid: Arlanza, 2001); Enrique Giménez López, *El fin del Antiguo Régimen: el reinado de Carlos IV* (Madrid: Temas de Hoy, 1996); Emilio La Parra López, *Manuel Godoy. La aventura del poder* (Barcelona: Tusquets, 2002); Andrés Muriel, *Historia de Carlos IV*, 2 vols. (Madrid: Atlas, 1959.); Francisco Sánchez-Blanco, *La Ilustración Goyesca. La cultura en España durante el reinado de Carlos IV (1788-1808)* (Madrid: CSIC, CEPC, 2007); Pablo Vázquez Gestal. “«Dove dal nulla l'uomo s'innalza ai più sublimi onori». La Corte de Carlos IV y la reina María Luisa (1788-1808),” en *La Nación recobrada. La España de 1808 y Castilla y León*, ed. Luis Miguel Enciso Recio (Valladolid: Junta de Castilla y León, 2008), 37-53.

⁹ Es importante mencionar los estudios de género en el siglo XVIII que se han realizado en años recientes en España. Entre ellos podemos mencionar: Mónica Bolufer Peruga, *La construcción de la identidad femenina: reformismo e ilustración* (Valencia: Universitat de València, 1996); Mónica Bolufer Peruga, *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII* (Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1998); Manuel-Reyes García Hurtado, ed., *El siglo XVIII en femenino. Las mujeres en el Siglo de las Luces* (Madrid: Síntesis, 2016). Sobre el papel de las mujeres en la corte española del siglo XVIII, véase: María Victoria López-Cordón Cortezo, “Entre damas anda el juego: las camareras mayores de

la vida cotidiana de María Luisa, su papel en el ceremonial de la corte, la fragilidad física de sus hijos y, finalmente, su influencia política. Todo esto ayudará a comprender mejor el papel de María Luisa durante sus años de transición de princesa de Asturias a reina de España.

LA VIDA COTIDIANA DE MARÍA LUISA DE PARMA EN LA CORTE

El embajador francés en Madrid, Jean-François de Bourgoing, escribía en 1782 lo siguiente sobre María Luisa: «La señora princesa de Asturias, cuya cortesía, ingenio y gracia tienen un encanto irresistible, pasa la vida entera en sus habitaciones, sin otros placeres que los de la conversación y la música»¹⁰. Quizá estas palabras ofrecen una idea sencilla de lo que fue la vida de la princesa durante los veintitrés años que vivió en la corte de Carlos III. Sin embargo, hay algunas otras cuestiones relevantes de las que podemos hablar en este período, centrándonos en sus tres últimos años como princesa y el primero como reina. La vida de María Luisa en la corte durante esos años estuvo marcada por la gran rigidez a la que estaba sujeta. En el año de 1786, Karl von Humburg, secretario de la embajada austríaca en Madrid, escribía lo que había ocurrido en una ocasión en que María Luisa deseaba ir al Paseo del Prado en una hermosa carroza nueva; cuando ya estaba lista para hacerlo, su marido, el príncipe Carlos, fue a detenerla para decirle que el rey no le daba permiso para salir y estrenar su carroza. Humburg reportaba: «La Princesa se horrorizó por este extraño argumento, palideció y esta fuerte emoción le provocó un aborto»¹¹. Lo anterior ofrece una idea del estricto control al que María Luisa estaba sometida. Para recuperarse del aborto, la princesa se quedó en Madrid mientras la corte se dirigió a San Ildefonso. Poco tiempo después, Humburg volvía a dar noticias sobre el estado de salud de María Luisa y la probable verdadera razón de su enfermedad: «La indisposición de la Señora Princesa de Asturias es siempre la misma, al menos en apariencia, y mucha gente asegura que ella solo se

Palacio en la edad moderna,” *Cuadernos de Historia Moderna Anejos 2* (2003): 123-152; María Victoria López-Cordón Cortezo. “La construcción de una reina en la Edad Moderna: entre el paradigma y los modelos”, en *La Reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica. Actas de la VIII Reunión Científica de la FEHM*, coords. María Victoria López-Cordón Cortezo y Gloria Franco (Madrid: FEHM, 2005), 309-338; María Victoria López-Cordón Cortezo. “La evolución de las damas entre los siglos XVII y XVIII,” en *Las relaciones discretas entre las Monarquías Hispánica y Portuguesa. Las Casas de las Reinas (siglos XV-XIX)*, coords. José Martínez Millán y María Paula Marçal Lourenço (Madrid: Polifemo, 2009), vol. II, 1357-1398; María Victoria López-Cordón Cortezo. “Servicios y favores en la Casa de la Reina” en *El poder del dinero. Ventas de cargos y honores en el Antiguo Régimen*, coords. Francisco Andújar Castillo y María del Mar Felices de la Fuente (Madrid: Biblioteca Nueva, 2011), 223-244; María Ángeles Pérez Samper. “Las reinas,” en *Historia de las mujeres en España y América Latina*, coord. Isabel Morant Deusa (Madrid: Cátedra, 2005), vol. II, 399-436; María Ángeles Pérez Samper. “Infantas de España, mujeres al servicio de la monarquía,” en *El siglo XVIII en femenino*, ed. Manuel-Reyes García Hurtado (Madrid: Síntesis 2016), 31-78.

¹⁰ Citada en Pereyra, *Cartas confidenciales*, 27.

¹¹ Humburg a Kaunitz, Madrid, 24 de julio de 1786. Hans-Otto Kleinmann, ed., *Berichte der diplomatischen Vertreter des Wiener Hofes aus Spanien in der Regierungszeit Karls III. (1759-1788) = Despachos de los representantes diplomáticos de la Corte de Viena acreditados en Madrid durante el reinado de Carlos III (1759-1788)*, 11 vols. (Madrid: Instituto Germano-Español de Investigación de la Sociedad Görres, 1970-1984), vol. X (1784-1786), 416.

queda en Madrid para mantenerse alejada de la Corte»¹². Es probable que, más que de la corte, la princesa María Luisa deseaba mantenerse fuera de la vigilancia del rey Carlos III, quien la criticaba todo el tiempo por su forma de vestir y peinarse. María Luisa seguía las modas francesas del momento¹³, que resultaban bastante extravagantes, sobre todo para personas mayores y anticuadas como seguramente era el rey. Así lo relataba en carta Humburg:

El público está ahora bastante convencido de que la enfermedad tanto tiempo problemática de la Señora Princesa consistía únicamente en su mal genio contra el Rey y se acepta que, aunque a veces podría ser ella un poco más prudente, Su Majestad no debería, sin embargo, regañarla constantemente por su manera de peinarse y vestirse y, sobre todo, no prohibirle que viaje en tal o cual carroza y, en fin, no gobernarla como a una niña después de que ella ya ha dado a luz dieciséis veces¹⁴.

Al igual que Humburg, el conde de Kageneck, embajador austríaco en España, mencionaba la difícil vida que llevaba la princesa María Luisa, al tener que soportar los traslados entre los diferentes Sitios Reales, que aparentemente le desagradaban y, por lo tanto, buscaba pretextos para quedarse en Madrid y no acompañar a la corte al campo. Es bastante probable que la rigidez del rey Carlos III y sus constantes críticas y prohibiciones eran las verdaderas razones que hacían que María Luisa hiciera todo lo posible por mantenerse alejada. Como la princesa había sufrido otro aborto a fines de 1786, usó esto como pretexto para quedarse en Madrid para recuperarse mientras el rey Carlos III y su corte se marcharon a El Pardo en enero de 1787. El embajador escribía lo siguiente sobre la ausencia de la princesa de la corte:

Con relación al desdichado aborto de la Señora Princesa de Asturias hay diferentes suposiciones expresadas; muchos afirman que solamente tuvo lugar porque esta Princesa no podía soportar más la forma en la que es tratada y busca cualquier oportunidad para librarse de los varios traslados obligatorios que aparentemente le resultan desagradables. Recientemente logró, bajo el pretexto de una enfermedad que la afligía, mantenerse alejada de la Corte durante varias semanas. Y como su jornada en El Pardo le resultaría incómoda, ahora usa como pretexto su convalecencia tras el aborto¹⁵.

En aquel mismo año, cuando la corte viajó al Real Sitio de San Ildefonso, la princesa nuevamente trató de buscar una excusa para no ir, pero no lo consiguió. Sobre esto el embajador francés en España, duque de La Vauguyon, escribía lo siguiente:

La princesa de Asturias quiere eximirse del viaje a San Ildefonso. El rey se lo ordena formalmente, «como rey y como padre», declarando que está ya demasiado viejo para

¹² Humburg a Kaunitz, San Ildefonso, 28 de agosto de 1786. *Ibidem*, vol. X (1784-1786), 426.

¹³ Sobre el interés de María Luisa por la moda francesa, véase: Pilar Benito García, “Aproximación al guardarropa de María Luisa de Parma”, 46-67.

¹⁴ Humburg a Kaunitz, Madrid, 2 de octubre de 1786. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. X (1784-1786), vol. X (1784-1786), 438.

¹⁵ El conde de Kageneck a Kaunitz, Madrid, 1 de enero de 1787. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. XI (1786-1788), 40.

prescindir de su hijo un solo instante. La princesa obedece, pero se muestra de un humor espantoso. Atribuye a Floridablanca los rigores que sufre de parte de Su Majestad Católica, y en el fondo de su alma concentra un odio implacable contra este ministro, cólera tanto más temible cuanto que ejerce un ascendiente muy grande sobre su marido¹⁶.

Como se puede ver, María Luisa no siempre logró salirse con la suya y en ocasiones tuvo que acatar las órdenes del rey y acompañar a la corte en sus traslados. De acuerdo con el embajador francés, a quien ella culpaba de todo esto era al conde de Floridablanca, a quien aparentemente detestaba¹⁷. A pesar de esto, en aquel mismo año el embajador austríaco escribía que el conde de Floridablanca había conseguido ganarse a María Luisa gracias a un posible cambio en el orden sucesorio, como se verá más adelante. Es posible que el conde no se la hubiera logrado ganar del todo.

Por otra parte, el diario del embajador británico en España, William Eden, permite ver que María Luisa, al igual que el resto de la familia real, llevaba una vida bastante monótona en la corte de Carlos III. Una de las pocas diversiones que tenían era presenciar las famosas «Parejas Reales» en Aranjuez, como escribía el embajador: «Este fue un día de gran expectación en un lugar donde las diversiones no son ni grandes ni numerosas [...] Un poco antes de las nueve fui al apartamento del Rey, y acompañé a Su Majestad y las princesas y los niños en una galería abierta, donde me paré junto a su silla para ver las *Parejas*, o la exhibición de la equitación de los príncipes [...]»¹⁸. También contaba el embajador británico que el rey Carlos III no les permitía a sus hijos y sus nietos acudir a los teatros ni salir a pasear por la ciudad, lo que coincide con el episodio relatado anteriormente por el secretario austríaco sobre el aborto que sufrió María Luisa por el coraje que tuvo a causa de esto; los príncipes e infantes solo tenían permitido unos pocos entretenimientos privados. Todo esto revela lo constreñida que era la vida de María Luisa y del resto de la familia real, como relataba en su diario el embajador:

Todos los príncipes y princesas fueron esta mañana a las siete y media a una comedia, la cual se les ofreció en una especie de establo cerca de las granjas del Rey [en Aranjuez]. Su Majestad nunca les permite a ninguno de ellos ir a los teatros, ni tampoco ir [de paseo] por la ciudad de Madrid, aunque el palacio está en el límite de la ciudad. Ellos tienen tres o cuatro de estas comedias privadas en un año y un concierto corto justo antes de la comida cada tarde¹⁹.

¹⁶ Carta del embajador francés en España del 6 de agosto de 1787, citada en Pereyra, *Cartas confidenciales*, 60. La cita original en francés se halla en François Rousseau, *Règne de Charles III d'Espagne (1759-1788)* (París: Plon-Nourrit, 1907), vol. II, 266, nota 1.

¹⁷ Ya se ha escrito sobre el recelo que los príncipes Carlos y María Luisa le tenían a Floridablanca durante el reinado de Carlos III y la afinidad de ambos con el conde de Aranda. Véase, por ejemplo: Calvo Maturana, “Floridablanca, Aranda, Godoy y el «partido de la reina»”, 122-124; Pereyra, *Cartas confidenciales*, 29-55.

¹⁸ Aranjuez, 14 de junio de 1788. Eden, *The Journal and Correspondence*, vol. II, 45.

¹⁹ Aranjuez, 25 de junio de 1788. *Ibidem*, vol. II, 54-55.

También escribía en su diario el embajador británico que otra actividad cotidiana de María Luisa era salir a pasear por las tardes en los jardines de los Sitios Reales, donde caminaba acompañada de sus hijos y los cortesanos. En una ocasión, Eden relataba lo siguiente desde Aranjuez: [...] «en la tarde todos se reúnen en una larga avenida llamada Calle de la Reina, donde está toda la familia real, excepto el Rey y el Príncipe, quienes están fuera todas las tardes cazando y disparando. [...] Cuando la gente se cansa de las carrozas ellos caminan, y la princesa camina entre ellos con sus hijos»²⁰. Por lo anterior, se puede concluir que el rey Carlos III solo les permitía a María Luisa y los otros miembros de la familia real tener cierta libertad únicamente en el entorno de la corte, en las residencias reales en el campo, pero no en la ciudad. Es decir, tenían permitido salir a pasear y convivir con los cortesanos y servidores de la casa real dentro de los Reales Sitios, pero no con la gente en Madrid. Probablemente el rey no quería exponer a los miembros de la familia real y les prohibía acercarse al pueblo por cuestiones de seguridad. En cualquier caso, todo indica que María Luisa tenía inclinación por una brillante vida social y le molestaba no tener libertad para pasar más tiempo en la capital²¹. Con la subida al trono de Carlos IV hubo un cambio importante en este sentido, pues los embajadores indicaban que la familia real comenzó a pasar más tiempo en Madrid, aunque las jornadas en el campo no se dejaron de hacer²². En el nuevo reinado, la reina salía a pasear en carroza por Madrid cuando lo deseaba, como escribía el embajador británico en su diario a principios de 1789: «Su Majestad Católica [Carlos IV] ahora aparece en el Prado, conduciendo a la Reina en un faetón con seis caballos; y ayer Su Majestad Católica [María Luisa] tomó las riendas desde uno de los palacios en el campo hasta Madrid»²³. Esto es algo que María Luisa seguramente no hubiera podido hacer durante el reinado de su suegro.

También el embajador austríaco mencionaba en sus cartas el deseo de María Luisa de pasar más tiempo en Madrid y mostrarse ante el pueblo. En septiembre de 1789 escribía lo siguiente: «durante sus paseos en público, en los cuales [María Luisa] se asegura de mostrarse a diario, la gente reunida en grandes multitudes siempre la saluda con las más alegres exclamaciones de “¡Viva la Reina!”»²⁴. Lo anterior indica un punto importante sobre la imagen de María Luisa en estos años: la enorme popularidad

²⁰ Aranjuez, 10 de mayo de 1788. *Ibidem*, vol. II, 27-28.

²¹ Es posible que sea esta una razón por la cual los cartones para tapices de Francisco de Goya, diseñados para decorar las estancias reales en El Pardo, muestren precisamente al pueblo madrileño de la época, sus diversiones y actividades cotidianas. Quizá dichos cartones reflejan el deseo de María Luisa de pasar más tiempo en Madrid, divertirse y estar cerca del pueblo.

²² Los embajadores revelaban en sus escritos una mayor presencia en Madrid desde principios de 1789. Esto cambió con el paso del tiempo, cuando las jornadas de la familia real en los Sitios Reales se alargaron y el tiempo que pasaban en Madrid se fue haciendo cada vez menor, a causa de la impopularidad que la reina comenzó a experimentar más adelante en su reinado. Sobre este punto, véase: Calvo Maturana, ««Con tal que Godoy y la reina se diviertan»», 85.

²³ Madrid, 17 de abril de 1789. Eden, *The Journal and Correspondence*, vol. II, 170.

²⁴ El conde de Kageneck a Kaunitz, Madrid, 14 de septiembre de 1789. Hans-Otto Kleinmann, ed., *Berichte der diplomatischen Vertreter des Wiener Hofes aus Spanien in der Regierungszeit Karls IV. (1789-1808) = Despachos de los representantes diplomáticos de la Corte de Viena acreditados en Madrid durante el reinado de Carlos IV (1789-1808)*, 6 vols. (Madrid: Instituto Germano-Español de Investigación de la Sociedad Görres, 1990-1999), vol. I (1789-1790), 209.

que gozaba entre la población española. No siempre fue la reina malvada odiada por todo el mundo; durante su período como princesa de Asturias y sus inicios como reina fue muy querida por el pueblo, algo que resultaba inusual en España, como el embajador austríaco reportaba: «Ella [María Luisa] le da una importancia particular a poseer el amor del pueblo, algo que resulta muy difícil en el caso de esta nación tan hostil a los extranjeros, y la experiencia muestra que casi todas las princesas extranjeras casadas con los reyes de este país han sido objeto del odio de la nación»²⁵. Cuando era princesa no pudo mostrarse en la ciudad tanto como le hubiera gustado, pero al comenzar a reinar tuvo la libertad para hacerlo, pues como escribía el embajador británico en su diario, al subir al trono, la reina y su marido experimentaron una transformación benéfica: «es natural suponer que el cambio en su situación es muy agradable para ellos; pues hasta ahora habían vivido con toda la represión de niños en una guardería: mientras que en el presente son los más absolutos e incontrolados soberanos en Europa, y a la cabeza de un imperio tan extenso que es proverbial decir que el sol nunca se pone en él»²⁶.

EL PAPEL DE MARÍA LUISA DE PARMA EN EL CEREMONIAL CORTESANO

En cuestiones del ceremonial cortesano, este formaba parte de la vida diaria de María Luisa y del resto de la familia real, pues una gran parte de su tiempo estaba regida por él. El diario del embajador británico, William Eden, nos permite conocer detalles del papel de María Luisa en las ceremonias de corte a fines del reinado de Carlos III. La vida de la princesa se hallaba muy limitada por la etiqueta, aunque sabía representar muy bien el papel que le correspondía. Poco después de su llegada a España, Eden relataba cómo tenían lugar las comidas públicas de la familia real, en las cuales María Luisa tenía un papel preponderante: «[...] él [Carlos III] se sienta a comer, rodeado de la Corte y los otros ministros extranjeros, y los embajadores se dirigen a ver al Príncipe y la Princesa de Asturias, a quienes encontramos ya sentados en su mesa; nos paramos junto a ellos y conversamos con ellos durante alrededor de veinte minutos mientras ellos están comiendo»²⁷. Una de las funciones que tenía la princesa María Luisa era la de recibir a los embajadores y sus esposas. Naturalmente esta era una tarea que debía cumplir toda la familia real, no solo la princesa, aunque a ella, como esposa del heredero al trono y primera dama de la corte, le correspondía un lugar especial y también una mayor responsabilidad que las otras mujeres de la familia real e incluso que los infantes varones. William Eden contaba en su diario cómo fue el protocolo durante el primer recibimiento en Aranjuez de su esposa, la embajadora británica²⁸, por parte de María Luisa:

²⁵ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 16 de febrero de 1789. *Ibidem*, vol. I (1789-1790), 58. También véase: Calvo Maturana, ««Con tal que Godoy y la reina se diviertan»», 2.

²⁶ Madrid, 21 de diciembre de 1788. Eden, *The Journal and Correspondence*, vol. II, 129.

²⁷ Aranjuez, 10 de mayo de 1788. *Ibidem*, vol. II, 27.

²⁸ La embajadora británica y esposa de William Eden era Eleanor Elliot.

La forma para nosotros es que la embajadora manda a preguntar a la camarera mayor para saber a qué hora la verá la princesa. Acaba de recibir un mensaje de que la princesa la esperará a las diez y media. Tiene que estar ahí en punto, porque la embajadora de Cerdeña tiene cita al cuarto antes de las once. Entra sola en la habitación; encuentra sentada a la princesa, quien desea que se siente; tras lo cual, como la princesa habla bien francés, y es más amable (y también más lista) de lo que generalmente es el caso con las princesas o con gente menor, la conversación es bastante agradable. Cuando termina, va a la guardería para hacer la corte a las dos jóvenes princesas [María Amalia y María Luisa]²⁹.

Del mismo modo, cuando el conde de Kageneck llegó a la corte de Madrid a fines del año 1786, relató cómo fue su primera audiencia con la princesa, quien lo recibió con gran amabilidad: «El pasado jueves, Su Alteza Real, la Señora Princesa de Asturias, me honró con la primera audiencia [...] Me recibió de la manera más amable y conversó conmigo por largo rato con gran gentileza, gracias a la cual establece una sincera conexión con todo el mundo»³⁰. Poco después, el embajador escribía dando noticias sobre el estado de salud de la princesa, así como el buen papel que hacía en la corte durante las comidas públicas: «el cumpleaños de Su Alteza Real, la Princesa de Asturias, fue celebrado en la corte con la gran gala de costumbre. No obstante, el estado de salud de esta princesa no se encuentra totalmente bien. A pesar de esto, ella recibe las visitas de cortesía de costumbre mientras almuerza, en cuya ocasión conversa con verdadera sencillez con los presentes»³¹.

Otro ejemplo del papel sobresaliente que María Luisa tenía en cuestiones del ceremonial en la corte de su suegro es que, cuando el rey y el príncipe Carlos estaban ausentes, era ella quien tenía el deber de presidir las ceremonias de la corte, como ocurrió en una ocasión en Aranjuez, relatada por el embajador británico en su diario:

La tercera exhibición de caballos tuvo lugar esta tarde y la princesa la presidió, pues el Rey estaba de cacería. Los embajadores y los ministros del gabinete fueron citados para estar al cuarto después de las seis en la antecámara de la princesa, donde se sirvieron helados, tartas, etc. Las tres princesas³² y los niños salieron a las seis y media – pues todo está arreglado aquí al minuto. Caminaron a través de las galerías al balcón, donde nosotros esperábamos, y nos paramos junto a ellos. La embajadora estaba en el lado opuesto con todos los siete niños³³.

En otra ocasión, durante la jornada en San Ildefonso en el otoño de 1788, el embajador británico relataba que durante la ausencia del rey y sus hijos, nuevamente fue la princesa María Luisa quien ocupó el primer lugar en el ceremonial: «En esta

²⁹ Aranjuez, 29 de mayo de 1788. Eden, *The Journal and Correspondence*, vol. II, 35.

³⁰ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 11 de diciembre de 1786. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. XI (1786-1788), 6.

³¹ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 18 de diciembre de 1786. *Ibidem*, vol. XI (1786-1788), 8.

³² Las tres princesas son María Luisa, princesa de Asturias; la infanta María Josefa, hija del rey Carlos III; y la infanta Mariana Victoria, esposa del infante Gabriel.

³³ Aranjuez, 24 de junio de 1788. Eden, *The Journal and Correspondence*, vol. II, 54.

ocasión las dos princesas³⁴ comieron con la Princesa de Asturias, quien representa una especie de soberanía por el día, y le da órdenes a la guardia; y los embajadores se paran al lado para hacer la conversación durante la comida»³⁵.

Un punto importante en relación al ceremonial de la corte es que este mantenía constreñida a la princesa María Luisa, quien carecía de libertad para hacer todo lo que quería, a veces incluso las cosas más sencillas. Por ejemplo, la etiqueta le prohibía visitar a la esposa del embajador británico, quien estaba muy cerca de dar a luz a su siguiente hijo, como relataba William Eden en agosto de 1788: «La señora Eden fue hoy a la Corte a su última visita a las princesas hasta después de su parto. La Princesa de Asturias expresó su preocupación de que la etiqueta de su situación no le permitiría acudir de vez en cuando a sentarse junto a la cuna y tener una tranquila conversación»³⁶. Tras la subida al trono de Carlos IV, evidentemente el ceremonial siguió rigiendo la vida de María Luisa y del resto de la familia real. Según el embajador austríaco, se pensaba que al subir al trono María Luisa «se entregaría a varios placeres para cambiar las excesivas, rígidas y aburridas inconveniencias de la corte»³⁷, las cuales para ella resultaban insoportables, pero no fue así. El embajador ruso, Stepan Zinoviev, coincidía con el austríaco en este punto: «Después de la muerte de Carlos III, se creía que la corte se volvería más brillante, pues la Reina ama la sociedad, las fiestas y el entretenimiento. Pero nos equivocamos: nunca había sido tan lúgubre»³⁸. A pesar de que no hubo un gran cambio en la corte y la etiqueta siguió rigiendo la vida de las personas reales, hubo ciertas alteraciones que les dieron más libertad. Por ejemplo, durante el reinado anterior los embajadores debían presentarse diario en la corte, mientras que en el nuevo solamente debían acudir dos días a la semana. Así lo relataba el embajador británico, quien también describía cómo fue su primer recibimiento por los nuevos monarcas:

Cumplimentamos hoy a sus Majestades Católicas por primera vez desde su ascenso. [...] la embajadora también tuvo su audiencia de introducción con ellos en el apartamento de la Reina, y ellos fueron particularmente amables con ella. En este nuevo reinado hay un gran cambio en la forma de hacer la corte: en vez de tener dos reuniones todos los días en la semana como hasta ahora, vamos a tener reuniones con Sus Majestades solamente los domingos y viernes, y si acudimos los otros días va a ser durante las comidas³⁹.

A pesar de este cambio, como cuenta el embajador británico, la reina María Luisa tenía que seguir soportando ceremoniales cansados, como el llamado “besamanos”: «Estuve en la Corte para acompañar a sus Majestades en el besamanos. Nos paramos

³⁴ Las dos princesas son la infanta María Josefa, hija del rey Carlos III, y la infanta Mariana Victoria, esposa del infante Gabriel.

³⁵ San Ildefonso, 27 de septiembre de 1788. Eden, *The Journal and Correspondence*, vol. II, 99.

³⁶ San Ildefonso, 19 de agosto de 1788. *Ibidem*, vol. II, 86.

³⁷ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 1 de noviembre de 1789. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. I (1789-1790), 249.

³⁸ Alexandre Tratchevsky, “L’Espagne à l’époque de la Révolution française,” *Revue Historique* 31/1 (1886): 12.

³⁹ Madrid, 21 de diciembre de 1788. Eden, *The Journal and Correspondence*, vol. II, 129.

frente a ellos mientras 1171 besadores de manos pasaron, con muchos de los cuales hablaron. Nunca vi una ceremonia tan cansada. La Reina hizo señas de que sus manos estaban tristemente sucias»⁴⁰. Otra ceremonia mencionada por el embajador británico en su diario era la del “lavapiés”: «Alrededor de las doce fui a un gran salón en el palacio donde Su Majestad Católica [Carlos IV] realizó la ceremonia de lavar los pies de doce hombres pobres [...] después la Reina, en su apartamento, realiza la misma ceremonia con doce niños. [...] Sobre todo, es una mezcla curiosa de importancia y pompa soberana, y humildad pía»⁴¹. Todo lo anterior permite ver que aunque las ceremonias de corte, tales como el besamanos y el lavapiés, continuaron en uso y siguieron rigiendo gran parte de la vida de María Luisa y la familia real, los nuevos soberanos introdujeron algo de relajación, como una menor presencia de embajadores en la corte, aunque no hubo un cambio radical.

LA FRAGILIDAD FÍSICA DE LOS HIJOS DE MARÍA LUISA DE PARMA Y EL PROBLEMA DE LA SUCESIÓN

Una buena parte de la correspondencia diplomática de estos años habla sobre la mala salud que tenían los pequeños infantes, hijos de los príncipes de Asturias. María Luisa tuvo una gran dificultad para traer al mundo niños sanos y fuertes, lo cual fue una enorme fuente de angustia no solo para ella, sino también para la corte. El embajador austríaco, conde de Kageneck, reportaba en sus cartas varias noticias sobre este asunto, que resultaba de suma importancia en la época y le concernía directamente a María Luisa, pues uno de los principales papeles de una reina consorte era precisamente el de dar hijos para la sucesión a la corona. Naturalmente, los niños debían estar sanos y los de María Luisa no lo estaban. Desde que murieron los infantes gemelos⁴² a fines de 1784 comenzaron a correr muchos rumores en la corte española, como reportaba Karl von Humburg, secretario de la embajada austríaca: «Aquí pretenden que los hijos de la Señora Princesa de Asturias tienen en la sangre un germen maligno que han heredado de su abuelo, el Infante Duque de Parma, y que, como sucede algunas veces, se desarrolla con más fuerza en la segunda generación que en la primera»⁴³. En particular resultaba muy preocupante el terrible estado de salud del infante Fernando, quien estaba destinado a suceder un día a su padre en el trono. Su constitución física era tan débil que la gente pensaba que este niño no lograría sobrevivir y que sería su hermana mayor, la infanta Carlota Joaquina, quien terminaría un día heredando la corona española. Así lo relataba en carta el secretario de la embajada austríaca a fines de 1786: «La salud del Infante Don Fernando sigue siendo muy preocupante y el público, que lo considera perdido, está convencido de que la

⁴⁰ Madrid, 18 de enero de 1789. *Ibidem*, vol. II, 144.

⁴¹ Madrid, 9 de abril de 1789. *Ibidem*, vol. II, 166-167.

⁴² El secretario de la embajada austríaca reportaba que los infantes gemelos, Carlos y Felipe, tenían las manos y los pies descarnados y secos, así como la cabeza inflamada y cubierta de excreciones de mala calidad. Humburg a Kaunitz, Madrid, 25 de octubre de 1784. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. X (1784-1786), 120.

⁴³ Humburg a Kaunitz, Madrid, 25 de octubre de 1784. *Ibidem*, vol. X (1784-1786), 120.

Señora Infanta Carlota está destinada a suceder a su padre»⁴⁴. En otra carta escrita el siguiente año, el embajador austriaco relataba los rumores que corrían sobre la sucesión: «cuando el Infante Don Fernando de nuevo sufrió de alguna severa indisposición, se habló con mayor fuerza de la cuestión de la sucesión al trono de este reino, y todas las personas leales al presente Ministerio dijeron públicamente que la corona española será para la Infanta Carlota [...]. En todo momento se dice que no se cuenta con la conservación de este Don Fernando»⁴⁵. Al año siguiente, el secretario de la embajada británica, Robert Liston, escribía que la mala salud de Fernando «desprova infinita ansiedad a sus padres y no poca preocupación al Ministro español [Floridablanca] [...] sintiendo que la muerte del joven príncipe tornaría naturalmente la atención general hacia el evento [...] de la Sucesión a la Corona [...] de la Infanta Doña Carlota y su descendencia»⁴⁶.

Sin embargo, lo anterior no quiere decir que la infanta Carlota Joaquina fuese en cuestión de salud la candidata ideal para heredar la corona española⁴⁷. En 1785 se había casado con el infante portugués Juan de Braganza (a partir de 1788 príncipe de Brasil y años más tarde rey de Portugal como Juan VI), pero Carlota era una niña enfermiza y tenía un problema de inmadurez física, pues era muy pequeña de estatura para su edad⁴⁸. Así lo relataba en 1788 Hinterleuthner, enviado prusiano en Lisboa, en su relación de la corte portuguesa: «el sentimiento general de la nación es que ella nunca tendrá descendencia; acaba de cumplir trece años y parece todavía una niña de siete años»⁴⁹. Aquel mismo año, el enviado británico en Lisboa, Robert Walpole, escribía que había en la corte portuguesa «una gran incertidumbre de [tener] herederos por parte de la Infanta española Doña Carlota, quien tiene aún una estatura muy pequeña»⁵⁰. En efecto, todo mundo sabía que la niña era muy enfermiza y se temía que nunca podría llegar a tener hijos, como escribía el conde de Kageneck: «Esta princesa posee

⁴⁴ Humburg a Kaunitz, Madrid, 6 de noviembre de 1786. *Ibidem*, vol. X (1784-1786), 449.

⁴⁵ Kageneck a Kaunitz, Aranjuez, 2 de junio de 1787. *Ibidem*, vol. XI (1786-1788), 129.

⁴⁶ Robert Liston al marqués de Carmarthen, Madrid, 6 de febrero de 1788. National Archives, Kew, FO 72/12, carta n.º 7.

⁴⁷ Sobre los primeros años de Carlota Joaquina en la corte portuguesa, véase: Alice Lázaro, *La Menina - Retrato de Dona Carlota Joaquina nas Cartas Familiares - Viagem ao interior da Corte Portuguesa (1785-1790)* (Lisboa: Chiado Editora, 2011); María Victoria López-Cordón Cortezo. “De infanta ilustrada a princesa política: Carlota Joaquina de Borbón (1785-1808),” en *La época de Carlos IV (1788-1808)*, coord. Elena de Lorenzo Álvarez (Oviedo: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2009), 731-748. Otros trabajos sobre la posterior actuación política de la infanta son: Sara Marques Pereira, *D. Carlota Joaquina e os “Espelbos de Clío”: Actuação política e figurações historiográficas* (Lisboa: Livros Horizonte, 1999); Francisca L. Nogueira de Azevedo, *Carlota Joaquina. Cartas inéditas* (Río de Janeiro: Casa da Palavra, 2007); Francisca L. Nogueira de Azevedo, *Carlota Joaquina na corte do Brasil* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003); Julián Rubio Esteban, *La infanta Carlota Joaquina y la política de España en América (1808-1812)* (Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, 1920); Marcela Ternavasio, *Candidata a la Corona. La infanta Carlota Joaquina en el laberinto de las revoluciones hispanoamericanas* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015).

⁴⁸ A pesar de su pequeña estatura durante este período, con los años Carlota Joaquina llegó a crecer y alcanzar una estatura normal, aunque nunca fue alta.

⁴⁹ Pedro Drumond Braga, *D. Pedro III: o rei esquecido* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2013), 206.

⁵⁰ Robert Walpole al marqués de Carmarthen, 13 de septiembre de 1788. National Archives, Kew, FO 63/11, carta n.º 27.

una condición física tan débil que se descarta cualquier esperanza de concebir un hijo e incluso de tener relaciones sexuales»⁵¹.

En lo que se refiere a los asuntos de política, el conde de Kageneck informaba en sus cartas sobre la cuestión del orden sucesorio y que se pensaba que los príncipes de Asturias ya se habían puesto de acuerdo con Floridablanca sobre este punto: «es muy probable que en la ocasión de los dos matrimonios entre los infantes de España y Portugal, el conde de Floridablanca introdujo unos artículos secretos en relación al orden de sucesión. Estos artículos estipularían que si el actual Príncipe de Asturias muere sin un heredero varón, la corona española pasaría a su hija, la princesa española casada en Portugal»⁵². Esto nos indica un aspecto muy importante de María Luisa en estos años: su papel como continuadora de la dinastía real española, ya fuese como madre del futuro rey o, en ausencia de este, de una futura reina. Como relataba el embajador austríaco, María Luisa debía asegurar la sucesión de su descendencia al trono:

La experiencia le ha enseñado [a María Luisa] lo poco que puede fiarse de sus hijos, los príncipes, habiendo perdido ya a cuatro y con uno sobreviviente [Fernando] que tiene una constitución física tan débil, que generalmente se cree que sucumbirá ante la enfermedad mortal que lo ataca casi cada mes. Y como [María Luisa] ya está entrando en una edad madura y su octavo desdichado aborto deja poca esperanza para un sucesor sano para el trono, es lógico que esta Princesa se beneficiaría enormemente con el cambio del orden de sucesión en favor de su hija casada en Portugal⁵³.

A pesar del plan de una posible sucesión de Carlota Joaquina, mientras su hermano siguiese con vida era en él en quien la corona recaería. Sin embargo, durante todos estos años Fernando permaneció entre la vida y la muerte. Según escribía el conde de Kageneck, este niño tenía una «persistente complexión amarillenta»⁵⁴. Esto era una causa de mucho pesar para María Luisa, como reportaba el embajador austríaco en agosto de 1787: «Con esta clase de indisposiciones que afectan frecuentemente al príncipe [Fernando], uno siente pena por su gentil madre, pues esta incomparable Princesa toma con la más grande inquietud la menor enfermedad de su hijo, lo que resulta de haber perdido ya tan frecuentemente a sus hijos»⁵⁵. Además de esto, María Luisa ya no contaba con tener más hijos, como el secretario de la embajada británica, Robert Liston, reportaba:

La pérdida de este joven Príncipe [Fernando] sería particularmente lamentada por la masa de gente en este País, a causa de las aprehensiones de una futura sucesión en disputa, y sería un golpe muy duro para la Princesa de Asturias. Hasta ahora todos sus

⁵¹ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 28 de diciembre de 1789. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. I (1789-1790), 296.

⁵² Kageneck a Kaunitz, Madrid, 23 de enero de 1787. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. XI (1786-1788), 53.

⁵³ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 23 de enero de 1787. *Ibidem*, vol. XI (1786-1788), 54.

⁵⁴ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 9 de abril de 1787. *Ibidem*, vol. XI (1786-1788), 105.

⁵⁵ Kageneck a Kaunitz, San Ildefonso, 20 de agosto de 1787. *Ibidem*, vol. XI (1786-1788), 164.

hijos [varones] han muerto a una corta edad; y se dice que, Su Alteza Real, desde su último aborto, ha casi renunciado a la esperanza de tener más descendencia⁵⁶.

La correspondencia de los embajadores permite ver que la mala salud de los hijos de María Luisa era un tema sobre el que se hablaba ampliamente en la corte española y que causaba mucha inquietud. Además de Fernando y Carlota, los otros hijos de María Luisa también tenían una constitución física débil y enfermiza, como mencionaba el embajador austríaco en carta: «es bien conocida la constitución física de esta joven y extremadamente débil princesa [Carlota Joaquina], como parecen ser todos los hijos de la Señora Princesa de Asturias»⁵⁷. El embajador británico también hacía mención de esto en su diario, poco después de la subida al trono de la pareja real: «La Reina, a causa de su embarazo, ahora nos recibe en una silla; ella es muy propensa a sufrir abortos; ha tenido, creo, dieciocho hijos, y solo tiene cinco con vida, y todos ellos son pequeños y delicados»⁵⁸. Las infantas María Amalia y María Luisa también eran niñas enfermizas, pero la primera en particular tenía un problema de inmadurez física muy severo, pues era muy pequeña de estatura para su edad. Al mismo tiempo, ya se rumoraba que la corte portuguesa iba a anular el matrimonio de la infanta Carlota Joaquina con el infante portugués Juan y a mandar a la niña de vuelta a España⁵⁹. Los reyes Carlos IV y María Luisa se sentían avergonzados por todos estos rumores, como escribía el embajador austríaco a fines de 1789:

Es imposible para mí afirmar qué tan ciertas son esas circunstancias tan ampliamente discutidas [...]. Tomando en cuenta a las dos pequeñas infantas [María Amalia y María Luisa] que están aquí, lo que se dice sobre la condición física débil podría ser verdad, pues yo nunca había conocido niñas tan frágiles. La infanta Amalia, quien de hecho está cerca de los once años, tiene el aspecto de una niña de cinco años. A causa de todo esto, se puede llegar a la conclusión de que se puede percibir bastante vergüenza por parte de ambas Majestades Católicas y el Ministro de Estado [Floridablanca], mientras la gente ya está diciendo abiertamente que a la Infanta Carlota pronto la van a mandar de regreso a esta Corte⁶⁰.

Desde tiempo atrás, el secretario de la embajada británica, Robert Liston, reportaba que circulaban fuertes rumores en Madrid, según los cuales las cortes de Francia y Nápoles se habían puesto de acuerdo para evitar que se consumara el matrimonio entre Juan y Carlota Joaquina y, de este modo, anularlo y casar al infante

⁵⁶ Liston a Carmarthen, Madrid, 3 de noviembre de 1785. National Archives, Kew, FO 185/2, carta n.º 62.

⁵⁷ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 1 de diciembre de 1788. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. XI (1786-1788), 463.

⁵⁸ Madrid, 2 de enero de 1789. Eden, *The Journal and Correspondence*, vol. II, 135.

⁵⁹ En la corte portuguesa se había formado un partido que se oponía a que se consumara el matrimonio entre Juan y Carlota Joaquina a causa de la mala salud de la niña y que deseaba la anulación. López-Cordón Cortezo, “De infanta ilustrada a princesa política”, 739.

⁶⁰ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 28 de diciembre de 1789. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. I (1789-1790), 296-297.

portugués con una princesa napolitana⁶¹. Este asunto preocupaba y avergonzaba mucho a María Luisa y al conde de Floridablanca, quien incluso podía estar en riesgo de caer en desgracia a causa de esto, como escribía el conde de Kageneck:

Desde que estoy aquí, se ha hablado públicamente de una aversión que se supone que el Príncipe de Brasil muestra hacia su sexualmente inmadura esposa, y recientemente el rumor ha llegado tan lejos que se decía que en la corte de Lisboa se había tomado la decisión de enviar a esta princesa de regreso aquí antes de que el matrimonio sea consumado. [...] Algunos aseguran haber observado vergüenza en el Señor Conde de Floridablanca e incluso en Su Majestad, la Reina, de lo que se infiere que este Ministro caería en la mayor desgracia ante ambas Majestades Católicas si llegase a suceder tal caso vergonzoso⁶².

El hecho de que los infantes españoles tuvieran una débil constitución física también afectaba los proyectos matrimoniales que María Luisa tenía para sus hijas. El embajador austríaco mencionaba los planes de los monarcas españoles de concertar el matrimonio de la infanta María Amalia con el príncipe heredero de Nápoles y de la infanta María Luisa con el delfín de Francia⁶³. Según el embajador austríaco, Floridablanca también usaba este asunto a su favor: «Otro truco que Floridablanca puede haber usado para ganarse a Su Majestad, la Reina, [...] consiste en el hecho de que con la nueva línea de sucesión sería más fácil concertar el enlace de las infantas con algunas de las más prestigiosas casas reales a través de la promesa de una corona que se puede heredar»⁶⁴. El plan de casar a la infanta María Amalia con el príncipe heredero de Nápoles fracasó con toda seguridad a causa de la constitución física de la niña⁶⁵. Además de su extraordinaria estatura pequeña, esta infanta había tenido muy mala salud toda la vida. Años atrás, Karl von Humburg, secretario de la embajada austríaca, reportaba que María Amalia tenía siempre «la tez pálida y enfermiza»⁶⁶. Años más tarde, el conde de Kageneck escribía lo siguiente sobre la infanta María Amalia: «esta princesa, dotada de una bondad inigualable, pronto va a cumplir doce años y, sin embargo, es aún tan pequeña de estatura y tan poco desarrollada de cuerpo, que uno pensaría que tiene menos de ocho años»⁶⁷. Estas noticias sin duda llegaron a la corte napolitana; la reina María Carolina de Nápoles se oponía a este enlace y escribía que le desagradaba la idea de sacrificar a su hijo casándolo con una de las infantas españolas⁶⁸.

⁶¹ Liston a Carmarthen, El Escorial, 26 de noviembre de 1787. National Archives, Kew, FO 185/3, carta n.º 75.

⁶² Kageneck a Kaunitz, Madrid, 1 de noviembre de 1789. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. I (1789-1790), 255.

⁶³ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 1 de noviembre de 1789. *Ibidem*, vol. I (1789-1790), 258-260.

⁶⁴ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 1 de noviembre de 1789. *Ibidem*, vol. I (1789-1790), 257.

⁶⁵ Por lo que dicen los reportes de años posteriores, la infanta María Amalia nunca llegó a crecer y toda su vida se quedó con una estatura infantil.

⁶⁶ Humburg a Kaunitz, Madrid, 4 de abril de 1785. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. X (1784-1786), 201.

⁶⁷ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 19 de abril de 1790. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. I (1789-1790), 397.

⁶⁸ Egon Caesar Corti, *Ich, eine Tochter Maria Theresias: Ein Lebensbild der Königin Marie Karoline von Neapel* (Munich: Bruckmann, 1950), 164.

Con respecto al proyecto de desposar a la infanta María Luisa con el delfín de Francia, este fracasó a causa del estallido de la Revolución francesa y la caída de la monarquía en aquel país.

A pesar de todo lo anterior, el embajador austríaco reportaba a Viena que el infante Carlos María Isidro, nacido a principios de 1788, parecía tener una buena constitución física, lo cual reforzaba la esperanza de la sucesión masculina al trono: «recientemente nació el Infante Don Carlos, quien da muestras de [tener] una constitución muy fuerte y sana, de modo que se puede contar mucho más con los hijos varones de sus Majestades Católicas que en las frágiles princesas»⁶⁹. Sin embargo, todavía había una enorme preocupación a causa del problema de la sucesión pues no era totalmente seguro que Fernando y su hermano Carlos María Isidro lograsen superar la infancia, y aún estaba el recuerdo de los otros niños que habían fallecido después de algunos años de nacidos. Por lo anterior y para asegurar la sucesión de su descendencia, ya fuese en línea masculina o femenina, el rey Carlos IV ordenó que en las Cortes de 1789 se aprobase la derogación de la ley sálica aprobada en 1713, aunque no se publicó la correspondiente pragmática⁷⁰. La razón de esto, sin duda, es que Fernando y Carlos María Isidro finalmente lograron sobrevivir. Es importante decir que durante el reinado anterior no se había aprobado un cambio de sucesión porque aparentemente el rey Carlos III tenía el plan de que, si ningún hijo varón de María Luisa lograba sobrevivir, entonces la sucesión recaería en el infante Gabriel⁷¹, razón por la cual el monarca concertó el matrimonio de este con la infanta portuguesa Mariana Victoria de Braganza, esperando que de esta unión nacieran hijos sanos y así quedara asegurada la sucesión⁷².

LA INFLUENCIA POLÍTICA DE MARÍA LUISA DE PARMA

El papel de María Luisa en cuestión de política en la corte de Carlos IV ya ha sido estudiado⁷³. Aquí solamente deseo comentar algunos puntos en relación a este tema que los embajadores mencionaban en su correspondencia en estos años. La documentación estudiada revela que aparentemente María Luisa tuvo poca influencia política durante su período como princesa de Asturias. Si llegó a tenerla fue de manera

⁶⁹ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 28 de diciembre de 1789. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. I (1789-1790), 297.

⁷⁰ Para una visión a fondo de este tema, véase: Rosario Prieto. “Las Cortes de 1789: el orden sucesorio”, en *Cuadernos de Historia. Estudios sobre el siglo XVIII*, coords. Manuel Espadas Burgos y Vicente Palacio Atard (Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, CSIC, 1978), 261-342.

⁷¹ Rousseau, *Règne de Charles III d'Espagne (1759-1788)*, vol. II, 260 y 266-267.

⁷² *Ibidem*, vol. II, 260.

⁷³ Dos estudios a fondo sobre la influencia política de María Luisa de Parma en el reinado de Carlos IV son: Calvo Maturana, “«El desagrado de Vuestra Majestad hacia mi persona»: la primera caída en desgracia del conde de Aranda ante María Luisa de Parma (1789-1790)”, 241-279; Calvo Maturana, “Floridablanca, Aranda, Godoy y el «partido de la reina»: la influencia política de M^a Luisa de Parma en los primeros gobiernos de Carlos IV (1788-1796)”, 121-146. En este último artículo, Antonio Calvo Maturana utilizó como una de sus fuentes los reportes de los embajadores de Francia y Gran Bretaña en España entre 1788 y 1792.

muy discreta⁷⁴, pues el rey Carlos III tenía muy controlados a todos los miembros de la familia real, como reportaban los distintos embajadores, quienes en este período mencionaban a la princesa más en relación con sus frecuentes embarazos, abortos y la mala salud de sus hijos que con temas de política⁷⁵. Sin embargo, como escribía el embajador austríaco, ya se divisaba la gran influencia que la princesa llegaría a tener cuando subiese al trono y, en efecto, todo indica que así fue. Un punto muy importante del papel de María Luisa durante su período como princesa de Asturias, que posteriormente influiría en su posterior época como reina, es la enorme influencia que tenía sobre su marido, el príncipe Carlos. En carta de julio de 1787, el conde de Kageneck escribía lo siguiente: «es acertado llegar a la conclusión de que la Princesa jugará un papel influyente en el futuro gobierno, ya que posee por completo el amor del pueblo y la confianza de su marido»⁷⁶. Del mismo modo, el embajador austríaco mencionaba los intentos del conde de Floridablanca por ganar el favor de la princesa, pues seguramente ya veía venir la enorme influencia que María Luisa llegaría a tener en los asuntos del siguiente reinado:

Mientras tanto, el principal objetivo de este ministro parece ser el adquirir el favor de Su Alteza Real, la Señora Princesa de Asturias, lo cual, según se dice, no solo logra sino que se piensa con certeza que él es realmente tratado por esta Señora con excelentes gracias y una fácilmente perceptible confianza. [...] es bien sabido que el Príncipe de Asturias, al igual que su distinguida consorte, no estaba favorablemente inclinado hacia este ministro hasta que ocurrieron los matrimonios dobles entre los infantes españoles y portugueses⁷⁷.

La subida al trono de Carlos IV trajo la transformación que se veía venir desde años antes. Como se había augurado en el reinado anterior, la correspondencia de los embajadores francés y británico revelaba el enorme influjo que María Luisa comenzó a tener en los asuntos de gobierno desde el inicio del nuevo reinado⁷⁸. Del mismo modo, el embajador austríaco reportaba a principios de 1789 lo siguiente: «Todo mundo reconoce la creciente influencia de esta Señora, que es tan grande que el Rey no da ninguna orden ni toma ninguna decisión, sea grande o pequeña, sin primero pedir la opinión de su esposa. La habilidad con la cual ella sabe cómo hacerse cargo de los asuntos [de Estado] también provoca la admiración de las personas con

⁷⁴ Como Antonio Calvo Maturana afirma, desde años antes de subir al trono ya se empezaba a notar el interés de la princesa en asuntos de Estado. Calvo Maturana, “Floridablanca, Aranda, Godoy y el «partido de la reina»”, 123. Véase también el asunto de la conspiración de los príncipes de Asturias en Pereyra, *Cartas confidenciales*, 29-55. Sin embargo, en estos años María Luisa no parece haber tenido una influencia política tan grande, como sucedió posteriormente durante su reinado.

⁷⁵ Evidentemente, el tema de la cuestión sucesoria era un asunto de política muy importante, que le concernía directamente a María Luisa desde su período como princesa de Asturias, como se puede observar en la correspondencia citada de los embajadores.

⁷⁶ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 2 de julio de 1787. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. XI (1786-1788), 146.

⁷⁷ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 6 de febrero de 1787. *Ibidem*, vol. XI (1786-1788), 69.

⁷⁸ Calvo Maturana, “Floridablanca, Aranda, Godoy y el «partido de la reina»”, 124-125.

experiencia»⁷⁹. Poco después, el mismo embajador escribía: «lo que va a dar una forma distinta del gobierno anterior es la poderosa influencia de la Reina, la cual ella ha sabido cómo ejercer sobre su real marido y que pronto podrá expandir sobre todas las áreas de gobierno»⁸⁰. En aquel mismo año, el conde de Kageneck hacía una descripción poco halagadora del carácter del rey Carlos IV y el enorme ascendiente que la reina María Luisa tenía sobre él:

[...] se puede decir que el Rey de España es mucho más enemigo de todo trabajo y todo lo que se pueda llamar negocios [de Estado] que su difunto Señor Padre, y que él se ocupa de toda clase de diversiones y se excede en la devoción, en la mojigatería, también en la confianza depositada en el clero, especialmente en su confesor, colocado por el ministro y la Reina; la [confianza] que deposita en la Reina es inmensa y sin límites, para asombro de todos, de modo que esta Señora, quien está de acuerdo con el Secretario de Estado [Floridablanca], es decisiva en todos los asuntos, sean de la naturaleza que sean y, sin duda, siempre lo será, si es que no aparecen circunstancias inesperadas⁸¹.

Aparentemente, Carlos IV era un monarca que prefería delegar las responsabilidades en otras personas para poder dedicar gran parte de su tiempo a sus intereses personales, como la cacería. El embajador ruso, Stepan Zinoviev, reportaba que el rey estaba muy ocupado con esta afición, a la que era incluso más adicto que su difunto padre⁸². También el embajador austríaco mencionaba ocasiones en que el rey se marchaba al campo para disfrutar de la cacería durante varios días, mientras la reina se quedaba sola en Madrid haciéndose cargo de los asuntos de la corte⁸³. Esto no necesariamente quiere decir que el monarca fuese completamente ajeno a cuestiones de política⁸⁴, pero todo indica que la persona en quien tenía mayor confianza era la reina María Luisa y que fue en ella en quien delegó el poder. Del mismo modo, el embajador ruso escribía sobre el papel de María Luisa a principios del reinado de Carlos IV:

La Reina entiende perfectamente que la principal ocupación de los diplomáticos es observar todo lo que ocurre en la corte y, por tanto, llegar al fondo de sus intrigas. Tampoco es muy expansiva con ellos; esta es, sin duda, la razón por la que solo reciben a los extranjeros dos días a la semana, mientras que antes podían acudir todos los días. Incluso uno puede permanecer invisible durante meses sin ser más mal acogido. El miedo y la desconfianza están tan arraigados que la Reina, como sabemos, tiene espías

⁷⁹ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 16 de febrero de 1789. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. I (1789-1790), 58. También véase: Calvo Maturana, “«Con tal que Godoy y la reina se diviertan»”, 2.

⁸⁰ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 25 de enero de 1789. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. I (1789-1790), 47.

⁸¹ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 1 de noviembre de 1789. *Ibidem*, vol. I (1789-1790), 248-249.

⁸² Tratchevsky, “L’Espagne à l’époque de la Révolution française”, 13.

⁸³ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 31 de agosto de 1789. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. I (1789-1790), 202.

⁸⁴ Como prueba de que Carlos IV también mostraba interés en asuntos de Estado, véanse, por ejemplo: Calvo Maturana, “Floridablanca, Aranda, Godoy y el «partido de la reina»”, 121-146; Pereyra, *Cartas confidenciales*, 29-55.

por todas partes que le informan de todo lo que sucede en la ciudad y de todo lo que se dice sobre ella. El jefe de la policía de Madrid le presenta informes diarios con este fin; ella los lee apasionadamente⁸⁵.

Lo que escribía el embajador ruso tiene base: todo indica que María Luisa era una persona sumamente desconfiada y controladora⁸⁶, por lo que todo el tiempo trataba de mantenerse perfectamente bien enterada de todo lo que se decía y todo lo que sucedía⁸⁷. Tomando en cuenta sus circunstancias personales y los rumores que corrían sobre la mala salud de sus hijos resulta lógico que ella fuese así. También es verdad que con el cambio de reinado disminuyó la presencia de embajadores en la corte⁸⁸, pero aquí resulta de interés que el embajador ruso indicaba que esto era por la desconfianza que María Luisa les tenía a los diplomáticos y nos habla de la gran influencia que la reina comenzó a tener en el nuevo reinado. Por otro lado, el embajador ruso también mencionaba la relación personal de María Luisa con el rey Carlos IV: «no deja piedra sin mover para conservar el afecto de su marido y su poder sobre él. [...] Teme que el rey vuelva su mirada hacia otra mujer, con quien encontrará placer. Y aquí está ella, usando todas sus fuerzas para evitar tales encuentros. Expulsa de Madrid, bajo diversos pretextos, a todas las mujeres de las que sospecha»⁸⁹.

Para cotejar lo que escribía Zinoviev tenemos también el testimonio del embajador prusiano en Madrid, David Alphonse de Sandoz-Rollin, que en parte coincide con lo que escribía el embajador ruso. El historiador Hermann Baumgarten, basándose en los despachos del embajador prusiano en España, afirma que María Luisa era muy celosa con su marido y hacía todo lo posible para mantenerlo completamente dependiente de sus consejos y su amor⁹⁰. También indica Baumgarten, con base en los reportes del embajador prusiano, que María Luisa, siendo muy astuta, trataba de esconder su influencia de todo el mundo, e incluso de persuadir a la corte de que ella no tenía nada que ver con los asuntos de gobierno⁹¹. Sin embargo, según el testimonio del embajador austríaco, la influencia de la reina en política era muy evidente. Posiblemente sería justo decir que mientras los embajadores austríaco y británico eran favorables a María Luisa antes y después de convertirse en reina, los embajadores ruso y prusiano eran más hostiles; y aunque estos últimos se inclinaban a pensar mal de ella, quizá tenían una mayor perspicacia con respecto a los miedos y preocupaciones que

⁸⁵ Tratchevsky, “L’Espagne à l’époque de la Révolution française”, 12-13.

⁸⁶ También existen cartas inéditas de la reina que confirman esto. Espero poder publicar sobre este tema en el futuro.

⁸⁷ Un ejemplo de esto es que, cuando la infanta Carlota Joaquina se casó en 1785 y se fue a vivir a Portugal, María Luisa envió a una dama, Ana Miquelina, con la misión de mantenerla informada de todo lo que ocurría en la corte portuguesa. Las cartas de esta dama a María Luisa han sido publicadas en Lázaro, *La Menina - Retrato de Dona Carlota Joaquina nas Cartas Familiares - Viagem ao interior da Corte Portuguesa (1785-1790)*.

⁸⁸ Véase lo que el embajador británico, William Eden, escribía sobre este asunto en la nota al pie n.º 39.

⁸⁹ Tratchevsky, “L’Espagne à l’époque de la Révolution française”, 9.

⁹⁰ Hermann Baumgarten, *Geschichte Spaniens zur Zeit der französischen Revolution* (Berlín: Georg Reimer, 1861), 209.

⁹¹ *Ibidem*, 209.

ella tenía, como una mujer sumamente desconfiada que acababa de subir al trono, que se avergonzaba de los rumores que corrían sobre ella y sus hijos, y que deseaba mantener su influencia sobre su marido, después de un largo período de vivir bajo control cuando era princesa. Por lo tanto, aunque puede haber parcialidad en los testimonios de los embajadores ruso y prusiano, también hay algo de percepción en ellos.

Otro punto importante sobre la influencia política de la reina que los embajadores resaltaban en sus cartas era la predilección que María Luisa, primero como princesa y luego como reina, sentía hacia Francia⁹², lo que naturalmente resultaba de sus lazos de sangre con la casa real francesa⁹³ y de la educación que había recibido en su natal Parma⁹⁴. El conde de Kageneck resaltaba en 1787 que el príncipe Carlos no parecía ser particularmente afecto a Francia, como sí lo era María Luisa: «desde su juventud el Príncipe de Asturias mostró muy poco afecto por la nación francesa, lo cual es lo opuesto de su serenísima esposa, quien en todas ocasiones muestra una preferencia especial por los franceses sobre todas las otras naciones, y siempre ha tenido una gran influencia sobre su real marido»⁹⁵. En otro despacho de la misma época, Kageneck escribía que María Luisa era «completamente devota de la corte de Versalles»⁹⁶. Ya iniciado el nuevo reinado, el embajador austríaco reiteraba en carta la francofilia de María Luisa, así como su creciente influencia en asuntos de política:

[...] no es sorprendente si uno percibe un esfuerzo general para ganar el favor de esta Señora, lo cual se observa consistentemente en los ministros y oficiales. Su Majestad, la Reina, siempre ha mostrado un verdadero afecto por Francia, el cual yo también considero tan arraigado que sería muy difícil minarlo. A través de ella, Francia mantiene la mano alta sobre todas las otras potencias que buscan ejercer influencia en esta corte, de modo que la corte de Versalles puede contar con poder guiar a España en sus intenciones políticas, como fue durante el gobierno anterior; en efecto, casi puede esperarse que bajo el actual gobierno la estima [por Francia] probablemente se incremente, porque la influencia de la Reina destruirá todas las objeciones de un ministro si, como fue el caso durante el gobierno anterior, él protestase contra las propuestas francesas⁹⁷.

El hecho de que María Luisa fuese francófila resulta trascendente, pues este fue probablemente uno de los detonantes que la llevó a buscar años más tarde una alianza con la Francia napoleónica.

⁹² Sobre la predilección de María Luisa por Francia, también véase: Calvo Maturana, “Floridablanca, Aranda, Godoy y el «partido de la reina»”, 127-129.

⁹³ Luisa Isabel de Borbón, madre de María Luisa, era la hija mayor del rey Luis XV de Francia. Por lo tanto, además de nieta de Luis XV, la reina era prima del rey Luis XVI.

⁹⁴ Sobre este punto, véase: Laura García Sánchez, “María Luisa de Parma, la educación de una futura reina”, 30-39.

⁹⁵ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 24 de diciembre de 1787. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. XI (1786-1788), 238.

⁹⁶ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 8 de octubre de 1787. *Ibidem*, vol. XI (1786-1788), 187.

⁹⁷ Kageneck a Kaunitz, Madrid, 5 de enero de 1789. Kleinmann, *Berichte der diplomatischen Vertreter*, vol. I (1789-1790), 7.

CONCLUSIONES

Durante su período como princesa de Asturias, María Luisa de Parma ofreció una buena imagen como la gentil, cortés y bien educada esposa del heredero de la corona. Lo que los embajadores escribían sobre ella en este período se enfocaba en su salud, sus embarazos, su popularidad con el pueblo y el control que Carlos III ejercía sobre ella; todo esto escrito de una forma razonablemente neutral, al menos como los embajadores austríaco y británico lo reportaban. Esta percepción positiva sobre ella continuó al inicio del reinado de Carlos IV, pues la documentación estudiada revela que María Luisa siguió siendo muy popular durante su primer año como reina. Las cosas llegaron a cambiar años más tarde y María Luisa se transformaría en una reina detestada por el pueblo, sobre todo con la subida al poder de Manuel Godoy en 1792, algo que a principios del reinado todavía no se llegaba a divisar. En lo que se refiere a su vida cotidiana, estuvo marcada por el estricto ceremonial de la corte, que la mantenía de algún modo como prisionera. Siendo princesa no tenía libertad para salir a pasear por la ciudad ni asistir a representaciones teatrales en la misma, como probablemente le hubiera gustado. Estaba obligada a mantener su papel de princesa heredera dentro de la corte de Carlos III y cumplir con las funciones del ceremonial. Hay que pensar que durante más de veinte años vivió controlada por su suegro y por la estricta etiqueta cortesana. Al convertirse en reina tuvo que seguir soportando el rígido ceremonial, pero tuvo mayor libertad para hacer otras cosas como salir a dar paseos en carroza cuando y donde quería, así como vestirse y peinarse cómo deseaba, sin tener que soportar las constantes críticas y prohibiciones de su suegro. A pesar de esto, un problema que la siguió persiguiendo tras convertirse en reina fue el asunto de la mala salud de sus hijos. La dificultad de María Luisa para gestar niños sanos y vigorosos fue una enorme fuente de ansiedad para ella, que afectaba la percepción de su papel como madre de la nueva generación de reales infantes, tanto en la esfera privada como en la pública, pues los rumores que corrían sobre este asunto le provocaban vergüenza, como la correspondencia estudiada revela. Posiblemente es también a causa de este problema que quería mantenerse muy bien informada de todo lo que la gente rumoraba en la capital e incluso parece que tenía espías, como escribía el embajador ruso. Por fortuna, el infante Carlos María Isidro había nacido con una mayor fortaleza física que sus otros hermanos, lo que daba esperanzas para la sucesión masculina al trono. Sin embargo, los otros niños siguieron teniendo mala salud y las fuentes indican que así fue durante muchos años. Esto se trataba de un problema muy relevante para la época y afectó de gran manera a María Luisa, quien en su papel de consorte tenía el deber de garantizar la sucesión a la corona española. Por otra parte, mucho se ha escrito poniendo en duda la paternidad de los hijos de María Luisa; sin embargo, el hecho de que los niños tuvieran mala salud es una clara indicación de que en realidad eran hijos de su marido, naturalmente debido a la consanguinidad de la pareja real. Fue precisamente debido a este problema que el conde de Floridablanca logró ganarse a María Luisa, pues abrió la puerta para un posible cambio en la sucesión a favor de la infanta Carlota Joaquina, en caso de que no hubiesen varones sobrevivientes. Aunque al final tal cambio no fue necesario, el conde de Floridablanca, al igual que el resto de

los ministros, siempre trató de mantener una buena relación con ella, pues desde el inicio de su reinado comenzó a tener una enorme influencia en los asuntos de gobierno, que a su vez se debía al gran ascendiente personal que María Luisa, primero como princesa y luego como reina, tenía sobre su marido. Posiblemente fue a causa de esta enorme influencia personal que Carlos IV dependió mucho de su esposa e incluso parece que llegó a dejar en sus manos los asuntos de gobierno. Es en este punto donde puede verse una gran diferencia en la transición de María Luisa de Parma de princesa de Asturias a reina de España: durante su período como princesa era tomada en cuenta principalmente en relación a sus embarazos y su papel como continuadora de la dinastía real, algo que resultaba fundamental y que siguió siendo importante tras su subida al trono. Sin embargo, al convertirse en reina comenzó a ser considerada como una persona cada vez más influyente en cuestiones de política. Como atestiguaban los embajadores, María Luisa pasó de ser alguien que había sido severamente controlada y prácticamente sin poder político cuando era princesa, a causa de sus circunstancias personales, a convertirse en una persona con gran poder debido a su influencia sobre su marido, tanto en la esfera doméstica como en la política.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Documentación de archivo

National Archives, Kew, Londres

FO 63/11, carta n.º 27.

FO 72/12, carta n.º 7.

FO 185/2, carta n.º 62.

FO 185/3, carta n.º 75.

Bibliografía

Antúnez López, Sandra, “Las primeras modistas en el Real Guardarropa de la reina María Luisa de Parma (1789-1808),” *Eviterna* 8 (2020): 1-12.

—, “Una aproximación a la colección de vestidos de la reina María Luisa de Parma (1788-1808),” en *Coleccionismo, mecenazgo y mercado artístico: Orbis Terrarum*, coords. Antonio Holguera Cabrera, Ester Prieto Ustio y María Uriondo Lozano (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2020), 538-553.

Baumgarten, Hermann, *Geschichte Spaniens zur Zeit der französischen Revolution* (Berlín: Georg Reimer, 1861).

Benito García, Pilar, “Aproximación al guardarropa de María Luisa de Parma,” *Reales Sitios: Revista del Patrimonio Nacional* 175 (2008): 46-67.

Benito García, Pilar y Urrea Fernández, Jesús, “El retrato de pedida de la Princesa María Luisa de Parma,” *Antología di Belle Arti. Il Settecento III* 63-66 (2003): 60-66.

Berte-Langereau, Jack, “Marie-Louise de Parme et les siens,” *Hispania. Revista Española de Historia* 71 (1958): 237-278.

Bolufer Peruga, Mónica, *La construcción de la identidad femenina: reformismo e ilustración* (Valencia: Universitat de València, 1996).

—, *Mujeres e Ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII* (Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 1998).

Calvo Maturana, Antonio, “«Con tal que Godoy y la reina se diviertan»: en torno a la virtud de María Luisa de Parma y la legitimidad de Carlos IV,” *Historia y Política* 31 (2014): 81-112.

- , “Del lodo de los panfletos al incienso de las exequias: La paradójica rehabilitación fernandina de María Luisa de Parma (1815-1819),” en *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, coords. Juan Luis Castellano y Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz (Granada: Universidad de Granada, 2008), vol. III, 183-202.
- , “«El desagrado de Vuestra Majestad hacia mi persona»: la primera caída en desgracia del conde de Aranda ante María Luisa de Parma (1789-1790),” en *Espacio público y espacio privado. Miradas desde el sexo y el género*, coord. Elena Hernández Sandoica (Madrid: Abada, 2016), 241-279.
- , “Eva y la pérdida del paraíso imperial: alegorías misóginas de María Luisa de Parma en el siglo XIX,” *Reales Sitios: Revista del Patrimonio Nacional* 167 (2006): 68-77.
- , “Floridablanca, Aranda, Godoy y el «partido de la reina»: la influencia política de M^a Luisa de Parma en los primeros gobiernos de Carlos IV (1788-1796),” *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante* 28 (2010): 121-146.
- , “María Luisa de Parma: la «Madre virtuosa» eclipsada por la leyenda negra,” en *La Reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica. Actas de la VIII Reunión Científica de la FEHM*, coords. María Victoria López-Cordón Cortezo y Gloria Franco (Madrid: FEHM, 2005), 623-644.
- , *María Luisa de Parma: reina de España, esclava del mito* (Granada: Universidad de Granada, 2007).
- Cames, Jean, *Marie-Louise roi d'Espagne: 1751-1819* (París: L'Harmattan, 2004).
- Caridi, Giuseppe, *Carlos III. Un gran rey reformador en Nápoles y España* (Madrid: La Esfera de los libros, 2015).
- Casas Nadal, Montserrat, “La reina María Luisa, esposa de Carlos IV, y sus relaciones con las Carmelitas Descalzas de Parma (1795-1800),” *Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos* (Burgos) 99 (1991): 51-57.
- Cocconi, Filippo, “Le nozze di Maria Luisa di Borbone, figlia di don Filippo di Parma,” *Parma per l'Arte* 12/1 (1962): 29-36.
- Corona Baratech, Carlos, *Revolución y reacción en el reinado de Carlos IV* (Madrid: Rialp, 1957).
- Corti, Egon Caesar, *Ich, eine Tochter Maria Theresias: Ein Lebensbild der Königin Marie Karoline von Neapel* (Munich: Bruckmann, 1950).
- De la Mano, José Manuel, “Hacia las parejas reales de Goya. Evolución de la iconografía oficial de Carlos IV y María Luisa de Parma a través de sus pintores

- de cámara”, en *Carlos IV: mecenas y coleccionista*, coords. Javier Jordán de Urríes y de la Colina y José Luis Sancho Gaspar (Madrid: Patrimonio Nacional, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2009), 75-92.
- Descalzo Lorenzo, Amalia, “Carlos IV y María Luisa de Parma: vestidos para reinar”, en *La época de Carlos IV (1788-1808)*, coord. Elena de Lorenzo Álvarez (Oviedo: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2009), 375-397.
- Domínguez Ortiz, Antonio, *Carlos III y la España de la Ilustración* (Madrid: Alianza, 2005).
- Drumond Braga, Paulo, *D. Pedro III: o rei esquecido* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2013).
- Eden, William, *The Journal and Correspondence of William, Lord Auckland*, 4 vols. (Londres: Richard Bentley, 1860-1864).
- Egido, Teófanos, *Carlos IV* (Madrid: Arlanza, 2001).
- Enciso Alonso-Muñumer, Isabel, coord., *Carlos III y su época: la monarquía ilustrada* (Barcelona: Carroggio, 2003).
- Fernán Núñez, VI Conde de (Carlos José Gutiérrez de los Ríos), *Vida de Carlos III* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1988).
- Fernández Díaz, Roberto, *Carlos III. Un monarca reformista* (Barcelona: Espasa, 2016).
- Franklin Lewis, Elizabeth, “A su reina benéfica: representaciones de María Luisa de Parma,” en *La época de Carlos IV (1788-1808)*, coord. Elena de Lorenzo Álvarez (Oviedo: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2009), 697-705.
- García Hurtado, Manuel-Reyes, ed., *El siglo XVIII en femenino. Las mujeres en el Siglo de las Luces* (Madrid: Síntesis, 2016).
- García Sánchez, Laura, “Fiesta y ceremonial de las cortes de Génova y Madrid. Llegada y celebración del matrimonio de la nueva Princesa de Asturias M^a Luisa de Parma en 1765,” *Boletín de Arte (Universidad de Málaga)* 20 (1999): 167-180.
- , “Iconografía oficial e imagen real: los retratos de juventud y de pedida de la princesa María Luisa de Parma,” en *Me veo luego existo: mujeres que representan, mujeres representadas*, eds. Luis Pérez Ochando y Ester Alba Pagán (Madrid: CSIC, 2015), 129-140.
- , “María Luisa de Parma, la educación de una futura reina,” *Historia* 16 246 (1996): 30-39.

- Giménez López, Enrique, *El fin del Antiguo Régimen: el reinado de Carlos IV* (Madrid: Temas de Hoy, 1996).
- Kleinmann, Hans-Otto, ed., *Berichte der diplomatischen Vertreter des Wiener Hofes aus Spanien in der Regierungszeit Karls III. (1759-1788) = Despachos de los representantes diplomáticos de la Corte de Viena acreditados en Madrid durante el reinado de Carlos III (1759-1788)*, 11 vols. (Madrid: Instituto Germano-Español de Investigación de la Sociedad Görres, 1970-1984).
- ., *Berichte der diplomatischen Vertreter des Wiener Hofes aus Spanien in der Regierungszeit Karls IV. (1789-1808) = Despachos de los representantes diplomáticos de la Corte de Viena acreditados en Madrid durante el reinado de Carlos IV (1789-1808)*, 6 vols. (Madrid: Instituto Germano-Español de Investigación de la Sociedad Görres, 1990-1999).
- La Parra López, Emilio, *Manuel Godoy. La aventura del poder* (Barcelona: Tusquets, 2002).
- Lázaro, Alice, *La Menina - Retrato de Dona Carlota Joaquina nas Cartas Familiares - Viagem ao interior da Corte Portuguesa (1785-1790)* (Lisboa: Chiado Editora, 2011).
- López Terrada, María José, “La presencia de María Luisa de Parma en las representaciones del nacimiento del infante Carlos Clemente,” en *Me veo luego existo: mujeres que representan, mujeres representadas*, eds. Luis Pérez Ochando y Ester Alba Pagán (Madrid: CSIC, 2015), 141-152.
- López-Cordón Cortezo, María Victoria, “De infanta ilustrada a princesa política: Carlota Joaquina de Borbón (1785-1808),” en *La época de Carlos IV (1788-1808)*, coord. Elena de Lorenzo Álvarez (Oviedo: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2009), 731-748.
- , “Entre damas anda el juego: las camareras mayores de Palacio en la edad moderna,” *Cuadernos de Historia Moderna Anejos 2* (2003): 123-152.
- , “La construcción de una reina en la Edad Moderna: entre el paradigma y los modelos,” en *La Reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica. Actas de la VIII Reunión Científica de la FEHM*, coords. María Victoria López-Cordón Cortezo y Gloria Franco (Madrid: FEHM, 2005), 309-338.
- , “La evolución de las damas entre los siglos XVII y XVIII,” en *Las relaciones discretas entre las Monarquías Hispánica y Portuguesa. Las Casas de las Reinas (siglos XV-XIX)*, coords. José Martínez Millán y Maria Paula Marçal Lourenço (Madrid: Polifemo, 2009), vol. II, 1357-1398.

- , “Servicios y favores en la Casa de la Reina,” en *El poder del dinero. Ventas de cargos y honores en el Antiguo Régimen*, coords. Francisco Andújar Castillo y María del Mar Felices de la Fuente (Madrid: Biblioteca Nueva, 2011), 223-244.
- Lorenzo Álvarez, Elena de, coord., *La época de Carlos IV (1788-1808). Actas del IV Congreso Internacional de la Sociedad Española de Estudios del siglo XVIII* (Oviedo: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2009).
- Marques Pereira, Sara, D. *Carlota Joaquina e os “Espelhos de Clio”: Actuação política e figurações historiográficas* (Lisboa: Livros Horizonte, 1999).
- Martín-Valdepeñas Yagüe, Elisa, “La reina María Luisa de Parma y la Junta de Damas de la Real Sociedad Económica Matritense,” en *La época de Carlos IV (1788-1808)*, coord. Elena de Lorenzo Álvarez (Oviedo: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2009), 749-761.
- Martínez Millán, José, Camarero Bullón, Concepción y Luzzi Traficante, Marcelo, coords. *La Corte de los Borbones: Crisis del modelo cortesano* (Madrid: Polifemo, 2013).
- Morenes, Ramón de, “Retrato de Doña María Luisa, reina de España (obra de Mengs),” *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 5/56 (1897): 135-138.
- Muriel, Andrés, *Historia de Carlos IV*, 2 vols. (Madrid: Atlas, 1959).
- Nogueira de Azevedo, Francisca L., *Carlota Joaquina. Cartas inéditas* (Río de Janeiro: Casa da Palavra, 2007).
- ., *Carlota Joaquina na corte do Brasil* (Río de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003).
- Palacio Atard, Vicente, *Carlos III, el rey de los ilustrados* (Barcelona: Ariel, 2006).
- Pereyra, Carlos, *Cartas confidenciales de la Reina María Luisa y de Don Manuel Godoy* (Madrid: M. Aguilar, 1935).
- Pérez Antelo, María Ruth, “María Luisa de Parma: una iconografía maldita”, en *Las Mujeres en Andalucía. Actas del 2º Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer en Andalucía*, coord. María Teresa López Beltrán (Málaga: Diputación Provincial de Málaga, 1994), vol. III, 225-245.
- Pérez de Guzmán y Gallo, Juan, “Casamiento de un Príncipe de Asturias. Las cartas a la novia,” *La Ilustración Española y Americana* 45/4 (30 de enero de 1901): 59 y 62.
- , *La Historia inédita: vida, reinado, proscripción y muerte de Carlos IV y María Luisa de Borbón* (Madrid: Imprenta de Jaime Ratés Martín, 1909).

- , “Los encantos de la novia,” *La España Moderna* 303 (1914): 42-52.
- Pérez Samper, María Ángeles, “Construir y destruir mitos: María Luisa de Parma, una reina elogiada y criticada,” en *Pasados y presente: estudios para el profesor Ricardo Garvía Cárcel*, coord. Rosa María Alabrús Iglesias et al. (Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2020), 1121-1132.
- , “Infantas de España, mujeres al servicio de la monarquía,” en *El siglo XVIII en femenino*, ed. Manuel-Reyes García Hurtado (Madrid: Síntesis 2016), 31-78.
- , “Las reinas,” en *Historia de las mujeres en España y América Latina*, coord. Isabel Morant Deusa (Madrid: Cátedra, 2005), vol. II, 399-436.
- Prieto, Rosario, “Las Cortes de 1789: el orden sucesorio,” en *Cuadernos de Historia. Estudios sobre el siglo XVIII*, coords. Manuel Espadas Burgos y Vicente Palacio Atard (Madrid: Instituto Jerónimo Zurita, CSIC, 1978), 261-342.
- Rousseau, François, *Règne de Charles III d’Espagne (1759-1788)* (París: Plon-Nourrit, 1907).
- Rubio Esteban, Julián, *La infanta Carlota Joaquina y la política de España en América (1808-1812)* (Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, 1920).
- Sánchez-Blanco, Francisco, *La Ilustración Goyesca. La cultura en España durante el reinado de Carlos IV (1788-1808)* (Madrid: CSIC, CEPC, 2007).
- Ternavasio, Marcela, *Candidata a la Corona. La infanta Carlota Joaquina en el laberinto de las revoluciones hispanoamericanas* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2015).
- Tratchevsky, Alexandre, “L’Espagne à l’époque de la Révolution française,” *Revue Historique* 31/1 (1886): 1-55.
- Vázquez Gestal, Pablo, “«Dove dal nulla l’uomo s’innalza ai più sublimi onori». La Corte de Carlos IV y la reina María Luisa (1788-1808),” en *La Nación recobrada. La España de 1808 y Castilla y León*, ed. Luis Miguel Enciso Recio (Valladolid: Junta de Castilla y León, 2008), 37-53.
- , *El espacio del poder. La corte en la historiografía modernista española y europea*. (Valladolid: Universidad de Valladolid, 2005).
- , “La corte en la historiografía modernista española. Estado de la cuestión y bibliografía,” *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos* 2 (2003): 269-310.
- , “«Non dialettica, non metafisica...». La corte y la cultura cortesana en la España del siglo XVIII,” *Reales Sitios* 43/169 (2006): 50-56.

Recibido: 4 de junio de 2021
Aceptado: 25 de octubre de 2021

NOTICIAS DE LEPANTO ENTRE ROMA Y EL ESCORIAL: LA *RELATIONE* DEL COMENDADOR ROMEGAS

Luis Gómez Canseco
(Universidad de Huelva)
canseco@uhu.es

RESUMEN

Pocos días después de la batalla de Lepanto, Mathurin d’Aux, comendador de la orden de Malta, compuso una breve relación sobre su desarrollo. El texto, que alcanzó una notable difusión en Italia, llegó también a El Escorial, donde fue traducido para uso de la corte. Este artículo edita y estudia por primera vez la versión original italiana de la *Relatione della giornata delle Scorciolare fra l’armata turchesa e christiana allí sette d’ottobre 1571*, así como la traducción castellana, hasta ahora inédita.

PALABRAS CLAVE: Lepanto; relaciones; Escorial; Romegas.

NEWS FROM LEPANTO BETWEEN ROME AND EL ESCORIAL: THE *RELATIONE* BY COMMENDATORE ROMEGAS

ABSTRACT

A few days after the battle of Lepanto, Mathurin d’Aux, commendatore of the Order of Malta, composed a brief account of its development. The text was widely distributed in Italy and also reached El Escorial, where it was translated to be used at the Court. This article edits and analyzes for the first time the original Italian version of the *Relatione della giornata delle Scorciolare fra l’armata turchesa e christiana allí sette d’ottobre 1571*, as well as the Spanish translation, which remained unpublished until now.

KEY WORDS: Lepanto; relations; Escorial; Romegas.

La victoria de la armada cristiana en Lepanto el 7 de octubre de 1571 no pudo considerarse completa –al menos en lo que a la política se refiere– hasta que las noticias que la confirmaban llegaron a Roma, Venecia y España. Primero fueron cartas que daban a conocer el resultado, a las que siguieron de inmediato breves informes y relaciones sobre el desarrollo de la batalla. Las tres potencias unidas en la Santa Liga a

instancias del papa Pío V se aplicaron de inmediato a dar cauce público a la información, con el propósito de consolidar su imagen como vencedores ante los propios gobernados y ante los demás estados europeos. Se trataba de rentabilizar el triunfo no solo por medio de celebraciones públicas, sino, sobre todo, acudiendo a la imprenta, el instrumento más poderoso con el que se contaba entonces para difundir mensajes.

Al muy poco de llegar las primeras cartas y relaciones remitidas por algunos de los participantes en el encuentro naval, libreros e impresores empezaron a estamparlas y venderlas como pliegos sueltos. En la producción de estos últimos se adelantó Italia, con mejores y más activas imprentas, que trabajaron a destajo para divulgar la noticia y obtener a cambio un lucro considerable gracias al entusiasmo popular. Venecia y Roma se señalaron como centros de esa difusión impresa ya desde el mismo mes de octubre de 1571. Sylvie Favalier ha cifrado en más de cien los opúsculos salidos de las prensas venecianas entre 1571 y 1572. En Roma, solo los herederos de Antonio Blado lanzaron una veintena de pliegos sobre Lepanto en los últimos meses de 1571¹.

La corona española, claro está, también estuvo interesada en recibir y dar a conocer esas noticias. Entre otras cosas, para contrarrestar el impacto de esos impresos italianos que otorgaban a Roma y, sobre todo, a la Señoría un protagonismo que en España se juzgó excesivo. Entre las noticias previas a la batalla que llegaron a la corte española, cabe destacar la *Relación del número de toda la gente que va en esta armada de S. M., y de la manera que se ha hecho su embarcación y repartimiento* que Francisco de Ibarra y Aizpiri, veedor general de la armada de la Santa Liga, envió a Felipe II en una carta fechada en Mesina el 16 de setiembre de 1571. No obstante, la principal fuente de información en torno a la batalla fue la relación que don Juan de Austria dictó en el puerto de Petalas, una de las islas Equinadas, inmediatamente después de la victoria. Ese escrito, recibido en El Escorial cuando Felipe II celebraba la octava de Todos los Santos, se convirtió en la base para las diversas relaciones españolas que se difundieron en torno al suceso bélico². Pero no fueron las únicas. En esos primeros momentos, se compilaron en la corte tantas informaciones como fue posible, fuera cual fuera su procedencia.

Entre los textos españoles que se escribieron casi inmediatamente después de la batalla se cuentan la carta de Francisco de Murillo al secretario Antonio Pérez, de 9

¹ Cfr. Sylvie Favalier, “Lépante: la fabrication d’une gloire vénitienne,” en *L’histoire mise en œuvres*, ed. Agnès Morini (Saint-Étienne: Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2001), 218-219 y Silvio Barsi, *La Battaglia di Lepanto e il De bello tucico di Bernardino Leo* (Milán: Mondadori, 2008) 67-77 y 107-113. Véase asimismo Tullio Bulgarelli, *Gli avvisi a stampa in Roma nel Cinquecento* (Roma: Istituto di Studi Romani Editore, 1967) y Carlo Dionisotti, “Lepanto nella cultura italiana del tempo,” en *II Mediterraneo nella seconda metà del’ 500 alla luce di Lepanto*, ed. G. Benzoni (Florenca: Leo S. Olschki Editore, 1974), 127-151. Este trabajo forma parte de los proyectos *Vida y escritura II* [PID2019-104069GB-I00], *Épica y política en el Siglo de Oro* [P20-00037] y *La Araucana: del texto a la identidad* [UHU-1241597].

² Cfr. Cayetano Rosell, *Historia del combate naval de Lepanto* (Madrid: Real Academia de la Historia, 1853), 124-125 y F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, “Cervantes, Lepanto y El Escorial,” en *Volver a Cervantes. Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas. I.1*, ed. Antonio Bernat Vistarini (Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears, 2001), 11-12.

de octubre de 1571³, o las notas que fray Miguel Servià, confesor de Juan de Austria, tomó a finales de ese mismo mes⁴. De las italianas, destaca por su inmediatez la carta que Marco Antonio Colonna dirigió al pontífice el mismo día 7⁵, así como la relación del secretario de Juan Andrea Doria, fechada a 9 de octubre e impresa de inmediato como pliego suelto⁶, o la carta de Onorato Caetani a Niccolò Caetani, cardenal de Sermoneta, escrita ese mismo día y que concluía con un envío que procede reproducir: “Scrivo una lettera a sua Santità per il signor Romegas, rallegrandomi della vittoria e rimettendo ad esso signore”⁷.

Ese “signor Romegas” era indudablemente Mathurin d’Aux de Lescout, conocido como el comendador Romegas y autor de la *Relatione della giornata delle Scoriolare fra l’armata turchesa e christiana alli sette d’ottobre 1571* que aquí nos ocupa. Romegas, como caballero de la orden de Malta, formó parte del contingente pontificio que participó en Lepanto bajo el mando de Marco Antonio Colonna. De la carta de Caetani se deduce que partió rápidamente hacia Roma, con la intención de comunicar la nueva al papa. Fue entonces, en algún momento de ese mismo mes de octubre, cuando hubo de pergeñar su relación.

El comendador había nacido hacia 1525 en el seno de una familia noble de la Gasuña y en 1546 ingresó en la orden de Malta, adoptando el nombre de Romegas como homenaje a un señorío de su familia. Muy pronto se integró en las galeras de la orden e incluso se salvó inesperadamente de un naufragio en 1555. Durante esos años luchó por todo el Mediterráneo contra el imperio turco y contra los piratas berberiscos. En 1564, participó en la toma del Peñón de Vélez, y al año siguiente tuvo un muy destacado papel en la defensa de Malta contra el asedio que Solimán el Magnífico puso a la isla, precisamente como represalia contra las acciones navales de Romegas. A instancias del papa, también encabezó una campaña contra los hugonotes en el sur de Francia. En la armada de la Santa Liga, ejerció como veedor de las galeras papales y luchó en la capitana pontificia, obteniendo un gran reconocimiento, que le llevaría a ocupar el cargo de general de las galeras de la orden. Seis años después, en 1577, fue elegido por sus hermanos como teniente del gran maestre Jean de la Cassiere, abriéndose entonces un grave conflicto que terminó con ambos ante la autoridad pontificia de Gregorio XIII. El papa reclamó la renuncia de Romegas a su cargo y la

³ Francisco de Murillo, “Carta al secretario Antonio Pérez dándole cuenta de la victoria de Lepanto,” en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*. III, ed. Martín Fernández Navarrete, Miguel Salvá y Pedro Sainz de Baranda (Madrid: Viuda de Calero, 1843), 224-226.

⁴ Fray Miguel Servià, “Relación de los sucesos de la armada de la Santa Liga,” en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*. XI, ed. Miguel Salvá y Pedro Sainz de Baranda (Madrid: Viuda de Calero, 1843), 362-371.

⁵ Cfr. Alberto Guglielmotti, *Marcontonio Colonna alla battaglia di Lepanto* (Florencia: Felice Le Monnier, 1862), 243-245.

⁶ *Copia di una lettera del signore secretario dell’illustrissimo signore Giovan Andrea D’Oria* (Roma: Herederos de Antonio Blado, 1571).

⁷ Onorato Caetani, *Lettere*, en Onorato Caetani y Gerolamo Diedo, *La battaglia di Lepanto*, ed. Salvatore Mazzearella (Palermo: Sellerio, 1995), 138.

situación terminó por agravarle una enfermedad que le llevaría a la muerte el 4 de noviembre de ese mismo año.⁸

Mathurin Romegas fue un hombre de armas en toda regla. Por eso no ha de extrañar la precisión que se hizo en el título italiano de su relación, que se dice “*ritratta dal comendator Romagasso*”, esto es, referida por él o reproducida a partir de su testimonio. Quiere ello decir que muy probablemente el comendador se limitó a dictar o dar cuenta de los hechos y que alguien transcribió el relato en su nombre. Sea como fuere, el texto hubo de tener una primera difusión manuscrita, pero llegó a la imprenta casi de inmediato. Apenas dos meses después de la batalla, los herederos de Antonio Blado se habían encargado de imprimirlo. No hay que olvidar que Romegas formaba parte de la flota pontificia y que los Blado se identificaban como “*stampatori cameralli*”, realizando, pues, su trabajo al servicio y bajo la protección del Vaticano. Probablemente a lo largo de noviembre de 1571, salió la *Relatione della giornata delle Scoriolare*, que no ha sido editada ni estudiada desde entonces.

El pliego romano lleva por título “*RELATIONE | DELLA GIORNATA DELLE | Scoriolare, fra l'armata Turchesca, & Christiana alli | sette d'Ottobre 1571. ritratta dal Comenda- | tor Romagasso*”, con una xilografía que representa al papa sentado y flanqueado por el rey de España y el doge de Venecia, al pie de la cual se lee: “*In Roma per li Heredi di Antonio Blado Stampatori Cameralli*”⁹. El texto de la relación ocupa los folios A1v y A2r, y a continuación siguen varios listados informativos: “*Nomi de capi de nemici morti, presi e salvati, i quali tutti portavano fanali* (f. A2v-A3r), “*Nomi di sopracomiti venetiani morti*” (f. A3r), “*Numero delle galee christiane*” (f. A3r), “*Numero di galee turchesche*” (f. A3r-A3v), “*Nomi di quelli espediti dal S. Don Giovan d'Austria*” (f. A3v) y “*Ordinanza de nemici*” (f. A4r).

Con fecha posterior, los mismos impresores lanzaron una nueva edición del pliego con una disposición muy similar en el título: “*RELATIONE | DELLA GIORNATA DELLE | Scoriolare, fra l'armata Turchesca, & Christiana alli | sette d'Ottobre 1571. ritratta dal Comenda | tor Romagasso*”. Tan solo ha desaparecido el guion que separaba la palabra “*Comendator*”, aunque a continuación se añadieron tres líneas más como subtítulo, inexistentes en la tirada original: “*Con il vero disegno del luogo, dove è seguita la giornata, che fu | il di de S. Marco Papa, et confessore il di 7. d'Otto- | bre 1571. 40 miglia sopra Lepanto*”. Curiosamente este subtítulo coincide literalmente con el de otro pliego impreso por los Blado en ese mismo año: *Copia di una lettera del signore secretario dell'illustrissimo signore Giovan Andrea D'Oria. Con il vero disegno del luogo dove è seguita la giornata che fu il di de S. Marco papa, et confessore il di 7 d'ottobre 1571. 40 miglia sopra Lepanto* (Roma: Herederos de Antonio Blado, 1571). La imagen del papa con el monarca español y el dux veneciano fue sustituida por una xilografía del estandarte de la Santa

⁸ Sobre Romegas, véase *Mémoires de la vie de Mathurin de Lescout, surnommé Romegas, chevalier de l'ordre de Saint-Jean de Jerusalem, grand prieur de Toulouse et d'Irlande, général des galères de la Religion, lieutenant du Magistère*, en *Mémoire généalogique de la maison d'Aux de Lescout* (s.l., s.n., 1788), 1-19; L. L.-T., “*Romegas*,” en *Biographie universelle, ancienne et moderne. XXXV/III* (Paris: L. G. Michaud, 1824), 524-526; y Carmel Testa, *Romegas* (La Valeta: Midsea Books, 2002).

⁹ Cfr. Emerenziana Vaccaro, *Catalogo delle edizioni romane di Antonio Blado Asolano ed eredi* (Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1961), 468. He manejado el ejemplar MISC.2244 conservado en la Biblioteca Casanatense de Roma.

Liga, y también el pie de imprenta se modificó, prescindiendo de la preposición inicial: “Roma per li Heredi di Antonio Blado Stampatori Camerali”. En el cuerpo del pliego se insertó además otro grabado xilográfico que representaba la batalla y la disposición de las dos armadas, tal como se anunciaba en el nuevo subtítulo.¹⁰

Al poco hubo de tirarse en Siena una nueva edición, aunque sin nombre de impresor y con mínimas variantes en el título: “RELATIONE | DELLA GIORNATA DELLE | Scorciolare, fra l’armata Christiana, & Turchesca, allí 7. | d’Ottobre 1571 . ritratta | dal Comendator | Romagasso”. Como ilustración se usó un escudo ovalado con una cruz al que flanqueaban dos espadas con el pie de imprenta “IN SIENA”¹¹. La relación se estampó entre el folio Aiv y el Aiiiv, al final del cual se incluyó el grabado de dos naves combatiendo. En los folios siguientes, del Aiiir al Aiiiv se repitieron los mismos registros de muertos, galeras, nombres y disposición en la batalla que en la impresión romana.

Por su parte, en la British Library se conserva un manuscrito que corresponde al mismo texto. Lleva también por título el de *Relatione della giornata delle Scorciolare fra l’armate Turchesca et Christiana alli 7 d’ottobre 1571. ritratta dal Comendatore Romagasso* y ocupa los folios 332-338 del códice *Collection of papers and tracts mostly relating to the Leagues between Venice, Spain, and the Holy See against the Turks and to the battle of Lepanto in 1571, during the papacy of Pius V*, con signatura Add MS 8314. Tras la relación del comendador Romegas, se encuentran los mismos listados de muertos turcos y venecianos, número y disposición de las galeras que en los pliegos impresos, aunque en distinto orden. La letra parece del siglo XVI y, aunque no se puede asegurar con certeza si la copia se realizó a partir de otro manuscrito o de un impreso, ciertas omisiones debidas al amanuense –como “in battaglia in quatro” por “in battaglia divisa in quatro” o “destra guidato” por “destra era guidato”– confirman que se trata de un traslado y que no contiene variantes textuales significativas respecto a los pliegos de Roma y Siena.

Por último, la relación de Romegas fue parcialmente incluida, aunque sin mención de la autoría, en un pliego algo más ambicioso, en el que se mezclaron materiales diversos sobre la batalla y que se estampó en Florencia, sin indicación de impresor, en 1571, con el título de “MEMORIA DELLA | FELICISSIMA VI- | TTORIA CHE | Havuto il Sereniss. Sig. Don Giouanni | d’Austria Capitan Cenerale | Dell’Armata della Santissima Lega | nel golfo di Lepanto contro | l’armata turchesca, | il giorno di S. Mar. Papa il di 7. Ottob. 1571, | con l’ordine, e modo tenuto dell’vna e | l’altra parte dal principio a le fine”. En los folios B1r y B2v de la *Memoria* se incluyeron respectivamente el comienzo y el final de nuestro relato.

La *Relatione* es una narración muy sucinta de los hechos, que comienza dando cuenta de los movimientos de la armada turca desde abril a octubre, primero en torno a Creta y luego por el mar Adriático, hasta la llegada de don Juan de Austria a Mesina. Se refiere a continuación el avance de la armada cristiana hacia la isla de Cefalonia y el

¹⁰ Este texto ni siquiera consta en el inventario de las impresiones hechas por Blado y sus herederos en Roma, que publicó Vaccaro (*Catalogo*, 468). De hecho, la única noticia que he podido alcanzar de su existencia es la venta de un ejemplar subastado por la casa Peter Harrington desde el Reino Unido en 2020.

¹¹ El ejemplar con el que he trabajado corresponde a la Biblioteca Palatina de Parma y tiene la signatura PR0072.

espionaje al que se sometieron mutuamente los turcos y la Santa Liga. Ya entre el 6 y el 7 de octubre, se detalla la ubicación y disposición de la armada cristiana para la batalla, con una especial atención a la formación de embarcaciones en torno a la galera real. Por el contrario, la batalla se resuelve en un muy breve párrafo. El relato termina con huida del corsario Ochialí, la visita de don Juan al escenario del encuentro el día 8 para hacer balance de la victoria y la salida de la flota el día 11 de octubre desde el puerto de Petalas.

A pesar de ese laconismo, el texto tuvo una difusión considerable, acaso por la fama que como militar tenía el comendador Romegas. Indicio de ello es la existencia de una versión francesa de la relación, publicada por Ernest Charrière en 1853 a partir de un original copiado a mano¹². La condición gascona de Romegas y el testimonio manuscrito de la Bibliothèqu du Roi llevaron a algunos autores, como Jurien de la Gravière, a pensar que estaban ante la primera redacción de la obra. Por ello tomaron la impresión italiana por una traducción realizada a partir del francés¹³. Pero lo lógico, dado que la obra estaba dirigida a Roma, es que la relación se hubiera compuesto en italiano, lo que además justificaría la intervención de esa otra persona que habría transcrito el relato, según hemos visto más arriba al glosar la voz “*ritratta*” que consta en el título. Se añaden a ello algunos errores reconocibles en la versión francesa que han de atribuirse al traductor, como la desacertada transcripción del nombre “Catherino Malipiero” por “Catherino Molopicco” o, sobre todo, la confusión de un verbo como “*dispicciò*” con una ciudad: “Budica, Antivari et Dispiccio”, que se explica por el hecho de que la palabra “*Dispicciò*” se estampó con mayúscula inicial en las impresiones italianas de la *Relatione*¹⁴.

Otra prueba de esa difusión que el texto tuvo en Europa es el uso que hizo de él Fernando de Herrera en su *Relación de la guerra de Cipre*, publicada en 1572¹⁵. Todo el comienzo y el final del capítulo XIII, “El general del turco saquea la costa de Candía y asedia a Cataro”, y buena parte del capítulo XX, “La armada parte de Mecina y va a Corfú” y del XXIII, “El bajá refuerza su armada y don Juan va a la Chafalonia” son meras traducciones del comendador¹⁶. Todavía Lope de Vega acudió al testimonio de Romegas para un pasaje de su novelita *Guzmán el Bravo*, publicada dentro de *La Circe con otras rimas y prosas* en 1624, donde trata de los movimientos de la flota turca en los meses previos a Lepanto: “Después desto había salido Ochalí de Negroponte y llevado mil cautivos de Corfú, Candía y Petimo, con no menor estrago del Zante y la Cefalonia. Desde allí sitió a Cataro con un ejército de turcos, que le vino a socorrer por tierra”¹⁷.

¹² Cfr. Ernest Charrière, “Lettre du commandateurs Romegas sur la bataille de Lépante”, en *Négotiations de la France dans le Levant ou correspondance, memoires et actes diplomatiques des ambassadeurs de France à Constantinople. III* (Paris: Imprimerie Impériale, 1853), 185-190. Véase además E. Hamilton Currey, *Sea-Wolves of the Mediterranean* (London: John Murray, 1910) 360.

¹³ Jurien de la Gravière, *La guerre de Chypre et la bataille de Lépante* (Paris: Librairie Plon, 1888), I, 134.

¹⁴ Charrière, “Lettre”, I, 186.

¹⁵ Fernando de Herrera, *Relación de la guerra de Cipre y suceso de la batalla naval de Lepanto* (Sevilla: Alonso Escribano, 1572).

¹⁶ Cfr. Luis Gómez Canseco, “Fuentes italianas para la *Relación de la guerra de Cipre* de Fernando de Herrera: erudición, réplica e ideología,” *Artifara* 21(1) (2021), 9 y 21-23.

¹⁷ Lope de Vega, *Novelas a Marcia Leonarda*, ed. Julia Barella (Madrid: Júcar, 1988), 197-198.

A esa misma difusión hispánica del texto italiano corresponde la traducción castellana hasta ahora inédita que se conserva en la biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, con el título de *Relaçión de la jornada entre el armada cristiana y turquesca a los siete de octubre de 1571 años referida por el comendador Romagesto*. El texto forma parte del manuscrito K.I.7, que se abre con un *Libro de memorias deste monesterio de Sant Lorençio el Real, el qual comienza desde la primera fundaçión del dicho monesterio*, debido al padre fray Juan de San Jerónimo. En la siguiente sección del códice se incluyen tres textos referidos a la batalla de Lepanto con paginación propia y transcritos de una misma mano. Se encuentra en primer lugar la *Relación cierta y verdadera del suceso de la armada de la sancta liga desde los veynte días del mes de setiembre hasta ocho de octubre de 1571* (ff. 1r-13v), que fue editada en el tercer volumen de la *Colección de documentos inéditos para la historia de España*¹⁸; le sigue la *Relaçión* de Romegas (ff. 14r-17r); y, por último, una *Ensalada de la Victoria*, que comienza “Suen a vna corneta, / tubr, tubr, tubr. / Victoria victoria victoria. / que ya es ganada la gloria / torna a tocar. / tubr tubr tubr” (ff. 17r-18v). Esta traducción constituye un ejemplo extraordinario de la recepción y transmisión que la información en torno a Lepanto tuvo en la corte de Felipe II. Para empezar, vemos que aparece unida a otros textos de diversa naturaleza y procedencia, pero que tienen como nexo común el relato o la exaltación de la victoria contra los turcos, dejando a las claras la voluntad de acumular noticias sobre el suceso. En eso insiste la nota que el traductor –o acaso el copista– añadió tras el título: “Estas nuevas vinieron también a su magestad a esta casa de San Lorençio”. La relación del comendador Romegas hubo de llegar a Italia, y desde allí, ya fuera en copia manuscrita o en alguno de los impresos que se tiraron casi de inmediato, se remitió a San Lorenzo de El Escorial. Ya en la corte española, se creyó conveniente traducir el texto al castellano, probablemente para facilitar su uso y atendiendo al prestigio militar que respaldaba a su autor.

Por los comentarios del copista, parece que el texto italiano desde el que se tradujo o la versión española que se copió estaban manuscritos. No obstante, hay una serie de indicios que vinculan este texto con el impreso sienés, empezando por el título, que en ambos casos coincide para el orden de enumeración de las armadas. Frente al pliego romano, que lee: “l’armata turchesca e christiana”, el de Siena y la versión española optan por “l’armata christiana e turchesca”. Sea como fuere, resulta evidente que la traducción y su primera copia se hicieron con una intención meramente instrumental, tal como se deduce de la nota con la que nuestro amanuense –probablemente el mismo fray Juan de San Jerónimo¹⁹– excusó los errores que pudieran hallarse en su tarea: “Si algunas cosas no se entendieren bien, es por estar mal escrito de donde se sacó”. El verbo *sacar* alude al acto de copia, por lo que cabría conjeturar que el original de la traducción fue hecho sin demasiado esmero y simplemente para facilitar la lectura de la relación.

¹⁸ *Relación cierta y verdadera del suceso de la armada de la Santa Liga, desde los veinte días del mes de setiembre hasta 8 de octubre de 1571*, en *Colección de documentos inéditos para la historia de España*. III, ed. Martín Fernández Navarrete, Miguel Salvá y Pedro Sainz de Baranda (Madrid: Viuda de Calero, 1843) 239-256.

¹⁹ Campos y Fernández de Sevilla, “Cervantes, Lepanto y El Escorial,” 23.

El copista del manuscrito escurialense K.I.7 insistió en esas dificultades desde el párrafo primero de su copia, donde, tras la frase “Soponto, lugar pequeño de Albania”, añadió un comentario marcado por sendas barras “/Esto no entiendo/”. Y en efecto erraba, pues “Soponto” es, en realidad “Sopotò”. No fue el único desliz que se acumuló en la versión castellana, ya fuera a cuenta del traductor, ya a la del copista. La enumeración de ciudades arrasadas por Ochialí en la isla de Creta, que en italiano son “Apicorno, Bastia e Petimo”, quedó reducida a dos: “Apicorno, la Bastia y primero”, a causa de un error en la lectura del topónimo *Pétimo*, por Rétimo. Si Romegas señaló que el corsario hizo “i medesimi danni al Zante”, su traductor o su copista interpretaron “los menores daños en el Zante”, en una frase que carece de sentido. Los “spai e giannizzeri de’ migliori della Morea” derivaron en “pays y genízaros de los mejores de la morisma”, convirtiendo a los *espabis* turcos en “pays”, voz que no hace sentido en el contexto sintáctico, y trocando la península del Peloponeso, conocida como la Morea, en “morisma”. El nombre del corsario turco Karag Alí, italianizado Carascialí, se transformó en “Caria Sualí”, impidiendo cualquier posibilidad de identificación. El cabo de Spartivento, en la Calabria, también aparece deformado en “Opartivento”; y otro tanto ocurre con el nombre de la familia genovesa *Lomellini*, transcrito como “Lomiçinos” y con el del marino veneciano *Giovanni Loredan*, que pasa a llamarse “Juan Lordono”. Por si fuera poco, en la traducción castellana se omitieron las frases finales del relato italiano, donde se refieren la fuga de Ochialí con treinta naves, el reconocimiento que don Juan hizo el 8 de octubre de la zona marítima donde había tenido lugar el encuentro y la salida de la flota cristiana del puerto de Petalas el día 11 de ese mismo mes.

La labor del traductor, complementada con la del copista, dio como resultado un texto útil para la comprensión de los lectores castellanos, pero incompleto y significativamente impreciso en los detalles. Cabe comprobar todo lo hasta aquí enunciado en las ediciones críticas que siguen tanto de la *Relatione della giornata delle Scoriolare fra l’armata turchesa e christiana allí sette d’ottobre 1571* impresa en Italia, como de la versión castellana que de ella se hizo, más que probablemente para uso de la corte, en el monasterio de El Escorial.

RELATIONE DELLA GIORNATA DELLE SCORCIOLARE FRA
L'ARMATA TURCHESCA E CHRISTIANA ALLI SETTE D'OTTOBRE 1571.
RITRATTA DAL COMENDATOR ROMAGASSO

IESUS MARIA²⁰

^[1] L'armata turchesca partì da Costantinopoli alli 15 d'aprile con ducento e trentatrè galere sotto la scorta di Partau Bassà, generale di terra, e Aly Bassà, general di mare, per la volta di Negroponte, dove, attendendo ella spalmare, vi gionsè Occhiali, viceré d'Algeri, con quello di Tripoli, con otto galere e 12 galeotte, donde, partendo poi per la volta dell'Arcipelago, si congiunsero seco 30 galeotte di corsari. E se ne andò di longho alla volta dell'isola di Candia, dove attese per alcuni giorni a saccheggiare Apicorno, Bastia e Petimo, abruscando tutti quei villaggi circonvicini e conducendone circa 800 anime con far poi i medesimi danni al Zante e alla Cefalonia, nella quale isola particolarmente prese più de sei mila anime. E seguendo tuttavia il suo camino, prese nel canale di Corfù Soppotò, picciolo luogho dell'Albania, e d'indi nella Cimara Dulcigno, Budua, Antivari e dispicciò con quattro mila anime, dove perse quattro galere per una borrascha assai furiosa.

^[2] Andossene poi senza alcuna intermissione a Cataro nell'isteso tempo che vi gionse l'esercito per terra, la qual città mentre attendeva a stringere con molta speranza di conseguirla, hebbe nova dell'arrivo del signor don Giovanni d'Austria a Messina, con la congiunzione de l'armata christiana, e subito se levò dall'asedia, havendo prima spedito un corriero a Costantinopoli per sapere la volontà del gran Signore, la quale fu che risolutamente dovesse combattere l'armata christiana tosto che ne havesse occasione.

^[3] Onde inviatasi con gran diligenza alla volta di Corfù dopo havere abbruciatto quei borghi, presse il camino della Prevesa e poi di Lepanto, dove attese con ogni sollecitudine a riordinarsi d'huomini da spada e da remi, d'artegliarie, di monitioni e vittovaglie con resolutione di tornare indietro a combattere l'armata christiana havendo massimamente imbarcato sei milla tra spai e giannizzeri de'migliori della Morea. E avuto prima relatione da Carasciali e Caracozza, i quali havevano già preso lingua in Calabria dell'armata christiana, che era partita da Messina a 16 di Settembre in numero di 208 galere, sei galeazze, 25 navi grosse, e 40 fregate, ben risoluta di combattere, la quale il primo giorno sorse alla fossa di San Giovanni, e d'indi a capo Spartivento, capo delle Colonne, all' isola di Fano e a Corfù, dove essendo dimorata tre giorni, partì alli 30, ponendosi nel porto de le Gomenizze, ove si fece la mostra general di tutta l'armata, nella quale si ritrovarono dodici millia italiani, otto millia spagnoli, tremillia todeschi e tremillia venturieri, oltre alli marinari necessari.

^[4] Quivi il comandatore Gil Andrada ritornò con lingua de' nimici che la loro armata era in Lepanto. Il medesimo giorno il signor don Giovan fece consiglio generale, nel quale di nuovo fu presa resolutione di combattere, e con essa si prese la volta della

²⁰ En la edición del texto italiano se ha mantenido la ortografía y morfología originales, aunque modernizando la acentuación y la puntuación.

Cefalonia, dove quasi in un tempo con l'armata christiana giunse una fregata di Candia con l'avviso della perdita di Famagosta.

^[5] Alli 6 d'ottobre nella seconda guardia partì l'armata christiana dal porto della Valle d' Alessandria, 40 miglia lontano da Lepanto, dove era la turchesca, la quale partì di là la medesima notte, surgendo fuori de' Castelli; e la mattina s'inviò con risoluzione di venire alla volta della christiana, la quale quasi nell'ora medesima partì dal suddetto porto con risoluzione di ritrovar la nemica; e così ambedue si scopersero all'improvviso apresso l'isola delle Scorciolare.

^[6] La christiana affretandosi d'uscire delle bocche di detta isola, ch'erano assai strette, si misse in battaglia divisa in quattro squadroni. Il primo corno da man destra era guidato da Giovan Andrea Doria con 50 galee e due galeazze, portando alla penna banderole verdi; il sinistro corno da Agostino Barbarigo, provveditore generale de venetiani, con pari numero di galee e di galeazze, portando banderole gialle alle oste; e la battaglia di don Giovanni con settanta galee e due galeazze alla testa, con banderole turchine al calcese, guidando poi il marchese di Santa Croce la retroguardia, nella quale erano 31 galee, con bandiere bianche sopra la poppa. Col qual ordine marciandosi alla volta de nemici con lento passo, la reale sparò un pezzo d'artiglieria, e subito inarborò i stendardi di battaglia, in uno de' quali era l'immagine del Crucifisso, nell'altro della beata Vergine e nell'ultimo l'arme de' sigori collegati.

^[7] Andandosene don Giovanni poiche vidde tutta l'armata in ordinanza in una fregata a visitare tutte quelle galee che puote, e far animo a ciascuno, e ritornandosene alla sua reale in tempo che le armate erano vicine l'una dell'altra quasi a tiro di cannone. Alla sua mano destra erano la capitana del Papa, e alla sinistra quella di Venetia, e apresso di lei la capitana di Genova, sopra la quale era il principe di Parma, e dall'altra la capitana di Savoia, su la quale era il principe d'Urbino, e l'ali della sua battaglia erano serrate dalla capitana di Malta a mano destra e dalla capitana de Lomellini a sinistra, su la quale era Paolo Giordano Orsino. Apresso alla reale, di dietro era la capitana e la patrona di Spagna, e alla capitana di Venetia le galee di Catharino Malipiero e di Giovanni Loredano.

^[8] Il vento, essendo contrario a christiani, bonacciò subito, e sul mezzo giorno si appiccò, il fatto d'arme cominciando dal corno sinistro de christiani, e poi dalla battaglia, dove subito che le reali si viddero, andarono impetuosamente ad investirsi, e così tutte l'altre apresso alle reali.

^[9] Durò il conflitto tre hore, e quasi subito si conobbe la vittoria esser de christiani, cominciando ella dal sinistro corno della battaglia, onde don Giovanni si spinse verso il corno destro christiano, socorrendo dove facea di mestieri, e seguitandosi la vittoria fino a notte. Salvossi dell'armata nemica l'Ochiali con 30 vascelli in circa, parte de quali rifuggì alla Prevesa e parte a Lepanto; e la notte pose fine alla vittoria.

^[10] Ritornò don Giovanni nel luogo dove si era combattuto e, essendosi riconosciuto la mattina seguente il numero de vascelli nemici presi e sommersi, fu trovato ascendere al numero di 230. Perirono de' nemici più di trenta milia, oltre ad un numero grandissimo di prigionieri, e 12 milia christiani liberati.

^[11] Alli 11 partimmo dal porto di Patelà dove si ritrovava l'armata christiana con deliberatione di far l'impresa di Lepanto, nel qual tempo non erano anchora comparse le navi che restarono indietro fino in Calabria.

RELAÇÓN DE LA JORNADA ENTRE EL ARMADA CRISTIANA Y
TURQUESCA A LOS SIETE DE OTUBRE DE 1571 AÑOS.
REFERIDA POR EL COMENDADOR ROMAGESTO

Si algunas cosas no se entendieren bien, es por estar mal escrito de donde se sacó.
Estas nuevas vinieron también a su magestad a esta casa de San Lorençio.²¹

^[1] El armada turquesca partió de Constantinopla a quinze de abril con dozientas y treynta y tres galeras, so la conduta de Partau Baxá, general de tierra²², y de Alí Baxá, general de la mar²³, la buelta de Nigroponte²⁴, donde, esperando a despalmar²⁵, llegó Ochalí, visorrey de Argel²⁶, con el de Trípol²⁷, con ocho galeras y doze galeotas²⁸; de donde después, partiendo la buelta del Archipiélago²⁹, se juntaron con ellas treynta galeotas de cosarios, y fueron la buelta de la ysla de Candía³⁰, donde por algunos días entendió en saquear Apicorno, la Bastia y primero³¹ quemando todos aquellos villages comarcanos y llevándose casi ochoçientas ánimas, haciendo después los menores daños en el Zante y en la Cefalonia³², en la qual ysla particularmente tomó más de seis mill ánimas. Y siguiendo todavía por su camino, tomó en el canal de Corfú a Soponto,

²¹ En la edición de la traducción castellana se ha respetado la ortografía y morfología del manuscrito escurialense, aunque modernizando la acentuación y la puntuación.

²² *so la conduta*: ‘bajo el mando’. Partau Baxá, Perteu o Perteu Mehmed Bajá (†1574), político y marino otomano que llegó a ser agá de los jenizaros y segundo visir, que ejerció como comandante adjunto de Alí Bajá en Lepanto y responsable de las fuerzas terrestres.

²³ Alí Bajá (†1571), militar otomano, casado con una hija de Selim II, que comandó la flota turca en Chipre y luego en Lepanto.

²⁴ *la vuelta de*: ‘en dirección a’. Nigroponte o Negroponte es la actual isla de Eubea, en el mar Egeo, que fue tomada a la república de Venecia por parte del imperio turco en 1470.

²⁵ *despalmar*: ‘limpiar los fondos de una nave y darlos de sebo’.

²⁶ Uluj Alí, conocido como Ochialí (1519-1587), había nacido en Le Castella, Calabria, según la mayoría de sus biógrafos. Fue cautivado en 1536 y puesto al remo, ejerciendo como corsario para los turcos ya en 1538. Tras servir con Dragut, llegó a ser bey primero de Trípoli y luego de Argel; comandó el ala izquierda de la armada turca en la batalla de Lepanto. Véase S. Soucek., “Uludj ‘Alí,” en *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2000), 810b- 811b; Orhan Kologlu, “Renegades and the case Uluç/Kiliç Ali,” en *Mediterraneo in armi (sec. XV-XVIII)*, ed. Rossella Cancila (Palermo: Associazioni Mediterranea, 2007), 513-531; y Emilio Sola, *Uchalí. El Calabrés Tiñoso, o el mito del corsario muladí en la frontera* (Bellaterra: Barcelona, 2010).

²⁷ El virrey o bey de Trípoli era Djafer Agha Bajá. Cfr. Pablo Martín Asuero, Mukadder Yayıcioglu y Paulino Toledo, *Cervantes y el Mediterráneo Hispano-Otomano* (Estambul: Isis, 2006), 116.

²⁸ *galera*: ‘embarcación de vela y remo, de larga quilla y no gran calado’; *galeota*: ‘galera menor de dos palos y máximo de veinte remos’.

²⁹ Como Archipiélago se conocían el conjunto de islas del Mar Egeo.

³⁰ Candía era la isla de Creta.

³¹ Apicorno, hoy Kalyves, Bastia y Pétimo o Rétimo son poblaciones en el norte de Creta. El traductor castellano confundió el *Petimo* de la fuente italiana y lo trasladó como “primero”.

³² Zante o Zacinto es una de las islas jónicas, situada al noroeste del Peloponeso. Chafalonia o Cefalonia es otra de las islas jónicas inmediatamente al norte de Zante. La versión castellana trasladó “i medesimi danni” como “los menores daños”.

lugar pequeño de Albania³³ /*Esto no entiendo*/³⁴; y de allí en la Çimera, Dulcino, Budanti, Bari³⁵, y despachó con quatro mill ánimas³⁶, donde perdió quatro galeras por una borrasca muy furiosa.

[2] Fue después sin intervalo alguno a Cataro³⁷, al mismo tiempo que llegó allí el ejército por tierra. Y mientras entendían en apretar esta ciudad³⁸ con mucha esperanza de averla³⁹, tuvo nueva de la llegada del señor don Juan de Austria a Meçina con la junta de la armada cristiana⁴⁰. Y luego levantó el cerco, despachando un correo primero a Constantinopla para saber la voluntad de su gran señor, la qual fue que resolutamente pelease con la armada cristiana en tiniendo ocasión para ello.

[3] Por lo qual, encaminándose con gran diligencia la buelta de Corfú⁴¹, después de aver quemado los arrabales⁴², tomó el camino de la Previça⁴³, y después a Lepanto⁴⁴, donde entendió con toda solici tud de rehacerse⁴⁵ de soldados y remeros, y artillería y munición y vituallas, con resolución de bolver atrás a pelear con la armada cristiana⁴⁶, mayormente abiendo embarcado seis mill entre pays y genízaros⁴⁷ de los mejores de la morisma⁴⁸; y tiniendo primero relación de Caria Sualí y Caracozza⁴⁹, que ya abían

³³ Soponto, por error, es la fortaleza de Sopotò, que corresponde a la actual Borsh, en Albania, situada en la costa al norte de Corfú. Giacomo Celsi la ocupó para Venecia en mayo de 1570. El canal de Corfú se encuentra a la entrada del mar Adriático, entre la isla y el continente

³⁴ El copista anotó “Esto no lo entiendo” en medio del texto posiblemente para subrayar sus dudas respecto a la caligrafía del texto que transcribía.

³⁵ La Cimera o Chimaera se encontraba en el Epiro, al noroeste de Grecia y al sur de Albania., Dulcigno o Ulcinj, Budua o Budva y Antivari o Bar son ciudades costeras situadas al sur del Adriático, en el actual Montenegro.

³⁶ *despachó*: ‘salió’. Se tradujo a la letra el término italiano *dispicciò*.

³⁷ Cataro –hoy Kotor, en Montenegro– estuvo en poder de Venecia desde 1420.

³⁸ *entendían en*: ‘se ocupaban de’.

³⁹ *de averla*: ‘de conquistarla’.

⁴⁰ *nueva*: ‘noticia’. Meçina o Mesina es una ciudad situada en el noreste de Sicilia y separada de Calabria por el estrecho del mismo nombre, donde se reunió la flota cristiana.

⁴¹ *diligencia*: ‘prontitud, presteza’. Corfú es una isla del mar Jónico ubicada al oeste de Grecia y al sur de Albania.

⁴² *arrabales*: ‘villas, poblaciones’, generalmente sin protección de una fortaleza.

⁴³ La Previça o Preveza es una bahía en la costa griega de Epiro, al sur de Corfú. Tuvo allí lugar una batalla el 28 de septiembre de 1538, en la que Jeiredín Barbarroja, almirante de Solimán el Magnífico, derrotó a una armada cristiana significativamente superior comandada por Andrea Doria.

⁴⁴ Lepanto es el actual puerto de Naupacto, al noroeste del golfo de Corinto

⁴⁵ *solici tud de rehacerse*: ‘diligencia para reforzarse’.

⁴⁶ *resolución*: ‘decisión, voluntad’.

⁴⁷ *genízaros*: ‘jenízaros, cuerpo militar reclutado entre jóvenes cristianos a los que se educaba en el Islam y se destinaba al servicio de la guardia imperial otomana’. La voz *pays* corresponde al italiano “spai”, esto es, ‘españís o soldados’, a partir del turco *sipahi*.

⁴⁸ El traductor confundió la versión original “della Morea”, en referencia a la península del Peloponeso, al sur de Grecia, y lo trasladó como “de la morisma”, con un sentido religioso, es decir, ‘de los musulmanes’.

⁴⁹ *relación*: ‘información’. Caria Sualí es una mala lectura del italiano “Carasciali”, que designaba al corsario Caragialí o Karag Alí (†1580), lugarteniente de Uluj Alí. Caracozza era el corsario Cara Hosia o Kara Hodja, converso al Islam y al parecer antiguo dominico, que llegó a ser jefe de los jenízaros y gobernador de la Valona. Murió en Lepanto. Cfr. Hugh Bicheno, *La batalla de Lepanto. 1571* (Barcelona: Ariel, 2005), 232; y Elizabeth R. Wright, Sarah Spence y Andrew Lemons eds., *The Battle of Lepanto* (Cambridge, Harvard University Press, 2014), 414.

tomado lengua en Calabria⁵⁰ de la armada cristiana que habían partido de Meçina a diez y seys de setiembre, que eran dozientas y ocho galeras y seys galeazas y veynte y cinco naos gruesas y quarenta fragatas con resolución de pelear⁵¹, la qual el primer día surgió en la fosa de San Juan⁵²; de allí a cabo de Opartivento⁵³, cabo de la Colona⁵⁴, a la ysla de Fano y Corfú⁵⁵, donde, parando tres días, partió a los treynta y se puso en el puerto de las Gomenizas⁵⁶, donde se hizo muestra general de toda la armada⁵⁷, en la qual se hallaron doze mill italianos y ocho mill españoles, tres mill tudescos y tres mill aventureros⁵⁸, demás de los marineros necesarios.

[4] Allí el comendador Gil de Andrada volvió con lengua de los enemigos que su armada estaba en Lepanto⁵⁹. El mesmo día el señor Don Juan juntó consejo general, en el qual de nuevo se tomó resolución de pelear; y con ella tomaron la buelta de Cefalonia, donde casi a un tiempo con la armada cristiana llegó una fragata de Candía con el aviso de la pérdida de Famagosta⁶⁰.

[5] A los seys días de octubre, a la segunda vela⁶¹, partió el armada cristiana del puerto del valle de Alexandría⁶², quarenta millas de Lepanto, donde estava la turquesca, la qual partió de allí la mesma noche, surgiendo fuera de Castelli⁶³. Y a la mañana se encaminó con resolución de yr la buelta de la armada cristiana, la qual casi a la mesma ora partió

⁵⁰ *habían tomado lengua*: ‘se habían informado’. Calabria es una península al suroeste de Italia, frente a Sicilia.

⁵¹ *galeazas*: ‘embarcaciones de mayor calado entre las de remo y velas’; *naos gruesas*: ‘galeras de mayor porte’, usadas generalmente para transporte’; *fragata*: ‘buque ligero de dos o tres palos’.

⁵² La fosa de San Juan o San Giovanni era un fondeadero cercano al actual Pellaro, en Calabria, al sur del estrecho de Messina.

⁵³ El texto castellano transcribe por error “Opartivento” para denominar al cabo Spartivento, que está al sur de Calabria, en la costa del mar Jonio.

⁵⁴ El cabo Collona, antiguo promontorio Lacinio, en el lado occidental del golfo de Tarento, era llamado en el siglo XVII *delle Colonne* a causa de los restos de un templo romano.

⁵⁵ Fano es la actual Ozoní, islote al norte de Corfú. Era esta que se describe la ruta común de navegación en la época.

⁵⁶ Se trata del puerto de Gomeniza, hoy Igumenitsa, en la costa occidental Grecia, frente a Corfú, conocido por los venecianos en el siglo XVI como Le Gomenizze.

⁵⁷ *muestra general*: ‘revista de toda la armada’.

⁵⁸ *tudescos*: ‘alemanes’, específicamente de la Sajonia inferior; *aventureros*: ‘voluntarios’.

⁵⁹ *con lengua*: ‘con aviso o información’. Juan Gil de Andrade, comendador de la orden Malta, era jefe de flotilla en la armada cristiana, y don Juan de Austria lo utilizó como avanzadilla para informarse de las posiciones turcas antes de la batalla. Cfr. Bicheno, *La batalla*, 250-253.

⁶⁰ Famagusta es una ciudad portuaria ubicada al este de Chipre. Fue el último bastión veneciano que resistió a la invasión turca de la isla. Cuando sus defensores finalmente se rindieron tras once meses de asedio, fueron atrocemente torturados y muertos por orden de Lala Kara Mustafá, general de las tropas otomanas. Sobre este cerco, véase Kenneth M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*. IV. *From Julius III to Pius V* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1984), 1004-1044; y Gigi Monello, *Accadde a Famagosta, l'assedio turco ad una fortezza veneziana ed il suo sconvolgente finale* (Cagliari: Scepsi & Mattana, 2006).

⁶¹ *segunda vela*: ‘segunda guardia’.

⁶² El valle de Alexandría era un puerto en el canal de Cefalonia.

⁶³ *surgiendo*: ‘dando fondo’. Con Castelli alude a los entonces conocidos como castillos Dardanelos, Río y Antirio, ubicados a cada lado del estrecho donde comienza el golfo de Corinto.

del dicho puerto con resolución de buscar a los enemigos. Y así anbas a dos se descubrieron de improviso junto a la ysla del Escorçiolares⁶⁴.

⁶⁴ La cristiana apresurose a salir de las bocas de la dicha ysla⁶⁵, que eran muy estrechas. Se puso en la batalla y se partió en quatro esquadrones⁶⁶. El primer cuerno de la mano derecha guiaba Juan Andrea de Oria⁶⁷, con çinquenta galeras y dos galeazas, llevando vanderetas verdes en la entena⁶⁸. El cuerno ysquierdo guiaba Agustín Barbarigo, proveedor general de veneçianos⁶⁹, con ygal número de galeras y galeazas, con vanderetas amarillas en los osten⁷⁰; y la batalla⁷¹ del señor don Juan con setenta galeras y dos galeazas a la cabecera con vanderetas turquescas⁷². Guiaba después la retaguardia el marqués de Santa Cruz con treinta y una galeras y vanderas blancas sobre la popa⁷³. Con la qual orden, marchando poco a poco la buelta de los enemigos⁷⁴, la real disparó como una pieça de artillería, y luego enarboló los estandartes de batalla, en el uno de los quales estaba un crucifijo, y en el otro nuestra Señora, y en el tercero las armas de los señores de la Liga⁷⁵.

⁷⁵ Fue el señor don Juan, después que vio toda la armada en orden, en una fragata a visitar todas las galeras que pudo y a dar ánimo a todas; y bolviéndose a su galera real al tiempo que las armadas estaban cerca la una de la otra, casi a tiro de cañón. A su mano derecha estava la capitana del papa⁷⁶; a la ysquierda la de Veneçia; y tras ella, la capitana de Génova, en la qual estava el príncipe de Parma⁷⁷. Y de la otra parte, la capitana de Saboya, en que estava el príncipe de Urbina⁷⁸. Y las alas de su batalla eran

⁶⁴ Se trata de las islas Equínadas, que se encuentran en la entrada occidental del golfo de Patras, al este de Cefalonia, y que fueron conocidas por los veneçianos como Curciolari o “Scorciolare”, tal como consta en el texto de Romegas.

⁶⁵ *bocas*: ‘salidas’.

⁶⁶ Se describe aquí puntualmente la formación con la que la armada cristiana se presentó a la batalla, dividida en tres partes, con un cuarto escuadrón en retaguardia.

⁶⁷ Juan Andrea de Oria o Gianandrea Doria (1539-1606), almirante genovés al servicio de la corona española, hijo adoptivo de Andrea Doria, príncipe de Melfi, que comandó el ala derecha de la flota cristiana en la batalla de Lepanto

⁶⁸ *vanderetas*: ‘gallardete’; *entena*: ‘verga del barco que sostiene la vela’.

⁶⁹ *proveedor*: ‘el que tiene a su cargo abastecer de lo necesario a la flota, comandante’. Agostino Barbarigo (1518-1571) había sido embajador de Venecia ante Felipe II en 1560 y, en 1570, fue nombrado proveedor general del mar. Comandó el ala izquierda de la flota en Lepanto. Murió dos días después de la batalla, tras haber recibido un flechazo en el ojo izquierdo. Cfr. Aldo Stella, “Barbarigo, Agostino”, *Dizionario Biografico degli Italiani*, 6 (1964).

⁷⁰ *osten*: ‘ostas, cabos que mantienen firmes las vergas del barco’.

⁷¹ *batalla*: ‘centro de un ejército en formación de guerra’.

⁷² *turquescas*: ‘turquesas, azul verdosas’.

⁷³ Don Álvaro de Bazán y Guzmán, marqués de Santa Cruz (1526-1588), fue un famosísimo militar y navegante español, que llegó a ser capitán general de la Mar Océana bajo el reinado de Felipe II.

⁷⁴ *la buelta de*: ‘en dirección a’.

⁷⁵ El acuerdo para conformar la Santa Liga entre España, el papado y Venecia se firmó en Roma el 25 de mayo de 1571.

⁷⁶ *capitana*: ‘nave en la que navega el jefe de escuadra y que lleva su insignia’.

⁷⁷ Alejandro Farnesio (1545-1592), príncipe de Parma, sobrino de Felipe II y destacado militar al servicio de la monarquía española.

⁷⁸ Francesco Maria II della Rovere (1549-1631), duque de Urbino, político y militar italiano, que comandaba la capitana de Saboya.

cerradas por la capitana de Malta a la mano derecha, y la de los Lomiçinos a la ysquierda⁷⁹, en la qual iva Pablo Jordán Ursino⁸⁰. Junto a la real⁸¹, detrás ivan la capitana y la patrona de España⁸²; y tras la capitana de Veneçia, las galeras de Catherino Malipiero y de Juan Lordono⁸³.

^[8] Siendo el viento contrario a los cristianos, abonanzó súpitamente⁸⁴; y hazia el mediodía se travó la batalla, comenzando por el cuerno ysquierdo de los cristianos, y después por la batalla, donde luego las reales se vieron y fueron con ýnpetu a envestirse la una con la otra, y ansí todas las otras tras ellas.

^[9] Duró el combate tres horas, y casi luego se conoçió que era la vitoria de los cristianos⁸⁵, comenzando del cuerno ysquierdo de la batalla, por lo qual el señor don Juan fue hazia el cuerno derecho de los cristianos, socorriendo donde era menester, siguiéndose la vitoria hasta la noche. *Laus tibi, Cristè*⁸⁶.

⁷⁹ El traductor transcribió erradamente “Lomiçinos” por *Lomellini* en el original. Se alude a una escuadra de cinco naves arrendadas por la corona española a la familia genovesa Lomellini y que comandaba Pier Battista Lomellini.

⁸⁰ Paolo Giordano Orsini (1541-1585), I duque de Bracciano, noble y militar italiano al servicio pontificio y luego de la corona española. En 1556 casó con Isabella de Médici. Participó como aventurero en Lepanto, ejerciendo como comandante de la infantería de marina. Cfr. Elisabetta Mori, “Orsini, Paolo Giordano,” en *Dizionario Biografico degli Italiani*, 79 (2013).

⁸¹ *real*: ‘galera que llevaba el estandarte del monarca’.

⁸² *patrona*: ‘nave que sigue a la capitana en el mando de una flota’.

⁸³ El traductor confundió “Lordono” por *Loredano*. Caterino Malipiero y Giovanni Loredan comandaban respectivamente las galeras venecianas *La Colonna* y *Due Mani*, hundidas durante la batalla, con la muerte de ambos capitanes. Cfr. Eugenio Musatti, *La storia politica di Venezia* (Padova: Tip. all’ Università dei Fratelli Gallina, 1897), 292-295; y Bicheno, *La batalla*, 279-280.

⁸⁴ *abonanzó*: ‘serenó, mejoró’.

⁸⁵ *luego*: ‘de inmediato’.

⁸⁶ *Laus tibi, Cristè*: ‘Gracias a ti, Cristo’. En la traducción no se recogieron las frases finales de la relación italiana, que aludían a la huida de Uluj Alí y lo sucedido en los días inmediatamente posteriores a la batalla.

APARATO CRÍTICO

Los asientos remiten al número párrafo en que está dividido el texto en nuestra edición

RELATIONE DELLA GIORNATA DELLE SCORCIOLARE FRA L'ARMATA
TURCHESA E CHRISTIANA ALLÍ SETTE D'OTTOBRE 1571

TESTIMONIOS

R *Relatione della giornata delle Scorciolare fra l'armata turchesca e christiana allí sette d'ottobre 1571*, Roma, Heredi di Antonio Blado, 1571.

R¹ Biblioteca Casanatense, Roma, signatura MISC.2244

R² Haus- Hof- und Staatsarchiv, Österreichisches Staatsarchiv, Viena, StAbt Rom Varia 5

S *Relatione della giornata delle Scorciolare fra l'armata christiana e turchesca allí sette d'ottobre 1571*, Siena, s.n., 1571.

Biblioteca Palatina, Parma, signatura PR0072

B *Relatione della giornata delle Scorciolare fra l'armata turchesca e christiana allí sette d'ottobre 1571, ritratta dal Comendattore Romagasso.*

British Library, *Collection of papers and tracts mostly relating to the Leagues between Venice, Spain, and the Holy See against the Turks and to the battle of Lepanto in 1571, during the papacy of Pius V*, Manuscrito, signatura Add MS 8314, ff. 332-338

M *Memoria della felicissima vittoria che havuto il sereniss. sig. don Giouanni d'Austria capitan generale dell'armata della Santissima Lega nel golfo di Lepanto contro l'armata turchesca*, Florencia, s.n., 1571.

Biblioteca Nazionale Centrale, Florencia, signatura V.MIS 1061.1

Titulo turchesca e christiana RB : christiana e turchesca S [El título de M es otro.

Titulo l'armata RS : l'armate B

Titulo allí sette R : allí 7 SB

Titulo Iesus Maria RM : om. SB

1 ducento e trentatrè R : 233 SB : dugento e trentatrè M

1 Partau Bassà RS : Partau Bascia B : Portau Bassà M

1 Aly Bassà RSM : Aly Bascia B

1 general di mare R : generale di mare SBM

1 attendendo RSB : intendendo M

1 ella spalmare RSM : ella a spalmare B

1 vi giunse Occhiali RS : vi giunse l'Occhiali B : vi giunse Occhiali M

1 e 12 RM : et 12 B : e dodici S

1 di corsari RSB : di corsali M

1 E se ne andò di longho R : E se ne andò di longo S : E se n'andò di lungo B : E se ne andò di lungo M

1 saccheggiare Apicorno RSB : saccheggiare, pigliorno M

1 e Petimo, abruciando RSM : e Retimo, abrugiando B

1 con quattro mila RSM : con 4000 B

1 dispiccio B : Dispiccio RSM

1 quattro galere RSM : 4 galere B

1 borrascha R : borrasca S : burrasca B : burasca M

2 senza alcuna RSM : senz'alcuna B

2 nova R : nuova SMB

2 del signor don Giovanni RSB : del serenissimo signor don Giovanni M

2 la congiuntione RSB : la congiunzione M

2 de l'armata christiana RSM : dell'armate christiane B

2 se levò RS : si levò BM

2 dall'asedio B : dall'asedia R : dal'asedia S : dell'asedio M

2 volontà RBM : volontà S

3 havere abbruciato RSM : havere abrugiato B

3 della Prevesa RSM : della Previsa B

3 da remi RSM : da remo B

3 di tornare RM : di tornar S : di ritornare B

3 imbarcato sei milla RSM : imbarcato 6000 B

3 d'artegliarie R : d'artiglierie SBM

3 de'migliori SM : de migliori R : de migliori B

- 3 sorse *RBM* : scorse *S*
 3 e a Corfù *RSM* : et a Corfù *B*
 3 tre giorni *RSM* : 3 giorni *iB*
 3 ponendosi *RSM* : partenendosi *B*
 3 de le Gomenizze *RS* : delle Gomenizze *BM*
 3 mostra general *RSM* : mostra generale *B*
 3 si ritrovarono *RSM* : si ritrovorono *B*
 3 dodici millia *RS* : 12 m *B* : 12 mila *M*
 3 otto millia spagnoli *R* : otto millia spagnuoli
S : 8000 spagnoli *B* : otto milla spagnoli
M
 3 tremillia todeschi *RS* : 3000 tedeschi *B* :
 tremilla todeschi *M*
 3 tremillia venturieri *RS* : 3000 venturieri *B* :
 quattro milla vneturieri *M*
 4-9 Quivi il comandatore... fino a notte *RS* :
om. M
 4 il comandatore *RS* : il commendatore *B*
 4 de' nimici *SB* : de nimici *R*
 4 il signor don Giovan *R* : el signor don
 Giovanni *S* : don Giovan *B*
 4 nel quale *RB* : nel qual *S*
 4 giunsè *RS* : giosè *B*
 4 Famagosta *RB* : Famagusta *S*
 5 seconda guardia *RS* : 2ª guardia *B*
 5 dal porto della Valle *SB* : al porto della Valle
R
 5 surgendo *RS* : sorgendo *B*
 5 de' Castelli *S* : de Castelli *RB*
 5 e la mattina *RS* : et la mattina *B*
 5 di ritrovar *RS* : di trovar *B*
 6 La christiana *RS* : la quale *B*
 6 d'uscire *RS* : di uscir *B*
 6 ch'erano *R* : che erano *SB*
 6 in battaglia divisa in quatro *RS* : in battaglia
 in quatro *B*
 6 destra era guidato *RS* : destra guidato *B*
 6 con 50 galee *R* : con cinquanta galere *S* : con
 50 galere *RB*
 6 banderole verdi *RB* : bandieruole verdi *S*
 6 de venetiani *RB* : de venetiani *S*
 6 di galee *RB* : di galere *S*
 6 banderole gialle *RB* : bandierole gialle *S*
 6 alle oste *RS* : alle haste *B*
 6 di don Giovanni *RS* : da don Giovanni *B*
 6 con 70 galee *R* : con settanta galere *S* : con 70
 galere *B*
 6 banderole turchine *RB* : bandierole turchine
S
 3 della Morea *RSM* : della Morta *B*
 3 E avuto *RSM* : Et avuto *B*
 3 e Caracozza *RSM* : e Caracoscia *B*
 3 sei galeazze *RSM* : 6 galeazze *B*
 3 e 40 *RBM* : e quaranta *S* [En *B*, el copista
 escribió primero «navi» tras la cifra,
 tachándolo luego con una línea.
 6 31 galee *R* : trentuna galere *S* : 31 galere *B*
 6 de nemici *RB* : de nimici *S*
 6 i stendarti *RB* : li stendarti *S*
 6 de' quali *S* : de quali *RB*
 6 del Crucifisso *R* : del Crocifisso *SB*
 6 de' sigori *S* : de sigori *RB*
 7 vidde *RS* : vede *B*
 7 a visitare *RS* : a visitar *B*
 7 quelle galee *R* : quelle galere *SB*
 7 che puote *RS* : che pote *B*
 7 le armate erano *RS* : l'armate *B*
 7 la capitana del Papa *SB* : la capitania del Papa *R*
 7 e alla sinistra *RS* : et alla siniuistra *B*
 7 e apresso *RS* ; et apresso *B*
 7 e dall'altra *RS* : dall'altra *B*
 7 e l'ali della *RS* : et l'ali della *B*
 7 era Paolo Giordano Orsino *R* : era il signor
 Paolo Giordano Orsino *S* : erano Paolo
 Giordano Orsino *B*
 7 e alla capitana di Venetia *RS* : et alla capitana di
 Venetia *B*
 7 le galee di Catharino *RS* : le galere di Catharino
B
 7 e di Giovanni *RS* : et di Giovanni *B*
 8 e sul *RS* : et sul *B*
 8 si appiccò *RB* : si appicò *S*
 8 d'arme *RS* : d'armi *B*
 8 che le reali si viddero *RB* : che le reali che si
 viddero *S*
 8 andarono *RS* : andorono *B*
 9 la vittoria esser *RS* : esser la vittoria *B*
 9 dove faceva di mestieri *R* : dove facea di mestier
S : ove faceva di mestiere *B*
 9 con 30 *RB* : con trenta *SM*
 10 Ritornò don Giovanni *RSB* : Ritornò il
 serenissimo don Giovanni *M*
 10 vascelli nemici *RSB* : vascelli nimici *M*
 10 al numero di 230 *RSM* : a 230 *B*
 10 de' nemici *S* : de nemici *RB* : de' nimici *M*
 10 trenta milia *RS* : 30 m *B* : 30 mila *M*
 10 ad un numero *RSM* : a un numero *B*
 10 12 milia *R* : dodici milia *S* : 12 m *B* : 12 mila
 11 Alli 11 partimmo *R* Alli undici partimo *SM*
 11 si ritrovava l'armata *RSB* : si ritrova l'armara
M
 11 anchora *RS* : ancor *B* : ancora *M*

RELACIÓN DE LA JORNADA ENTRE EL ARMADA CRISTIANA Y
TURQUESCA A LOS SIETE DE OTUBRE DE 1571 AÑOS

TESTIMONIO

E Relación de la jornada entre el armada cristiana y turquesca a los siete de octubre de 1571 años
Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, signatura, K-I-7,
ff. 14r-17r

Título Relación : Relaçion *E*

Título [Tachado *armada* en el manuscrito antes de “jornada”].

2 la qual fue que : la qual que *E*

3 de la Colona : de la de la Colona [Tachado el segundo “de la” en el manuscrito.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barsi, Silvio, *La Battaglia di Lepanto e il De bello tucico di Bernardino Leo* (Milán: Mondadori, 2008).
- Bicheno, Hugh, *La batalla de Lepanto. 1571* (Barcelona: Ariel, 2005).
- Bulgarelli, Tullio, *Gli avvisi a stampa in Roma nel Cinquecento* (Roma: Istituto di Studi Romani Editore, 1967).
- Caetani, Onorato, *Lettere*, en Onorato Caetani y Gerolamo Diedo, *La battaglia di Lepanto*, ed. Salvatore Mazzarella (Palermo: Sellerio, 1995), 75-173.
- Campos y Fernández de Sevilla, F. Javier, “Cervantes, Lepanto y El Escorial,” en *Volver a Cervantes. Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación de Cervantistas. I.1*, ed. Antonio Bernat Vistarini (Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears, 2001), 3-22.
- Copia di una lettera del signore secretario dell'illustrissimo signore Giovan Andrea D'Oria. Con il vero disegno del luogo dove è seguita la giornata che fu il di de S. Marco papa, et confessore il di 7 d'ottobre 1571. 40 miglia sopra Lepanto* (Roma: Herederos de Antonio Blado, 1571).
- Currey, E. Hamilton, *Sea-Wolves of the Mediterranean* (London: John Murray, 1910).
- Charrière, Ernest, “Lettre du commandateurs Romegas sur la bataille de Lépante”, en *Négotiations de la France dans le Levant ou correspondance, memoires et actes diplomatiques des ambassadeurs de France à Constantinople. III* (Paris: Imprimerie Impériale, 1853), 185-190.
- Dionisotti, Carlo, “Lepanto nella cultura italiana del tempo,” en *II Mediterraneo nella seconda metà del' 500 alla luce di Lepanto*, ed. G. Benzoni (Florenca: Leo S. Olschki Editore, 1974), 127-151.
- Favalier, Sylvie, “Lépante: la fabrication d'une gloire vénitienne,” en *L'histoire mise en oeuvres*, ed. Agnès Morini (Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2001), 217-231.
- Gómez Canseco, Luis, “Fuentes italianas para la *Relación de la guerra de Cipro* de Fernando de Herrera: erudición, réplica e ideología,” *Artifara* 21(1) (2021), 7-37.
- Gravière, Jurien de la, *La guerre de Chypre et la bataille de Lépante* (Paris: Librairie Plon, 1888), 2 vols.

- Guglielmotti, Alberto, *Marcantonio Colonna alla battaglia di Lepanto* (Florenca: Felice Le Monnier, 1862).
- Herrera, Fernando de, *Relación de la guerra de Cipro y suceso de la batalla naval de Lepanto* (Sevilla: Alonso Escribano, 1572).
- Kologlu, Orhan, “Renegades and the case Uluç/Kiliç Ali,” en *Mediterraneo in armi (secc. XV-XVIII)*, ed. Rossella Cancila (Palermo: Associaziones Mediterranea, 2007), 513-531.
- L.-T., L., “Romegas,” en *Biographie universelle, ancienne et moderne. XXXVIII* (Paris: L. G. Michaud, 1824), 524-526.
- Martín Asuero, Pablo, Mukadder Yaycioglu y Paulino Toledo, *Cervantes y el Mediterráneo Hispano-Otomano* (Estambul: Isis, 2006).
- Mémoires de la vie de Mathurin de Lescout, surnommé Romegas, chevalier de l'ordre de Saint-Jean de Jerusalem, grand prieur de Toulouse et d'Irlande, général des galères de la Religion, lieutenant du Magistère*, en *Mémoire généalogique de la maison d'Aux de Lescout* (s.l., s.n., 1788), 1-19.
- Monello, Gigi, *Accadde a Famagosta, l'assedio turco ad una fortezza veneziana ed il suo sconvolgente finale* (Cagliari: Scepsi & Mattana, 2006).
- Mori, Elisabetta, “Orsini, Paolo Giordano,” en *Dizionario Biografico degli Italiani*, 79 (2013). www.treccani.it.
- Murillo, Francisco de, “Carta de al secretario Antonio Pérez dándole cuenta de la victoria de Lepanto,” en *Colección de documentos inéditos para la historia de España. III*, ed. Martín Fernández Navarrete, Miguel Salvá y Pedro Sainz de Baranda (Madrid: Viuda de Calero, 1843), 224-226.
- Musatti, Eugenio, *La storia politica di Venezia* (Padova: Tip. all' Università dei Fratelli Gallina, 1897).
- Relación cierta y verdadera del suceso de la armada de la Santa Liga, desde los veinte días del mes de setiembre hasta 8 de octubre de 1571*, en *Colección de documentos inéditos para la historia de España. III*, ed. Martín Fernández Navarrete, Miguel Salvá y Pedro Sainz de Baranda (Madrid: Viuda de Calero, 1843), 239-256.
- Rosell, Cayetano, *Historia del combate naval de Lepanto* (Madrid: Real Academia de la Historia, 1853).

- Serviá, fray Miguel, “Relación de los sucesos de la armada de la Santa Liga,” en *Colección de documentos inéditos para la historia de España. XI*, ed. Miguel Salvá y Pedro Sainz de Baranda (Madrid: Viuda de Calero, 1843), 362-371.
- Setton, Kenneth M., *The Papacy and the Levant (1204-1571). IV. From Julius III to Pius V* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1984).
- Sola, Emilio, *Uchali. El Calabrés Tiñoso, o el mito del corsario muladí en la frontera* (Bellaterra: Barcelona, 2010).
- Soucek, S., “Uludj ‘Alí,” en *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 2000), 810b- 811b.
- Stella, Aldo, “Barbarigo, Agostino”, *Dizionario Biografico degli Italiani*, 6 (1964).
www.treccani.it.
- Testa, Carmel, *Romegas* (La Valeta: Midsea Books, 2002).
- Vaccaro, Emerenziana, *Catalogo delle edizioni romane di Antonio Blado Asolano ed eredi* (Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1961).
- Vega y Carpio, Lope de, *Novelas a Marcia Leonarda*, ed. Julia Barella (Madrid: Júcar, 1988).
- Wright, Elizabeth R., Sarah Spence y Andrew Lemons eds., *The Battle of Lepanto* (Cambridge: Harvard University Press, 2014).

Recibido: 2 de diciembre de 2021
Aceptado: 7 de febrero de 2022

PARA SALIR EN PÚBLICO: LAS CARROZAS DE LOS REYES EN EL SIGLO XVIII

Raúl Martínez Arranz
(Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía)
museoes@yahoo.es

RESUMEN

Pese a ser parte fundamental del ceremonial cortesano, las carrozas que utilizaban los reyes en los actos más solemnes de la monarquía borbónica en el siglo XVIII han sido apenas estudiadas. El presente trabajo intenta paliar esta escasez, a través del estudio de documentación inédita del Archivo de Palacio en Madrid que ha permitido reconstruir la procedencia y orígenes de las más importantes, así como identificar algunas de ellas en fuentes gráficas.

PALABRAS CLAVE: carruajes; arte del siglo XVIII; embajador plenipotenciario; ceremonial cortesano.

TO GO OUT IN PUBLIC: THE KINGS' CARRIAGES IN THE EIGHTEENTH CENTURY

ABSTRACT

Despite being an essential part of court ceremonial, the carriages used by the kings in the most solemn acts of the Bourbon monarchy in the 18th century, have hardly been studied. The present work tries to palliate this shortage through the study of unpublished documentation from the Archivo de Palacio in Madrid that has allowed us to reconstruct the provenance and origins of the most important ones, as well as to identify some of them in graphic sources.

KEY WORDS: carriages; 18th century art; plenipotentiary ambassador; court ceremonial.

En su entrada oficial en Madrid el 14 de abril de 1701, Felipe V utilizó una «[...] gran carroza que, por nunca vista otra igual, mereció las plausibles atenciones de toda la corte, y que presentó a Su Majestad su mayordomo mayor el señor marqués de Villafranca»¹. Sabemos además por Yves Bottineau, que era de tipo estufa, dorada, con delicada escultura, guarnecida interiormente de terciopelo azul y oro y que procedía de Francia², la misma procedencia que las regaladas por Luis XIV para recibir a María Luisa de Orleans ese mismo año³. Estas serán las primeras de una serie de estufas de gran lujo que se irán incorporando a lo largo del siglo XVIII a las Caballerizas Reales y que, sin excepción, serán todas de fabricación extranjera.

Las estufas o carrozas se caracterizaban por poseer una única viga uniendo los dos ejes de ruedas, una caja cerrada al exterior con paneles de madera y ventanas con vidrios y una suspensión mediante sopandas. Carruajes similares ya existían en España desde principios del siglo XVII, también llamados estufas, aunque su exterior se cubría con cueros o textiles. En el último cuarto del siglo comenzarán a verse estufas a la francesa, con carrocerías de madera, conviviendo ambos modelos durante varias décadas⁴. Denominadas *Grand Carrosses* en Francia, sus carrocerías eran un soporte más adecuado para todo tipo de decoraciones pictóricas y escultóricas, que encontrarán sus modelos en la labor de los ebanistas y decoradores del momento a través de repertorios de diseños realizados por maestros ornamentistas como Jean Lepautre o Jean Berain. Este mayor despliegue artístico y de riqueza hizo que pronto se convirtieran en un objeto de deseo para reyes y nobleza de toda Europa. Más o menos por la misma época aparecieron en Alemania las berlinas, unos carruajes que sustituían la viga por dos varas, una innovación técnica que mejoraba la seguridad, velocidad y comodidad de sus ocupantes. Su ventaja respecto a las estufas se fue imponiendo a lo largo del siglo XVIII, quedando éstas como vehículos de aparato vinculados al uso regio que los asimiló como auténticos tronos rodantes. Para desplazamientos menos solemnes se utilizaban las berlinas, mucho más prácticas y seguras.

Los monarcas, conscientes del carácter simbólico de estos lujosos vehículos, fueron configurando un conjunto de carruajes, un “tren”, con los que hacían sus apariciones en público en las ocasiones más solemnes como entradas triunfales en la Corte, onomásticas o visitas al santuario de Atocha en ocasión de matrimonios o bautizos. El tren real estaba formado por tres estufas que seguían un orden protocolario: primero un coche de respeto, que iba vacío y que utilizarían los reyes en caso que su carruaje sufriera algún percance, después un coche de oficios, que conducía

AGP: Archivo General de Palacio, Madrid

AHN: Archivo Histórico Nacional, Madrid

¹ *Diario de noticias sobresalientes en Lima y noticias de Europa (1700-1711)* (New York, IDEA/IGAS, 2017), 161.

² Yves Bottineau, *El arte cortesano en la España de Felipe V (1700-1746)* (Fundación universitaria española, Madrid, 1986), 229.

³ *Ibidem*, 253.

⁴ Un ejemplo de estufa a la francesa de este momento es la conocida como “carroza negra”, regalada a la reina Mariana de Austria y que todavía conserva su caja original, aunque se desconoce su procedencia (Nº de inventario de Patrimonio Nacional: 10008001).

al personal de más alto rango de la casa del rey, y finalmente el coche de persona, para uso de los reyes. A continuación, seguiría un séquito de estufas y berlinas en las que viajaban el resto de familiares y personal de la real casa y al que habitualmente se incorporaban las estufas ricas que habían dejado de dar servicio a los reyes. Además, tanto la reina en sus apariciones en solitario, como los príncipes de Asturias, contaban con un tren propio que, en la mayoría de los casos y a diferencia del de los reyes, estaba formado por estufas construidas en la propia Caballeriza Real.

El significativo papel que tenían las estufas en el ceremonial cortesano se reflejaba también en su valor económico, alcanzando los precios más altos en los inventarios de carruajes. En el de 1747 realizado tras la muerte de Felipe V, la estufa más cara de la Caballeriza Real aparece valorada en 300.000 reales. Este carruaje, denominado *estufa de cristales*, había sido adquirido el 15 de noviembre de 1721, junto con otras tres estufas más y un cupé, a la duquesa viuda de Osuna, María Remigia Fernández de Velasco y Tovar, de la testamentaría de su marido, Francisco María de Paula Téllez-Girón y Benavides, VI duque de Osuna, muerto en París en 1716⁵.



Fig. 1 -Vista lateral de la estufa de espejos del duque de Osuna, una de las estampas incluidas en *Premier de Magnifiques Carosses de Monseigneur le Duc D'Ossuna Ambassadeur Extraordinaire et Premier Plenipotentiaire de Sa Majesté Catholique Philippe V*, realizados por Bernard Picart y publicados en Utrecht en 1713. Rijksmuseum, Amsterdam.

⁵ AGP, Reinados, Felipe V, leg. 421: “Nota de Diego Vicente de Zamora a los señores veedor y contralor de la Real Caballeriza de Su Magestad”, 15 de noviembre de 1721. Los cinco carruajes fueron valorados en 13.132 doblones, aunque finalmente el precio se ajustó en 9.832.

Osuna había sido nombrado en 1711 plenipotenciario de Felipe V para el tratado de Utrecht que pondría fin a la Guerra de Sucesión Española. Estas misiones diplomáticas, independientes de las embajadas permanentes, se organizaban con propósitos específicos, habitualmente para capitulaciones matrimoniales o firma de tratados. Los enviados, que actuaban en representación del rey, debían presentarse con la debida magnificencia para causar impresión en las cortes anfitrionas y para ello disponían de un caudal para gastos suntuarios dado por el monarca. No obstante, esta asignación regia, siempre insuficiente, exigía que estos enviados contaran con suficiente solvencia económica para satisfacer los importantes gastos que comportaban estas embajadas. El duque, comprometido en su papel de representante de Felipe V, pero también de su propia imagen, derrochó en su misión una pompa extraordinaria⁶. Encargó el diseño de los carruajes que utilizaría para su entrada oficial en Utrecht en 1713 a uno de los diseñadores más importantes de su tiempo, el francés Bernard Picart, que desde 1711 residía en Amsterdam.

El carruaje principal tenía la particularidad de cubrir los paneles de la caja con espejos y clavos de cristal, un auténtico alarde estético que por razones técnicas no fue muy repetido. Los paneles laterales se decoraban con esculturas de Apolo, Concordia y Minerva, (fig. 1) y el panel trasero con una figura de la Paz, que aparecía con un castillo y un león, emblemas de la casa de Osuna, y convenientemente también, de la corona de España (fig. 2). Este lenguaje alegórico alude a los poderes dados al embajador en representación de Felipe V, mientras que los montantes en forma de mujeres indias con tocados de plumas y palmas del tren trasero y las figuras de indios que sostienen el pescante, referencian al imperio colonial español⁷. Osuna, conocedor del material propagandístico que suponía este excepcional carruaje decidió darlo a conocer en una publicación con grabados del propio Picart de título: *Premier des Magnifiques Carosses de Monseigneur le duc d'Ossuna Ambassadeur Extraordinaire et Premier Plenipotentiaire de Sa Majesté Catholique Philippe: V. pour la Paix faits Pour l'Entrée Publique de son Excellence a Utrecht MDCCXIII*.

⁶ Además de las numerosas fiestas realizadas durante su estancia en Holanda, de las que se llegó a publicar alguna relación, a Osuna se le vincula con el encargo en Amberes al ebanista Henri van Soest de una serie de ocho escritorios o *cabinets* decorados en marquetería de tipo Boulle con las armas de Felipe V y escenas militares. Uno de ellos se encuentra en el Museo Nacional de Artes decorativas (Nº inventario: CE26531) y otro en el Museo del Prado (O-237).

⁷ Rudolf H. Wackernagel, *Der Französische Krönungswagen von 1696-1825*. (Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1966), 115-131.



Fig. 2 -Panel trasero de la estufa de espejos del duque de Osuna, una de las estampas incluidas en *Premier de Magnifiques Carosses de Monseigneur le Duc D'Ossuna Ambassadeur Extraordinaire et Premier Plenipotentiaire de Sa Majesté Catholique Philippe V*, realizados por Bernard Picart y publicados en Utrecht en 1713. Rijksmuseum, Amsterdam.

A su llegada a las Reales Caballerizas, los cinco carruajes de Osuna se sometieron a una compostura durante los meses de septiembre a diciembre de 1721 por Manuel Pérez, maestro de coches, que realizó arreglos en juegos, vigas y ruedas por valor de 10.600 reales⁸. La entrada oficial de Fernando VI en Madrid como nuevo rey el 10 de octubre de 1746, supuso otra puesta a punto de las carrozas de Osuna, seleccionándose tres de ellas para el cortejo: la estufa de cristales, como coche de respeto, la estufa segunda azul como coche de oficios y la tercera, denominada agamuzada o de color de melocotón, que formaría parte del séquito. En estos trabajos intervinieron diferentes personas, entre ellas Gerónima de Rocha, proveedora habitual de vidrios para las caballerizas reales, quien un mes antes de la entrada, el 9 de septiembre, entregó «[...] para la estufa primera de Osuna de cristales, un vidrio cristal de tres cuartas y de ancho una terzia y tres dedos azogado, cortado para poner enzima de los tableros»⁹, esto es, un espejo para un ladillo de la carroza que vendría a sustituir a uno roto. En la misma carroza, Manuel Ruiz, tallista de la Real Caballeriza, revisó

⁸ AGP, Reinados, Felipe V, leg. 379: “Memoria de la obra que yo Manuel Pérez, Maestro de hacer y guarnecer coches del rey nuestro señor que Dios guarde y tengo hecha en los coches, carrozas y forlones de S. M. desde septiembre de 1721”.

⁹ AGP, Reinados, Fernando VI, caja 666: “Cuenta de los vidrios cristales que yo D^a Gerónima de Rocha”.

todas las figuras y adornos de talla en la caja y juego¹⁰ mientras que Manuel Pérez la desguarneció por dentro para insertar «[...] un contratadero enbarrotado que sirve de resguardo al vidrio de cristal azogado que tiene en el testero dicha estufa»¹¹. También se intervino en el «chapaje recortado y burilado embutido de latón fino y concha», según la técnica del ebanista de Luis XIV, André-Charles Boulle, que cubría el pesebrón y las zancajeras, tal y como aparece ilustrado en uno de los grabados¹² (fig. 3). Se puso especial cuidado en completar las faltas que se encontraran en los adornos, pegando con betún las piezas que estaban levantadas «[...] para que si llega el caso de entrar la reina en la de cristales no se le agarren o prendan las faldas»¹³.



Fig. 3 - Detalles de los bordados del interior y del pesebrón y zancajeras de la estufa de espejos del duque de Osuna, una de las estampas incluidas en *Premier de Magnifiques Carrosses de Monseigneur le Duc D'Ossuna Ambassadeur Extraordinaire et Premier Plenipotentiaire de Sa Majesté Catholique Philippe V*, realizados por Bernard Picart y publicados en Utrecht en 1713. Rijksmuseum, Amsterdam.

¹⁰ AGP, Reinados, Fernando VI, caja 666: “Obra de talla de Manuel Ruiz”.

¹¹ AGP, Reinados, Fernando VI, caja 666: “Cuenta de las obras que se ha hecho en las ocho estufas para la salida en público del Rey”.

¹² Sobre aspectos técnicos de la construcción de carruajes y sus tipologías en el siglo XVIII una fuente indispensable es el artículo y las planchas de *Sellier-Carrossier* en Denis Diderot y Jean d’Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Briasson: París, 1751-1765).

¹³ AGP, Reinados, Fernando VI, caja 666: “Cálculo o presupuesto prudencial del coste que llegará a tener el todo del tren que se tiene por preciso e indispensable para la entrada pública que han de hacer sus majestades en esta corte”.

Posteriormente, dos de las estufas de Osuna, la de cristales y la azul, llegarían a participar en la salida al santuario de Atocha con ocasión de los desposorios de la infanta María Antonia, duquesa de Saboya, el 13 de abril de 1750¹⁴, sin embargo, sólo un año más tarde, en un memorial del Caballerizo Mayor de Fernando VI, duque de Medinaceli, dirigido al Marqués de la Ensenada, ya se informaba del mal estado de los carruajes de la siguiente manera:

[...] las dos estufas viejas que llaman de Osuna, la una forrada en terciopelo de color de melocotón y la otra de carmesí estaban enteramente inútiles e indecentes por su hechura y construcción antigua, como por lo maltratadas que están, sin que sean capaces de admitir compostura que pueda constituir las en disposición de aplicarlas destino alguno y menos que sus compuestos de herraje y otros adornos se puedan aprovechar para otras estufas, por su mala calidad; por cuyo motivo tampoco sirvieron en la última salida en público; [...] La de cristales que fue de Osuna, no está muy maltratada, pero solo puede dársele aplicación para embajadores en las funciones de entrada¹⁵.

La de color de melocotón y la carmesí acabaron entregándose al jefe del guadarnés y al sobrestante de coches para que se repartieran el producto de su desguace¹⁶. Respecto a la de cristales y la azul, se desconoce el momento exacto en el que dejaron de prestar servicio en las Reales Caballerizas, pero ya no aparecen en el inventario de carruajes de 1767¹⁷.

El lugar de honor en la entrada de Fernando VI fue para la segunda estufa más cara del inventario de 1747. Valorada en 260.000 reales, también había sido utilizada previamente en una fastuosa embajada, la del IV marqués de los Balbases, Carlos Ambrosio Gaetano Spínola de la Cerda (1696-1757). Balbases había sido enviado extraordinario a Portugal en 1728 para concertar las dobles alianzas entre Mariana Victoria con José I y Fernando VI con Bárbara de Braganza. De la entrada pública en Lisboa se conserva su descripción en el Archivo Histórico Nacional, una prolija reseña del cortejo con datos sobre el número de lacayos y gentilhombres y descripciones de sus libreas. Respecto a los carruajes, se describe el orden que siguió la comitiva, comenzando con los numerosos carruajes de la casa real portuguesa, seguidos por los del embajador ordinario de España, marqués de Capecelatro, y el del cardenal Acuña. A continuación, venía el coche de persona, prestado por el rey de Portugal según la costumbre, donde iba el propio Balbases. Tras él, comenzaba el tren propio del embajador, que constaba en primer lugar de dos literas, la primera hecha en París y pintada a la chinesca y la segunda de talla dorada con pinturas a los lados. Seguía la

¹⁴ AGP, Reinados, Fernando VI, caja 606: *Salida a Atocha el 13 de abril de 1750 con motivo de los desposorios de la infanta D. María Antonia, duquesa de Saboya*.

¹⁵ AGP, Reinados, Fernando VI, caja 525: "Informe del Duque de Medinaceli al Marqués de la Ensenada, 4 de junio de 1751".

¹⁶ AGP, Reinados, Fernando VI, caja 528: "Carta de D. Diego Francisco de Santisteban, 7 de enero de 1752".

¹⁷ AGP, Reinados, Carlos III, caja 15: "Razon Yndividual delas estufas. Carrozas ricas. Verlinas francesas, y demás coches, que se emplean en las salidas en Publico de sus Magestades... Madrid, 27 de febrero de 1767, por Tomás Francisco de Sesé, sobrestante de coches de Carlos III".

carroza principal y su compañera, ambas realizadas en París por el mismo artífice. La tercera carroza estaba decorada con esculturas y pinturas, entre las que destacaba la del testero, con una representación de la fortaleza en fondo de oro. Respecto a la cuarta carroza dice que era «[...] más hermosa y menos grande que las tres, podía más presto llamarse escaparate de carroza, pues era toda entallada de finísimo trabajo de oro y pinturas finas a flores». El tren acababa con una quinta carroza lisa y dorada con armas y trofeos y una berlina o forlón dorado con pinturas, guarnecida con clavazón de metal sobredorado. Tras estas seguía el tren del conductor de embajadores, que consistía en una litera y tres carrozas medianamente buenas¹⁸.

No obstante, fue la carroza principal la que por su riqueza y extraordinaria grandeza más llamó la atención, ya que:

[...] no parecía carroza, sino montaña de oro, la cual por dentro y afuera estaba guarnecida de un glasé muy rico todo bordado a relieve de oro, con franjas por adentro y por afuera, compuestas de pequeños flecos de oro, y a las cuatro esquinas, cuatro grandes flecos de oro, y su talla de un diseño bellissimo; encima del cielo en lugar de clavazón tenía unas revueltas de metal labradas con hojas de oro, con cuatro remates a las extremidades de las cuatro esquinas, del mismo metal sobredorado; en el medio una gran corona sostenida de cuatro niños, uno y otros de bellissimo entalle sobredorado. A los lados de la dicha carroza, de los cristales abajo, tenía tres pinturas por cada lado, de una excelente mano, historiadas, en cada una de las cuales se veía de un lado la matemática, de otro la riqueza, de otro la fortaleza, de otro la sapiencia, de otro la esperanza y de otro la belleza. Por la parte de atrás dos grandes pinturas con trofeos de guerra y amor, todas obras de singular ingenio¹⁹.

El eco de esta embajada llegó a la corte y en la *Gaceta de Madrid* se describió el carruaje principal en elogiosos términos: La carroza principal, y la primera litera eran tan ricas, vistosas, y adornadas de escultura, bordado de realce, cordonería, y telas de oro, y plata, y de tan nueva invención y hechura, que causaron general admiración, mayormente por ser tan grande la carroza, que fue preciso derribar la parte superior de la puerta de la ciudad por donde entró²⁰. La anécdota, lejos de ser una exageración del redactor de la noticia, sucedió en realidad y así lo detalló Balbases en una carta dirigida al marqués de la Paz, secretario de Estado de Felipe V²¹.

¹⁸ “Entrada pública del Marqués de los Balbases en Lisboa a pedir a la princesa doña María Bárbara de Portugal, para esposa del Príncipe de Asturias D. Fernando”, AHN, Estado, 2.517, en A. M. Aranda Huete, “La joyería en la Corte durante el reinado de Felipe V e Isabel de Farnesio” (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2002): 85-86.

¹⁹ AHN, Estado, 2.517: “Entrada pública del Marqués de los Balbases en Lisboa a pedir a la princesa doña María Bárbara de Portugal, para esposa del Príncipe de Asturias D. Fernando”.

²⁰ *Gaceta de Madrid*: n° 3, 20 de enero de 1728, p. 12.

²¹ AHN, Estado, 2.517: “Marqués de los Balbases al Marqués de la Paz, Lisboa, 26 de agosto de 1727”: Habiendo desde mi casa a palacio dos arcos antiguos de fábrica de piedra que pasar, se había reconocido que mi primera carroza es más alta una vara que los referidos arcos, vinieron los días pasados maestros de obra a pedirme licencia para tomar las medidas de la altura de los coches, y habiéndolas llevado quedan ya entendiendo en facilitar el paso habiendo roto los arcos y dándoles la altura que se necesita para que pase el coche.

A su vuelta de Portugal, el marqués regaló al rey el primer coche rico que utilizó en su embajada. En una carta dirigida al duque del Arco, caballero mayor de Felipe V, Balbases le explica que su intención siempre había sido la de poner el carruaje principal a disposición del rey, y que como a éste le gustó y le pareció bueno, suplicaba al duque que lo aceptara en las caballerizas²², en donde ingresaría el 22 de septiembre de 1728²³. Las cuentas del maestro de coches reflejan las reparaciones realizadas en esta carroza, así en 1739 se sustituyó la corona y los ángeles que tenía en el tejado, por un florón de latón dorado con sus calamones del mismo material²⁴. En mayo de 1740: «se recorrió y puso corriente todo el juego y caja de la estufa grande que fue de Balbases para salir Dios en ella de Santa María a los Impedidos»²⁵, esto es, para procesionar una custodia desde la iglesia de la Almudena -en la vecindad de Palacio-, al hospital de incurables de Nuestra Señora del Carmen en la calle de Atocha. Una práctica habitual, relacionada con la tradición de la *pietas austriaca* que había sido inmediatamente adoptada por Felipe V a su llegada a España²⁶.

Para la entrada de Fernando VI se volvió a poner a punto por Manuel Pérez, quien además de desguarnecer la caja, la vistió nuevamente de terciopelo azul con bordados de oro y plata, obra del bordador de cámara Antonio Gómez de los Ríos²⁷. Se decidió sustituir el panel pintado del testero por una luna que mejorase la visibilidad de sus ocupantes por el público asistente²⁸. El problema era que, dadas las dimensiones de la estufa, el vidrio debía medir vara y media de ancho (unos 125 cm) y en Madrid no existían lunas de ese tamaño, teniendo que recurrir para su encargo a la Real Fábrica de Cristales de La Granja. Las dos lunas -se fabricó una de repuesto por el peligro de rotura en el trayecto desde Segovia- llegaron a Madrid y fueron cortadas a la medida del testero por Gerónima de Rocha²⁹. Manuel Ruiz recorrió toda la talla de caja y juego,

²² AGP, Reinados, Felipe V, leg. 455: “El Marqués de los Balbases regala al Rey el primer coche rico que hizo para la función de embajada extraordinaria en la corte de Portugal”, Reales Caballerizas del Rey, 1728.

²³ AGP, Reinados, Felipe V, leg. 422: “Cuentas de la Real Caballeriza (1724-1730)”.

²⁴ AGP, Reinados, Felipe V, leg. 377: “Cuentas de arreglo de estufas”.

²⁵ AGP, Reinados, Felipe V, leg. 379: “Memoria de la obra que yo Manuel Pérez, Maestro de hacer y guarnecer coches del rey nuestro señor que Dios guarde y tengo hecha en los coches, carrozas y forlones de S. M. desde septiembre de 1721”.

²⁶ Felipe V cedió su carruaje a un sacerdote que portaba al Santísimo en 1701, emulando al conde Rodolfo, fundador de linaje de los Habsburgo en el siglo XIII, que cedió su caballo a un clérigo que portaba la Eucaristía y, más cercano en el tiempo, a Carlos II que había hecho lo mismo con su carroza en 1685, como aparece en un grabado de Romeyn de Hooghe. La acción de Felipe V fue publicada en un libro de M. Dávila y Palomares: *Aplauso panegyrico, que celebra la segunda acción de nuestro Católico Monarca Don Felipe Quinto (que Dios guarde): executada por su Magestad ..., y fue, que hallando à vn señor Sacerdote, que llevaba à el Santissimo Sacramento, de buelta de la casa de vn enfermo, descendió de su Carroza, y hizo ascender à ella à el señor Sacerdote, con su Divina Magestad, y le fue acompañando à pie, arrimado à el estrivo, hasta la Parroquia de el Señor S. Sebastian....* Madrid, 1701.

²⁷ AGP, Reinados, Fernando VI, caja 666: “Entrada de Fernando VI. Cuentas de la obra que yo Antonio Gómez de los Ríos, Bordador de cámara del Rey Nuestro Señor, octubre, 1746”.

²⁸ AGP, Reinados, Fernando VI, caja 666: “Entrada de Fernando VI. Cuentas de Manuel Pérez. Maestro de hacer y guarnecer coches de la Reales Caballerizas, octubre, 1746”.

²⁹ AGP, Reinados, Fernando VI, caja 666: “Entrada de Fernando VI. Cuenta de los vidrios cristales que yo D^a Gerónima de Rocha he entregado del servicio de las carrozas y coche, octubre, 1746”.

reparando las pérdidas en las esculturas y también realizó una corona nueva de talla sostenida por castillos y leones para rematar el tejado³⁰.

Las suntuosas fiestas de exaltación del nuevo rey aparecen descritas en la *Gaceta de Madrid* del 18 de octubre de 1746, donde también se anunciaba que estaba previsto publicar una crónica de las mismas ilustrada con grabados de diferentes momentos de las celebraciones, incluyendo vistas de los arcos triunfales y las fuentes adornadas, la comitiva regia, el artificio de fuego construido por el ayuntamiento, las mojigangas y la fiesta de toros³¹. Aunque la obra finalmente no llegara a realizarse, sí que consta, al menos en lo que se refiere a la comitiva, que el proyecto se comenzó. Por este motivo, unos días después de la entrada, se solicita a la caballeriza que se le franqueen a Andrés de la Calleja (1705-1785), pintor de cámara, todas las estufas utilizadas, así como los tiros de caballos que vinieron de Portugal –regalo de su cuñado, el príncipe de Brasil, futuro José I– con sus guarniciones, clarineros y timbaleros con sus uniformes y todo lo demás que necesitara³².

A propósito de este encargo ponemos en relación una serie de dibujos con un cortejo real conservados en la Biblioteca Nacional a donde llegaron procedentes de la colección Carderera. Estos dibujos fueron dados a conocer por Ángel María Barcia³³ y citados por Yves Bottineau en su clásico trabajo sobre el arte en la corte de Felipe V, como atribuidos al poco conocido pintor (Isidoro) López de la Fuente, según la firma que aparece en el mismo dibujo³⁴. Uno de ellos tiene además una nota manuscrita de mano de Valentín Carderera que dice: *dibujos p^a la representⁿ. de la entrada de Felipe V en su desposorio – No llegaron a aprobarse*. Para Bottineau corresponderían a la entrada de Felipe V y María Luisa Gabriela de Saboya en ocasión de su matrimonio en 1701 y las carrozas serían las regaladas por Luis XIV.

³⁰ AGP, Reinados, Fernando VI, caja 666: “Entrada de Fernando VI. Memoria de la obra de talla que yo Manuel Ruiz, tallista de las Reales Caballerizas del Rey N^o Sr, octubre, 1746”.

³¹ *Gaceta de Madrid*: n^o42, 18 de octubre de 1746, p. 338: [...] Tuvieron término de esta suerte los festejos hechos en celebridad de la Entrada pública del rey nuestro señor, que han sido de los más lucidos, magníficos, y suntuosos, que se han visto en tiempo alguno; y se ha dispuesto, que de todos se forme una puntual descripción, abriéndose láminas de los arcos, fuentes, valla, comitiva, o pompa de la entrada, artificio de fuego, mojigangas, Plaza Mayor, según estaba en la fiesta de toros, y después iluminada, y de las demás particularidades, que merecen trasferirse por este medio a la posteridad, y a la noticia de los que por estar ausentes, o por otro indispensable motivo, no han logrado ver tan regias funciones.

³² AGP, Reinados, Fernando VI, caja 541: “Carta de Melchor de Noel a Pedro del Alcázar, 26 de octubre de 1746”.

³³ Ángel María de Barcia y Pavón, *Catálogo de dibujos originales de la Biblioteca Nacional* (Tip. de la Rev. de Arch. Bibl. y Museos, Madrid, 1906), 212.

³⁴ Yves Bottineau. *L'art de cour dans l'Espagne des Lumières 1746-1808* (De Boccard, París, 1986), 241-242.



Fig. 4 - Andrés de la Calleja (atribuido). Estufa de respeto y estufa de oficios en la entrada en Madrid de Fernando VI y Bárbara de Braganza en 1746. Madrid, Biblioteca Nacional de España, Signatura: DIB/14/48/37. Imagen procedente de los fondos de la Biblioteca Nacional de España.

No obstante, las coincidencias que existen entre los dibujos y las descripciones que conocemos del tren y los trabajos que se hicieron en el carruaje principal, nos hacen identificarlos como pertenecientes al encargo de Fernando VI y atribuirlos, aunque con interrogantes, a Calleja. En uno de ellos (fig. 5) aparece la estufa de Balbases, tirada por ocho caballos y escoltada por los caballerizos de campo a caballo y los pajes y lacayos del rey a pie, con los reyes en su interior y rematada por la corona sostenida por castillos y leones que se añadió para la entrada. El carruaje se corresponde con una estufa a la francesa, de ocho vidrios, rica talla y paneles pintados, que se encuentran meramente sugeridos en el dibujo. La parte inferior posee en las esquinas unos característicos detalles decorativos en forma de bustos femeninos denominados *espagnolettes* que están documentados en la decoración de carruajes sólo a partir de la década de 1720, momento que coincide con el de la construcción de la estufa³⁵.



Fig. 5 - Andrés de la Calleja (atribuido). La estufa de Balbases en la entrada en Madrid de Fernando VI y Bárbara de Braganza en 1746. Madrid, Biblioteca Nacional de España, Signatura: DIB/14/48/35. Imagen procedente de los fondos de la Biblioteca Nacional de España.

³⁵ Max Terrier, “La mode des espagnolettes, Oppenord et Juarra”, *Antologia di Belle Arti* 27-28 (1985), 123-146.

Este dibujo estaría precedido de otro (fig. 4) representando juntos el tren real completo. En él aparecen dos estufas tiradas igualmente por ocho caballos, la primera de ellas, vacía, es el coche de respeto que, aunque está meramente esbozado, se correspondería con la de cristales de Osuna. El siguiente carruaje, con cinco ocupantes en su interior³⁶, es el coche de oficios y sería la azul de Osuna, de diseño similar a la de cristales. Existe además otro dibujo (fig. 6) que representa otra vez el coche de persona, aunque de una manera más abocetada y esquemática.

Si bien parece que no cabe duda que el tren representado en los dibujos es el de la entrada de Fernando VI, la atribución de los mismos a Andrés de la Calleja es algo más problemática. En su labor como pintor de cámara, la mayoría de su trabajo se enfocó principalmente en la restauración de las numerosas pinturas dañadas tras el incendio del Alcázar, en la copia de retratos y en la realización de cartones para tapices, llegando incluso a pintar una berlina para la infanta delfina en 1744. Además, Calleja fue miembro de la Junta preparatoria de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, de la que llegaría a ser director, profesor de pintura y tasador. Respecto a su obra conservada, además de numerosos cartones siguiendo composiciones de Teniers, destacan unos cobres de tema religioso para un oratorio portátil en Patrimonio Nacional, el lienzo alegórico con el *El Tiempo descubriendo la Verdad* conservado en la Real Academia y varios retratos³⁷. En el Museo del Prado se le atribuyen además tres dibujos en diferentes técnicas para composiciones no identificadas³⁸ y con los que los dibujos de la Biblioteca Nacional no parecen guardar relación estilística, debiendo por tanto mantener con interrogantes su atribución a Calleja.



Fig. 6 - Andrés de la Calleja (atribuido). La estufa de Balbases en la entrada en Madrid de Fernando VI y Bárbara de Braganza en 1746. Madrid, Biblioteca Nacional de España, Signatura: DIB/14/48/36.

Imagen procedente de los fondos de la Biblioteca Nacional de España.

³⁶ Según la *Gaceta de Madrid*, los cinco ocupantes de su interior eran el Duque de Santisteban, Caballerizo Mayor; el Duque de la Mirandola, Mayordomo Mayor; el Marqués de San Juan, Sumiller de Corps; el Conde de Bournonville, Capitán de la Compañía Flamenca de Guardias de Corps que estaba de cuartel y el Conde de Rivadavia, primer Caballerizo del Rey.

³⁷ M. L. Morales Piga, “Andrés de la Calleja” (Tesis doctoral. Universidad Complutense, Madrid, 2016).

³⁸ *La Virgen con el Niño* (Nº de inventario Museo del Prado: D-626), *Dos ángeles niños* (D-628) y *Monje arrodillado (¿San Antonio?)* (D-629).

La estufa de Balbases, también denominada *estufa grande de Portugal*, se utilizó de respeto en la salida al santuario de Atocha que se produjo el 13 de abril de 1750 con motivo de los desposorios de la infanta María Antonia³⁹. Años más tarde, en la entrada de Carlos III en Madrid de 1760, de la que hablaremos posteriormente, ocuparía un escalafón más bajo al ser destinada al príncipe de Asturias⁴⁰. Todavía en 1803 la utilizaría el infante D. Antonio para la visita de los reyes a Atocha con ocasión de la boda de Fernando VII con María Antonia de Nápoles⁴¹, perdiéndose su pista a partir de 1808.

Los preparativos para la entrada de Fernando VI en Madrid corroboraron la carencia de suficientes estufas de calidad en las Caballerizas Reales, una situación que se decidió solventar con el encargo de nuevos carruajes en París, cuyo proceso describe Bottineau⁴². Al marqués de la Ensenada, se le encomendó gestionar el pedido de una carroza de persona y otra de respeto, que serían contratadas por el embajador Fernando de Silva y Álvarez de Toledo, duque de Huéscar. Dada la premura del encargo, se dispuso buscar un carruaje que ya estuviera construido en el taller de algún maestro de coches o en la casa de alguien que no las hubiera utilizado y deseara deshacerse de ellas⁴³. Sin embargo, al acabar agosto, Huéscar no había conseguido todavía encontrar las dos estufas solicitadas, solo una berlina para uso de respeto que aun así se tuvo que adecentar, de lo que se encargaría el *carrossier* Francin. El 15 de septiembre dicho carruaje partió de París, camino de Bayona y Pamplona, llegando a Madrid el 15 de octubre, tres días antes de la entrada oficial⁴⁴.

Ya que se había dado con un *carrossier* en el que aparentemente se podía confiar y como la necesidad de estufas nuevas seguía existiendo, el 26 de septiembre de 1746 el mismo maestro Francin se comprometió a proporcionar al embajador, para el 1 de marzo de 1747 y por 51.000 libras «un grand carrosse à deux fonds exécuté suivant le Modèle que Son Excellence a veu»⁴⁵. Esta *voiture extraordinaire*, como se la denomina en la correspondencia entre Madrid y París, no estaba acabada en la fecha prevista, y en una carta a Ensenada, Huéscar se queja de la tardanza de los maestros parisinos, diciendo que aún le quedaban dos meses de trabajo⁴⁶. Finalmente, y con más de un año

³⁹ AGP, Reinados, Fernando VI, caja 606: “Salida a Atocha el 13 de abril de 1750 con motivo de los desposorios de la infanta D. María Antonia, duquesa de Saboya”.

⁴⁰ AGP, Reinados, Carlos III, caja 652, exp. 1: “Entrada de Carlos III”.

⁴¹ *Gazeta Extraordinaria de Madrid*, 12 de septiembre de 1803, p. 792.

⁴² Bottineau, *L'art*, 146-149.

⁴³ AHN, Estado, 4.027: “Marqués de la Ensenada al Duque de Huéscar, Buen Retiro, 15 de agosto de 1746”.

⁴⁴ El inventario de 1747 incluye la cita de los ocho coches que se adquirieron desde la muerte de Felipe V hasta la realización del inventario, entre ellos está la berlina de París de la Reina que aparece descrita ya en el inventario de 1767 como: *Berlina Encarnada de Francia: Caja y juego a la francesa, 7 vidrios, vestida de terciopelo carmesí bordado de oro, ricos metales en el tejado de luchas de serpientes y también en el testero de atrás. Toda la caja y juego poblado de bastantes adornos de talla dorados, rica pintura en los tableros de escudos reales con sus orlas alrededor*. AGP, Reinados, Carlos III, caja 15.

⁴⁵ Bottineau, *L'art*, 148.

⁴⁶ Huéscar a Ensenada: Versalles 22 de abril de 1747: *Amigo mío. Diga Vm al Rey que aunque envió dos veces cada día a casa de los obreros que trabajan de orden mía, están aún atrasadas las obras. El coche y las guarniciones tardarán aún dos meses y hubieran tardado más si no hubiera dicho a los pintores y doradores que los haría poner en la*

de retraso, la carroza llegó a Madrid en junio de 1748, aunque tan maltratada por el viaje que tuvo que ser reparada en casa del marqués⁴⁷.

Conocida inicialmente como *estufa de París*, sirvió de carruaje de persona de los reyes hasta su desaparición en 1808. Se estrenó en la salida a Atocha de 1750 según la crónica de la *Gaceta de Madrid*⁴⁸. En julio de ese mismo año, Francisco Rodríguez de Miranda, compuso un tablero dañado a la carroza, refiriéndose a ella como la *estufa que vino de casa del Marqués de la Ensenada*⁴⁹. No se ha encontrado prueba en la documentación de haber sido un regalo del marqués a Fernando VI, pero en los sucesivos inventarios de las caballerizas además de como *Estufa rica grande* aparece denominada también como *la de Ensenada* lo que podría confirmar esa suposición. Se consideraba la más sobresaliente de todas, vestida de una tela denominada estufa rica de plata y oro que tapizaba no solo el interior sino también el tejado y el testero de atrás, que además estaba decorado con ricos adornos de metal dorado a molido. Tenía cortinajes de glasé de plata, cenefas de oro con ricos flecos, paneles pintados, exquisitas decoraciones doradas de talla y esculturas en la caja, juego y tejado. La carroza se remataba con una escultura dorada de un león coronado con la mano izquierda colocada sobre dos mundos unidos mientras que la derecha portaba un cetro. El carácter altamente simbólico de esta escultura para la monarquía borbónica hizo que años más tarde, ya en época de Fernando VII, la idea fuera retomada para la escultura en madera dorada de un león coronado con una mano en cada orbe (fig.7) que se colocaba en ocasiones especiales en el pescante del coche de la corona real⁵⁰.

cárcel, en D. Ozanam y D. Téllez Alarcía, *Misión en París. Correspondencia particular entre el marqués de La Ensenada y el duque de Huéscar (1746-1749)* (IER, Logroño, 2010), 232.

⁴⁷ La Ensenada a Huéscar: Buen Retiro, 19 de junio de 1748: “El coche para el Rey se ha maltratado en el camino lastimosamente pero se compone en mi casa”. Ozanam y Téllez, 2010, p. 450.

⁴⁸ *Gaceta de Madrid*, nº 16, 21 de abril de 1750, pp. 124-132.

⁴⁹ AGP, Reinados, Fernando VI, caja 609: “Memoria de Francisco Rodríguez de Miranda, julio 1750”.

⁵⁰ Juan Ramón Aparicio González, “Anotaciones documentales sobre el coche de la Corona Real”, *Reales Sitios* 201 (2015): 76-77.



Fig. 7 - Escultura de león (h. 1833) que se colocaba en el pescante del Coche de la Corona Real. Patrimonio Nacional, Palacio Real, Madrid. N° Inv: 10008612 © Patrimonio Nacional.

Otras estufas procedentes de embajadas extraordinarias, acabarían incorporándose a la Caballeriza Real durante el reinado de Fernando VI. Dos de ellas fueron encargadas por el IX duque de Medinaceli, Luis Antonio Fernández de Córdoba, enviado especial a Nápoles en 1747 para ser padrino, en representación del rey, del príncipe Felipe, hijo de Carlos VII de Nápoles y Sicilia, el futuro Carlos III de España. Tras la función, el duque pensaba regalar una de las carrozas principales a la reina Bárbara de Braganza, aunque finalmente serían dos⁵¹. De acuerdo con la documentación conservada en el archivo de la casa de Medinaceli, en principio se iban a encargar dos estufas en París y cuatro coches en Milán, cada uno de diferente hechura. Para el encargo a París de los dos carruajes principales se contaría de nuevo con la mediación del embajador, el duque de Huéscar, que además era primo de Medinaceli. Pero el duque, escarmentado con la comisión de las estufas del rey sólo unos meses antes, contestó lo siguiente:

Es moralmente imposible encontrar en París dos coches sin estrenar, y me consta, porque los he buscado y no los he hallado. Mandándolos hacer, tampoco te podrían servir, porque los maestros son tan flemáticos y embusteros, que aun ofreciéndomelos

⁵¹ Antonio Paz y Meliá, *Serios de los más importantes documentos del Archivo y Biblioteca del Excmo. señor Duque de Medinaceli / elegidos por su encargo y publicados a sus expensas por A. Paz y Meliá.* (Madrid, 1915-22), 228.

para cuando los pidiese, no me los darían acabados, a que ayudaría mucho la cortedad del tiempo, que casi es preciso para conducirlos, y a la cual debemos añadir una razón no menos poderosa, que es el riesgo del mar poseído por los ingleses. [...] Esto me deja mortificadísimo, aunque creo que te valdrás del único medio que queda, y es tomarlos en el mismo Nápoles⁵².

Medinaceli optó por esta opción, y el 13 de octubre escribió a Lelio Andrés Caraffa, VII marqués de Arienzo⁵³ para que le mandase construir en Nápoles una carroza «[...] ostentosa y primorosa que pueda servirme de primer coche en las funciones de mi comisión en esa Corte, y tiro de guarniciones para 4 ó 6 caballos, porque encargada la carroza a varias partes, le responden que no es bastante el plazo que dan»⁵⁴. Ese mismo día Medinaceli escribió también al ministro plenipotenciario interino de España en Roma, Alfonso Clemente de Aróstegui, encargándole otro coche estufa, «[...] lo más primoroso y ostentoso que pudiera ser, también para servir de primer coche en las funciones» con la intención de asegurarse que fuera igualmente de gran calidad⁵⁵. En diciembre de 1747 se pagaron 5.200 escudos romanos a Lorenzo Grego, maestro de carruajes, por dicha carroza.

Existe una relación de las ceremonias del bautizo del infante el 4 de febrero de 1748 y en el que aparecen descritos los diferentes carruajes utilizados:

La primera carroza, de respeto, era una magnífica estufa, de hechura moderna especialísima, tallada y pintada con gran primor, forrada de terciopelo verde recamado de oro y ricas guarniciones. A esta seguían otras cinco carrozas, la primera era una magnífica estufa de extraordinaria grandeza, toda tallada y dorada, forrada de terciopelo carmesí recamado de oro; la segunda, de igual terciopelo y galones de oro de Francia, tallada y dorada caja y carro; la tercera, una estufa de París, muy tallada, con igual terciopelo, guarnecida de cartulina de color de oro y pintada; la cuarta era una berlina forrada de terciopelo azul turquí, guarnecida de plata, caja y carro de talla, con pintura azul, y la quinta un forlón de terciopelo, fondo matizado de colores, toda la caja dorada y tallada, con los tableros pintados⁵⁶.

Tras el bautizo, el duque y su familia volvieron a España, llegando a Madrid en abril, mientras que el equipaje y las carrozas lo harían unos meses más tarde, entrando todo en la capital el 13 de agosto de 1748⁵⁷. A su llegada, las dos estufas principales fueron adscritas a la caballeriza de la reina, donde fueron conocidas en un primer momento como *estufas de Medinaceli*, sirviendo de carrozas de respeto y de persona. Allí

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Lelio Andrés Caraffa, militar italiano al servicio de la corona española, fue Gentilhombre de Cámara de Felipe V y capitán de la Compañía de Corps de Carlos VII, participando en el gobierno de Nápoles junto al ministro Tanucci.

⁵⁴ Paz y Meliá, *Series*, 229.

⁵⁵ Paz y Meliá *Series*, 229-30.

⁵⁶ *Relación del solemne y público Bautismo del Real Príncipe hijo primogénito de las Majestades de los Reyes de las Dos Sicilias, ejecutado y celebrado en Nápoles la mañana del día 4 de febrero de 1748, hecha por D. Juan Bautista de Aguirre, Caballero del Orden de Santiago Secret. de S. M. Fernando VI y del Sr. Duque de Medinaceli*, Paz y Meliá 1915-22, pp. 240-244.

⁵⁷ Paz y Meliá, *Series*, 246.

sirvieron hasta que la muerte de la reina María Amalia de Sajonia en 1761 llevó a la disolución de la caballeriza de la reina por Carlos III, incorporándose todos sus efectivos a las caballerizas del rey⁵⁸.

A la primera de ellas, también llamada *Estufa verde de Medinaceli* y posteriormente *Estufa rica verde napolitana*, se le cambió el juego [...] por causa de ser muy estrecho de quadra y a su proporción corta de viga, causa bastante para que con ella pudiera experimentarse el volcarse a poco desnivel que encontrase en la tierra. Para evitar este riesgo y el de que las maderas que tiene no son suficientemente fuertes para el terreno de este país, me parece preciso el ponerle un juego nuevo con las ruedas más altas y fuertes de las maderas correspondientes⁵⁹. En 1751, Isidoro de Tapia (1712-1778), pintor de la Caballeriza Real, compone las dos puertas, tapando las aberturas de los tableros y quitando mucho de lo antiguo por estar mal compuesto, volviéndolo a pintar de nuevo⁶⁰. Como dato interesante sobre esta carroza y con motivo de la salida pública en ocasión del matrimonio por poderes de la infanta Doña María Luisa con el archiduque Leopoldo de Habsburgo-Lorena el 16 de febrero de 1764, la cuenta del mismo artífice dice que «[...] se retocaron todos los tableros de pintado de mano del Sr Corrado que por estar muy abiertos y deslucidos se compusieron como nuevos»⁶¹. Este Sr Corrado no puede ser otro que Corrado Giaquinto, pintor de cámara de Fernando VI y Carlos III entre 1753 y 1762 y que muy probablemente repintaría los paneles de la carroza durante su estancia en la corte, una actividad que no le era ajena, ya que había sido responsable de la pintura de una de las sillas de manos de la reina, afortunadamente todavía conservada en las colecciones de Patrimonio Nacional⁶² (fig. 8). La otra estufa aparece en las cuentas de la caballeriza como *Estufa carmesí que llaman de Medinaceli o la encarnada y dorada de Medinaceli* y se utilizaba de respeto para la reina⁶³. También fue conocida como *estufa rica de Roma* por su procedencia, denominación que mantuvo hasta su desaparición en 1808⁶⁴. Según los inventarios, era una estufa de ocho cristales, con su interior tapizado en terciopelo carmesí liso bordado en oro, primorosos adornos en la caja, con muchas esculturas y con los tableros tallados en medio relieve, todo ello dorado⁶⁵.

⁵⁸ David Quiles Albero, “Hacia la unificación de las casas reales: La reforma de las reales caballerizas en tiempos de Carlos III (1759-1788)”, *Movilidad cortesana y distinción: Coches, tiros y caballos. II Congreso internacional las caballerizas reales y el mundo del caballo*, Córdoba, 2019: 405.

⁵⁹ AGP, Reinados, Fernando VI, caja 517: “Clemente Pérez, de orden de Feliciano de la Vega, veedor y contralor general de la RC del Rey, 30 de abril de 1749”.

⁶⁰ AGP, Reinados, Fernando VI, caja 614: “Memoria de Isidoro de Tapia, junio de 1751”.

⁶¹ AGP, Reinados, Carlos III, caja 652, exp. 2: “Memoria de la obra que don Isidoro de Tapia pintor de la Real Caballeriza del Rey Nuestro Señor tiene ejecutado con motivo de la entrada en público por la boda de la Serenísima Infanta Doña María Luisa en este año de 1764”.

⁶² Silla de manos de Bárbara de Braganza, número de inventario de Patrimonio Nacional: 10008048.

⁶³ AGP, Reinados, Fernando VI, caja 614: “Cuentas de la Real Caballeriza, 1751”.

⁶⁴ Aparece ya con esa denominación en diferentes cuentas de mayo de 1751. AGP, Reinados, Fernando VI, caja 614.

⁶⁵ AGP, Reinados, Carlos III, caja 16, exp. 1: “Inventario hecho en el mes de enero de 1783 para cargo del sobrestante de coches”.



Fig. 8 - Uno de los tableros de la silla de manos de Bárbara de Braganza pintada por Corrado Giaquinto entre 1753 y 1762. Patrimonio Nacional, Palacio Real, Madrid. N° Inv: 10008048 © Patrimonio Nacional.

El siguiente carruaje en entrar en las caballerizas está relacionado con el ya citado matrimonio de la infanta María Antonia con el duque de Saboya en 1750. Tras las fastuosas celebraciones en Madrid, las fiestas se trasladaron a Barcelona, antes de partir hacia la frontera con Francia donde se produciría la entrega nupcial, continuando después el trayecto por tierra hasta Turín. Para el uso de la infanta se le designaron dos trenes de carruajes, uno para el viaje y otro para la entrega⁶⁶, para este último utilizaría la estufa verde napolitana de Medinaceli y otra estufa que ya se encontraba en Barcelona, y que será conocida como *estufa de Mina*. Una vez realizado el intercambio, todas las carrozas, incluida la de Mina, se enviaron de vuelta a Madrid, retornando a las caballerizas en julio de 1750. Las cuentas de Manuel Pérez a la llegada de estos coches son una ocasión para conocer cómo se preparaban los carruajes para el viaje:

[...] en 17 (de julio) se desembalaron los juegos y cajas de las dos estufas de persona y respeto que fueron a servir a la Real persona de la Sra infanta D^a María Antonia a la

⁶⁶ AHN, Estado, 2.471, exp. 1: “Marqués de los Balbases a José de Carvajal y Lancáster, Figueras 9 de mayo de 1750”.

raya de Francia que a la primera la llaman la de Mina y a la segunda la napolitana de Medinaceli y habiéndose dado orden ahora para que se prevengan para servir a la persona y respeto de la reina N^a Sra se desembalaron y se les quitó sus ejes y ruedas del camino. Y para esto se desarmaron los juegos y se volvieron a armar poniendo los ejes tallados y las ruedas talladas en una y otra y se apretaron todos los tornillos y abrazaderas de sus juegos y los de sus muelles y se echaron en sus juegos y cajas en toda su talla y escultura y cortes, diferentes piezas para afirmarlo y para disimular las escalabraduras y rozaduras del camino para que el tallista y el dorador las dejaran uniformes y bien parecidas, todo esto con el trabajo de ayudarlas a levantar y amarrar. Se quitaron las tablas que para preservar el camino tenían puestas en todas las luces y se pusieron sus vidrios, cristales y cortinas⁶⁷.

El origen de este carruaje se remonta a los años en los que el marqués de la Mina, Jaime de Guzmán-Dávalos y Espina (1690-1767), fue embajador en París para concertar el matrimonio entre Luisa Isabel de Francia y el hijo del rey, el infante Felipe. Para la pedida oficial a Luis XV de la mano de la delfina, el embajador español se presentó en Versalles el 23 de agosto de 1739 con un fastuoso cortejo integrado por cinco carruajes:

[...] el primer coche del embajador estaba bordado por dentro y fuera de oro y el fondo de terciopelo verde; la bordadura de fuera consistía en diferentes figuras, representando una la orden del Toisón, otra la de Sancti Spiritus, otra la de San Genaro y eran repetidas las tres con toda simetría por todos lados; los cabos eran de la mejor talla dorada, el techo del coche también bordado, y encima un león de palmo y medio bordado en relieve como todo lo demás. El segundo coche del embajador estaba por afuera pintado y por dentro bordado de oro fondo terciopelo carmesí, el techo de bronce dorado, así este coche como el primero tenían 8 cristales. El tercer coche del embajador era por afuera pintado, por dentro bordado de plata fondo azul de terciopelo, este coche aunque no era el más rico tenían muy buen gusto porque la pintura era perfecta, y los bordados de bello dibujo, y era de dos asientos, a excepción de los dichos arriba que eran de cuatro. El cuarto coche del embajador estaba pintado con sus armas y los tres collares del toisón, Sancti Spiritus y San Genaro, por dentro el fondo de la tela de terciopelo carmesí guarnecido de punta de España de oro, y el techo por dentro de cartulina de oro. El quinto era de dos asientos, pintado y adornado por dentro de terciopelo amarillo⁶⁸.

De acuerdo con Bottineau, los carruajes fueron realizados en París por orden de Luis XV según las instrucciones del caballero mayor, marqués de Beringhen, al maestro de coches La Fontaine⁶⁹. El éxito de dichos carruajes fue tal que la tarde del mismo día de la pedida, el delfín y sus hermanas bajaron a la plaza de palacio para ver salir los carruajes, y el día siguiente, el propio rey fue a las caballerizas a examinarlos⁷⁰. Sobre estas carrozas, Ceán Bermúdez cita un dato curioso y es que cuando el marqués

⁶⁷ AGP, Reinados, Fernando VI, caja 608: “Memoria de la obra que yo Manuel Pérez”.

⁶⁸ AHN, Estado, 2.470: “Sobre lo ocurrido en las funciones de la demanda pública de Madama para el infante don Felipe y sus desposorios, París, 31 de agosto de 1739”.

⁶⁹ Bottineau, *El arte*, p. 645.

⁷⁰ AHN, Estado, 2.470: “Marqués de la Mina al marqués de Villarías, París, 31 de agosto de 1739”.

volvió de su embajada en 1740, las carrozas se detuvieron en Valencia algunos días, y un joven pintor, José de Vergara, hermano del escultor Ignacio Vergara, se dedicó a copiar las pinturas de la caja —que Ceán atribuye a Charles-Antoine Coypel— con tanto tesón que cayó enfermo y estuvo a punto de perder su vida⁷¹.

Durante la siguiente década, el marqués de la Mina pasó la mayor parte del tiempo en Italia hasta su nombramiento como capitán general de Cataluña en 1749. Es muy probable que los carruajes permanecieran en su casa de Barcelona a la espera de una ocasión propicia para su uso, que llegaría con el intercambio de la infanta para el que Mina ejercería de anfitrión en Cataluña. Una vez en Madrid, al carruaje de Mina, —que según la descripción se correspondería con el que fue segundo en su séquito de París—, se le cambió la tapicería interior [...] para vestirla de terciopelo azul y galones de plata para servir a la reina y con efecto se desguarneció todo su terciopelo carmesí y bordaduras de oro por todo su interior y se levantó todo el metal rico que guarnecía su tejado por el fuera para poder sentar el terciopelo azul que se había de poner nuevo⁷². Así aparece descrita en los inventarios posteriores, vestida de terciopelo azul celeste con cordonería de oro y plata y cortinas de damasco azul con su puntilla de plata. El exterior tenía ricos adornos de metal en el tejado, remates, hebillajes y tapas de muelles, primorosa pintura en los tableros y testero de fuera y rica talla en la caja y juego⁷³.

La última de las estufas importantes de las Reales Caballerizas también tuvo su origen en una embajada, pero en este caso no fue la de un representante español en el extranjero, sino de un embajador en Madrid, nos referimos a la estufa azul en la que los reyes Carlos III y María Amalia de Sajonia hicieron su entrada solemne en Madrid desde el Real Palacio del Buen Retiro, el domingo 13 de julio de 1760. En la contaduría de las caballerizas para la entrada de sus majestades se cita que fue del embajador de la República de Venecia y se remontó de nuevo⁷⁴. Por las fechas, solo puede referirse a Girolamo Ascanio Giustinian, que había hecho su entrada en Madrid el 14 de septiembre de 1757. La *Gaceta de Madrid* da cuenta de lo costoso, exquisito y magnífico de las libreas y de cuatro carrozas de respeto suyas, que seguían a la del Rey⁷⁵. Giustinian abandonó la corte el 13 de marzo de 1759, dejando sus carruajes en Madrid con la idea de venderlos, dado que, presumiblemente, le iban a ser de poca utilidad en la ciudad de los canales.

Fernando VI murió en verano de ese mismo año, y no tenemos confirmación de que adquiriese los carruajes antes, ya que las primeras noticias existentes de los mismos son con motivo de la entrada solemne del nuevo rey Carlos III al año siguiente. La más notable del cortejo, la de persona, será precisamente una de las estufas del embajador, la conocida como estufa azul de Venecia. Para ello, hubo que adaptarla a los gustos del monarca, encargando una nueva decoración pictórica a Isidoro de Tapia

⁷¹ Juan Antonio Ceán Bermúdez. *Diccionario histórico de los más ilustres profesores de las bellas artes en España*. Tomo V, (Viuda de Ibarra, Madrid, 1800), 191.

⁷² AGP, Reinados, Fernando VI, caja 611: “Cuenta de los géneros que Miguel Hermoso y compañía ha entregado para vestir la caja de la estufa de la reina que llaman de Mina, Madrid, 5 de diciembre de 1750”.

⁷³ AGP, Reinados, Carlos III, caja 16, exp. 1.

⁷⁴ AGP, Reinados, Carlos III, caja 652, exp. 1.

⁷⁵ *Gaceta de Madrid*, 38, 20 de septiembre de 1757, p. 303.

(1712-1778), aunque una vez realizados los bocetos, se decidió que los paneles fueran bordados en vez de pintados, encomendando los diseños al mismo artífice. No obstante, en otro cambio de parecer, se determinó finalmente que la estufa fuera acharolada, según las trazas de Mattia Gasparini, pintor de cámara del rey, siendo su ayudante, Guillermo Anglois, el que trasladaría los diseños a los paneles de la estufa entre abril y mayo de 1760⁷⁶.

Conocida también como *estufa rica plateada*, todos sus tableros y testero de afuera estaban barnizados y dados de color azul con una orla todo alrededor de rosas y flores de pintura. Tanto la caja como el juego tenían ricos adornos de talla plateados y con guarniciones de plata cincelada con una cabeza de águila y el escudo de armas con castillos y leones⁷⁷. Su interior estaba vestido de terciopelo liso azul bordado de realce de plata en cielo, puertas, testero, almohadones y pescante. Patricio Gallego, tallista, se encargó de retocar la cornisa y los esquinazos de talla y de rematar el imperial con un florón con tres niños que sostenían una corona junto con un cetro de metal dorado.

El asombro que provocó la estufa rica aparece en varias relaciones publicadas en Madrid sobre la entrada real, como esta anónima relación que describe la carroza en elogiosos términos:

La Carroza; en que caminan,
no sé con qué nombre pueda
dar á entender su hermosura
adorno, costo, y grandeza.
Es una fulgente nube.
con tan buen arte dispuesta
que azul celeste es el fondo,
de plata bruñida, y tersa
Los dibujos, y remates,
son flecos de ésta materia
tan lucidos, y brillantes
que á quién los mira de cerca
parecen rayos del Sol,
ó de la Luna, que encierra,
Por remate una Corona,
tan preciosamente puesta
sobre quatro paraninphos,
que si la vista recrean,
su hermosura, y artificio,
sí no encantan, embelesan⁷⁸.

⁷⁶ AGP, Reinados, Carlos III, caja 652, exp 1: “Memoria de la obra que Don Ysidoro de Tapia pintor de la Real Cavalleriza del Rey tiene executado para la servidumbre de dicha Real Cavalleriza en el mes de abril del año 1760”.

⁷⁷ Ángel López Castán, “Mattia Gasparini: Trayectoria vital y profesional de un artista veneciano al servicio de Carlos III”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 28 (2016): 163-165.

⁷⁸ *Relación extensa de la magnífica entrada, que hicieron nuestros muy amados Monarcas Don Carlos Tercero, y Doña María Amalia de Sajonia en esta Imperial Corte de Madrid el día 13 de Julio de este año de 1760.* (Con licencia: En Madrid. Año de 1760), 3-4.

Años más tarde, con motivo de la salida a Atocha por el matrimonio del infante don Gabriel con Mariana Victoria de Portugal en junio de 1785, sería destinada a la infanta María Josefa, teniendo que someterse a una compostura previa. Santiago Fernández, pintor de las Reales Caballerizas retocó las orlas de flores dejándolas como si fueran nuevas, mientras que Pedro Zamora, dorador a mate de las Reales Caballerizas, se encargó del nuevo acharolado y barnizado de los paneles y del plateado de las molduras. El proceso del charolado era bastante complejo e implicó que 16 oficiales del taller de coches tuvieran que sacar la carroza de su cochera y ponerla al sol durante 20 días para que los barnices se secaran y consiguieran el efecto deseado⁷⁹.

De la misma embajada veneciana procedía la conocida como estufa rica dorada de Venecia que sirvió de respeto a Carlos III, citada en el inventario de 1762 como *estufa dorada que fue del embajador de Venecia*⁸⁰. Aparece descrita en la salida en público que tuvo lugar en ocasión del matrimonio de la infanta Doña María Luisa en 1764: «[...] la otra que también llaman de Venecia y es toda pintada y dorada toda su talla, el cielo de terciopelo carmesí labrado, guarnecido todo de flores y festones de galones y glassé de oro sobrepuestos, teniendo en el medio una corona toda dorada sostenida de dos castillos y dos leones»⁸¹.

Las últimas estufas ricas que entraron en las Reales Caballerizas fueron regalos de los caballeros mayores a Carlos III. La primera de ellas, en marzo de 1773, por el XIV duque de Medina Sidonia, fue destinada al palacio del Buen Retiro⁸², la última, a finales de los 80 y conocida como estufa de Villena, fue un regalo de Felipe López-Pacheco de la Cueva, marqués de Villena y caballero mayor con Carlos III y Carlos IV.

Los nuevos monarcas Carlos IV y María Luisa de Parma no incorporaron ninguna estufa al tren real, aunque fueron ávidos compradores de berlinas y otros vehículos a la moda. No obstante, como emblemas rodantes de la monarquía, continuaron utilizándose, tanto en la entrada pública en Madrid de Carlos IV el 21 de septiembre de 1789, como en las salidas en público a Atocha con motivo de las bodas de la infanta María Isabel con el príncipe de Nápoles en 1802 o en las del príncipe Fernando con María Antonia en 1803.

El destino de todos estos carruajes es incierto, su rastro se pierde con la invasión napoleónica de España en 1808. Es probable que como ya había sucedido en la Francia revolucionaria, corrieran la misma suerte que otros símbolos monárquicos y acabaran desguazados y vendidos. Existe constancia de al menos una venta de coches confiscados a la nobleza que por las descripciones de los carruajes subastados parece que se limitó a modelos contemporáneos que tendrían mejor salida⁸³. Carruajes más antiguos, especialmente las estufas regias, serían más difíciles de vender y acabarían desmanteladas para extraer todo lo aprovechable de sus metales, textiles y vidrios. No

⁷⁹ AGP, Reinados, Carlos III, caja 653, exp. 6: “Salida en público, 1785”.

⁸⁰ AGP, Reinados, Carlos III, caja 14, exp. 3: “Inventario de carruajes, 1761”.

⁸¹ AGP, Reinados, Carlos III, caja 652, exp 2: “Relazion individual de quanto ha ocurrido en el matrimonio de la Sra Infanta D^a María Luisa, con el Sr archiduque Leopoldo”.

⁸² AGP, Reinados, Carlos III, caja 15, exp 1.

⁸³ En el *Diario de Madrid* del jueves 17 de diciembre de 1810, se anuncia una subasta pública y descripción de diferentes coches y guarniciones pertenecientes a bienes nacionales.

obstante, como apuntaba Ceán Bermúdez ya en 1800, existía la costumbre, por parte de los entendidos en pintura, de coleccionar paneles pintados de carruajes⁸⁴, por lo que no sería extraño que alguno procedente de las estufas reales se haya conservado en alguna colección particular. La reciente reaparición en Suiza de un panel pintado para la carroza de coronación de Luis XVI que se creía destruida, nos hace reafirmarnos en esa deseable posibilidad⁸⁵.

⁸⁴ Refiriéndose a Pedro Rodríguez de Miranda, uno de los pintores de la Real Caballeriza con Felipe V y Fernando VI: "... También se ocupó en pintar fábulas y adornos para los coches y carrozas de los grandes, que eran entonces muy celebrados, y después de deshechos los coches, conservan los inteligentes los tableros con entusiasmo." J. A. Ceán Bermúdez. *Diccionario histórico de los más ilustres profesores de las bellas artes en España*. Tomo V, Viuda de Ibarra, Madrid, 1800, p. 223.

⁸⁵ Rudolf H. Wackernagel. "La voiture du sacre de Louis XVI, un vestige retrouvé en Suisse" en *Voitures, chevaux et attelages du XVIIe au XIXe siècle* (Versailles: Association pour l'académie d'art équestre de Versailles, 2000), 143-155.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aparicio González, Juan Ramón, “Anotaciones documentales sobre el coche de la Corona Real”, *Reales Sitios* 201 (2015), 56-77.
- Bottineau, Yves, *El arte cortesano en la España de Felipe V (1700-1746)* (Fundación universitaria española, Madrid, 1986).
- , *L’art de cour dans l’Espagne des Lumières 1746-1808* (De Boccard, París, 1986).
- Ceán Bermúdez, Juan Antonio, *Diccionario histórico de los más ilustres profesores de las bellas artes en España*. Tomo V, (Viuda de Ibarra, Madrid, 1800).
- Diario de noticias sobresalientes en Lima y noticias de Europa (1700-1711)* (New York, IDEA/IGAS, 2017).
- Diderot, Denis y d’Alembert, Jean, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (Briasson: París, 1751-1765).
- López Castán, Ángel, “Mattia Gasparini: Trayectoria vital y profesional de un artista veneciano al servicio de Carlos III”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte* 28 (2016), 153-170. <https://doi.org/10.15366/anuario2016.28.008>
- Morales Piga, María Luisa, “Andrés de la Calleja” (Tesis doctoral. Universidad Complutense, Madrid, 2016).
- Paz y Meliá, Antonio, *Serie de los más importantes documentos del Archivo y Biblioteca del Excmo. señor Duque de Medinaceli / elegidos por su encargo y publicados a sus expensas por A. Paz y Meliá*. (Madrid, 1915-22).
- Relación extensa de la magnífica entrada, que hicieron nuestros muy amados Monarcas Don Carlos Tercero, y Doña María Amalia de Sajonia en esta Imperial Corte de Madrid el día 13 de Julio de este año de 1760*. (Con licencia: En Madrid. Año de 1760).
- Terrier, Terrier, “La mode des espagnolettes, Oppenord et Juvarra”, *Antologia di Belle Arti* 27-28 (1985), 123-146.
- Wackernagel, Rudolf H., *Der Französische Krönungswagen von 1696-1825*. (Walter de Gruyter & Co., Berlín, 1966). <https://doi.org/10.1515/9783110838275>
- , “La voiture du sacre de Louis XVI, un vestige retrouvé en Suisse” en *Voitures, chevaux et attelages du XVIe au XIXe siècle* (Versailles: Association pour l’académie d’art équestre de Versailles, 2000), 143-155.

Para salir en público...

Recibido: 5 de mayo de 2021
Aceptado: 21 de junio de 2021

ARQUEOLOGÍA ROMANA Y DECORACIONES PALACIEGAS: LAS PINTURAS DEL ANTIGUO MINISTERIO DE MARINA (MADRID)¹

Mirella Romero Recio
(Universidad Carlos III de Madrid)
mmromero@hum.uc3m.es

RESUMEN

El antiguo Ministerio de Marina y actual Cuartel General de la Armada, en Madrid, conserva unas decoraciones pictóricas que fueron trasladadas desde el Palacio de los Secretarios de Estado. Este artículo analizará cómo, para llevar a cabo las pinturas de este edificio en el siglo XVIII, los artistas recurrieron tanto a los dibujos de restos arqueológicos que habían realizado durante sus estancias en Italia, como a las publicaciones que recogían dichos restos. Asimismo, el estudio mostrará algunos errores en la interpretación que se ha hecho de estas decoraciones por parte de los especialistas.

PALABRAS CLAVE: Roma; Pompeya; Herculano; recepción del mundo clásico; decoración de interiores.

ROMAN ARCHAEOLOGY AND PALATIAL DECORATIONS: THE PAINTINGS OF THE FORMER MINISTERIO DE MARINA (MADRID)

ABSTRACT

The former Spanish Ministry of the Navy (Ministerio de Marina) and current Navy Headquarters (Cuartel General de la Armada), in Madrid, holds a number of pictorial decorations which were brought there from the Palace of the Secretaries of State (Palacio de los Secretarios de Estado). This article will show how the different artists resorted to drawings of archaeological remains taken during their travels to Italy to produce the paintings now found in this building. A similar study of the archived photographs of the paintings in their original location allow for the detection of some errors in the interpretation of these decorations made by specialists.

KEY WORDS: Rome; Pompeii; Herculaneum; classical reception; interior decorations.

¹ Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación “Recepción e influjo de Pompeya y Herculano en España y América”, PGC2018-093509-B-I00 (FEDER/Ministerio de Ciencia e Innovación-Agencia Estatal de Investigación).

El antiguo Ministerio de Marina, actual Cuartel General de la Armada (edificio flanqueado por el Paseo del Prado y las calles Montalbán, Ruiz de Alarcón y Juan de Mena en Madrid) alberga una serie de pinturas que fueron trasladadas en la segunda década del siglo XX desde el conocido como Palacio Grimaldi, Palacio de los Secretarios de Estado o Palacio de Godoy en la Plaza de la Marina española (Madrid)². Este último edificio fue levantado en el siglo XVIII por el arquitecto Sabatini (la construcción se inició en 1775) para servir de residencia al Primer Secretario de Estado, por lo que en él vivieron el marqués de Grimaldi, el conde de Floridablanca –el conde de Aranda nunca se instaló aquí– y Manuel Godoy (su propietario desde 1792). A este último debe su denominación más popular, aunque aparece mencionado de otras maneras por haber sido sede del Consejo del Almirantazgo (después de que Godoy recibiese como regalo del Ayuntamiento de Madrid el Palacio de Buenavista en 1807), de la Biblioteca Real y de las Secretarías de Gracia y Justicia, de Guerra, Marina y Hacienda (por lo que también fue conocido como “Casa de los Ministerios”). Después del incendio sufrido en 1846, se reconstruyó en 1853 y albergó el Ministerio de Marina y el Museo Naval, más tarde el Museo del Pueblo Español y en la actualidad es la sede del Centro de Estudios Políticos y constitucionales³.

Desde finales del siglo XIX se venía planteando la posibilidad de derribar el Palacio de Godoy y construir un nuevo edificio que albergase el Ministerio de Marina. En 1898, Fidel Pérez R. Mínguez, en un artículo publicado en *El Mundo Naval Ilustrado* señalaba que existía el deseo de trasladar el Ministerio a otro edificio más nuevo puesto que al construir el Palacio se había atendido “al adorno, a lo exterior más que a su solidez y duración”⁴. El nuevo Ministerio fue inaugurado en 1928 y el antiguo sufrió un derribo parcial entre 1930 y 1931. Al nuevo edificio se trasladaron y adaptaron las decoraciones de tres salas que debieron ser consideradas las de mayor valor, puesto que el actual Centro de Estudios Políticos y Constitucionales aún alberga pinturas de la época que, en principio, iban a ser demolidas. Según Antonio Prast, el Ministro de Marina, Honorio Cornejo y Carvajal, tenía un gran empeño en salvar todo lo que fuera posible pero las limitaciones presupuestarias se lo impidieron⁵. Las estancias que se trasladaron son las que se conocen como el *Salón de Apolo* o *Sala de reuniones del Consejo Superior de la Armada*, el *Salón del Rapto de Ganimedes* o *Despacho de Ayudantes de Godoy* y el *Despacho de Godoy*. El objetivo de este estudio es analizar las decoraciones pictóricas de estas tres salas que se inspiraron mayoritariamente en restos arqueológicos de época romana, un buen ejemplo que, considero, puede ayudar a comprender mejor la formación del gusto pompeyano (y clásico, en general) en la corte a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX.

² Agradezco al Comandante Fco. Javier Carbonero Berdún que en enero del año 2017 me permitiera acceder a las salas y fotografiar las pinturas que se conservan en el Cuartel General de la Armada para su publicación.

³ Blasco Castiñeyra, Selina, *El Palacio de Godoy*, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1996).

⁴ Pérez R. Mínguez, Fidel, “El Ministerio de Marina (Páginas de un libro)”, *El Mundo Naval Ilustrado*, año II, 31, 1/8/1898: 346.

⁵ Prast, Antonio, “Arquitectura y Decoración. Historia y Arte. El Despacho de Godoy”, *Cosmópolis*, 27, febrero (1930): 64.

LAS PINTURAS TRASLADADAS AL MINISTERIO DE MARINA, ACTUAL CUARTEL GENERAL DE LA ARMADA

José Luis Morales y Marín atribuyó a José del Castillo el techo de *Los signos del Zodíaco* en el *Despacho de Godoy* y *El Rapto de Ganimedes* en el *Despacho de Ayudantes de Godoy*⁶. Selina Blasco consideró que este pintor también era el autor de las pinturas del *Salón de Apolo*⁷. José Manuel Arnaiz, en cambio, ha defendido que fue Gregorio Ferro quien realizó la decoración del *Despacho de Godoy* con *Los signos del Zodíaco* y *El Rapto de Ganimedes* (del que no aporta ninguna imagen ni descripción), así como el Apolo del techo del *Salón de Apolo*. Arnaiz cree que José del Castillo realizó las esfinges del *Despacho de Godoy*, las mujeres tumbadas del *Salón del Rapto de Ganimedes*, las danzantes del *Salón de Apolo* y las decoraciones de estilo pompeyano (sin precisar más)⁸. Por su parte Jesús López Ortega, en su tesis doctoral inédita sobre José del Castillo, cree que la huella de este pintor en el Salón de Apolo es mayor que la de Ferro, aunque no se atreve a descartar la intervención de este último. Por otra parte, atribuye a del Castillo el techo de *Los signos del Zodíaco* y *El Rapto de Ganimedes* (basándose en la misma imagen que aporta Selina Blasco y que, como veremos más adelante, encierra un importante problema)⁹.

Se sabe que, en época de Floridablanca, trabajaron en el Palacio pintando al fresco Gregorio Ferro y José del Castillo Aragoneses¹⁰. Tanto Gregorio Ferro como José del Castillo eran artistas reconocidos y consolidados cuando trabajaron para Floridablanca en el Palacio. Gregorio Ferro había estudiado bajo la tutela de Corrado Giaquinto y fue favorito de Anton Raphael Mengs¹¹. Varios documentos conservados en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando (RABASF) dejan constancia de su participación en las decoraciones de techos y bóvedas del Palacio de los Secretarios de Estado¹². En un Memorial de la trayectoria de Ferro fechado en 1816 se vuelve a

⁶ Morales y Marín, José Luis, *Pintura en España. 1750-1808*, (Madrid: Cátedra, 1994), 228.

⁷ Blasco Castiñeyra, *El Palacio de Godoy*, 105.

⁸ Arnaiz, José Manuel, “Sobre Goya y algunos pintores de su entorno”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte (UAM)*, 11 (1999), 268-271.

⁹ López Ortega, Jesús, *El pintor madrileño José del Castillo (1737-1793)*, (Tesis doctoral inédita, Universidad Complutense de Madrid, 2014), II, 101-104. Rafael Estrada - *El edificio del Ministerio de Marina (Cuartel General de la Armada)*, (Valladolid: Quirón Ediciones, 2006, 122)- sigue a Antonio Navarrete Orcera (*La mitología en los palacios españoles*, (Jaén: UNED, 2005), 284-285) -que cree que las figuras femeninas del Salón de Apolo estaban tomadas de las *Antichità*- en su atribución de las pinturas a José de Castillo. Recientemente, y cuando el presente artículo ya estaba cerrado desde hacía tiempo, Javier Jordán de Urriés publicó el blog “Las pinturas murales del Palacio de Godoy” en *Investigart* (noviembre 2020) <https://www.investigart.com/2020/11/24/las-pinturas-murales-del-palacio-de-godoy/> (consultado el 24 de noviembre de 2020) donde plantea que el autor fue Juan de la Mata Duque.

¹⁰ Ponz, Antonio, *Viage de España. V. Trata de Madrid, y sitios reales inmediatos*, Tercera impresión (Madrid: Viuda de D. Joaquín Ibarra, 1793), 177, nt.1 (esta nota no aparece en anteriores ediciones).

¹¹ Morales y Marín, *Pintura en España*, 200; idem, *Gregorio Ferro (1742-1812)*, (A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1999), 277; Jordán de Urriés, Javier, “El clasicismo en los discípulos de Mengs”, en *Anton Raphael Mengs y la Antigüedad*, (Madrid: RABASF, 2013), 103.

¹² Archivo de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando (ARABASF), sign. 41-1/1; Morales y Marín, José Luis, “El pintor Gregorio Ferro (1742-1812), Director General de la Real Academia de las Bellas Artes de San Fernando: Noticias documentales sobre su última etapa”, *Boletín de la Real*

aludir a su tarea en el Palacio durante cuatro años y se señala que los techos que había pintado los “mandó picar Don Manuel Godoy por las varias formas que dio a aquella casa el tiempo que la ocupó”¹³. Tanto Blasco como Arnaiz creen que Godoy no destruyó ninguna pintura porque eso hubiese supuesto una ausencia de espacios disponibles durante los años que se prolongaron las obras y que hubiesen impedido el uso del palacio por parte del Secretario de Estado¹⁴. Parece difícil que Godoy aceptase prescindir de una serie de pinturas que, como se verá, recreaban restos de la antigüedad romana. Por un lado, estaría rechazando el estilo decorativo que primaba en los palacios del rey Carlos IV, al que pretendía emular y, por otro, se estaría alejando de sus propios gustos artísticos afines al neoclasicismo¹⁵. Además, como ya ha sido estudiado en profundidad, el Príncipe de la Paz fue un gran promotor, junto con el rey Carlos IV, de la arqueología en España, que durante su etapa de gobierno fue protegida legalmente y fomentada con excavaciones en Segóbriga, Osuna, Sagunto y Mérida, entre otros lugares¹⁶. Incluso una vez exiliado, Godoy siguió mostrando interés por las antigüedades y las excavaciones como muestra su papel en las intervenciones realizadas en el Monte Celio de Roma¹⁷.

Por otro lado, José del Castillo también había estudiado con Corrado Giaquinto, de quien se decía que era su discípulo favorito, pensionado en Roma entre los años 1751 y 1753¹⁸. Unos años más tarde regresaría a la ciudad eterna para continuar con su formación gracias a una pensión de la Academia de San Fernando que le

Academia de Bellas Artes de San Fernando, 84 (1997): 451-470.457; Blasco Castiñeira, *El Palacio de Godoy*, 48; López Ortega, *El pintor madrileño*, II, 101.

¹³ ARABASF sign. 41-1/1; Morales y Marín, “El pintor Gregorio Ferro”, 461-462. En cartas de Godoy a la reina María Luisa datadas el 22 y 27 de febrero de 1804 también menciona que se han levantado algunos tejados: Archivo Histórico Nacional (AHN), Estado, leg. 2821.

¹⁴ Blasco Castiñeira, *El Palacio de Godoy*, 110; Arnaiz, “Sobre Goya”, 268.

¹⁵ Godoy, Manuel, *Príncipe de la Paz. Memorias*, 2 vols., edición de Seco Serrano, Carlos, (Madrid: Biblioteca de autores españoles, Atlas, 1965), 218; Rose-de Viejo, Isadora, *Manuel Godoy patrón de las artes y coleccionista*, (Madrid: Tesis doctorales Universidad Complutense de Madrid, 1983), I, 246.

¹⁶ Canto, Alicia María, *La Arqueología española en la época de Carlos IV y Godoy. Los dibujos de Mérida de Don Manuel de Villena Moziño (1791-1794)*, (Madrid: Fundación de Estudios Romanos - Fundación El Monte, 2001); *eadem*, “Carlos IV y Godoy: los primeros protectores ilustrados de la Arqueología española”, en Almagro-Gorbea, Martín y Maier, Jorge (eds.), *De Pompeya al Nuevo Mundo. La corona española y la Arqueología en el siglo XVIII*, (Madrid: RAH-Patrimonio Nacional, 2012), 320-331; Abascal, Juan Manuel, “Carlos IV y el patrimonio arqueológico en España”, en *Corona y Arqueología en el siglo de las luces* (Madrid: Patrimonio Nacional, 2010), 425-433.

¹⁷ García Sánchez, Jorge, “Manuel Godoy, ‘genio delle scavazioni’: algunas precisiones acerca de sus descubrimientos arqueológicos en el Monte Celio de Roma”, *Archivo Español de Arqueología*, 79 (2006), 155-176.

¹⁸ Urrea, Jesús, “Pintores españoles en Roma a mediados del siglo XVIII”, *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 75-76 (1999), 372-373, 381-382; *idem*, “Balance sobre el estudio de los pintores y escultores españoles en la Roma del Setecientos”, en Sazatornil, Luis y Jiménez, Frédéric (coord.), *El arte español entre Roma y París. Siglos XVIII y XIX: intercambios artísticos y circulación de modelos*, (Madrid: Casa de Velázquez, 2014), 22; López Ortega, *El pintor madrileño*, I, 48-65; Reuter, Anna, “Los Cuadernos italianos de los artistas españoles del siglo XVIII. ‘Libros de memoria’ en formato bolsillo”, en Sazatornil y Jiménez (coord.), *El arte español*, 32, 39.

mantendría en la ciudad entre 1758 y 1764¹⁹. En Roma visitó y copió en sus cuadernos todo tipo de obras, también aquellas conservadas en iglesias, palacios y colecciones como la Galleria Spada, el Palazzo Barberini, Villa Borghese, Villa Medici, Palazzo Mattei, Galleria Farnese o Villa Negroni²⁰. Asimismo, tuvo tiempo para dibujar restos de pintura romana aunque, como ha estudiado Anna Reuter²¹, algunos de ellos, los dibujos de la *Domus Aurea* (en principio se pensó que los restos pertenecían a las Termas de Tito), por ejemplo, no fueron copiados directamente del original, sino de obras con grabados como las publicadas por Bellori y Bartoli²².

En 1764, el trabajo de José del Castillo no fue evaluado favorablemente y se vio obligado a regresar a España²³. Antes de partir solicitó permiso para visitar Nápoles con el fin de estudiar los restos que habían aparecido en las excavaciones llevadas a cabo en Herculano desde 1738 y en Pompeya a partir de 1748. Concedido dicho permiso y gracias al apoyo de Manuel de Roda, agente de preces del rey de España ante la Santa Sede, así como del propio Francesco de La Vega, segundo director de las excavaciones de Pompeya, pudo visitar, junto con el arquitecto Juan de Villanueva, los trabajos que se estaban llevando a cabo en los yacimientos, así como consultar una buena parte de los dibujos que se habían realizado para elaborar los grabados de los tres primeros volúmenes de las *Antichità di Ercolano Esposte*²⁴.

Sin duda del Castillo y Villanueva pudieron gozar de privilegios semejantes a los que habían disfrutado y continuarían gozando otros viajeros españoles que pasearon por los yacimientos y que contemplaron los restos que se depositaban en el Museo de Portici sin límite de tiempo²⁵. Además, José del Castillo pudo beneficiarse de la buena relación que existía entre Villanueva y La Vega, pues habían coincidido en

¹⁹ Ceán Bermúdez, Juan Agustín, *Diccionario histórico de los más ilustres profesores de las Bellas Artes en España* I, (Madrid: Viuda de Ibarra, 1800), 284-287; Sambricio, Valentín de, “José del Castillo, pintor de tapices”, *Archivo Español de Arte*, 23 (92), 1950: 273-275; ídem, *José del Castillo*, (Madrid: Instituto Diego Velázquez del CSIC, 1958); Morales y Marín, *Pintura en España*, 223-226; Moleón, Pedro, *Arquitectos españoles en la Roma del Grand Tour. 1746-1796*, (Madrid: Abada, 2003), 111-112, 141; López Ortega, *El pintor madrileño*, I, 79-96.

²⁰ Reuter, Anna, “Cuadernos italianos de José del Castillo. I, II y III”, en *Cuadernos italianos en el Museo del Prado. Francisco de Goya, José del Castillo, Mariano Salvador Maella: Catálogo razonado*, (Madrid: Museo Nacional del Prado, 2013), 16-484. <https://www.museodelprado.es/aprende/biblioteca/biblioteca-digital/fondo/cuadernos-italianos-en-el-museo-del-prado/a54cc371-7053-4e72-8dc9-e952e54e7073> (consultado el 17 de julio de 2019, revisado 5 de julio de 2021); López Ortega, *El pintor madrileño*, I, 87-88.

²¹ Reuter, “Cuadernos italianos de José del Castillo”, 19, 41; II, 213 (pl. 33), 217 (pl. 41), 220 (pl. 47).

²² Bellori, Giovanni Pietro, Bartoli, Pietro Santi, *Admiranda Romanarum antiquitatum ac veteris sculpturae vestigia*, (Roma: sumptibus ac typis edita a Joanne Jacobo de Rubeis, 1693); Bellori, Giovanni Pietro, Bartoli, Pietro Santi, Bartoli, Francesco, *Le Pitture Antiche delle Grotte di Roma, e del sepolcro de' Nasonj*, (Roma: Nuova Stamparia di Gaetano degli Zenobi, 1706); De Lachenal, Lucilla, “Pietro Sante Bartoli da un disegno di Annibale Carracci”, en *L'Idea del bello. Viaggio per Roma nel Seicento con Giovan Pietro Bellori*, II, (Roma: Edizioni De Luca, 2000), 638, n.º 2.

²³ AHN, Ministerio de Asuntos Exteriores, Santa Sede, leg. 598, fol. 193, 198, 202; López Ortega, *El pintor madrileño*, I, 93-94.

²⁴ Junta ordinaria 16/12/1764: ARABASF, fol. 268-271/doc. 227; Moleón, *Arquitectos españoles*, 141-143; Romero Recio, Mirella, *Ecos de un descubrimiento. Viajeros españoles en Pompeya (1748-1936)*, (Madrid: Editorial Polifemo, 2012), 46, 61; López Ortega, *El pintor madrileño*, I, 94-96.

²⁵ Romero Recio, *Ecos de un descubrimiento*, 24 ss.

Roma y el arqueólogo era amigo del director de los pensionados en la ciudad eterna, el pintor Francisco Preciado de la Vega, especialmente interesado en rentabilizar las estancias de los jóvenes artistas españoles en Italia.

Es muy probable que durante esta estancia en Nápoles, del Castillo dibujase los restos excavados en Pompeya y Herculano en su cuaderno de trabajo. El Museo del Prado compró en 1990 tres cuadernos o *taccuini* firmados por este pintor²⁶. Dos de los cuadernos fueron realizados por José del Castillo en Roma y el tercero en Genzano. Anne Reuter ha estudiado y publicado estos *taccuini* demostrando la existencia de un cuarto cuaderno donde es muy probable que se incluyeran los dibujos de su estancia napolitana. Como señala la autora, José del Castillo aprovechó intensamente su pensión en Italia –el Director de los pensionados subrayaba en sus informes que no perdía el tiempo–, realizando muchos más dibujos que cualquiera de sus compañeros con la intención de acumular una buena colección de modelos que habrían de servirle en el futuro²⁷.

Una vez en Madrid, José del Castillo trabajó bajo las órdenes de Mengs, aunque sabemos que pasó por graves apuros económicos. Probablemente una de las etapas más duras fue la de sus últimos años de vida, cuando Floridablanca le encargó que trabajase en las decoraciones del Palacio de los Secretarios de Estado, entre 1787 y 1792 (del Castillo falleció el 5 de octubre de 1793). En su Expediente personal conservado en el Archivo General de Palacio se dice que el Conde de Floridablanca “con aprobación de S. M. le dio la comisión de pintar los techos de la casa del rey que habitaba, señalándosele mensualmente en Correos quince mil reales con el fin de que se ejercitase en el manejo del fresco”²⁸.

EL SALÓN DE APOLO O SALA DE REUNIONES DEL CONSEJO SUPERIOR DE LA ARMADA

El conocido como Salón de Apolo, que ocupó en su sede original –cuando el Palacio de Godoy era el Museo de Marina– el salón de prensa, es utilizado en su actual ubicación como Sala de reuniones del Consejo Superior de la Armada. Cuando se realizó el traslado, las decoraciones se adaptaron al nuevo espacio, pasando de un salón con planta cuadrada y forma de artesa a otro rectangular. El Archivo Moreno, conserva dos imágenes de este techo en el que puede verse su disposición original (fig. 1)²⁹.

²⁶ Publicados en Reuter, “Cuadernos italianos de José del Castillo”.

²⁷ Martínez Iborra, Ana, “Joseph del Castillo”, *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 41 (1933): 67; Reuter, “Cuadernos italianos de José del Castillo”, 27-29, 53-54.

²⁸ *Expediente personal de José del Castillo*, Archivo General de Palacio (AGP), Personal, caja 222, exp. 35. Sambricio, “José del Castillo”, 300; Blasco Castiñeyra, *El Palacio de Godoy*, 47.

²⁹ La imagen que no integro en esta publicación es: Casa Moreno, “Archivo de Arte Español (1893-1953), Madrid. Antiguo Ministerio de Marina, calle Prado nº 3. Bóveda”. Archivo Moreno nº inv. 03958_C. IPCE, MCD.



Fig. 1- Techo del Salón de Apolo en su ubicación original. Casa Moreno, “Archivo de Arte Español (1893-1953), Madrid. Antiguo Ministerio de Marina, calle Prado nº 3. Decoración del techo”. Archivo Moreno nº inv. 03938_C. IPCE, Ministerio de Cultura y Deporte (MCD).

Fidel Pérez R. Mínguez señalaba en su artículo publicado en *El Mundo Naval Ilustrado*: “No obstante las restauraciones hechas en este por el distinguido artista Sr. Monleón, siempre se respetaron aquellas pinturas, atribuidas algunas a Goya, o por lo menos a distinguidos discípulos del gran pintor de chisperos y manolas”, y describía en 1898 esta sala (antes de que las pinturas se trasladaran) de la siguiente forma:

Después del despacho del Ministro, el salón de la prensa es el más suntuoso de la casa [...].

El techo es el más artístico, sin disputa, del palacio. Ocupa su centro una gallarda figura desnuda, el dios Apolo, descansando sobre un gavián que extiende sus alas en flotantes nubes; el hijo de Júpiter y Latona sostiene en su mano izquierda una lira que apoya en el regazo, extendiendo al espacio el brazo derecho, como esperando inspiración. En los cavetos que, formando copadas, unen los muros con el techo se admiran otros tantos grupos de vestales danzando, que se destacan sobre fondo negro y de soberbia factura; las aéreas gasas que apenas velan las desnudas figuras son un derroche de finura y arte³⁰.

La descripción realizada no deja lugar a dudas sobre la valoración que se hacía de esta estancia y que debió pesar a la hora de decidir su traslado a pesar de los problemas de conservación. En las fotografías conservadas en el Archivo Moreno pueden verse dos grandes manchas de humedad, una sobre el gavián y otra a la derecha del dios, sobre el rectángulo y el marco floral que rodea su figura (fig. 1). Las pinturas no fueron restauradas al cambiar su ubicación y todavía hoy las manchas pueden

³⁰ Pérez R. Mínguez, “El Ministerio de Marina”, 346-347.

apreciarse a pesar de que intentaron ser disimuladas con unos trazos de pintura que, bajo Apolo, aparentaban ser nubes que envolvían al gavilán pero que llegaban a afectar al marco que imitaba casetones con flores y que encuadraba toda la escena (fig. 2).



Fig. 2- Techo del *Salón de Apolo* en el Cuartel General de la Armada. Madrid. Foto de la autora.

Rodeando al Apolo se encuentran cuatro cavetos que unen los muros al techo. Aquí se representaron cuatro grupos de danzantes cogidas de la mano enmarcadas por grecas. Dos de ellos, lo que están a derecha e izquierda del Apolo, agrupan a cuatro mujeres y debieron intercambiar su ubicación al ser trasladados al antiguo Ministerio de Marina como permite comprobar la imagen que conserva el Instituto del Patrimonio Cultural de España (IPCE) de su disposición original (figs. 1 y 3). En las pinturas que ocupan el tramo cóncavo que une los cavetos que están en la cabeza y a los pies del dios aparecen tres doncellas. Uniendo cada uno de estos rectángulos se realizó una decoración de *candelieri* en telas fingidas con flores, pájaros y máscaras de estilo pompeyano.



Fig. 3- Techo del *Salón de Apolo* en el Cuartel General de la Armada. Madrid. Foto de la autora.

Tal y como se ha indicado más arriba, Arnaiz consideraba que la pintura de Apolo fue realizada por Gregorio Ferro, aunque atribuía a José del Castillo las danzantes y las decoraciones pompeyanas. Blasco consideraba, en cambio, que todas las pinturas de esta sala fueron realizadas por José del Castillo. Para reforzar esta hipótesis, la autora aludía a los cartones para tapices inspirados en las *Antichità di Ercolano* que del Castillo había realizado aunque mencionaba a unas danzarinas portando palmas y trompetas³¹ que no pertenecen a este salón, sino al del *Rapto de Ganimedes*—del que hablaré más adelante—, que no se han conservado y que conocemos gracias a otras dos imágenes del Archivo Moreno (Figs. 4 y 5).



Fig. 4- Salón del Rapto de Ganimedes en su ubicación original. Casa Moreno, “Archivo de Arte Español (1893-1953), Madrid. Antiguo Ministerio de Marina, calle Prado nº 3. Salón”. Archivo Moreno nº inv. 00652_C. IPCE, MCD.

³¹ Blasco Castiñeyra, *El Palacio de Godoy*, 105-106.



Fig. 5- Salón del Rapto de Ganimedes en su ubicación original. Casa Moreno, “Archivo de Arte Español (1893-1953), Madrid. Antiguo Ministerio de Marina, calle Prado nº 3. Techo”. Archivo Moreno nº inv. 35092_B. IPCE, MCD.

Creo que, efectivamente, todas las pinturas de esta Sala podrían haber sido realizadas por José del Castillo, como ya señalaba López Ortega. El Apolo del cuadro central, representado como modelo de belleza y protector de la música y las artes (fig. 2) recuerda inevitablemente los dibujos de la Fuente de Apolo del Palazzo Barberini, que José del Castillo realizó durante su estancia romana, mirando hacia la derecha, con su brazo derecho alzado y la mano izquierda sujetando la lira³². El torso de Apolo, de época moderna, se había insertado sobre las piernas de una escultura antigua que, probablemente, procede del Ninfeo del Pretorio de Villa Adriana³³. López Ortega, sin embargo, lo compara con el modelo de San Hermenegildo que Giaquinto pintó en la Capilla Real del Palacio Nuevo³⁴. Por otro lado, y a favor de la autoría de del Castillo se encuentran algunos pájaros en vuelo que rodean al dios, un motivo que también fue trabajado a conciencia por el pintor como muestran varios dibujos de sus cuadernos³⁵.

Más evidente aún, en mi opinión, resulta la autoría de las danzantes que se sitúan alrededor de la sala (Figs. 6-9).

³² Reuter, “Cuadernos italianos de José del Castillo”, I, 162 (pl. 211), III, 439 (pl. 228). M^a del Carmen Alonso Rodríguez subraya que la formación anticuaria de José del Castillo procede de sus estancias en Roma y no tanto de su visita a las ruinas que estaban saliendo a la luz en Nápoles: “La Antigüedad al servicio del rey. La difusión del gusto pompeyano en España en el siglo XVIII”, *Cuadernos dieciochistas* 19 (2018), 123-124. DOI: <http://dx.doi.org/10.14201/cuadieci201819105137>.

³³ De Franceschini, Marina, *Villa Adriana Accademia. Hadrian's Secret Garden, I, History of the Excavations, Ancient Sources and Antiquarian Studies from the XVth to the XVIIth centuries*, (Pisa-Roma: Istituto Editoriale e Poligrafici Internazionali, 2016), 143-144.

³⁴ López Ortega, *El pintor madrileño*, II, 103.

³⁵ Reuter, “Cuadernos italianos de José del Castillo”, III, 334 (pl. 20), 335 (pl. 22), 338 (pl. 28), 339 (pl. 30), 340 (pl. 32).

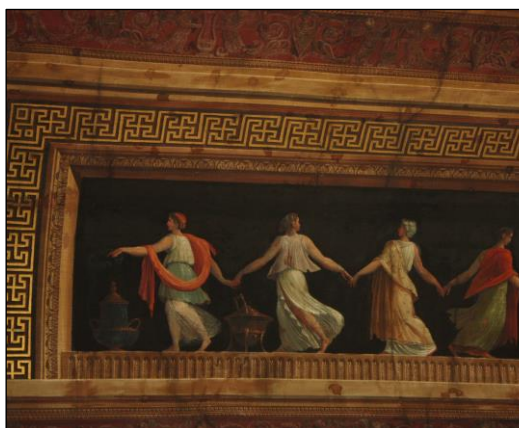


Fig. 6- *Salón de Apolo* en el Cuartel General de la Armada. Madrid. Foto de la autora

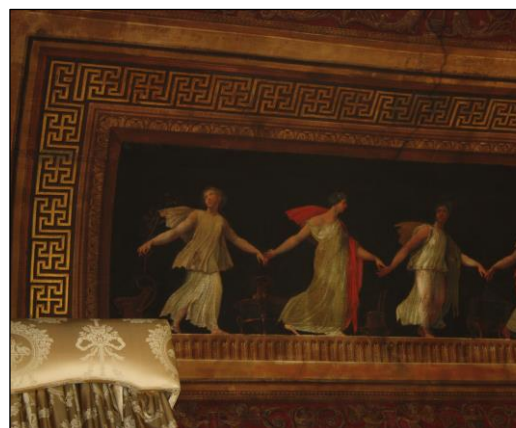


Fig. 7- *Salón de Apolo* en el Cuartel General de la Armada. Madrid. Foto de la autora



Fig. 8- *Salón de Apolo* en el Cuartel General de la Armada. Madrid. Foto de la autora



Fig. 9- *Salón de Apolo* en el Cuartel General de la Armada. Madrid. Foto de la autora

El Museo del Prado conserva los cartones para tapices que José del Castillo realizó para la decoración del Gabinete del Óvalo de María Luisa de Parma en El Escorial, que se tejieron en la Real Fábrica de Santa Bárbara en Madrid entre 1776 y 1777 (figs. 10 y 11)³⁶.

³⁶ Sanz de Miguel, Carlos, “El Gabinete del Óvalo de María Luisa de Parma en El Escorial: José del Castillo y sus imágenes inspiradas en la Antigüedad clásica”, *Reales Sitios*, 192 (2012): 28-32.



Fig. 10- José del Castillo, *Cuatro ninfas o ménades como las Sacrificantes Borghese y dos amorcillos en óvalos, rodeados de decoración pompeyana*. 1776-1777. Museo del Prado, inv. n° P-5067



Fig. 11- José del Castillo, *Cuatro ninfas o ménades como las Danzantes Borghese y dos amorcillos en óvalos*. 1776-1777. Museo del Prado, inv. n° P-5068

Sanz de Miguel ha estudiado con detalle esta estancia decorada con motivos inspirados en las pinturas de Herculano, tal y como le había ordenado Mengs³⁷. Es necesario tener en cuenta que este pintor, a partir de 1758 y acompañado por Winckelmann, había visitado en varias ocasiones las excavaciones de Herculano y Pompeya con el fin de estudiar a fondo los restos arqueológicos aparecidos en los yacimientos y aprovechar lo estudiado en sus obras. Según José Nicolás de Azara “El estudio mas maduro que hizo del antiguo y sobre todo, lo que meditó a vista de las pinturas de Herculano, le manifestaron la verdadera fuente de la belleza, y los caminos por donde los Griegos la encontraron”³⁸. Según el diplomático español en los frescos que Mengs pintó en Villa Albani (Roma), “se aprovechó mucho de las observaciones que hizo en las pinturas antiguas de Herculano, que había visto en el Museo de Portici”³⁹. Además, se sabe que Carlos III, antes de dejar Nápoles para gobernar en España, regaló a Mengs el vol. II de las *Antichità di Ercolano esposte*, una obra que serviría de modelo tanto al famoso pintor como a sus discípulos⁴⁰. La obra se convirtió en una fuente de modelos inagotable en toda Europa, como elocuentemente muestra una conocida carta escrita por el abate Galiani a Tanucci en 1767:

³⁷ AGP, Reinados, Carlos III, legs, 280², 88²; Sambricio, “José del Castillo”, 289-291; Sanz de Miguel, “El Gabinete del Óvalo”, 32-35; Jordán de Urries, Javier, “*Antichità y chinoiserie* en los palacios de Carlos III”, en Luque Talaván, Miguel (coord.), *Carlos III. Proyección exterior y científica de un reinado ilustrado (catálogo de la exposición M.A.N. marzo de 2017)*, (Madrid: Palacios y Museos Sociedad Mercantil Estatal de Acción Cultural, 2016), 104-105; Alonso Rodríguez, “La Antigüedad”, 123-124. Jesús Martínez Martín opina que a José del Castillo “le resultaría difícil adaptarse correctamente a la nueva corriente clasicista llegada con Mengs”: “El programa artístico cortesano para la iglesia del Real Sitio del Soto de Roma”, *Goya. Revista de Arte*, 365, oct.-dic. (2018), 296.

³⁸ Azara, José Nicolás de Azara, *Obras de D. Antonio Rafael Mengs, primer pintor de cámara del rey*, (Madrid: Imprenta Real, 1780), xxii.

³⁹ Azara, *Obras de D. Antonio Rafael Mengs*, xiii.

⁴⁰ Jordán de Urries, “El clasicismo”, 101, nt. 56; Archivo General de Simancas, Estado, leg. 6.092.

L'Ercolano ha un altro uso qui. Tutti gli orefici, bigiuttieri, pittori di carrozze, sovrapporte, tappezzieri, ornamentisti hanno bisogno di questo libro. Sa V.E. che tutto si ha da fare oggi *à la grecque*, che è lo stesso che a *Erculanum*. [...] Non si fanno più bronzi, intagli, pitture, che non si copino dall' *Ercolano*⁴¹.

En su estudio sobre el Gabinete del Óvalo, Sanz de Miguel pudo comprobar cómo del Castillo había seguido fielmente algunos grabados de las *Antichità di Ercolano*, salvo en los cartones destinados a los paños septentrional y meridional donde el pintor recurrió a las conocidas como *Sacrificantes* y *Danzantes Borghese* (figs. 10 y 11) tomando como modelo las *Admiranda Romanarum antiquitatum ac veteris sculpturae vestigia* de Bartoli para Bellori (Figs. 12 y 13)⁴². Del Castillo podría haber visto estos relieves neoáticos de época adrianea en Roma, pues estuvieron en Villa Borghese hasta que Napoleón compró la colección en 1807, instalándose definitivamente en el Museo del Louvre –donde se conservan en la actualidad– en 1820⁴³.



Fig. 12- *Danzantes Borghese*, en Bellori, Bartoli, *Admiranda*, pl. 63.



Fig. 13- *Sacrificantes Borghese*, en en Bellori, Bartoli, *Admiranda*, pl. 64.

En las pinturas que se conservan en el Salón de Apolo en el Cuartel General de la Armada, José del Castillo recuperó los modelos que había empleado en el Gabinete del Óvalo, pero reinterpretándolos para crear cuatro grupos de mujeres (como se ha indicado, dos de cuatro y dos de tres doncellas). Sobre un fondo negro –sin vistas ni decorados– solo interrumpido por recipientes inspirados en vasijas y calderos antiguos que se intercalaban a los pies de las doncellas, del Castillo jugó con las distintas posiciones que las mujeres ocupaban en los relieves originales y que fueron

⁴¹ Ciardiello, Rosaria, “*Le Antichità di Ercolano esposte*: contributi per la ricomposizione dei complessi pittorici antichi”, *Papirologica Lupiensia*, 16, (2006), 87-106; Caracciolo, Maria Teresa, “Una svolta nel gusto e nell’arte europei: l’Antico nel secolo dei Lumi”, en Osanna, Massimo, Caracciolo, Maria Teresa y Gallo, Luigi (eds.), *Pompei e l’Europa. 1748-1943*, (Milán: Mondadori Electa, 2015), 44. Sobre la influencia de las *Antichità* en las artes decorativas: Vega, Jesusa, “Interrelaciones entre técnica y realidad en el arte de la corte borbónica: La *Antichità di Ercolano esposte*”, *ARS Longa*, 25 (2016), 167-179. Esta autora, junto con Álvaro Molina, estudia también cómo el gusto por la Antigüedad no se limitó al ámbito pictórico palaciego y alcanzó el adorno doméstico a través de las artes decorativas: Molina, Álvaro, Vega, Jesusa, “Adorno y representación: escenarios cotidianos de vida a finales del siglo XVIII en Madrid”, *Cuadernos dieciochistas*, 19 (2018), 139-166.

⁴² Sanz de Miguel, “El Gabinete del Óvalo”, 35-37; Jordán de Urries, “El clasicismo”, 101.

⁴³ *Sacrificantes et Danses Borghèse*: Museo del Louvre inv. MR 822 (Ma 1641) y MR 747 (Ma 1612); Haskell, Francis y Penny, Nicholas, *Taste and the Antique. The Lure of Classical Sculpture. 1500-1900*, (New Haven-Londres (5ª ed.): Yale University Press, 1998), 195-196; Micheli, Maria Elisa, “Rilievi con donne offerenti, danzanti e ghirlandofore a Ravenna e a Roma”, *Prospettiva*, 51 (1987): 10-14.

reproducidos, como ya se ha señalado, por Bartoli en las *Admiranda*, pero también en otra obra que el pintor debió consultar, *Icones et segmenta* de François Perrier para Bellori (figs. 14 y 15)⁴⁴. En esta última obra, las mujeres estaban en modo invertido, tal y como aparecen en algunas de las decoraciones del antiguo Palacio de Godoy⁴⁵. La fuente de inspiración principal fueron las Danzantes, aunque también recurrió, como se mostrará a continuación, a las Sacrificantes.



Fig. 14- *Danzantes Borghese*, en Bellori, Perrier, *Icones et segmenta*, tav. 20.



Fig. 15- *Sacrificantes Borghese*, en Bellori, Perrier, *Icones et segmenta*, tav. 19.

Si nos fijamos en la fig. 6 –a la izquierda de Apolo en su ubicación actual, pero a la derecha cuando estaba en el Palacio de Godoy– y comparamos la disposición de las doncellas con el relieve de las Danzantes Borghese del Louvre y el grabado de Bartoli (fig. 12)⁴⁶, veremos que la primera bacante empezando por la izquierda se corresponde con la primera de Bartoli, la segunda con la tercera, la tercera con la segunda de Bartoli y la cuarta con la primera del grabado pero en modo invertido, tal y como aparece en la reproducción de Perrier (fig. 14). Los ropajes están pintados en colores suaves, exceptuando a las dos bacantes de los extremos que cubren sus hombros con velos de color rojo. La danzante del extremo izquierdo lleva una corona vegetal en la mano que tiene libre y la del extremo derecho una vara.

En el segundo grupo de cuatro mujeres (fig. 7), a la derecha de Apolo, la primera y la tercera doncella empezando desde la izquierda tienen la misma actitud que la cuarta del dibujo de Bartoli y del relieve original, aunque la tercera mira hacia el frente y no dirige su mirada hacia la derecha. La segunda danzante se inspira en la quinta de Bartoli (que no aparecía en el cartón para el Gabinete del Óvalo) y la cuarta, de nuevo, en la primera del grabado, pero en modo invertido, como aparece en la reproducción de Perrier, aunque mirando hacia el fondo de la escena de manera que deja poco de su cara a la vista del espectador. En esta ocasión portan los velos de color rojo la segunda y la cuarta doncella y las mujeres de los extremos llevan ramas en la mano que queda libre.

Si observamos ahora los grupos de tres mujeres veremos que, en la fig. 8, a los pies de Apolo, la doncella que está a la izquierda, tiene la misma actitud que la segunda de Perrier aunque en esta decoración eleva su mano derecha cogiendo una fina rama,

⁴⁴ Apunta a un posible uso de este repertorio en el Gabinete del Óvalo: Jordán de Urríes, “*Antichità y chinoiserie*”, 105.

⁴⁵ Bellori, Giovanni Pietro, Perrier, François, *Icones et segmenta illustrium e marmore tabularum quae Romae adhuc extant a Francisco Perrier delineata incisa et ... restituta*, (Roma, 1645), tav. 19-20.

⁴⁶ Bellori, Bartoli, *Admiranda*, pl. 63.

pues no está enlazada con ninguna otra danzante. La mujer que está a la derecha se asemeja a la que ocupa la quinta posición en el dibujo de Perrier aunque no tiene la pierna derecha adelantada y lleva en su mano izquierda una palma. La doncella que ocupa la posición central recuerda a la bacante que está situada en cuarto lugar (empezando desde la izquierda) en el dibujo de las Sacrificantes Borghese realizado por Perrier, también en modo invertido (fig. 15)⁴⁷. Las vestimentas varían pero recuerdan a los modelos originales.

Por último, en la fig. 9, bajo la cabeza de Apolo, la mujer que ocupa la posición central recuerda de nuevo a la danzante de las Sacrificantes pero en la versión de Bartoli para las *Admiranda*, es decir, la misma que tiene la primera doncella empezando por la izquierda en el relieve original (Fig. 12). Lo único que cambia es su ropaje y la posición del brazo izquierdo al ser necesario enlazar su mano con la de la bacante que ocupa el extremo derecho de la composición. Esta última tiene la misma actitud que la mujer que ocupa la cuarta posición en el grabado de Bartoli aunque con un vestuario diferente. La bacante del extremo izquierdo repite la actitud de la tercera doncella del dibujo de Bartoli con un ropaje distinto que deja su hombro y brazo izquierdo al aire mientras sujeta una corona vegetal. En los dos grupos de tres danzantes, el toque rojo en el vestuario lo ofrece la doncella que está a la derecha de la composición.

El modelo de los relieves de las Sacrificantes y las Danzantes Borghese fue empleado por otros artistas en España, en Europa y atravesó el Atlántico para llegar, incluso, hasta América⁴⁸. Resulta interesante comprobar cómo en un período de unos 20 años, cuando la circulación de artistas entre las mansiones que estaban siendo decoradas en Madrid era muy frecuente, este motivo arqueológico apareció en las decoraciones de El Escorial, del Palacio de los Secretarios de Estado, pero también del Palacio Real de Madrid y del Palacete de la Moncloa. En el primero de ellos lo encontramos en el conocido como *Gabinete de estucos*, una sala que fue utilizada como dormitorio por la reina María Luisa en sus últimos años y que fue decorada en 1791 por los hermanos Brili siguiendo los diseños de Francesco Sabatini, en un momento en el que, según los especialistas, el arquitecto se acercaba cada vez más a los modelos que proporcionaba la Antigüedad⁴⁹. En el friso se introdujeron unos estucos que representaban unas hermas unidas por guirnaldas de hojas con unas doncellas que pueden identificarse con algunas de las bailarinas Borghese, como la que ocupa la posición central del relieve neoclásico.

⁴⁷ Bellori, Perrier, *Icones et segmenta*, tav. 19.

⁴⁸ Sobre el éxito de este relieve en el arte y en la decoración en Europa: Aymonino, Adriano, “The fortune of the Borghese Dancers in eighteenth and early nineteenth-century European art and decoration”, en *Roma fuori di Roma. L’esportazione dell’arte moderna da Pio VI all’Unità (1775-1780)* (Roma: Campisano Editore, 2012), 477-492.

⁴⁹ Ponz, Antonio, *Viage de España*. VI. *Trata de Madrid, y sitios reales inmediatos*, Segunda impresión, (Madrid: Joaquín Ibarra, 1782), 59; Sancho, José Luis, “Francisco Sabatini y el clasicismo en la decoración interior de los palacios reales durante los reinados de Carlos III y Carlos IV”, en *VI Jornadas de Arte. La visión del mundo clásico en el arte español*, Centro de estudios históricos, CSIC, Madrid, 1993, p. 268; *ídem*, “Francisco Sabatini, primer arquitecto, director de la decoración interior en los palacios reales”, en *Francisco Sabatini, 1721-1797. Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid, Centro Cultural Isabel de Farnesio, Aranjuez, octubre-diciembre, 1993*, (Madrid: Fundación Caja de Madrid, 1993), 151, 162 (nt. 32). Pueden verse imágenes de esta sala en la p. 238 del catálogo donde Sancho publicó este artículo.

Asimismo, en el Palacete de la Moncloa se realizaron unas decoraciones recurriendo también a estos modelos mientras fue propiedad, bien de la duquesa viuda de Arcos o bien de su hija, la duquesa de Alba. En la *Sala* o *Pieza de espera* se realizaron unos estucos que imitaban las Sacrificantes Borghese⁵⁰ y en la *Escalera de caoba* que daba a la *Sala de comer* se realizó un relieve que reproducía las Danzantes⁵¹. La imagen, tomada desde un lateral, no permite verlo con total claridad, pero otra fotografía de la *Sala de comer* proporciona otra visión frontal del relieve al fondo del salón⁵². Además, la descripción realizada por Ezquerria lo confirma y lo relaciona con un yeso que se conservaba en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando y que el autor cree que había sido encontrado en Herculano o en Pompeya⁵³.

Las decoraciones de este tipo se relacionaban frecuentemente con los restos arqueológicos hallados en las excavaciones de Herculano y Pompeya pues todo lo que se inspiraba en la Antigüedad solía confundirse con “pompeyano” o “herculanense”. Sin embargo, a finales del siglo XVIII había otros restos arqueológicos de la Antigüedad, como las pinturas de la *Domus Aurea* o las Bodas Aldobrandinas, que servían de referente y continuaban siendo frecuentemente imitados⁵⁴. Las decoraciones del Palacio de Buenavista (actual Cuartel General del Ejército), que también perteneció a Godoy, resultan elocuentes en este sentido pues en sus salas encontramos tanto decoraciones directamente inspiradas en las *Antichità di Ercolano*, como las del *Salón Don Quijote*, que copia directamente las doncellas flotantes publicadas en los volúmenes I y III de este repertorio (Fig. 16)⁵⁵, como figuras inspiradas en las pinturas de la *Domus Aurea* en el *Despacho de Audiencias*, que pudieron copiar de *Le antiche camere delle Terme di*

⁵⁰ Ezquerria del Bayo, Joaquín, *El palacete de la Moncloa. Su pasado y su presente*, (Madrid: Hauser y Menet, 1929), 32, 37, pl. XV; “Madrid. Palacete de la Moncloa”, Archivo Ruiz Vernacci, n° inv. VN-25434. IPCE, MCD.

⁵¹ Ezquerria del Bayo, *El palacete*, 37 y 11 del Apéndice, pl. XL. Sobre estas decoraciones del Palacete de la Moncloa: Romero Recio, Mirella, “Roma e Pompei nei palazzi spagnoli del XVIII secolo”, en Capaldi, Carmela y Osanna, Massimo (eds.), *La cultura dell'antico a Napoli nel secolo dei Lumi*, (Roma: L'Erma di Bretschneider, 2020), 90-93.

⁵² “Madrid, Palacete de la Moncloa – Interior” (Archivo Ruiz Vernacci n° inv. VN-25435. IPCE, MCD. Romero Recio, Mirella, “Roma e Pompei”, 96, fig. 10.

⁵³ En otra publicación posterior, Ezquerria del Bayo señaló que el “original griego” se conservaba en el Museo del Louvre: *Palacetes cortesanos del siglo XVIII. Discurso leído por el señor D. Joaquín Ezquerria del Bayo en el acto de su recepción pública y contestación del Excmo. Sr. D. Manuel Escrivá de Romani, conde de Casal el día 24 de noviembre de 1929*, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, (Madrid: Blass, S.A. Tipográfica, 1929), 23.

⁵⁴ Dacos, Nicole, *La Découverte de la Domus Aurea et la formation de Grottesques à la Renaissance* (Leiden: E. J. Brill, 1969); eadem, *Rafael. Las logias del Vaticano*, (Barcelona: Lunwerg Editores, 2008); Jacopi, Irene, *Domus Aurea*, (Milán: Electa, 1999); Meyboom, Paul G.P. y Moormann, Eric M., *Le decorazioni dipinte e marmoree della Domus Aurea di Nerone a Roma*, 2 vols., (Lovaina-París-Walpole MA: Peeters, 2013); Fusconi, Giulia, *La fortuna delle nozze Aldobrandini. Dall'Esquilino alla Biblioteca Vaticana*, (Roma, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1994).

⁵⁵ *Antichità*, I, pl. XIX, XX, XXIII; III, XXVIII-XXX.

Tito e le loro pitture (Fig. 17)⁵⁶ o las Bodas Aldobrandinas ocupando una posición relevante en la misma sala (Fig. 18)⁵⁷.



Fig. 16- Danzantes copiadas de las *Antichità di Ercolano* (I, pl. XX, XIX, XXIII) en el *Salón Don Quijote*. Palacio de Buenavista. Madrid. Foto de la autora.

⁵⁶ *Le antiche camere delle terme di Tito e le loro pitture, restituite da L. Mirri, delineate [F. Smuglewicz] incise [M. Carloni] descritte dall' abate G. Carletti*, (Roma, 1776). La fig. 6 copia la plancha n° 23 del vol. I en modo invertido: https://archive.org/details/gri_33125008626216/page/93/mode/2up (consultado el 7 de julio de 2021). Otras zonas de la sala (que no es posible incluir en este artículo por falta de espacio) copian los grabados n° 36, 43 y 49 del vol. II: https://archive.org/details/gri_33125008626273 (consultado el 7 de julio de 2021).

⁵⁷ *Le antiche camere delle terme di Tito e le loro pitture*. II, n° 61, https://archive.org/details/gri_33125008626273/page/125/mode/2up. En Buenavista aparece en modo invertido como en algunos grabados, por ej. el de Sandrart, Joachim von, *Iconologia Deorum, Oder Abbildung der Götter, Welche von den Alten verehret worden*, (Nürnberg: Gedruckt durch Christian Siegmund Froberger, in Verlegung des Authoris), 1680, 200a, https://archive.org/details/gri_33125008672988/page/n327/mode/2up (consultado el 7 de julio de 2021). Véase otro ejemplo de las Bodas Aldobrandinas en modo invertido en: De Lachenal, Lucilla, “Nozze Aldobrandini”, en *L'idea del Bello*, 430-431, n° 35.



Fig. 17- *Despacho de Audiencias*. Palacio de Buenavista. Madrid. Foto de la autora.



Fig. 18- *Despacho de Audiencias*. Palacio de Buenavista. Madrid. Foto de la autora.

SALÓN DEL RAPTO DE GANIMEDES O DESPACHO DE AYUDANTES DE GODOY.

En las actuales instalaciones del Cuartel General de la Armada se encuentra, entre el *Salón de Actos* o *Salón de Honor* y el *Despacho de Godoy*, una estancia conocida como *Salón del Rapto de Ganimedes* o *Despacho de Ayudantes de Godoy*. Todas las publicaciones atribuyen este nombre a la pintura que decoraba el techo de esta estancia en su ubicación original sin aludir a que no es la misma que se puede contemplar en la actualidad. Los autores y autoras que han dedicado alguna atención a esta sala se han fijado en una imagen del *Salón del Rapto de Ganimedes* tomada en el antiguo palacio y que se conservaba en el Archivo del IPCE⁵⁸. Esta imagen se ha perdido y solo se conserva otra donde únicamente puede verse la mitad del techo, que es la que se recoge en este artículo como fig. 5. Este era rectangular y estaba decorado con un óvalo central en el que podía verse a Ganimedes en el momento de ser raptado por Zeus transformado en águila y rodeado de nubes.

En el centro del caveto situado encima de la cabeza de Ganimedes había dos bailarinas de estilo pompeyano, inspiradas en dos grabados de las *Antichità*, que unían sus manos (figs. 19 y 20)⁵⁹; a la izquierda, otra doncella flotante portando una trompeta (figs. 4 y 5)⁶⁰ y a la derecha una dama flotando con lo que parece ser una bandeja en

⁵⁸ La imagen aparece recogida en Blasco Castiñeyra (*El Palacio de Godoy*, 113) y repetida en López Ortega (*El pintor madrileño*, II, 104), quien la ubica en “Despacho principal. Ministerio de la Marina. Madrid”. Agradezco a la Conservadora de Fotografía Histórica del IPCE, Isabel Argerich, sus pesquisas para intentar localizar, infructuosamente, esta imagen en el Archivo.

⁵⁹ Casa Moreno, “Archivo de Arte Español (1893-1953), Madrid. Ministerio de Marina, calle Prado nº 3. Techo”. Archivo Moreno nº inv. 35092_B y 03956_C. IPCE, MCD.

⁶⁰ Casa Moreno, “Archivo de Arte Español (1893-1953), Madrid. Ministerio de Marina, calle Prado nº 3. Techo”. Archivo Moreno nº inv. 00652_C y 035092_B. IPCE, MCD.

sus manos⁶¹. Por lo que se aprecia en las fotografías, las pinturas del caveto a los pies de Ganimedes debían estar ya destruidas cuando se tomó la imagen.



Fig. 19- *Antichità*, III, pl. XXVIII.



Fig. 20- *Antichità*, III, pl. XXX

Todos los autores que han aludido a estas pinturas parecen haber dado por hecho que se conservan en la sala que actualmente lleva el mismo nombre en el Cuartel General de la Armada, pero no es así. Únicamente Estrada, que sí había visto las pinturas en su ubicación actual señalaba que no había ningún parecido con la foto del Archivo Moreno y que “da la impresión de haber sido repintada”⁶². Efectivamente el techo actual es más pequeño y tiene una decoración –con problemas de conservación– totalmente diferente (fig. 21) que los investigadores que han estudiado las decoraciones nunca han mencionado.



Fig. 21- Techo del *Salón del Rapto de Ganimedes* o *Despacho de Ayudantes de Godoy*. Cuartel General de la Armada. Madrid. Foto de la autora.

⁶¹ Esta doncella se ve en la imagen perdida del Archivo Moreno que publicó Blasco Castiñeyra (*El Palacio de Godoy*, 113) y en Casa Moreno, “Archivo de Arte Español (1893-1953), Madrid. Ministerio de Marina, calle Prado nº 3. Salón”. Archivo Moreno nº inv. 03956_C. IPCE, MCD.

⁶² Estrada, *El edificio del Ministerio*, 123. No recoge la imagen del techo actual.

Una figura mitológica, probablemente la diosa Iris, domina la decoración de la cubierta. Con un tratamiento delicado aparece sobre un fondo neutro que parece aludir al mundo celestial. El fondo se delimita con una composición octogonal enmarcada por varias bandas a modo de friso, entre las cuales se han combinado motivos geométricos y vegetales. Este esquema aparece inscrito en un espacio cuadrangular que favorece la aparición de cuatro ángulos creando un efecto similar al de las pechinas arquitectónicas. En cada uno de ellos, se puede distinguir una máscara clásica propia del estilo pompeyano, elemento decorativo que parece jugar con la perspectiva gracias al efecto conseguido por el uso del trampantojo. Toda esta composición se enmarca en un cuadrado con marco de cenefas rodeado por una decoración de instrumentos musicales que alternan con doce círculos que, sobre un fondo oscuro, contienen *putti* flotantes. Estos angelotes parecen tomar como modelo unas representaciones semejantes de medallones con amorcillos que procedían de la Villa de Cicerón y que aparecen en el tomo III de las *Antichità di Ercolano* (fig. 22)⁶³. Guardan, además, un gran parecido con los angelotes representados en las pinturas del techo del Despacho de Godoy, del que se hablará en el siguiente apartado, y con otros personajes de este tipo dibujados por José del Castillo en sus *tacchini* para servirle de modelos en el futuro⁶⁴, por lo creo que no es descabellado plantear que el techo del Salón podría haber sido realizado también por este pintor.

⁶³ *Antichità*, III, pls. XXXIV-XXXV. Sobre la decoración de esta Villa que comenzó a excavar en 1748 y que tanto inspiró a los decoradores: Ciardiello, Rosaria, “Winckelmann e le pitture della ‘Villa di Cicerone’ a Pompei”, en Bragantini, Irene y Morlicchio, Elda (eds.), *Winckelmann e l’archeologia a Napoli, Atti dell’incontro di Studi – Università degli Studi di Napoli l’Orientale 2017*, AION, *Annali di Archeologia e Storia Antica, Quaderni Series Minor* 1, (Nápoles, 2019), 138-140. En general, sobre el influjo de Pompeya en la decoración de interiores: AA.VV., *Rediscovering Pompeii. Exhibition by IBM-ITALIA, New York City, IBM Gallery of Science and Art, 12 July-15 September 1990* (Roma: “L’Erma” di Bretschneider, 1990); Osanna, Massimo, Caracciolo, Maria Teresa y Gallo, Luigi (eds.), *Pompei e l’Europa. 1748-1943*, (Milán: Mondadori Electa, 2015); Hales, Shelley y Leander Touati, Anne-Marie (eds.), *Returns to Pompeii: Interior space and decoration documented and revived, 18th-20th century*, (Estocolmo: Acta Instituti Romani Regni Sueciae, series in 4, vol. 62, 2016).

⁶⁴ Reuter, “Cuadernos italianos de José del Castillo”, 27, 96, 101-103, 118, 131, 134-135, 164, 292-294, 340, 345, 358, 372, 417, 462-463.

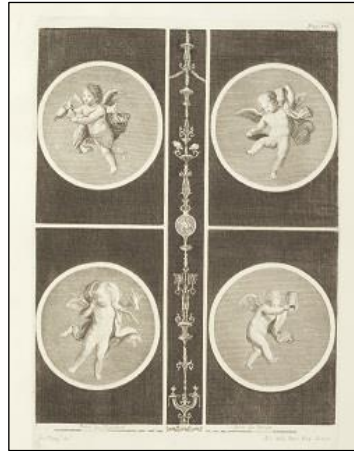


Fig. 22- *Antichità*, III, pl. XXXIV.

En el Despacho de Ayudantes de Godoy sí se mantienen algunas decoraciones del Salón que albergaba estas pinturas adaptadas a un espacio cuadrado y bastante más pequeño que el original. Según la fotografía conservada en el Archivo Moreno (fig. 4) en la Sala original estaba el arco de madera con dos victorias y la pintura de la sobrepuerta con una mujer recostada que en la actualidad se pueden ver en el Salón del Cuartel General de la Armada⁶⁵. Aquí se ha abierto una puerta dentro del arco de madera y se ha adaptado la pintura que aparece en la imagen del IPCE así como otra de las mismas características (figs. 23 y 24).



Fig. 23- *Salón del Rapto de Ganimedes o Despacho de Ayudantes de Godoy*. Cuartel General de la Armada. Madrid. Foto de la autora.



Fig. 24. *Salón del Rapto de Ganimedes o Despacho de Ayudantes de Godoy*. Cuartel General de la Armada. Madrid. Foto de la autora.

Ambas –también atribuidas a José del Castillo por Selina Blasco y José Manuel Arnaiz– aparecen tumbadas en una ligera red que hace las veces de hamaca colgante

⁶⁵ Casa Moreno, “Archivo de Arte Español (1893-1953), Madrid. Ministerio de Marina, calle Prado nº 3. Techo”. Archivo Moreno nº inv. 00652_C. IPCE, MCD. La otra doncella tumbada puede verse en nº inv. 03956_C.

que se sujeta a dos estructuras vegetales decoradas con roleos. Las dos están vestidas con sandalias, ropaje clásico blanco, tienen un pecho al descubierto y destacan sobre un fondo oscuro con detalles en rojo (como las danzantes del Salón de Apolo) y verde en la decoración vegetal que las rodea. Mientras que una descansa reclinada sobre su brazo derecho boca arriba, la otra lo hace sobre su brazo izquierdo, boca abajo y tendiendo al frente el brazo derecho (fig. 23). En mi opinión, y de manera mucho más clara la doncella tumbada boca abajo, las dos pinturas están inspiradas en un grabado del volumen IV de las *Antichità* (fig. 25), colección que podría haber servido de modelo también en este caso, tal y como Mengs había recomendado a del Castillo.



Fig. 25- *Antichità*, IV, pl. IV.

DESPACHO DE GODOY

Se conoce bastante bien la disposición original de esta estancia gracias a las fotografías del Archivo Moreno que conserva el IPCE (fig. 26), algunas de ellas publicadas en los artículos de Prast⁶⁶, así como por la descripción que realizó Fidel Pérez R. Mínguez⁶⁷.

⁶⁶ Casa Moreno, “Archivo de Arte Español (1893-1953), Madrid. Ministerio de Marina, calle Prado nº 3”. Archivo Moreno nº inv. 35087_B, 35088_B, 35089_B, 35090_B, 35901_B, 35093_B, 35094_B, 35095_B. IPCE, MCD. Prast, “Arquitectura y Decoración. Historia y Arte”, 65; *idem*, “Arquitectura y decoración. Una reliquia de arte decorativo, salvada”, *Cortijos y Rascacielos: casas de campo, arquitectura, decoración*, 5 (1931): 137.

⁶⁷ Pérez R. Mínguez, “El Ministerio de Marina”, 346-347.



Fig. 26- Techo del Despacho de Godoy. Casa Moreno, “Archivo de Arte Español (1893-1953), Madrid. Ministerio de Marina, calle Prado nº 3”. Archivo Moreno nº inv. 35088_B. IPCE, MCD.

Como sucedió con las estancias ya comentadas, el despacho hubo de adaptarse al nuevo espacio, pero conservó en gran medida su aspecto original. El techo decorado con los signos del zodiaco se conserva en buen estado. En el espacio central aparecen cinco angelotes sujetando un globo terráqueo rodeados por un círculo de rosetones enmarcado, a su vez, por otro de flores. Estos se asemejan, como ya se ha apuntado más arriba, a los *putti* del *Salón del Rapto de Ganimedes*, inspirados, probablemente en las *Antichità*, aunque en este caso es posible rastrear otros modelos en los *tacchini* de José del Castillo que creo que permiten confirmar que fue este artista quien realizó las pinturas del techo, tal y como habían defendido ya Morales y Marín, Blasco Castiñeyra y López Ortega⁶⁸. Los amorcillos que trepan ocultando su cabeza, especialmente el que puede verse a la izquierda de la fig. 27 recuerda sin lugar a dudas a la pl. 79 del Cuaderno I de José del Castillo, “Putti trepando a un vaso e introduciéndose en un mascarón”, realizado en 1762⁶⁹. Según Reuter, este dibujo parece la copia, en modo invertido, de un amorcillo representado en un sarcófago romano que pertenecía a la colección Mattei en Roma y que despertó el interés también de otros artistas como Antonio González Velázquez y Pierre-Joseph Antoine⁷⁰. El pintor añadió las alas (que sí tenían

⁶⁸ Morales y Marín, *Pintura en España*, 228; Blasco Castiñeyra, *El Palacio de Godoy*, 105; López Ortega, *El pintor madrileño*, II, 103-104. Arnaiz, opinaba que el *Globo sostenido por ángeles* era de Ferro (“Sobre Goya”, 268).

⁶⁹ Reuter, “Cuadernos italianos de José del Castillo”, I, 96 (pl. 79).

⁷⁰ Puede verse el dibujo de este sarcófago en R. Venuti, *Vetera monumenta quae in hortis Caelimontanis et in aedibus Matthaeciorum adservantur*, III, Monaldinus, Roma, 1779, lám. XLVII. https://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view%5Blayout%5D=buchseite_item&search%5Bconstraints%5D%5Bbuchseite%5D%5BPS_BuchseiteID%5D=238251&view%5Bsection%5D=uebersicht&view%5Bpage

en el relieve original) y un manto flotante tanto a este como a los restantes *putti* del techo. El que está de espaldas con un manto verde entre las piernas (en la parte de arriba de la fig. 27) parece una copia del dibujo 157 recogido en el Cuaderno I⁷¹, aunque aquí el manto está recogido en el lado derecho y en el techo el brazo izquierdo estaría tapado por el ala. Según Reuter se trata de una “copia del angelote que aparece a la derecha el escudo del papa Chigi, esculpido bajo el balcón del órgano en el brazo derecho del transepto de Santa Maria del Popolo, obra en mármol realizada por Antonio Raggi en 1657 según dibujo de Gian Lorenzo Bernini”. En cuanto a los dos amorcillos que aparecen de frente, recuerdan ineludiblemente al dibujo que José del Castillo realizó de los dos angelotes que aparecen sobre San Felipe Neri, realizados por Pierre Le Gros, en la capilla Antamori en la iglesia de San Girolamo della Carità (Roma)⁷². Hay algunas diferencias en la posición de los brazos y en la orientación, pero creo muy factible que tomase como modelo ese dibujo. Así pues, en el caso de la decoración central del techo, el pintor se nutrió de los apuntes que había tomado durante su estancia romana, incluyendo los dibujos de restos de la Antigüedad pero también de obras barrocas.



Fig. 27- Techo del Despacho de Godoy. Cuartel General de la Armada. Madrid.
Foto de la autora

Alrededor de los angelotes se disponen, en un círculo exterior, doce paños extendidos separados por guirnaldas de flores. En cada uno de ellos se ha representado una figura femenina portando cada uno de los signos del zodiaco. Las doncellas flotan en el aire y están vestidas a la antigua guardando una gran similitud con las figuras

[%5D=0&view%5Bactive_tab%5D=overview](#) (consultado el 17 de julio de 2019, revisado el 6 de julio de 2021).

⁷¹ Reuter, “Cuadernos italianos de José del Castillo”, I, 135 (pl. 157).

⁷² Reuter, “Cuadernos italianos de José del Castillo”, III, 341 (pl. 35).

femeninas del techo del *Salón del Rapto de Ganimedes* (figs. 4 y 5). Es indudable que el pintor se inspiró, sin copiarlos fielmente, en modelos de la Antigüedad romana, entre ellos, las bailarinas pompeyanas. La doncella que porta el emblema de Escorpio (la quinta hacia la derecha contando a partir del cable de la lámpara en la fig. 27) recuerda la pintura de la bailarina que toca los címbalos recogida en las *Antichità*⁷³. Pero no parece que esta fuese la única publicación con estampas de pinturas romanas que utilizó. Creo que la figura que lleva el signo de Sagitario (a continuación de Escorpio en fig. 27) puede estar en deuda con un dibujo que José del Castillo realizó en su estancia italiana⁷⁴. Se trata de una doncella que se ciñe una corona de flores y que pudo copiar de la obra sobre pintura antigua de Bartoli que se ha mencionado más arriba⁷⁵. En cualquier caso, tampoco descartó otros modelos aunque les dio el mismo toque clásico que al resto de las portadoras de los signos del zodiaco. Para realizar la dama que representa a Leo (segunda hacia la derecha contando a partir del cable de la lámpara en la fig. 27), creo que pudo seguir su dibujo de un angelote pintado al fresco por Andrea Pozzo en la iglesia de Sant’Ignazio⁷⁶. En definitiva, José del Castillo recurrió de nuevo a sus apuntes romanos para crear un ambiente que se sumaba al “estilo pompeyano”, incluyendo unas bailarinas que se pondrían de rabiosa actualidad en la decoración de interiores en toda Europa a partir del descubrimiento de la Villa de Cicerón en Pompeya, aunque los modelos del pintor español no siempre fuesen propiamente antiguos.

En los ángulos del cuadrado en los que se enmarca el círculo con los signos del zodiaco se integraron unas máscaras clásicas dentro de un espacio circular y, bajo el techo, un friso que representa colgaduras de tela, dentro de las cuales se han representado grifos y máscaras (fig. 28). Entre las colgaduras se pintaron jarrones con flores y en dos sobrepuestas sendas esfinges, representando, como en otras zonas del Palacio, la sabiduría (fig. 29). José del Castillo también había dibujado grifos y esfinges en sus cuadernos italianos. El grifo que aparece en su Cuaderno III y que probablemente copió de un sarcófago romano, guarda bastante parecido con las representadas en el *Despacho*, cosa que no sucede con las esfinges⁷⁷ que, bajo mi punto de vista, se asemejan más a una de las recogidas por Montfaucon en su obra *L’antiquité expliquée et représentée en figures* (fig. 30)⁷⁸.

⁷³ *Antichità*, I, pl. XXI. Sobre el impacto de esta figura y de las restantes bailarinas tocando instrumentos musicales, véase: D’Alconzo, Paola, “Facing Antiquity, Back and Forth, in Eighteenth-century Naples”, *Music in Art*, 40.1 (2015), 9-43

⁷⁴ Reuter, “Cuadernos italianos de José del Castillo”, II, 221 (pl. 49).

⁷⁵ Bellori, Bartoli, Bartoli, *Le pitture antiche*, tav. VII. [https://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view\[layout\]=buchseite_item&search\[constraints\]\[buchseite\]\[searchSerie\]\[nummer\]=10452](https://arachne.uni-koeln.de/arachne/index.php?view[layout]=buchseite_item&search[constraints][buchseite][searchSerie][nummer]=10452) (consultado el 18 de julio de 2019, revisado el 6 de julio de 2021).

⁷⁶ Reuter, “Cuadernos italianos de José del Castillo”, III, 358 (pl. 69).

⁷⁷ Grifo: Reuter, “Cuadernos italianos de José del Castillo”, III, 346 (pl. 45). Esfinges: Reuter, “Cuadernos italianos de José del Castillo”, 61 (pl. 9); II, 294 (pl. 192).

⁷⁸ Montfaucon, Bernard de, *L’antiquité expliquée et représentée en figures*, II.2, *La religion des Egyptiens, des Arabes, des Syriens, des Perses, des Scythes, des Germains, des Gaulois, des Espagnols et des Carthaginois*, 2ª ed., (París: Chez Florentin Delaulne et al., 1722), pl. CXXX.



Fig. 28. Grifos y máscaras en el Despacho de Godoy. Cuartel General de la Armada. Madrid. Foto de la autora



Fig. 29- Esfinge en el Despacho de Godoy. Cuartel General de la Armada. Madrid. Foto de la autora



Fig. 30- Montfaucon, *L'antiquité expliquée*, pl. CXXX.

Antonio Prast, lamentándose por la falta de información sobre los artistas que trabajaron en el Palacio de los Secretarios de Estado, defendía que las esfinges del Despacho de Godoy eran “goyescas” –como otras pinturas del Palacio a las que ya se ha aludido– y las decoraciones del techo y las sobrepuestas, de estilo pompeyano⁷⁹. Arnaiz, opinaba que habían sido realizadas por José del Castillo y, Selina Blasco, por otro lado, encontraba semejanzas entre estas esfinges y las que Juan de la Mata Duque pintó en el Salón de los Espejos del Palacio Real de Aranjuez en 1803⁸⁰. No hay constancia de que este pintor trabajase en el Palacio de Godoy por lo que, en mi opinión, es más probable que las esfinges fuesen realizadas por José del Castillo o por Gregorio Ferro.

⁷⁹ Prast, “Arquitectura y Decoración. Historia y Arte”, 65; *idem*, “Arquitectura y decoración. Una reliquia”, 137.

⁸⁰ Blasco Castiñeyra, *El Palacio de Godoy*, 111; Jordán de Urrés, “Las pinturas murales”, <https://www.investigart.com/2020/11/24/las-pinturas-murales-del-palacio-de-godoy/> (consultado el 24 de noviembre de 2020).

EN CONCLUSIÓN

Las pinturas que fueron trasladadas desde el Palacio de los Secretarios de Estado al Ministerio de Marina en el siglo XX recogen los gustos de una época seducida por los restos arqueológicos de la Antigüedad. No solo se patrocinaban excavaciones y se exhibían colecciones de antigüedades en los palacios, sino que, además, las decoraciones inspiradas en los restos del mundo antiguo se desplegaban por las estancias y formaban parte de la vida cotidiana de sus habitantes. El programa decorativo desarrollado en el Palacio de los Secretarios de Estado es fiel reflejo de esta tendencia que encontró en la Antigüedad un espacio en el que quienes ejercían el poder se encontraban representados, consolidando la formación del gusto por lo clásico (generalmente acogido bajo el paraguas de “pompeyano”), en la corte española. Para llevar a cabo las pinturas de este edificio, los artistas recurrieron tanto a los dibujos de restos arqueológicos que habían realizado durante sus estancias en Roma, donde habían tenido acceso a las grandes colecciones de antigüedades, como a las publicaciones que recogían estos restos, sin olvidar los yesos que se conservaban en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando e incluso a las obras de los grandes maestros del Barroco que también podían aportar algunos modelos.

Los recientes y constantes descubrimientos realizados en Pompeya y Herculano durante el siglo XVIII atrajeron a los artistas y la publicación que comenzó a dar a conocer estos restos arqueológicos, las *Antichità di Ercolano esposte*, les aportaron un catálogo de motivos. Los *putti* y las bailarinas inspiradas en las halladas en la Villa de Cicerón en Pompeya venían a mostrar hasta qué punto el programa iconográfico del Palacio de los Secretarios de Estado recogía las últimas tendencias en decoraciones inspiradas en la Antigüedad, ornamentaciones que habían alcanzado tal grado de difusión que gran parte de las decoraciones que recordaban el mundo clásico eran clasificadas como “pompeyanas” o “herculanenses”, aunque los modelos en los que se inspiraban no lo fueran. Eso ha venido sucediendo con las pinturas del antiguo Ministerio de Marina que, aunque incluyen motivos tomados de las *Antichità*, tal y como había indicado el propio Mengs que debía hacerse, también se inspiraron en otros restos arqueológicos que nada tienen que ver con los yacimientos campanos. Sin duda el caso más relevante es el techo del Salón de Apolo –clasificado todavía por especialistas modernos como “pompeyano” – donde en realidad se hacen diferentes versiones de las Danzantes Borghese, aunque no es el único ejemplo, pues también se han podido identificar en este artículo otros restos antiguos incorporados a las pinturas del Palacio y tomados de famosos repertorios como los de Bellori y Bartoli, Perrier, Venuti y Montfaucon.

Motivos de sarcófagos, relieves y pinturas del mundo antiguo encontraron acomodo en un palacio del siglo XVIII que ha sufrido múltiples avatares. Su traslado al antiguo Ministerio de Marina modificó parte de las decoraciones y el difícil acceso a las salas donde se encuentran las pinturas ha hecho que se haya incurrido en una serie de errores recurrentes por parte de los especialistas que los han comentado sin haberlos visto *in situ*. El más importante de ellos ha sido creer que el fresco de Ganimedes se conservaba en el actual Cuartel General de la Armada, cuando en realidad el techo que

decora el conocido como *Salón del Rapto de Ganimedes* recoge una pintura diferente que no había sido publicada y que, probablemente representa a una diosa Iris inspirada en las bailarinas pompeyanas de la Villa de Cicerón.

No es fácil saber con certeza qué pinturas realizaron cada uno de los pintores que participaron en las decoraciones del palacio, pero el estudio de los cuadernos de José del Castillo invita a reforzar la idea de que pudo intervenir en algunas de ellas. En cualquier caso, todos los artistas que participaron amaban la antigüedad, habían estudiado en Roma y conocían los restos arqueológicos que atesoraban las grandes colecciones, incluida la que crecía sin cesar en el reino de Nápoles. No es de extrañar, por tanto, que las pinturas del Palacio de los Secretarios de Estado cedieran el protagonismo a una Antigüedad que se hizo presente en el espacio cotidiano en el que se desarrollaron algunos de los políticos españoles más importantes de las últimas décadas del siglo XVIII.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV., *Rediscovering Pompeii. Exhibition by IBM-ITALIA, New York City, IBM Gallery of Science and Art, 12 July-15 September 1990* (Roma: “L’Erma” di Bretschneider, 1990).
- Abascal, Juan Manuel, “Carlos IV y el patrimonio arqueológico en España”, en *Corona y arqueología en el siglo de las luces* (Madrid: Patrimonio Nacional, 2010), 425-433.
- Alonso Rodríguez, M^a del Carmen, “La Antigüedad al servicio del rey. La difusión del gusto pompeyano en España en el siglo XVIII”, *Cuadernos dieciochistas* 19 (2018), 105-137. DOI: <http://dx.doi.org/10.14201/cuadiecici201819105137>
- Arnaiz, José Manuel: “Sobre Goya y algunos pintores de su entorno”, *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte (UAM)*, 11 (1999), 263-288.
- Aymonino, Adriano, “The fortune of the *Borghese Dancers* in eighteenth and early nineteenth-century European art and decoration”, en *Roma fuori di Roma. L’exportazione dell’arte moderna da Pio VI all’Unità (1775-1780)* (Roma: Campisano Editore, 2012), 477-492.
- Azara, José Nicolás de Azara, *Obras de D. Antonio Rafael Mengs, primer pintor de cámara del rey*, (Madrid: Imprenta Real, 1780).
- Bellori, Giovanni Pietro, Bartoli, Pietro Santi, *Admiranda Romanarum antiquitatum ac veteris sculpturae vestigia*, (Roma: sumptibus ac typis edita a Joanne Jacobo de Rubeis, 1693).
- Bellori, Giovanni Pietro, Bartoli, Pietro Santi, Bartoli, Francesco, *Le Pitture Antiche delle Grotte di Roma, e del sepolcro de’ Nasonj*, (Roma: Nuova Stamparia di Gaetano degli Zenobi, 1706).
- Bellori, Giovanni Pietro, Perrier, François, *Icones et segmenta illustrium e marmore tabularum quae Romae adhuc extant a Francisco Perrier delineata incisa et ... restituta*, (Roma, 1645).
- Blasco Castiñeyra, Selina, *El Palacio de Godoy*, (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1996).
- Caracciolo, Maria Teresa, “Una svolta nel gusto e nell’arte europei: l’Antico nel secolo dei Lumi”, en Osanna, Massimo, Caracciolo, Maria Teresa y Gallo, Luigi (eds.), *Pompei e l’Europa. 1748-1943*, (Milán: Mondadori Electa, 2015), 37-45.

- Canto, Alicia María, *La arqueología española en la época de Carlos IV y Godoy. Los dibujos de Mérida de Don Manuel de Villena Moziño (1791-1794)*, (Madrid: Fundación de Estudios Romanos - Fundación El Monte, 2001).
- , “Carlos IV y Godoy: los primeros protectores ilustrados de la arqueología española”, en Almagro-Gorbea, Martín y Maier, Jorge (eds.), *De Pompeya al Nuevo Mundo. La corona española y la arqueología en el siglo XVIII*, (Madrid: RAH-Patrimonio Nacional, 2012), 299-331.
- Ceán Bermúdez, Juan Agustín, *Diccionario histórico de los más ilustres profesores de las Bellas Artes en España I*, (Madrid: Viuda de Ibarra, 1800).
- Ciardiello, Rosaria, “Le Antichità di Ercolano esposte: contributi per la ricomposizione dei complessi pittorici antichi”, *Papirologica Lupiensia*, 15 (2006), 87-106.
- , “Winckelmann e le pitture della ‘Villa di Cicerone’ a Pompei”, en Bragantini, Irene y Morlicchio, Elda (eds.), *Winckelmann e l’archeologia a Napoli, Atti dell’incontro di Studi – Università degli Studi di Napoli l’Orientale 2017, AION, Annali di Archeologia e Storia Antica, Quaderni Series Minor 1*, (Nápoles, 2019), 181-238.
- Dacos, Nicole, *La Découverte de la Domus Aurea et la formation de Grottesques à la Renaissance*, (Leiden: E. J. Brill, 1969)
- , *Rafael. Las logias del Vaticano*, (Barcelona: Lunwerg Editores, 2008).
- D’Alconzo, Paola, “Facing Antiquity, Back and Forth, in Eighteenth-century Naples”, *Music in Art*, 40.1 (2015), 29-43.
- De Franceschini, Marina, *Villa Adriana Accademia. Hadrian’s Secret Garden, I, History of the Excavations, Ancient Sources and Antiquarian Studies from the XVth to the XVIIIth centuries*, (Pisa-Roma: Istituto Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2016).
- De Lachenal, Lucilla, “Nozze Aldobrandini” y “Pietro Sante Bartoli da un disegno di Annibale Carracci”, en *L’Idea del bello. Viaggio per Roma nel Seicento con Giovan Pietro Bellori*, II, (Roma: Edizioni De Luca, 2000), 430-431, n.º 35; 638, n.º 2.
- Estrada, Rafael, *El edificio del Ministerio de Marina (Cuartel General de la Armada)*, (Valladolid: Quirón Ediciones, 2006).
- Ezquerro del Bayo, Joaquín, *El palacete de la Moncloa. Su pasado y su presente*, (Madrid: Hauser y Menet, 1929).
- , *Palacetes cortesanos del siglo XVIII. Discurso leído por el señor D. Joaquín Ezquerro del Bayo en el acto de su recepción pública y contestación del Excmo. Sr. D. Manuel Escrivá de Romaní, conde de Casal el día 24 de noviembre de 1929*, Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, (Madrid: Blass, S.A. Tipográfica, 1929).

- Fusconi, Giulia, *La fortuna delle nozze Aldobrandini. Dall'Esquilino alla Biblioteca Vaticana*, (Roma, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1994).
- García Sánchez, Jorge, “Manuel Godoy, ‘genio delle scavazioni’: algunas precisiones acerca de sus descubrimientos arqueológicos en el Monte Celio de Roma”, *Archivo Español de Arqueología*, 79 (2006), 155-176.
- Godoy, Manuel, *Príncipe de la Paz. Memorias*, 2 vols., edición de Seco Serrano, Carlos, (Madrid: Biblioteca de autores españoles, Atlas, 1965).
- Iacopi, Irene, *Domus Aurea*, (Milán: Electa, 1999).
- Hales, Shelley y Leander Touati, Anne-Marie (eds.), *Returns to Pompeii: Interior space and decoration documented and revived, 18th-20th century*, (Estocolmo: Acta Instituti Romani Regni Sueciae, series in 4, vol. 62, 2016).
- Haskell, Francis y Penny, Nicholas, *Taste and the Antique. The Lure of Classical Sculpture. 1500-1900*, (New Haven-Londres (5ª ed.): Yale University Press, 1998).
- Jordán de Urrías, Javier, “El clasicismo en los discípulos de Mengs”, en *Anton Raphael Mengs y la Antigüedad*, (Madrid: RABASF, 2013), 94-107.
- , “*Antichità y chinoiserie* en los palacios de Carlos III”, en Luque Talaván, Miguel (coord.), *Carlos III. Proyección exterior y científica de un reinado ilustrado (catálogo de la exposición M.A.N. marzo de 2017)*, Madrid: Palacios y Museos Sociedad Mercantil Estatal de Acción Cultural, 2016), 95-105.
- , “Las pinturas murales del Palacio de Godoy”, blog en *Investigart* (24 de noviembre de 2020) <https://www.investigart.com/2020/11/24/las-pinturas-murales-del-palacio-de-godoy/> (consultado el 24 de noviembre de 2020).
- Le antiche camere delle terme di Tito e le loro pitture, restituite da L. Mirri, delineate [F. Smuglewicz] incise [M. Carloni] descritte dall' abate G. Carletti*, 2 vols. (Roma, 1776).
- Le Antichità di Ercolano esposte*, (Nápoles: Nella Regia Stamperia), I (1757), III (1762) y IV (1765).
- López Ortega, Jesús, *El pintor madrileño José del Castillo (1737-1793)*, (Tesis doctoral inédita, 3 vols., Universidad Complutense de Madrid, 2014).
- Martínez Iborra, Ana, “Joseph del Castillo”, *Boletín de la Sociedad Española de Excursiones*, 41 (1933): 62-70 y 128-139.

- Martínez Martín, Jesús, “El programa artístico cortesano para la iglesia del Real Sitio del Soto de Roma”, *Goya. Revista de Arte*, 365, oct.-dic. (2018), 288-301.
- Meyboom, Paul G.P. y Moormann, Eric M., *Le decorazioni dipinte e marmoree della Domus Aurea di Nerone a Roma*, 2 vols., (Lovaina-París-Walpole MA: Peeters, 2013).
- Micheli, Maria Elisa, “Rilievi con donne offerenti, danzanti e ghirlandofore a Ravenna e a Roma”, *Prospettiva*, 51 (1987): 2-16.
- Moleón, Pedro, *Arquitectos españoles en la Roma del Grand Tour. 1746-1796*, (Madrid: Abada, 2003).
- Molina, Álvaro, Vega, Jesusa, “Adorno y representación: escenarios cotidianos de vida a finales del siglo XVIII en Madrid”, *Cuadernos dieciochistas*, 19 (2018), 139-166.
- Montfaucon, Bernard de, *L'antiquité expliquée et représentée en figures*, II.2, *La religion des Egyptiens, des Arabes, des Syriens, des Perses, des Scythes, des Germains, des Gaulois, des Espagnols et des Carthaginois*, 2ª ed., (París: Chez Florentin Delaulne et al., 1722).
- Morales y Marín, José Luis, *Pintura en España. 1750-1808*, (Madrid: Cátedra, 1994).
- , “El pintor Gregorio Ferro (1742-1812), Director General de la Real Academia de las Bellas Artes de San Fernando: Noticias documentales sobre su última etapa”, *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, 84 (1997): 451-470.
- , *Gregorio Ferro (1742-1812)*, (A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 1999).
- Navarrete Orcera, Antonio, *La mitología en los palacios españoles*, (Jaén: UNED, 2005).
- Pérez R. Mínguez, Fidel, “El Ministerio de Marina (Páginas de un libro)”, *El Mundo Naval Ilustrado*, año II, 31, 1/8/1898: 345-350.
- Ponz, Antonio, *Viage de España. V. Viage de España. V. Trata de Madrid, y sitios reales inmediatos*, Tercera impresión (Madrid: Viuda de D. Joaquín Ibarra, 1793).
- , *Viage de España. VI. Trata de Madrid, y sitios reales inmediatos*, Segunda impresión, (Madrid: Joaquín Ibarra, 1782).
- Prast, Antonio, “Arquitectura y Decoración. Historia y Arte. El Despacho de Godoy”, *Cosmópolis*, 27, febrero (1930): 63-65.
- , “Arquitectura y decoración. Una reliquia de arte decorativo, salvada”, *Cortijos y Rascacielos: casas de campo, arquitectura, decoración*, 5 (1931): 135-138.

- Reuter, Anna, “Los Cuadernos italianos de los artistas españoles del siglo XVIII. ‘Libros de memoria’ en formato bolsillo”, en Sazatornil, Luis y Jiménez, Frédéric (coord.), *El arte español entre Roma y París. Siglos XVIII y XIX: intercambios artísticos y circulación de modelos*, (Madrid: Casa de Velázquez, 2014), 29-54.
- , “Cuadernos italianos de José del Castillo. I, II y III”, en *Cuadernos italianos en el Museo del Prado. Francisco de Goya, José del Castillo, Mariano Salvador Maella: Catálogo razonado*, (Madrid: Museo Nacional del Prado, 2013), 16-484. <https://www.museodelprado.es/aprende/biblioteca/biblioteca-digital/fondo/cuadernos-italianos-en-el-museo-del-prado/a54cc371-7053-4e72-8dc9-e952e54e7073> (consultado el 17 de julio de 2019, revisado 5 de julio de 2021).
- Romero Recio, Mirella, *Ecos de un descubrimiento. Viajeros españoles en Pompeya (1748-1936)*, (Madrid: Editorial Polifemo, 2012).
- , “Roma e Pompei nei palazzi spagnoli del XVIII secolo”, en Capaldi, Carmela y Osanna, Massimo (eds.), *La cultura dell’antico a Napoli nel secolo dei Lumi*, (Roma: L’Erma di Bretschneider, 2020), 87-99.
- Rose-de Viejo, Isadora, *Manuel Godoy patrón de las artes y coleccionista*, 2 vols., (Madrid: Tesis doctorales Universidad Complutense de Madrid, 1983). (digit. en 2015: <https://eprints.ucm.es/id/eprint/52800/>).
- Sambricio, Valentín de, “José del Castillo, pintor de tapices”, *Archivo Español de Arte*, 23 (92) (1950): 273-301.
- , *José del Castillo*, (Madrid: Instituto Diego Velázquez del CSIC, 1958).
- Sancho, José Luis, “Francisco Sabatini y el clasicismo en la decoración interior de los palacios reales durante los reinados de Carlos III y Carlos IV”, en *VI Jornadas de Arte. La visión del mundo clásico en el arte español*, (Madrid: Centro de estudios históricos, CSIC, 1993), 263-273.
- , “Francisco Sabatini, primer arquitecto, director de la decoración interior en los palacios reales”, en *Francisco Sabatini, 1721-1797. Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid, Centro Cultural Isabel de Farnesio, Aranjuez, octubre-diciembre, 1993*, (Madrid: Fundación Caja de Madrid, 1993), 143-165.
- Sandrart, Joachim von, *Iconologia Deorum, Oder Abbildung der Götter, Welche von den Alten verehret worden*, (Nürnberg: Gedruckt durch Christian Siegmund Froberger, in Verlegung des Authoris), 1680.

- Sanz de Miguel, Carlos, “El Gabinete del Óvalo de María Luisa de Parma en El Escorial: José del Castillo y sus imágenes inspiradas en la Antigüedad clásica”, *Reales Sitios*, 192 (2012): 28-47.
- Urrea, Jesús, “Pintores españoles en Roma a mediados del siglo XVIII”, *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 75-76 (1999), 367-388.
- , “Balance sobre el estudio de los pintores y escultores españoles en la Roma del Setecientos”, en Sazatornil, Luis y Jiménez, Frédéric (coord.), *El arte español entre Roma y París. Siglos XVIII y XIX: intercambios artísticos y circulación de modelos*, (Madrid: Casa de Velázquez, 2014), 19-28.
- Vega, Jesusa, “Interrelaciones entre técnica y realidad en el arte de la corte borbónica: La *Antichità di Ercolano esposte*”, *ARS Longa*, 25 (2016), 167-179.
- Venuti, Ridolfino, *Vetera monumenta quae in hortis Caelimontanis et in aedibus Matthaeciorum adservantur*, III, (Roma: Monaldinus, 1779).

Recibido: 9 de julio de 2021
Aceptado: 15 de octubre de 2021

**LOS GRANVELLE Y LA MONARQUÍA DE FELIPE II: LA
DESIGNACIÓN DEL SEÑOR DE CHANTONNAY COMO EMBAJADOR
ANTE LA CORTE IMPERIAL, 1563-65**

Javier Hipólito Villanueva
(Universidad de los Andes, Chile)
javierhvillanueva@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo estudia la designación del señor de Chantonnay como embajador de Felipe II en el Sacro Imperio. Su arribo se produjo porque el cardenal Granvelle, su hermano, utilizó su red de contactos en Madrid. Este hecho muestra el posicionamiento faccional de los Perrenot de Granvelle en las cortes de Madrid y Bruselas, así como sus objetivos familiares: evitar la caída en desgracia y extender su influencia en la corte imperial. Así, ellos son un ejemplo de nobleza transregional que balancearon sus intereses personales con el servicio dinástico de los Habsburgo.

PALABRAS CLAVE: señor de Chantonnay; cardenal Granvelle; dinasticismo; diplomacia; Felipe II.

**THE GRANVELLE FAMILY AND PHILIP II'S MONARCHY: THE
LORD OF CHANTONNAY'S APPOINTMENT AS AMBASSADOR IN
THE IMPERIAL COURT, 1563-65**

ABSTRACT

This paper studies the appointment of the lord of Chantonnay as Philip II's ambassador in the Holy Roman Empire, which was favoured because cardinal Granvelle, his brother, used his web of contacts in Madrid. This fact shows the Perrenot of Granvelle's factional position in the courts of Madrid and Brussels, as well as their familiar goals: avoiding their political disgrace and expanding their influence in the imperial court. Thus, they are an example of transregional nobility balancing their personal interests with the Habsburg's dynastic service.

KEY WORDS: lord of Chantonnay; cardinal Granvelle; dynasticism; diplomacy; Philip II.

LOS HERMANOS GRANVELLE AL SERVICIO DE FELIPE II

Cuando se habla de dinasticismo se asocia con las casas reinantes, aunque también puede referir a las familias o linajes de servidores. Estos gozaban de la gracia de un príncipe y a través de ella conseguían puestos importantes dentro del servicio doméstico regio u ocupaban cargos y oficios en el gobierno. Gracias a ello, los linajes podían construir una identidad dinástica que devenía en una poderosa simbología y narrativa que expresaba su posición ventajosa dentro de la distribución del patronato regio. La acumulación de méritos también les facilitaba el acceso a mercedes y privilegios, lo cual era un modo de recompensar sus servicios y una vía para satisfacer los objetivos de la política particular de cada una de esas familias¹. La complejidad y amplitud de sus intereses, muchas veces, excedían el marco territorial de un estado patrimonial, convirtiéndolas en una verdadera «nobleza transregional»². Los Perrenot de Granvelle al servicio de los Habsburgo resultan una excelente ilustración de estas consideraciones.

Los protagonistas del presente trabajo, Thomas (1521-1571) y Antoine (1517-1586) Perrenot de Granvelle, eran los hijos mayores del ministro borgoñón de Carlos V, Nicolas (1484-1550), cuya familia era oriunda de Besançon, ciudad del Franco Condado. Durante su vida, Nicolas intentó promover a sus vástagos dentro del servicio a los Habsburgo, imprimiéndoles una visión de la Monarquía desde del círculo burgundio y sus intereses. Por ello, procuró que le acompañasen en las varias negociaciones que llevaba adelante en nombre del Emperador, en especial las que referían al Sacro Imperio y Francia³. Estas experiencias al lado de la figura paterna fueron sumamente fructíferas para que ambos hermanos pudiesen familiarizarse con los asuntos de Estado, cuyo aprendizaje resultaría clave para luego ponerlo en práctica al servicio de Felipe II.

Gracias a los méritos y servicios paternos, a la pericia adquirida en la política exterior de los Habsburgo y, sobre todo, a la capacidad para resistir al recambio regio que suponía la sucesión de Carlos V, Thomas y Antoine fueron de los pocos borgoñones que conservaron cierta presencia y autoridad política ante la «hegemonía

¹ Liesbeth Geevers y Mirella Marini, eds., *Dynastic Identity in Early Modern Europe. Rulers, Aristocrats and the Formation of Identities* (Farham-Burlington: Ashgate, 2015), 1-22; Dries Raeymaekers, “In the Service of the Dynasty: Building a Career in the Habsburg Household, 1550-1650,” en *Monarchy Transformed. Princes and their Elites in Early Modern Western Europe*, eds. Robert von Friedeburg y John Morrill (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 244-266.

² Violet Soen, “La nobleza y la frontera. Entre los Países Bajos y Francia: las casas nobiliarias Cröy, Lalaing y Berlaymont en la segunda mitad del siglo XVI,” en *Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*, eds. Valentina Favaro, Manfredi Merluzzi y Gaetano Sabatini (Madrid: FCE, 2017), 427-436.

³ Maurice van Durme, “A propos du quatrième centenaire de la mort de Nicolas Perrenot de Granvelle,” *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, 13/3 (1951): 281; Santiago Fernández Conti, “Perrenot, Nicolás de (señor de Granvela),” en *La Corte de Carlos V. Los Consejos y los consejeros de Carlos V*, III, coord. José Martínez Millán, (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000), 337-338.

de lo castellano» que experimentó la Monarquía de Felipe II⁴. Cabe aclarar que la incorporación y mantenimiento de ambos dentro del servicio del joven monarca no radicaba en un concienzudo programa de integración de las élites no castellanas, sino al específico caso de los Perrenot de Granvelle y su tradicional servicio a Carlos V, que el patriarca Nicolas había inaugurado. De hecho, este fue de los pocos ministros borgoñones que lograron sobrevivir al declive de la «vía flamenca» frente al ascenso del «partido castellano» que se produjo a inicios de la década de 1530⁵.

La biografía de Antoine Perrenot, comúnmente llamado obispo de Arrás o cardenal Granvelle, es de sobra conocida⁶. Su participación fue activa en numerosos asuntos de política exterior durante la transición y el inicio del reinado de Felipe II, destacándose en la negociación del tratado de Cateau-Cambrésis en 1559 y luego como ministro de la gobernadora Margarita de Parma en los Países Bajos⁷. Por ello, no sorprende que el poderoso cardenal haya sido clave en la promoción de su hermano Thomas como embajador ante la corte imperial, algo que no solo se debía al fuerte lazo de hermandad entre ambos, sino también al interés por conservar la posición de los Granvelle dentro del patronazgo regio y evitar una posible caída en desgracia. Asimismo, también era una excelente ocasión para extender su influencia en el Sacro Imperio.

En cambio, la historiografía no destinó el mismo interés por la actividad diplomática de Thomas Perrenot de Granvelle, señor de Chantonay⁸, y mucho menos sobre su embajada en el Sacro Imperio entre 1565 y 1570, a excepción de algunas reseñas⁹. Este individuo se había iniciado de manera temprana al servicio de los

⁴ Maurice van Durme, “Les Granvelle au service des Habsbourg,” en *Les Granvelle et les Anciens Pays-Bas. Liber doctori Maurice Van Durme dedicatus*, eds. Krista De Jonge & Gustaaf Janssens (Leuven: Leuven University Press, 2000), 14-28; Geoffrey Parker, *Felipe II. La biografía definitiva* (Barcelona: Planeta, 2010), 70; José Martínez Millán, “Grupos de poder en la Corte durante el reinado de Felipe II: la facción ebolista, 1554-1573,” en *Instituciones y élites de poder en la monarquía hispana durante el siglo XVI*, coord. José Martínez Millán (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1992), 182.

⁵ José Eloy Hortal Muñoz, *Los asuntos de Flandes. Las relaciones entre las Cortes de la Monarquía Hispánica y de los Países Bajos durante el siglo XVI* (Saarbrücken; Editorial Académica Española), 43-44, 56; José Antonio Escudero, *Felipe II: el rey en el despacho* (Madrid: BOE y Real Academia de Jurisprudencia y Legislación de España, 2019), 123.

⁶ Martin Philippon, *Ein Ministerium unter Philipp II. Kardinal Granvella am spanischen Hofe (1579-1586)* (Berlin: Verlag Siegfried Cronbach, 1895); Maurice van Durme, *El cardenal Granvella (1517-1586): imperio y revolución bajo Carlos V y Felipe II* (Barcelona: Teide, 1957); Marco Legnani, *Antonio Perrenot de Granvella. Política e diplomazia al servizio dell'imperio spagnolo (1517-1586)* (Milano: Edizione Unicopli, 2013).

⁷ María José Rodríguez-Salgado, *Un imperio en transición. Carlos V, Felipe II y su mundo* (Barcelona: Crítica, 1992), 453-504.

⁸ Joaquín Entrambasaguas, “Un embajador español del Siglo de Oro: Perrenot de Chantonay” (Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1951); Miguel Ángel Ochoa Brun, “Perrenot de Granvella, Tomás”, en *Diccionario Biográfico Español*, <http://dbe.rah.es/biografias/38406/tomas-perrenot-de-granvella> (consultado el 13 de junio de 2021); Alfredo Alvar Ezquerro, “Intercambios culturales intangibles: Maurenbrecher en Simancas (1862), la Dieta de Augusta y el epistolario de Chantonay (1566),” *e-Legal History Review* 24 (2017); Alfredo Alvar Ezquerro, “Intangible Cultural Exchanges: Christendom’s Eastern Frontier as Seen by Philip II’s Ambassador Chantonay (1566),” en *The battle of Europe: The siege of Szigetvar*, ed. Pal Fodor (Leiden-Boston: Brill, 2019), 241-260.

⁹ Durme, “Les Granvelle”, 18; Miguel Ángel Ochoa Brun, *Historia de la diplomacia española. La diplomacia de Felipe II*, VI (Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, 2003), 103-124; Pavel Marek, *La*

Habsburgo, especialmente en lo tocante a los «asuntos del norte» europeo: fue embajador en Inglaterra, Lorena y Francia, además de participar en las negociaciones matrimoniales de Maximiliano de Austria (futuro Maximiliano II) y su prima María de Austria, así como en la batalla de San Quintín. Quizás lo que mejor hoy se conozca sobre Chantonay sea su labor ante los Valois, especialmente su intrincado conflicto con Catalina de Medici y parte de la nobleza francesa¹⁰. Empero, se carece de una explicación más amplia acerca de cómo se fraguó y concretó su arribo a Viena.

Por tanto, en este trabajo se busca mostrar que la designación del señor de Chantonay como embajador de Felipe II ante la corte imperial fue un objetivo perseguido por los Perrenot de Granvelle, una verdadera «nobleza transregional». El propósito se consiguió gracias a las gestiones que el cardenal Granvelle y su red de contactos realizaron desde 1563, cuyo objetivo era posicionar a un individuo de su entera confianza en un oficio clave para promulgar una política confesional ortodoxa en la corte imperial y, de ese modo, conservar el patrimonio territorial de Felipe II dentro del Sacro Imperio. El esfuerzo del cardenal por favorecer a su hermano, indudablemente, muestra que además buscaba preservar la ascendencia de su familia dentro del gobierno de la Monarquía y el servicio regio, pese a la oposición de sus enemigos. Esta red de solidaridad entre el embajador y el cardenal no solo se limitó a asegurar el envío del primero a la corte imperial, sino que se prolongó durante el contexto inicial de su misión, valiéndose de aquellos individuos que formaban parte de la red del cardenal o que tenían afinidad faccionaria.

El arribo del experimentado embajador borgoñón a Viena, asimismo, resultó una manifestación de dos procesos concatenados. Por un lado, fue parte de la lucha faccional entre albistas y ebolistas, ya que la designación tuvo que sortear los obstáculos que le tendieron estos últimos, quienes eran acérrimos enemigos del cardenal en la corte madrileña. Por otro lado, la merced de Felipe II otorgada a Chantonay confirmó una vez más que los Perrenot de Granvelle eran deudores exclusivos de su patronazgo, incluso sobre cualquier otro miembro de la dinastía. Esto quedó de manifiesto cuando Chantonay y Granvelle defendieron firmemente los intereses de Felipe II frente a los de Maximiliano II, generando no pocos roces y vedando la posibilidad de beneficiarse también del patronazgo imperial.

embajada española en la corte imperial 1558-1641. Figuras de los embajadores y estrategias clientelares (Praga: Karolinum, 2013), 55-61.

¹⁰ Erich Marcks, *Die Zusammenkunft von Bayonne. Das Französische Statsleben und Spanien in den Jahren 1563-1567* (Strassburg: Karl J. Trübner, 1889); Ochoa Brun, *Historia*, VI, 52-64; Valentín Vázquez de Prada, “Una correspondencia inédita de Perrenot de Chantonay,” *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 58 (1952): 505-514; Valentín Vázquez de Prada, *Felipe II y Francia (1559-1598). Política, Religión y Razón de Estado* (Pamplona: Eunsa, 2004), 37-40, 103-148; Jean-Baptiste Vaisman, “La Correspondance de Thomas Perrenot de Chantonay, ambassadeur espagnol à la cour de France, 1559-1564: l'acculturation politique d'un diplomate franc-comtois” (Tesis Doctoral, École Nationale des Chartes, 2012); Diego Matías Canales Ramírez, “¿Crisis o anarquía? La corte francesa en vísperas de las guerras de religión (1559-1562) vista por el embajador español,” en *III Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna. Familia, cultura material y formas de poder*, ed. Máximo García Fernández (Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2016), 821-830.

LA RED DEL CARDENAL GRANVELLE EN FUNCIONAMIENTO

Un aspecto importante que explica el cambio de embajadas de Chantonnay es el posicionamiento faccional que él y su hermano tenían respecto a la disputa entre albistas y ebolistas, querella que afectó a la evolución política del reinado de Felipe II. Valga recordar que los primeros defendían un modelo de Monarquía basada en la jerarquía de los reinos, en donde Castilla y sus élites tendrían un papel preponderante en la ocupación de oficios y cargos. En materia espiritual, estos adherían a una teología más intelectual y menos vivencial. En cambio, los ebolistas propugnaban una Monarquía compuesta, caracterizada por la ausencia de instituciones comunes a todos los reinos y la participación de individuos procedentes de diferentes territorios en los puestos de gobierno. Preferían una espiritualidad mística, basada en la oración mental y la contemplación¹¹. El conflicto está relacionado con la discusión historiográfica acerca del carácter de la monarquía de los Habsburgo como monarquía compuesta o monarquía articulada¹².

En este marco, los Perrenot de Granvelle se posicionaron en las antípodas de Éboli, alineándose a la facción del duque de Alba, aunque nunca fueron sus «hechuras»¹³. La sintonía entre el duque y el cardenal se manifestó durante los prolegómenos de la guerra de Carlos V contra la Liga de Esmalcalda y la firma del tratado de Cateau-Cambrésis, en donde forjaron un entendimiento político, no exento de cortocircuitos, que se prolongó en el tiempo¹⁴. Al igual que su hermano, Chantonnay también se vinculó con Alba, manteniendo una importante relación epistolar hasta su muerte en 1571¹⁵.

Sin embargo, no fue el posicionamiento faccional del embajador lo único que precipitó su salida de Francia, sino también su conflictiva relación con Catalina de Medici, el almirante Anne Montmorency y el clan de los Châtillon. El problema radicaba en las duras críticas de Chantonnay hacia la política de tolerancia confesional de la reina madre, así como en sus constantes denuncias contra la presencia de protestantes en el entorno cortesano de los Valois¹⁶. Su incisiva crítica era compartida con Granvelle, con quien cotidianamente intercambiaban información y coordinaban

¹¹ José Martínez Millán, “Factions and Political Groups at Philip II’s Court: Albists vs Ebolists”, en *A Europe of Courts, a Europe of Factions. Political groups at Early Modern Centres of Power (1550-1700)*, eds. Rubén González Cuerva y Alexander Koller (Leiden-Boston: Brill, 2017), 109-129.

¹² John H. Elliot, “A Europe of Composite Monarchies,” en *Past and Present* 137 (1992): 48-71; Manuel Rivero Rodríguez, *La monarquía de los Austrias. Historia del Imperio Español* (Madrid: Alianza, 2017), 18.

¹³ Martínez Millán, “Grupos de poder”, 168; William Maltby, *El Gran Duque de Alba. Un siglo de España y de Europa, 1507-1582* (Girona: Atalanta, 2007), 196, 208-209.

¹⁴ José Martínez Millán, “La lucha en el contexto de la *Monarchia Universalis*: la defensa del catolicismo”, en *La corte de Carlos V. Corte y gobierno*, II, coord. José Martínez Millán (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000), 184; Rodríguez-Salgado, *Un imperio*, 498.

¹⁵ José Eloy Hortal Muñoz, “Las relaciones entre Flandes y el Imperio tras el comienzo de la revuelta de los Países Bajos (1567-1571): el entendimiento entre el III duque de Alba y Thomas Perrenot, Señor de Chantonnay,” *Miscelánea Comillas* 120 (2004): 142-143.

¹⁶ Marcks, *Die Zusammenkunft*, 27, 51; Ochoa Brun, *Historia*, VI, 59-61; Vázquez de Prada, *Felipe II*, 137, 150.

acciones para defender la ortodoxia católica en Francia, estableciendo así un canal que discurría entre París y Bruselas sin precisar de la intervención de Madrid, dando cuenta de la naturaleza descentralizada de la Monarquía¹⁷.

Como podía llegar a esperarse, el entendimiento entre ambos suscitó aún más la desconfianza de Catalina de Medici, quien los llegó a considerar verdaderos conspiradores contra los intereses franceses e intentó difamarlos en Bruselas y Viena¹⁸. Ella fue su principal detractora ante Felipe II, sirviéndose del embajador Saint-Sulpice y, sobre todo, de la interlocución de su hija, la reina Isabel de Valois, quien tenía mejores perspectivas de llegar a influir discreta pero efectivamente sobre el parecer del soberano español. Esta maniobra se completaba con el auxilio de Éboli, tratando de instrumentalizar la buena relación entre el favorito de Felipe II y la reina Isabel¹⁹. De hecho, uno de los principales motivos del envío del embajador francés Lansac a Madrid a principios de 1564 fue para conseguir al ansiado recambio, cuyo paso clave era recurrir a la reina y al ministro²⁰. Si bien existen pruebas de un acercamiento en 1563 entre Chantonay y Éboli para conseguir compensaciones económicas del rey tras servir varios años en París, resulta verosímil que el pedido de intermediación del embajador se explique por el rol clave del favorito en la corte madrileña y no por una filiación faccional, de amistad o familiar. De hecho, este pragmático proceder queda desnudado en las críticas contra Éboli que Chantonay compartía con Granvelle²¹, así como en el tono formal y protocolario de las cartas que le enviaba al ministro²².

Lo cierto es que Felipe II estaba muy satisfecho con el embajador tras su paso por Francia, por lo que le encomendó la dirección de su representación en Viena, sede de la corte imperial²³. Esta decisión confirma que las maquinaciones promovidas por Catalina de Medici contra Chantonay tuvieron éxito parcialmente, ya que si bien el rey dispuso su reemplazo por Francés de Álava, finalmente su caída en desgracia nunca se produjo. Por lo tanto, cabe preguntarse cómo consiguió sortear tales dificultades airoosamente y recibir el oficio de una embajada de mayor rango que la de París,

¹⁷ *Ibidem*, 111; Chantonay a Granvelle, Poissy, 26 de noviembre de 1561, en *Archivo Documental Español, Negociaciones con Francia (ADE-NF)*, Tomo III (Madrid: Real Academia de la Historia, 1951), 105.

¹⁸ Marcks, *Die Zusammenkunft*, 48-49; “Mémoire de ce qui s’est passé entre Catherine et Chantonay”, en Edmond Cabié, *Ambassade en Espagne de Jean Ébrard, seigneur de St-Sulpice, de 1562 à 1565 et mission diplomatique dans le même pays en 1566* (Albi: Nouguiès, 1903), 188-191; Testu a Catalina de Medici, s. l., diciembre de 1563, en *Ibidem*, 206.

¹⁹ Catalina de Medici y Carlos IX a Saint-Sulpice, s. l., 14 y 30 de noviembre de 1563, en *Ibidem*, 174, 186; Susan Broomhall, “My daughter, my dear?: correspondence of Catherine de Médicis and Elisabeth de Valois,” *Women’s History Review* (2015): 8; Santiago Fernández Conti, “Los Consejos de Estado y Guerra de la Monarquía hispana durante la época de Felipe II” (Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1996), 91, 96.

²⁰ “Instructions pour le s.^r de Lansac, envoyé en Espagne”, s. l., enero de 1564, en Cabié, *Ambassade en Espagne*, 223-224; Ochoa Brun, *Historia*, VI, 62-63.

²¹ James M. Boyden, *The Courtier and the King. Ruy Gómez de Silva, Philip II, and the Court of Spain* (Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1995), 83-84, 140, 192, 208.

²² Chantonay a Éboli, Chartres, 13 de septiembre de 1562, en Archivo General de Simancas (AGS), Consejo de Juntas y Hacienda (CJH), 46, fol. 50; Chantonay a Éboli, París, 28 de abril de 1563, AGS, CJH, 50, fol. 125.

²³ Ochoa Brun, *Historia*, VI, 63.

considerando que la facción a la que se alineaba se hallaba amenazada. Aquí resulta clave analizar el rol de Granvelle y su red.

El aporte del cardenal en este asunto no deja de llamar la atención, sobre todo si se considera que durante 1563 y 1564 su posición como ministro de Margarita de Parma en la gobernación de los Países Bajos estaba en serio riesgo. En calidad de cabeza de los Perrenot de Granvelle, Antoine había heredado, en cierto modo, la importante posición de su padre en materia de política exterior. Ministro experto en los «asuntos del norte» europeo, el cardenal encabezaba desde Bruselas una poderosa red desplegada que se extendía desde esa corte hasta Madrid, lo cual le permitió favorecer a sus allegados y familiares directos²⁴. Este último fue el caso de Chantonnay, cuyo traslado a Viena fue una clara estrategia de Granvelle por fortalecer su influencia en el Sacro Imperio.

Empero, las desavenencias que mantuvo con parte de la nobleza flamenca lo colocaron en el centro de las críticas, cuyo trasfondo era la malograda integración de aquellas élites en el servicio y gobierno regio, así como por el deterioro de la relación dinástica entre estas y su soberano. De hecho, aunque el conflicto entre Orange y Granvelle fue interpretado como una contienda entre dos líderes que buscaban extender y fortalecer sus respectivas clientelas, también se ha considerado que la disputa se debía a que el cardenal apoyaba a Felipe II en la elección de Castilla como la base de poder de su Monarquía, hecho que reforzaba tendencias ya apreciadas con Carlos V²⁵. Además, la relación entre el cardenal y la gobernadora tampoco era la mejor, pues ella estaba convencida de que Granvelle no se había esmerado lo suficiente en gestionar un matrimonio ventajoso para su hijo, Alejandro, ni en favorecer otros intereses de los Farnesio. En este sentido, la misión del secretario de Margarita, Tomás de Armenteros, en Castilla fue clave para propiciar la salida del cardenal y coronar el éxito de sus detractores²⁶.

Las adversidades de Granvelle en los Países Bajos lo impulsaron a adoptar una posición defensiva, procurando conservar su posición y la de su familia dentro del servicio dinástico, y eludir una estrepitosa caída en desgracia²⁷. Por lo tanto, conseguir una salida honrosa para Chantonnay de París se convertía en una importante pero compleja partida para Granvelle. A fin de cuentas, se trataba de uno de los familiares en quien más confiaba y favorecía, al contrario de lo que sucedía, por ejemplo, con su hermano menor Frédéric, señor de Champagney, quien detestaba el papel marginal

²⁴ Hortal Muñoz, *Los asuntos*, 77-79.

²⁵ Helmut G. Koenigsberger, "Patronage, Clientage and Elites in the Politics of Philip II, Cardinal Granvelle and William Orange," en *Klientensysteme im Europa der Frühen Neuzeit*, ed. Antoni Maczak (München: R. Oldenbourg Verlag, 1988), 131; Geoffrey Parker, *España y la rebelión de Flandes* (Madrid: Nerea, 1989), 44-45; Liesbeth Geever, "Family Matters: William of Orange and the Habsburgs after the Abdication of Charles V (1555-67)," *Renaissance Quarterly* 63 (2010): 459-490.

²⁶ Sebastiaan Derks, "Madama's Minister: Tomás de Armenteros at the Court of Margarita of Austria," en *Agentes e identidades en movimiento. España y los Países Bajos, siglos XVI-XVIII*, eds. René Vermeir, Maurits Ebben y Raymond Fagel (Madrid: Sílex, 2011), 61-63.

²⁷ Granvelle a Pérez, Bruselas, 5 de julio de 1563, en Charles Weiss, *Papiers d'état du cardinal de Granvelle*, VII (París: Imprimerie Nationale, 1849), 117-118.

que el cardenal le daba en la política familiar²⁸. Además, el entendimiento entre el embajador y el cardenal suponía para ambos hermanos una importante herramienta para cumplir sus respectivas misiones, pues solían intercambiar informaciones y gestiones²⁹.

Entre las principales acciones del cardenal en favor de Chantonnay se encontraba el envío de misivas a Felipe II, en donde intentaba convencerlo de la valía de su hermano, así como de lo contraproducente que resultaría sostenerlo en un lugar tan hostil como la corte Valois³⁰. Creía que la crisis confesional en Francia se podía resolver mediante una atenta acción diplomática desde el Sacro Imperio, espacio del que provenían ayudas para los herejes franceses, y donde su hermano podía resultar clave para desenmarañar aquella trama. El cardenal también adujo otras ventajas de nombrar a Chantonnay como embajador en Viena, tales como sus conocimientos del idioma alemán y del entorno cortesano del emperador Fernando I y su hijo, el Rey de Romanos Maximiliano, a quienes supo servir tiempo atrás³¹.

El intento de influir en el rediseño del mapa diplomático de Felipe II, tal como pone de manifiesto el favorecimiento a Chantonnay, muestra que la injerencia de Granvelle no se reducía estrictamente al gobierno de los Países Bajos. Ello convertía a Bruselas en un importante observatorio de los intereses del rey en Inglaterra, Francia y el Sacro Imperio, cuyo fenómeno se había manifestado durante la estancia de Felipe II hasta 1559 y siguió teniendo lugar tras su partida, dando cuenta de la practicidad de gestionar desde aquella sede tan variados asuntos. Valga un ejemplo. Mientras insistía en la salida de su hermano de París, el cardenal apoyó los continuos pedidos de reemplazo del obispo Álvaro de la Quadra, embajador en Inglaterra. De hecho, tras la muerte de este último en agosto de 1563, Granvelle aprovechó la ocasión para barajar, aunque sin demasiado énfasis, la opción de Chantonnay como reemplazo, mostrando así su intención de apartarlo a toda costa de la corte francesa, más que conseguirle efectivamente el oficio en Londres³². La participación de Granvelle en los asuntos ingleses no era una novedad porque con Quadra había sostenido una nítida colaboración política mediante el intercambio epistolar e importantes favores económicos. Esto quedó a la vista cuando el cardenal intentó cobrar infructuosamente de Felipe II un monto de mil escudos que le había prestado al fallecido obispo, a través de las gestiones del secretario Gonzalo Pérez y de Chantonnay³³.

²⁸ Durme, *El cardenal Granvela*, 390, 405; Hugo de Schepper, “Frederik Perrenot van Champagnay (1536-1602). Het 'enfant terrible' van de familia Granvelle,” en *Les Granvelle et les Anciens Pays-Bas. Liber doctori Maurice Van Durme dedicatus*, eds. Krista De Jonge & Gustaaf Janssens (Leuven: Leuven University Press, 2000), 239.

²⁹ Koenigsberger, “Patronage”, 143-144; Vázquez de Prada, *Felipe II*, 111.

³⁰ Granvelle a Felipe II, Bruselas, 14 de julio y 12 de noviembre de 1563, en Weiss, *Papiers*, VII, 144-145, 254.

³¹ Granvelle a Felipe II, Malinas, 14 de abril de 1563, en Biblioteca Municipal de Besançon (BMB), Ms Granvelle, VIII, fol. 179.

³² Felipe II a Granvelle, Madrid, 15 de junio de 1563, en Weiss, *Papiers*, VII, 96; Granvelle a Felipe II, Bruselas, 7 de septiembre de 1563, en *Ibidem*, 196-198; Felipe II a Granvelle, s. l., agosto de 1563, en BMB, Ms Granvelle, IX, fols. 72-73.

³³ Quadra a Granvelle, Londres, 14 de marzo de 1562, en Marqués de la Fuensanta del Valle, *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España (CODOIN)*, vol. LXXXVII (Madrid: Imprenta de Miguel

Además de su correspondencia con el monarca español, la estrategia de Granvelle se completaba con las acciones que podían llegar a emprender sus contactos en Madrid. Del mismo modo que actuó Catalina de Medici con Isabel de Valois y Éboli para desacreditar a Chantonay, el cardenal recurrió a individuos de su confianza y, en general, contrarios al favorito del rey. Así, el duque de Alba podía resultar el aliado perfecto, motivo por el cual fue el destinatario de varias cartas del propio Chantonay durante 1562, en donde le pedía auxilio para salir de Francia. Al contrario de su correspondencia con Éboli, el embajador le expresaba al duque en confianza y sin rodeos su malestar por no ser recompensado por sus servicios, pidiéndole su intercesión ante el rey³⁴. También le solicitaba ayuda para conseguir un título nobiliario y beneficios de una escribanía en Borgoña. Empero, estas dos últimas solicitudes cayeron en un saco roto porque Felipe II dilataba el asunto y Alba no estaba totalmente convencido de mudar al embajador de París³⁵.

Esto se manifestó cuando el duque fue consultado por el rey respecto a los potenciales responsables de las embajadas vacantes en Inglaterra, Venecia, Saboya y Francia, y en donde se trató la situación de Chantonay³⁶. Si bien Alba sugirió que el embajador fuese enviado a Viena³⁷, lo cierto es que, contrariamente a los deseos del cardenal y su hermano, también lo propuso en la nómina de opciones para el puesto vacante en Londres, aun cuando eso supusiese ir «contra su voluntad y abaxarle de grado». Alba concluía diciendo que el embajador aceptaría el ofrecimiento si se le daba alguna merced, refiriéndose probablemente a la cuestión del título y el beneficio de la escribanía ya aludida³⁸. A pesar de las excesivas buenas expectativas y conjeturas del secretario Pérez, el apoyo de Alba hacia Chantonay, al parecer, no fue del todo incondicional ni transparente, pues no se empeñó lo suficiente en cumplir con el deseo de los hermanos borgoñones de conseguir el oficio en Viena³⁹.

Así las opciones de Chantonay se redujeron al éxito que podía conseguir la red de Granvelle, de los cuales su principal defensor fue Gonzalo Pérez, secretario interino de Estado⁴⁰. Este clérigo también se desempeñaba como secretario personal del rey y era enemigo de Éboli y del secretario Francisco de Eraso⁴¹. Por el contrario, entre Pérez y Chantonay existía una amistad que databa de la última estancia de Felipe

Ginesta, 1886), 392-393; Granvelle a Pérez, Baudoncourt, 12 de octubre de 1564, en BMB, Ms Granvelle, XIV, fols. 287-288; Pérez a Granvelle, Madrid, 5 de agosto de 1564, en BMB, Ms Granvelle, XIII, fol. 226; Pérez a Granvelle, Madrid, 13 de septiembre de 1564, en BMB, Ms Granvelle, XIV, fol. 64; Pérez a Granvelle, Madrid, 8 de abril de 1565, Ms Granvelle, XVII, fol. 180.

³⁴ Chantonay a Alba, París, 13 de abril de 1562, en Archivo de la Casa de Alba (ADA), Caja 32, fol. 162; Chantonay a Alba, Louviers, 30 de septiembre de 1562, en ADA, Caja 32, fol. 166.

³⁵ Alba a Chantonay, Madrid, 16 de junio de 1563, en ADE-NF, V, 282; Chantonay a Alba, París, 6 de octubre de 1563, en *Ibidem*, 440.

³⁶ Felipe II a Alba, Monzón, 12 de octubre de 1563, en Weiss, *Papiers*, VII, 226.

³⁷ Ángel González Palencia, *Gonzalo Pérez. Secretario de Felipe Segundo*, Vol. I (Madrid: CSIC, 1946), 235.

³⁸ Alba a Felipe II, Huesca, 21 de octubre de 1563, en Weiss, *Papiers*, VII, 243.

³⁹ Pérez a Granvelle, Monzón, 15 de diciembre de 1563, en *Ibidem*, 256-257.

⁴⁰ González Palencia, *Gonzalo Pérez*, I, 188-189.

⁴¹ Escudero, *Felipe II*, 68, 83-84; Martínez Millán, “Grupos de poder”, 149; Carlos Javier de Carlos Morales, “El poder de los secretarios: Francisco de Eraso”, en *La Corte de Felipe II*, dir. José Martínez Millán (Madrid: Alianza, 1994), 128, 140-141.

II en los Países Bajos, tras lo cual el embajador le había regalado una capilla de plata dorada⁴². Esto ayuda a entender por qué Pérez estuvo predispuesto a oír las solicitudes de Granvelle, a partir de lo cual esperaba su apoyo para obtener un capelo cardenalicio, una abadía o una pensión⁴³. La confianza entre el secretario y el cardenal explican el siguiente comentario acerca de la idoneidad de Chantonay para la embajada en Viena, y cuyo fin último era convencer a Pérez para que hiciera lo mismo con el rey:

mi hermano estuviese á propósito en Alemania por la plática que tiene de la lengua, de las personas y de los negocios de aquellas tierras; y se vee claro quan cerca ha estado de haver poca inteligencia entre padre e hijos en aquella parte, la mudança que muriendo el padre que es harto flaco podría haver, las causas que hay de poca conformidad entre los hermanos, y las inteligencias que de aquí se podrían tener ázia allá. Y me huelgo infinito de que se encamine á tan breve término la yda de los hijos. Hay tambien lo de la religion y las cosas que podrán succeder acabado y intelligencias, ó por otra via; y en estas cosas pienso que mi hermano havrá visto tanto por la plática de casa como qualquier otro que allá se pudiesse embiar de su qualidad⁴⁴.

A diferencia de Alba, las gestiones de Pérez ante Felipe II fueron realmente efectivas, valiéndose de la discreción. El secretario supo cómo y cuándo tratar el asunto con el monarca e incluso barajó la posibilidad de proponer al obispo Quadra como el reemplazo de Chantonay en París⁴⁵. Empero, aquella propuesta no se concretó porque Pérez no encontraba un candidato idóneo para la embajada en Inglaterra y finalmente la posterior muerte del obispo terminó truncando por completo el plan⁴⁶.

A pesar de ello, los esfuerzos de Granvelle y Pérez dieron sus frutos a fines de 1563 cuando Felipe II decidió que Chantonay fuese enviado a Viena⁴⁷. Los motivos que probablemente lo indujeron a ello son varios y estuvieron relacionados entre sí. Por un lado, el monarca nunca consideró como un deservicio la enérgica actuación de su embajador en París frente a los problemas religiosos que aquejaban a aquel reino, ya que incluso justificó su proceder⁴⁸. Su actitud favorable a un catolicismo postridentino riguroso condice con la progresiva instalación de la confesionalización en su vasta Monarquía y cuya máxima expresión se materializó a posteriori en la privanza del cardenal Diego de Espinosa⁴⁹.

Esta decisión iba de la mano con el lento declive de la prevalencia ebolista en la corte madrileña durante 1563 y 1565, y la rehabilitación de aquellos individuos cercanos a Alba. Tanto la caída en desgracia de Eraso, así como el apartamiento de

⁴² González Palencia, *Gonzalo Pérez*, I, 226-227.

⁴³ *Ibidem*, 323-325; Granvelle a Pérez, Bruselas, 17 de junio de 1563, en BMB, Ms Granvelle, IX, fol. 6; Pérez a Granvelle, Monzón, 25 de enero de 1564, en BMB, Ms Granvelle, X, fol. 37; Pérez a Granvelle, Madrid, 5 de agosto de 1564, en BMB, Ms Granvelle, XIII, fol. 224.

⁴⁴ Granvelle a Pérez, Bruselas, 8 de septiembre de 1563, en Weiss, *Papiers*, VII, 204.

⁴⁵ Pérez a Granvelle, Madrid, 15 de junio de 1563, en *Ibidem*, 99-100.

⁴⁶ Pérez a Granvelle, Madrid, 21 de julio de 1563, en *Ibidem*, 148.

⁴⁷ Granvelle a Felipe II, Cantecroix, 10 de diciembre de 1563, en *Ibidem*, 258-259; Felipe II a Chantonay, Monzón, 12 de enero de 1564, en *ADE-NF*, VI, 51.

⁴⁸ Vázquez de Prada, *Felipe II*, 151.

⁴⁹ Rivero Rodríguez, *La monarquía*, 121-137.

Éboli de los asuntos de política exterior, resultaron un verdadero síntoma de cambios⁵⁰. De otro modo, no se entendería la decisión de Felipe II de conservar a los dos hermanos borgoñones dentro de su servicio, ya que, como se lo expresó al duque de Alba en diciembre de 1563, pretendía que el cardenal saliese temporalmente de Bruselas para resguardarlo de las críticas de los nobles flamencos, barajándolo como una opción para que encabezara una misión extraordinaria en la corte imperial. La maniobra también incluía a Chantonay, quien debía viajar a Castilla para recibir sus instrucciones y las del cardenal para luego partir juntos hacia Viena y quedarse allí como embajador ordinario⁵¹. Todo parece indicar que el modelo de Monarquía compuesta propuesto por Éboli no era el adecuado en aquellas circunstancias para velar por los intereses de Felipe II en el Sacro Imperio, por lo que desestimó la caída en desgracia de los Perrenot de Granvelle.

La designación de Chantonay, por lo tanto, resultó un verdadero triunfo para esta familia, aun cuando su salida de París se dilatará tanto, algo que descolocaba al cardenal porque el conde de Luna, embajador español en la corte imperial, había fallecido y dejó pendiente un sinfín de cuestiones urgentes a resolver⁵². El rol clave de Pérez en la designación queda de manifiesto en las palabras que dirigía al cardenal:

y no ay porq V.S. me de gracias de lo que hize en el negocio del s.º de Chantone pues devo mas q esso de serv.º de V.S. y a su amistad, y assy lo continuare en lo demas q adelante se ofreçiere⁵³.

Si Granvelle consiguió salvar a su hermano de las intrigas de los ebolistas y los agentes franceses, en cambio, su permanencia como ministro de Margarita de Parma no corrió la misma suerte⁵⁴. Su apartamiento de los Países Bajos en marzo de 1564 y su retiro al Franco Condado para visitar a su madre (decisión fraguada por el rey en enero a instancias de los ebolistas) volvía crucial el viaje de Chantonay a Castilla, donde debía recibir sus instrucciones y partir hacia Viena⁵⁵. Ante este escenario, el embajador se convirtió en el principal portavoz de su hermano, ya que era imperante conseguir su rehabilitación política, así como resolver otros asuntos en su representación debido a que el rey le negó el permiso para apersonarse en la corte⁵⁶. El arribo de Chantonay generó gran expectación en varios contactos de Granvelle apostados en Castilla⁵⁷, más aún cuando era de sobra conocida la fama del embajador

⁵⁰ Carlos Morales, “El poder”, 140-145; Fernández Conti, “Los Consejos”, 106-109; Martínez Millán, “Factions”, 114.

⁵¹ Felipe II a Alba, Monzón, 14 de diciembre de 1563, en Weiss, *Papiers*, VII, 271-272.

⁵² Granvelle a Felipe II, Bruselas, 21 de enero de 1564, en BMB, Ms Granvelle, X, fol. 17.

⁵³ Pérez a Granvelle, Monzón, 25 de enero de 1564, en BMB, Ms Granvelle, X, fol. 35.

⁵⁴ Parker, *Felipe II*, 360-366; “Mémoire adressé par J. de St. Sulp. a Catalina de Medici”, s. l., 11 de mayo de 1564, en Cabié, *Ambassade en Espagne*, 261-262.

⁵⁵ Fernández Conti, “Los Consejos”, 107-108.

⁵⁶ Durme, *El cardenal Granvela*, 254, 259-260; Felipe II a Granvelle, Madrid, 6 de agosto de 1564, en Weiss, *Papiers*, VIII, 224-225.

⁵⁷ Saganta a Granvelle, Barcelona, 19 de febrero de 1564, en BMB, Ms Granvelle, X, fol. 69; Villahermosa a Granvelle, Zaragoza, 22 de febrero de 1564, en BMB, Ms Granvelle, X, fol. 88; Vargas a Granvelle, Barcelona, 19 de febrero de 1564, en BMB, Ms Granvelle, X, fol. 75.

como un áspero, pero efectivo negociador⁵⁸. Por ejemplo, el duque de Villahermosa lo esperaba con evidentes muestras de ansiedad porque traía consigo algunos objetos de arte enviados por Granvelle, quien también oficiaba como un importante agente artístico del rey en los Países Bajos⁵⁹.

El arribo de Chantonay a la corte de Felipe II, empero, sufrió algunas demoras ya que, en lugar de partir desde París hacia Castilla, primero se dirigió junto a su esposa, Hélène de Brederode, hacia el Franco Condado para acompañar a Granvelle⁶⁰. El forzado retiro fue aprovechado por los Perrenot de Granvelle para solucionar el reparto de la herencia familiar⁶¹. Tras realizar este periplo, el embajador borgoñón cruzó por Francia y llegó a destino a mediados de 1564⁶². Tal como preveía obrar desde un principio, allí procuró contar con el apoyo de los contactos del cardenal para lograr la rehabilitación de ambos ante Felipe II, y así conseguirle a su hermano un nuevo oficio tras su salida de Bruselas⁶³. Al parecer, un miembro de esta red fue el escurridizo secretario del Consejo de Italia Diego de Vargas, quien expresaba lo siguiente:

Q anoche a buena coyuntura hable a Su M.d muy largo a proposito de lo que V.S. me scrivio assi en la necesidad q havia de su presencia en Flandes como de lo que devia a tan grande affection y zelo como V.S. tenia a su estado y prop.o. Y en este p.posito me aya buen rato, y aquí encare lo de Mos. de Xantone y lo que V.S. estimaría lo que con el se hizo este por ser el fundam.to de su memoria y casa. Aceptolo todo muy sabrosam.te y respondió q todo era assi como yo lo dezia, y que ternia memoria dello con muchas buenas palabras de q se siguen las obras yo quedo satisfecho⁶⁴.

Este secretario había llegado a su puesto en 1556 gracias a Eraso, un partidario de Éboli, y gozaba de un asiduo trato con el rey. A pesar de estar relacionado con la facción contraria a Granvelle y Alba, resulta plausible que Vargas no tuviese ningún problema en favorecer los asuntos del cardenal (conseguir algún oficio en Italia) siempre y cuando se lo recompensase correctamente, dentro de un contexto en el que la facción ebolista estaba en crisis⁶⁵. De hecho, Pérez lo consideraba un amigo suyo y del cardenal⁶⁶. No por nada, Rivero Rodríguez lo ha caracterizado como un «hombre

⁵⁸ Boyden, *The Courtier*, 124.

⁵⁹ José Alipio Morejón Ramos, *Nobleza y humanismo. Martín de Gurrea y Aragón. La figura cultural del IV duque de Villahermosa (1526-1581)* (Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2009), 407; Almudena Pérez de Tudela, “Adenda a la correspondencia artística entre el cardenal Granvela y el IV duque de Villahermosa (1560-1564)”, *BSAA arte* 82 (2016): 47.

⁶⁰ Durme, *El cardenal Granvela*, 254, 257.

⁶¹ Granvelle a Fernando I, Bruselas, 11 de marzo, 12 de abril y 8 de mayo de 1564, en Weiss, *Papiers*, VII, 399-401, 464, 609-610; Granvelle a Felipe II, Besançon, 18 de abril de 1564, en *Ibidem*, 483-484.

⁶² Morillon a Granvelle, Bruselas, 30 de junio de 1564, en *Ibidem*, 96; Granvelle a Fernando I, Orchamps-en-Vennes, 5 de julio de 1564, en *Ibidem*, 112-113.

⁶³ Pérez a Granvelle, s. l., s.d., en BMB, Ms Granvelle, VIII, 189.

⁶⁴ Vargas a Granvelle, Madrid, 30 de junio de 1564, en BMB, Ms Granvelle, XII, fol. 285.

⁶⁵ Vargas a Granvelle, Madrid, 13 de septiembre de 1564, en BMB, Ms Granvelle, XIV, fol. 60; Fernández Conti, “Los Consejos”, 106.

⁶⁶ Pérez a Granvelle, Madrid, 5 de agosto de 1564, en BMB, Ms Granvelle, XIII, fol. 225.

pragmático, que suele atender antes los negocios de su interés y después los de justicia»⁶⁷.

Chantonny también esperaba el auxilio de otros contactos del cardenal. Entre ellos, el abad Juan Saganta reunía todos los requisitos para despuntar, aunque luego no fue así. Era un clérigo y antiguo oficial de Nicolas Perrenot, que gracias a él había conseguido la secretaría de Valencia del Consejo de Aragón, y hacerse cargo de los asuntos de gracia de Nápoles, Sicilia y Milán⁶⁸. En sus cartas con Granvelle abundan expresiones que muestran una relación de clientelismo⁶⁹. Aunque en 1564 el secretario se había implicado en conseguirle una merced a Fernando de Lannoy, cuñado de Granvelle⁷⁰, lo cierto es que cuando Chantonny arribó Saganta intentó alojarle, pero sus enfermedades se lo impidieron, por lo que el embajador debió hacerlo en la residencia de Charles de Tisnacq⁷¹, y recurrir a los oficios del secretario Pérez⁷² y del prior Antonio de Toledo⁷³, cuñado de Alba y consejero de Estado y Guerra.

A pesar de estos apoyos, el balance del viaje de Chantonny a Madrid arrojó resultados dispares. Si bien logró sortear los obstáculos de Saint-Sulpice⁷⁴, así como su ratificación como embajador en la corte imperial, recibiendo sus instrucciones⁷⁵ y algunas mercedes⁷⁶, lo cierto es que no consiguió sacar al cardenal de su retiro en Besançon, ya sea ocupando un puesto importante en Italia o regresando a Castilla⁷⁷. Según Durme, Granvelle entre 1559 y 1571 desempeñó un «papel más oscuro en la dirección general de los asuntos españoles», algo que va de la mano con su ausencia de la corte madrileña, quitándole nitidez a su poder, y obligándolo a recurrir a la influencia

⁶⁷ Manuel Rivero Rodríguez, “El Consejo de Italia y el gobierno de los dominios italianos de la Monarquía hispana durante el reinado de Felipe II (1556-1598)” (Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1991), 65, 78; Manuel Rivero Rodríguez, “Vargas, Diego de”, en *Diccionario Biográfico Español*, <http://dbe.rah.es/biografias/30328/diego-de-vargas> (consultado el 13 de junio de 2021).

⁶⁸ Escudero, *Felipe II*, 96, 258-259, 339; González Palencia, *Gonzalo Pérez*, I, 28, 93-94.

⁶⁹ Saganta a Granvelle, Madrid, 26 de septiembre y 6 de octubre de 1564, en BMB, Ms Granvelle, XIV, fols. 162, 212.

⁷⁰ Vargas a Granvelle, Barcelona, 19 de febrero de 1564, en BMB, Ms Granvelle, X, fol. 75; Saganta a Granvelle, Valencia, 24 de abril de 1564, en BMB, Ms Granvelle, XI, fol. 138. El cardenal solía proteger a su cuñado. Almudena Pérez de Tudela, “El cardenal Granvela y su amistad con don Fernando de Lannoy (1520-1579),” en «*Ser hechura de: ingeniería, fidelidades y redes de poder en los siglos XVI y XVII*», eds. Alicia Cámara Muñoz y Margarita Ana Vázquez Manassero (Madrid: Fundación Juanelo Turriano, 2019), 49-62.

⁷¹ Saganta a Granvelle, Madrid, 14 de septiembre de 1564, en BMB, Ms Granvelle, XIV, fol. 80; Saganta a Granvelle, Madrid, 24 de noviembre de 1564, en BMB, Ms Granvelle, XV, fol. 149.

⁷² Pérez a Granvelle, Madrid, 5 de agosto de 1564, en BMB, Ms Granvelle, XIII, fol. 225; Pérez a Granvelle, Madrid, 13 de septiembre de 1564, en BMB, Ms Granvelle, XIV, fol. 64.

⁷³ Toledo a Granvelle, Madrid, 2 de agosto de 1564, en BMB, Ms Granvelle, XIII, fol. 180.

⁷⁴ Saint-Sulpice a Isabel de Valois y Catalina de Medici, s. l., 24 de mayo de 1564 y 12 de junio de 1564, en Cabié, *Ambassade en Espagne*, 267, 271.

⁷⁵ Granvelle a Pérez, Baudoncourt, 12 de octubre de 1565, BMB, Ms Granvelle, XIV, fols. 284-285. Las instrucciones de Chantonny en Viktor Bibl, *Die Korrespondenz Maximilians II. Familienkorrespondenz 1564 Juli 26 – 1566 August 11.*, vol. I (Wien: Adolf Holzhausen, 1916), 15-25.

⁷⁶ Granvelle a Felipe II, Baudoncourt, 12 de octubre de 1565, BMB, Ms Granvelle, XIV, fol. 276.

⁷⁷ Chantonny a Granvelle, Viena, 12 de mayo de 1565, Weiss, *Papiers*, IX, 186; Pérez a Granvelle, Madrid, 16 de junio de 1565, en BMB, Ms Granvelle, XVIII, fol. 202.

que podían llevar a cabo su red de contactos⁷⁸. Empero, su rol no por eso resultó nulo, pues, tal como sucedió con la designación de su hermano Chantonmay, el cardenal evitó exitosamente la caída en desgracia de un aliado clave.

CHANTONNAY Y LA RED DE CONTACTOS AL SERVICIO DE FELIPE II

El arribo de Chantonmay a la corte de Maximiliano II sucedió en mayo de 1565 (Fernando I había muerto en julio de 1564). A pesar de conocer el ambiente cortesano de su nuevo destino, al embajador no le aguardaba una situación favorable, ya que su relación con el nuevo Emperador estaba rota debido a un altercado que había ocurrido entre ambos en 1547 en el campamento del ejército imperial en Ulm. En aquella oportunidad el joven príncipe había intentado escaparse para asistir al funeral de su madre, pero fue detenido por su chambelán Chantonmay, quien notificó a Carlos V del suceso⁷⁹.

Para agravar la situación, el embajador imperial Adam von Dietrichstein escribió al Emperador dándole cuenta de sus pesimistas impresiones sobre Chantonmay, algo que se reforzaba por el hermetismo que rodeaba a sus instrucciones, dejando que proliferasen diversos rumores. Ello provocó que Maximiliano II y Dietrichstein protestaran ante Felipe II para que designara a otro individuo⁸⁰.

A las diferencias personales entre Maximiliano II y Chantonmay se sumó la cuestión confesional. Si el embajador fue un probado defensor del catolicismo, tal como lo demostró su desempeño en Francia, por su parte, el Emperador fue cuanto menos un católico heterodoxo con inclinaciones protestantes⁸¹. Desde la época de Fernando I, este problema había complicado no solo las relaciones en la Casa de Austria sino también con el pontífice, debido a la política de componenda confesional que la rama austriaca pretendía implementar en el Sacro Imperio⁸².

El retraso que sufrió la partida de Chantonmay motivó que Dietrichstein vaticinara que Felipe II pretendía dilatar el proyecto matrimonial entre Don Carlos y la archiduquesa Ana, hija de Maximiliano II y María de Austria. El embajador imperial

⁷⁸ Durme, *El cardenal Granvela*, 225.

⁷⁹ Viktor Bibl, *Maximilian II.: Der Rätselhafte Kaiser ein Zeitbild* (Leipzig: Avalun-Verlag, Hellerau, 1929), 197; Paula S. Fichtner, *Emperor Maximilian II* (New Haven-London: Yale University Press, 2001), 15.

⁸⁰ Maximiliano II a Dietrichstein, Viena, 18 de abril de 1564 y Dietrichstein a Maximiliano II, Madrid, 29 de junio y 2 de julio de 1564, en Arno Strohmeier, "Der Briefwechsel zwischen Ferdinand I., Maximilian II. und Adam von Dietrichstein," en *Die Korrespondenz der Kaiser mit ihren Gesandten in Spanien*, dir. Friedrich Edelmayer, (Wien-München: Verlag für Geschichte und Politik-R. Oldenbourg Verlag, 1997), 189, 223, 239-240.

⁸¹ Bohdan Chudoba, *España y el Imperio (1519-1643)* (Madrid: Rialp, 1963), 176-208; Paula S. Fichtner, "Of Christian Virtue and a Practicing Prince: Emperor Ferdinand I and His Son Maximilian", *The Catholic Historical Review* 61/3 (1975): 409-416.

⁸² Paula S. Fichtner, "The Disobedience of the Obedient: Ferdinand I and the Papacy 1555-1564," *Sixteenth Century Journal* 11/2 (1980): 30-32; Friedrich Edelmayer, "Carlos V y Fernando I. La quiebra de la monarquía universal", en *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, coord. José Martínez Millán (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000), 159-160.

también temía que su homólogo borgoñón obrase por su cuenta, desobedeciendo sus instrucciones en la concertación del matrimonio dinástico, lo cual no hizo otra cosa que aumentar la desconfianza y animadversión del Emperador⁸³. Si bien Chantonny y su esposa fueron convidados en 1565 a sacar de la pila bautismal al archiduque Carlos, hijo de Maximiliano II, lo cierto es que este hecho no era más que una muestra de la *disimulatio honesta* que auguraba un problemático inicio de gestión⁸⁴.

A diferencia del versátil Dietrichstein, la clara identificación de Chantonny con Felipe II le impidió ganarse la confianza de la pareja imperial y modular sus servicios entre ambas ramas dinásticas, lo cual perjudicó sus posibilidades para cumplir con éxito su misión⁸⁵. De hecho, el embajador extraordinario Luis Venegas de Figueroa, que lo acompañó entre 1567 y 1570 en Viena, pudo realizar sus labores con mayor desenvolvimiento porque supo congeniar y ganarse el favor de la pareja imperial, algo que Chantonny nunca pudo hacer⁸⁶. En definitiva, ante el desalentador panorama resultaba clave para el embajador contar con aliados, por lo que una vez más Granvelle y su red podían resultar útiles, al igual que aquellos individuos que profesaran un posicionamiento faccionario y confesional similar⁸⁷. Dos casos ilustran estos vínculos claves: el vicescanciller imperial Georg Seld y el cardenal Francisco Pacheco de Toledo.

El primero era un importante contacto de Granvelle que lo mantenía al tanto de lo que acontecía en el Sacro Imperio y que, a su vez, le permitía remitir información desde Bruselas a Madrid, tejiendo así una red de comunicación valiosa para Felipe II. De hecho, el arribo de Chantonny a Viena fortalecía la voz del cardenal en aquellos asuntos. No por nada, había instado al embajador a que mantuviese una asidua comunicación con Seld para acceder a información sensible, tal como la posible convocatoria de una dieta imperial en Augsburgo en mayo de 1565⁸⁸.

Por lo tanto, cuando Chantonny buscó la renovación de la investidura feudal de Siena y Milán en favor de Felipe II, así como obtener la aprobación de los acuerdos internos con el duque de Saboya, no le quedó otra alternativa que recurrir al vicescanciller⁸⁹. Este ministro obtuvo ambas ratificaciones gracias a su privilegiada posición en la corte imperial, algo que de lo contrario hubiera resultado imposible de

⁸³ Dietrichstein a Maximiliano II, Madrid, 4 de octubre, 9 y 24 de noviembre de 1564, en Strohmeyer, "Der Briefwechsel", I, 283, 300-301, 305.

⁸⁴ Marek, *La embajada española*, 56.

⁸⁵ Friedrich Edelmayr, "Honor y dinero. Adam de Dietrichstein al servicio de la Casa de Austria," *Studia Historica. Historia Moderna* (1993): 89-116; Stanislav Luska, "El Emperador le tiene por más españolado de lo que querría. Adam von Dietrichstein y la influencia española en la corte de Maximiliano II," *Ibero-Americana Pragensia* 47/2 (2019): 43-80.

⁸⁶ Venegas de Figueroa a Felipe II, Posonia, 5 y 27 de octubre de 1569, en *CODOIN*, CIII, 296-297, 313.

⁸⁷ Por ejemplo, Luis de Requesens, embajador en Roma. Requesens a Granvelle, s. l., 19 de febrero y 11 de abril de 1564, Requesens a Chantonny, en *Pío IV y Felipe II. Primeros diez meses de la embajada de don Luis de Requesens en Roma, 1563-64* (Madrid: Imprenta de Rafael Marco, 1891), 255-256, 302, 309-310.

⁸⁸ Granvelle a Chantonny, Besançon, 10 de mayo de 1565, en Weiss, *Papiers*, IX, 55-56; Geoffrey Parker, *Carlos V: una nueva vida del emperador* (Barcelona: Planeta, 2019), 501-503, 510.

⁸⁹ Friedrich Edelmayr, "Consejeros imperiales en la red clientelar de Felipe II en el Sacro Imperio," en *Familias, élites y redes de poder cosmopolitas de la Monarquía Hispánica en la Edad Moderna (siglos XVI-XVII)*, eds. Francisco Sánchez-Montes González, Julián Lozano Navarro y Antonio Jiménez Estrella (Granada: Comares, 2016), 84-85, 87-88.

alcanzar si Chantonnay solo se hubiera valido de sus audiencias personales con el renuente Emperador⁹⁰. De hecho, la relación entre el vicescanciller y el embajador era tan importante que cuando el primero murió a mediados de 1565 Granvelle lamentó semejante pérdida en su lista de amistades⁹¹.

Esta dinámica colaborativa se puso en marcha en otro asunto de gran importancia para el programa confesional de Felipe II: evitar la aprobación del casamiento de los sacerdotes católicos defendida por el Emperador⁹², empresa en la que el rey español oyó los consejos de Alba y no el de los ebolistas⁹³. El principal involucrado en el proyecto y aliado de Maximiliano II fue el nuncio cardenal veneciano Zaccaria Dolfin, quien se ganó la oposición de Chantonnay. Para desplazarlo de la escena, el embajador recurrió al cardenal Pacheco de Toledo, pues consideraba contraproducente actuar explícita y directamente contra el nuncio en la corte vienesa ante el temor de posibles represalias del Emperador⁹⁴.

¿Por qué el embajador recurrió al cardenal? Si bien no era un miembro de la red de Granvelle, Pacheco reunía una serie de características que lo hacían un potencial aliado de Chantonnay. En primer lugar, era cardenal protector de Castilla y el encargado de los negocios de Felipe II en Roma tras la abrupta salida del embajador Luis de Requesens por la querrela de la precedencia con Francia, por lo que el mismo rey instruyó a Chantonnay entablar contacto con Pacheco⁹⁵. Así, ambos agentes profesaban lealtad dinástica a un mismo príncipe, sin llegar a modular su servicio con otro Habsburgo, tal como Maximiliano II.

En segundo lugar, algunos indicios muestran que Pacheco compartía la misma sintonía faccional que Chantonnay, producto de su parentesco, aunque lejano, con Alba. De hecho, el cardenal había servido al duque en calidad de secretario durante sus campañas en Italia y mantenía un importante vínculo con Leonor de Toledo, esposa del duque de Florencia e hija del virrey Pedro de Toledo, miembro del linaje de los Alba⁹⁶. Finalmente, Pacheco también había obtenido el grado de licenciado en cánones tras estudiar en la Universidad de Salamanca, institución reconocida por

⁹⁰ Felipe II a Chantonnay, Madrid, 10 de abril de 1565, en BMB, Ms Granvelle LII, fol. 53; Chantonnay a Felipe II, Viena, 25 de abril y 20 de mayo de 1565, en BMB, Ms Granvelle LII, fols. 62-63, 85, 88.

⁹¹ Granvelle a Felipe II, Baudoncourt, 19 de junio de 1565, Weiss, *Papiers*, IX, 337-338.

⁹² Felipe II a Maximiliano II, Madrid, 6 de abril de 1565, en Bibl, *Die Korrespondenz*, I, 138; Ignasi Fernández Terricabras, “Felipe II versus Fernando I y Maximiliano II. Divergencias sobre la Reforma en el Imperio durante el pontificado de Pío IV (1559-1565),” en *La dinastía de los Austria. Las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*, coords. José Martínez Millán y Rubén González Cuerva (Madrid: Polifemo, 2011), 97-103.

⁹³ Pérez a Felipe II, s. l., ¿abril de 1565? y Segovia, 15 de septiembre de 1565, en González Palencia, *Gonzalo Pérez*, II, 484, 545.

⁹⁴ Chantonnay a Felipe II, Viena, 25 de agosto de 1565, en BMB, Ms Granvelle LII, fols. 219-220.

⁹⁵ Ochoa Brun, *Historia*, VI, 200-201; Bibl, *Die Korrespondenz*, I, 23.

⁹⁶ Carlos José Hernando Sánchez, *Castilla y Nápoles en el siglo XVI. El virrey Pedro de Toledo, linaje estado y cultura (1532-1553)* (Salamanca: Junta de Castilla y León-Consejería de Cultura y Turismo, 1994), 114-150.

oponerse a la de Alcalá de Henares, lugar que promovía el interés por la «mística» que profesaban los ebolistas⁹⁷.

El entendimiento político-faccionario, y probablemente espiritual, entre Pacheco y Chantonay configuró un tándem que buscaba obstruir las acciones de Maximiliano II en Roma e interferir en el apoyo que recibía de Dolfin. Esto demostraba la eficacia del funcionamiento diplomático de Felipe II sin contar necesariamente con la participación de Madrid, dando cuenta de su carácter descentralizado. La combinación de ambos agentes, a la postre, fue exitosa, amén de las dudas que se reservaba Requesens frente a la actuación de Pacheco debido a su estrecha relación de amistad, casi clientelar, con los Medici florentinos, que podía llegar a perjudicar los intereses del rey⁹⁸.

Cuando el embajador extraordinario Pedro Dávila recibió sus instrucciones antes de partir a Roma a mediados de 1565, el rey lo instó a combinarse con Pacheco y así complementar las gestiones que realizaba Chantonay en Viena, orden que finalmente los tres cumplieron con creces⁹⁹. Sin embargo, previo a esta instrucción, tanto el cardenal como el embajador borgoñón ya venían intercambiando correspondencia para dirimir los pasos a seguir, concluyendo que sería más productivo gestionar en Roma que presionar al Emperador debido al riesgo de romper las delicadas relaciones entre los Habsburgo¹⁰⁰.

Así, cuando Chantonay se empleó a fondo en desacreditar la figura de Dolfin ante el pontífice lo hizo a través de la colaboración de Dávila y de Pacheco en Roma. Esta maniobra debía dar el golpe de gracia al nuncio, cuyo descrédito estuvo a cargo de Requesens hasta antes de salir de Roma¹⁰¹. Pacheco también se hizo eco de las críticas hacia Dolfin, reprochándole al pontífice el haberle otorgado el capelo cardenalicio y una merced de quinientos ducados¹⁰². Empero, una acción clave de Pacheco fue mostrarle al cardenal Borromeo «en secreto un decifrado de una carta de Xantone» en donde criticaban al nuncio veneciano. Luego de leer aquello, Borromeo instó al cardenal español que informara al pontífice del contenido de aquella carta de Chantonay. A fin de cuentas, la maniobra resultó todo un éxito porque Pío IV se disculpó ante Pacheco por los malos oficios de Dolfin y se convenció de la urgencia de relevarlo de Viena¹⁰³.

⁹⁷ Martínez Millán, “Grupos de poder,” 159-160; César Ramos Iglesias, “Pacheco de Toledo, Francisco”, en *Diccionario Biográfico Español*, <http://dbe.rah.es/biografias/18508/francisco-pacheco-de-toledo> (consultado el 13 de junio de 2021).

⁹⁸ Requesens a Zúñiga, s. l., 18 de agosto de 1564, en *Pío IV*, 424-425.

⁹⁹ “Instrucción a Pedro Dávila, Nuestra Señora de la Esperanza, 10 de junio de 1565,” en Ignaz Döllinger, *Dokumente zur Geschichte Karl's V., Philipp's II. und Ihrer Zeit aus Spanien Archiven*, vol. I (Regensburg: Druck und Verlag Georg Joseph Manz, 1862), 605-606; Dávila a Pérez, Roma, 15 de agosto de 1565, en González Palencia, *Gonzalo Pérez*, II, 527.

¹⁰⁰ Chantonay a Pacheco Viena, 2 de marzo y 11 de mayo de 1565, en BMB, Ms Granvelle LII, fols. 66, 72, 77.

¹⁰¹ “Avisos de Roma a Felipe II”, s. l., s. d., en Döllinger, *Dokumente*, I, 544.

¹⁰² Pacheco a Felipe II, Roma, 31 de mayo de 1565, en *Ibidem*, 601.

¹⁰³ Dávila a Felipe II, Roma, 21 de agosto de 1565, en *Ibidem*, 623-625.

La combinación funcionó en todo momento mientras duró la campaña de descrédito contra Dolfin, justificando la necesidad de presionar con mayor ahínco en la Santa Sede y de modo sutil en Viena:

Yo siempre escrivi al car.¹ Pacheco q mire de tractar en lo que toca a este car.¹ [Dolfin] de tal manera q yo no cayga en sospecha y a lo menos de las cosas q yo he oydo de boca de Su Ma.^d del Emp.^{or} por que serian quitarme toda manera de poder aqui hazer ningun servicio a V. Ma.^d si el Emp.^{or} me cobrase odio por respecto deste car.¹ q cierto es hombre peligroso pa lo de la religion y poco conveniente pa ministro de Su S.^d...¹⁰⁴.

CONCLUSIONES

A lo largo del trabajo se pudo mostrar que la designación del embajador Chantonnay ante la corte imperial fue promovida por su hermano, el cardenal Granvelle, y su red de contactos, entre los que despuntó Gonzalo Pérez. Lo que motivó esta estrategia fue, por un lado, la difícil situación en la que se encontraban ambos hermanos: uno en Francia y el otro en los Países Bajos. En efecto, conseguir el nombramiento del experimentado borgoñón representó una verdadera encrucijada política en donde no solo estaba en juego el programa confesional del rey, sino también una parte del conflicto faccional entre albistas y ebolistas. Sin embargo, lo que estaba realmente en juego era la ascendencia de los Perrenot de Granvelle en la Monarquía de Felipe II y sus intereses como «nobles transregionales». De no conseguirlo, ello hubiera representado una verdadera caída en desgracia. Asimismo, el estudio de caso muestra cómo una buena parte de la gestión de los «negocios del norte» de Felipe II recaía en la corte de Bruselas, lo cual expresaba el carácter descentralizado de su Monarquía.

La aprobación del rey para que Chantonnay se hiciera cargo de la embajada ante Maximiliano II resultó un indicio más del progresivo declive de la facción ebolista, así como el endurecimiento de la posición confesional católica frente al protestantismo. El primogénito de los Perrenot de Granvelle reunía las condiciones adecuadas para impulsar ese programa en el Sacro Imperio. Sin embargo, la animadversión que le profesaba el Emperador condicionó su actuación, por lo que tuvo que recurrir a otros agentes de Felipe II para cumplir con su misión. Algunos de ellos tales como Seld o, aparentemente, Requesens, pertenecían al grupo de contactos de Granvelle y podían ser sumamente útiles, mostrando una vez más el rol clave del cardenal, a pesar de su exilio político en Besançon. También podían resultar excelentes aliados otros individuos que tenían afinidad política-faccionaria, e incluso espiritual, tal como el cardenal Pacheco de Toledo, con quien Chantonnay se combinó para evitar que prosperara la solicitud del casamiento de los sacerdotes católicos.

En definitiva, tanto en el contexto de su designación como en el inicio de su misión, el papel de este embajador en la corte imperial fue importante, aunque estuvo lejos de monopolizar la representación y gestión de los asuntos de Felipe II. Por

¹⁰⁴ Chantonnay a Felipe II, Viena, 25 de agosto de 1565, en BMB, Ms Granvelle LII, fols. 219-220.

ejemplo, no poder modular su lealtad dinástica entre varios miembros de la Casa de Austria le privó de una mejor posición ante el desconfiado Maximiliano II. Por ello, debió recurrir a la combinación con otros agentes, lo cual resultaba una acción clave para intentar cosechar éxitos en sus objetivos diplomáticos.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvar Ezquerro, Alfredo, «Intercambios culturales intangibles: Maurenbrecher en Simancas (1862), la Dieta de Augusta y el epistolario de Chantonay (1566).» *e-Legal History Review* 24 (2017).
- , «Intangible Cultural Exchanges: Christendom's Eastern Frontier as Seen by Philip II's Ambassador Chantonay (1566).» En *The battle of Europe: The siege of Szigetvar*, de Pal Fodor, 241-260. Leiden y Boston: Brill, 2019. https://doi.org/10.1163/9789004396234_012
- Archivo Documental Español. Negociaciones con Francia*. Vols. III-V. Madrid: Real Academia de la Historia, 1951.
- Bibl, Viktor, *Korrespondenz Maximilians II. Familienkorrespondenz 26. Juli 1564 - August 1566 11*. Vol. I. Viena: Adolf Holzhausen, 1916.
- , *Maximilian II.: Der Rätselhafte Kaiser ein Zeitbild*. Leipzig: Avalun-Verlag Hellerau, 1929.
- Boyden, James M., *The Courtier and the King. Ruy Gómez de Silva, Philip II, and the Court of Spain*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1995.
- Broomhall, Susan, «"My daughter, my dear": correspondance of Catherine de Médicis and Elisabeth de Valois.» *Women's History Review*, 2015. <https://doi.org/10.1080/09612025.2015.1015328>
- Cabié, Edmond, *Ambassade en Espagne de Jean Ébrard, seigneur de St-Sulpice, de 1562 à 1565 et mission diplomatique dans le même pays en 1566*. Albi: Nouguiès, 1903.
- Canales Ramírez, Diego Matías, «¿Crisis o anarquía? La corte francesa en vísperas de las guerras de religión (1559-1562) vista por el embajador español.» En *III Encuentro de Jóvenes Investigadores en Historia Moderna. Familia, cultura material y formas de poder*, editado por Máximo García Fernández, 821-830. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, 2016.
- Carlos Morales, Carlos Javier de, «El poder de los secretarios: Francisco de Eraso.» En *La Corte de Felipe II*, de José Martínez Millán, 107-148. Madrid: Alianza, 1994.
- Chudoba, Bohdan, *España y el Imperio (1519-1643)*. Madrid: Rialp, 1963.
- Derks, Sebastiaan, «Madama's Minister: Tomás de Armenteros at the Court of Margarita of Austria.» En *Agentes e identidades en movimiento. España y los Países Bajos, siglos XVI-XVIII*, editado por René Vermeir, Maurits Ebben & Raymond Fagel, 49-69. Madrid: Sílex, 2011.

- Döllinger, Ignaz von, *Dokumente zur Geschichte Karl's V., Philipp's II. und Ihrer Zeit aus Spanien Archiven*. Vol. I. Regensburg: Druck und Verlag George Joseph Manz, 1862.
- Durme, Maurice van, «A propos du quatrième centenaire de la mort de Nicolas Perrenot de Granvelle.» *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 13/3 (1951): 270-294.
- , *El cardenal Granvela (1517-1586): imperio y revolución bajo Carlos V y Felipe II*. Barcelona: Teide, 1957.
- , «Les Granvelle au service des Habsbourg.» En *Les Granvelle et les Anciens Pays-Bas. Liber doctori Maurice Van Durme dedicatus*, editado por Krista De Jonge & Gustaaf Janssens, 14-28. Leuven: Leuven University Press, 2000.
- Edelmayer, Friedric, «Honor y dinero. Adam de Dietrichstein al servicio de la Casa de Austria.» *Studia Historica. Historia Moderna* 11 (1993): 89-116.
- , «Carlos V y Fernando I. La quiebra de la monarquía universal.» En *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, coordinado por José Martínez Millán, 151-162. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.
- , «Consejeros imperiales en la red clientelar de Felipe II en el Sacro Imperio.» En *Familias, élites y redes de poder cosmopolitas de la Monarquía Hispánica en la Edad Moderna (siglos XVI-XVII)*, editado por Francisco Sánchez-Montes González, Julián Lozano Navarro & Antonio Jiménez Estrella, 81-106. Granada: Comares, 2016.
- Elliot, John H., «A Europe of Composite Monarchies.» *Past and Present* 137 (1992): 48-71. <http://doi.org/10.1093/past/137.1.48>
- Entrambasaguas, Joaquín, «Un embajador español en el Siglo de Oro: Perrenot de Chantonay.» Tesis Doctoral Inédita, Universidad Complutense de Madrid, 1951.
- Escudero, José Antonio, *Felipe II: el rey en el despacho*. Madrid: BOE y Real Academia de Jurisprudencia y Legislación de España, 2019.
- Fernández Conti, Santiago, «Los Consejos de Estado y Guerra de la Monarquía hispana durante la época de Felipe II.» Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1996.
- , «Perrenot, Nicolás de (señor de Granvela).» En *La Corte de Carlos V. Los consejos y los consejeros*, Tomo III, coordinado por José Martínez Millán, 5-486. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

- Fernández Terricabras, Ignasi, «Felipe II versus Fernando I y Maximiliano II. Divergencias sobre la Reforma en el Imperio durante el pontificado de Pío IV (1559-1565).» En *La dinastía de los Austria. Las relaciones entre la Monarquía Católica y el Imperio*, coordinado por José Martínez Millán y Rubén González Cuerva, 87-103. Madrid: Polifemo, 2011.
- Fichtner, Paula S., «Of Christian Virtue and a Practicing Prince: Emperor Ferdinand I and His Son Maximilian.» *The Catholic Historical Review*, 1975: 409-416.
- ., «The Disobedience of the Obedient: Ferdinand I and the Papacy 1555-1564.» *The Sixteenth Century Journal* 11/2 (1980): 25-34. <https://doi.org/10.2307/2540030>
- ., *Emperor Maximilian II*. New Haven: Yale University Press, 2001.
- Fuensanta del Valle, Marqués de la, *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de España*. Vols. DXXXVII-CIII. Madrid: Rafael Marco y Viñas, 1886-1891.
- Geevers, Liesbeth, «Family Matters: William of Orange and the Habsburgs after the Abdication of Charles V (1555-67).» *Renaissance Quarterly* 63 (2010): 459-490. <https://doi.org/10.1086/655232>
- Geevers, Liesbeth, y Mirella Marini, *Dynastic Identity in Early Modern Europe. Rulers, Aristocrats and the Formation of Identities*. Farham and Burlington: Ashgate, 2015. <https://doi.org/10.4324/9781315578330>
- González Palencia, Ángel, *Gonzalo Pérez. Secretario de Felipe Segundo*. II vols. Madrid: CSIC, 1946.
- Hernando Sánchez, Carlos José, *Castilla y Nápoles en el siglo XVI. El virrey Pedro de Toledo, linaje, estado y cultura (1532-1553)*. Salamanca: Junta de Castilla y León y Consejería de Cultura y Turismo, 1994.
- Hortal Muñoz, José Eloy, «Las relaciones entre Flandes y el Imperio tras el comienzo de la revuelta de los Países Bajos (1567-1571): el entendimiento entre el III duque de Alba y Thomas Perrenot, Señor de Chantonnoy.» *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales* 120 (2004): 139-156.
- ., *Los asuntos de Flandes. Las relaciones entre las Cortes de la Monarquía Hispánica y de los Países Bajos durante el siglo XVI*. Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2011.
- Koenigsberger, Helmut G., «Patronage, Clientelage and Elites in the Politics of Philip II, Cardinal Granvelle and William Orange.» En *Klientensysteme im Europa der Frühen Neuzeit*, editado por Antoni Maczak, 127-148. München: R. Oldenbourg Verlag, 1988.
- Legnani, Marco, *Antonio Perrenot de Granvelle. Politica e diplomazia al servizio dell'imperio spagnolo (1517-1586)*. Milano: Edizione Unicopli, 2013.

- Luska, Stanislav, «"El Emperador le tiene por más españolado de lo que querría." Adam von Dietrichstein y la influencia española en la corte de Maximiliano II.» *IberoAmericana Pragensia* 47/2 (2019): 43-80. <https://doi.org/10.14712/24647063.2020.3>
- Maltby, William, *El Gran Duque de Alba. Un siglo de España y de Europa, 1507-1582*. Girona: Atalanta, 2007.
- Marcks, Erich, *Die Zusammenkunft von Bayonne. Das Französische Statsleben und Spanien in den Jahren 1563-1567*. Strassburg: Karl J. Trübner, 1889.
- Marek, Pavel, *La embajada española en la corte imperial 1558-1641. Figuras de los embajadores y estrategias clientelares*. Praga: Karolinum, 2014.
- Martínez Millán, José, «Grupos de poder en la Corte durante el reinado de Felipe II: la facción ebolista, 1554-1573.» En *Instituciones y élites de poder en la monarquía hispánica durante el siglo XVI*, coordinado por José Martínez Millán, 137-198. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1992.
- , «La lucha en el contexto de la *Monarchia Universalis*: la defensa del catolicismo.» En *La Corte de Carlos V. Corte y gobierno*, Tomo II, coordinado por José Martínez Millán, 171-185. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.
- , «Factions and Political Groups at Philip II's Court: Albists vs Ebolists.» En *A Europe of Courts, a Europe of Factions. Political groups at Early Modern Centres of Power (1550-1700)*, editado por Rubén González Cuerva & Alexander Koller, 109-129. Leiden y Boston: Brill, 2017. https://doi.org/10.1163/9789004350588_007
- Morejón Ramos, José Alipio, *Nobleza y humanismo. Martín de Gurrea y Aragón. La figura cultural del IV duque de Villahermosa (1526-1581)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2009.
- Ochoa Brun, Miguel Ángel, *Historia de la diplomacia española. La diplomacia de Felipe II*. Vol. VI. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, 2003.
- , «Perrenot de Granvela, Tomás.» *Diccionario Biográfico Español*. Real Academia de la Historia. <http://dbe.rah.es/biografias/38406/tomas-perrenot-de-gravela>.
- Parker, Geoffrey, *España y la rebelión de Flandes*. Madrid: Nerea, 1989.
- , *Felipe II. La biografía definitiva*. Barcelona: Planeta, 2010.
- , *Carlos V: una nueva vida del emperador*. Barcelona: Planeta, 2019.
- Pérez de Tudela, Almudena, «Adenda a la correspondencia artística entre el cardenal Granvela y el Duque de Villahermosa (1560-1574).» *BSAA Arte* 82 (2016): 33-50.

- , «El cardenal Granvela y su amistad con don Fernando de Lannoy (1520-1579).» En «*Ser hechura de: ingeniería, fidelidades y redes de poder en los siglos XVI y XVII*, editado por Alicia Cámara Muñoz & Margarita Ana Vázquez Manassero, 49-62. Madrid: Fundación Juanelo Turriano, 2019.
- Philippson, Martin, *Ein Ministerium unter Philipp II. Kardinal Granvella am spanischen Hofe (1579-1586)*. Berlin: Verlag Siegfried Cronbach, 1895.
- Pío IV y Felipe II. Primeros diez meses de la embajada de don Luis de Requesens en Roma, 1563-64*. Madrid: Imprenta de Rafael Marco, 1891.
- Raeymaekers, Dries, «In the Service of the Dynasty: Building a Career in the Habsburg Household, 1550-1650.» En *Monarchy Transformed. Princes and their Elites in Early Modern Western Europe*, editado por Robert von Friedeburg & John Morrill, 244-266. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. <https://doi.org/10.1017/9781108225083.009>
- Ramos Iglesias, César, «Pacheco de Toledo, Francisco.» *Diccionario Biográfico Español*. Real Academia de la Historia. <http://dbe.rah.es/biografias/18508/francisco-pacheco-de-toledo>.
- Rivero Rodríguez, Manuel, «El Consejo de Italia y el gobierno de los dominios italianos de la Monarquía hispana durante el reinado de Felipe II (1556-1598).» Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1991.
- , *La monarquía de los Austrias. Historia del Imperio Español*. Madrid: Alianza, 2017.
- , «Vargas, Diego de.» *Diccionario Biográfico Español*. Real Academia de la Historia. <http://dbe.rah.es/biografias/30328/diego-de-vargas>.
- Rodríguez-Salgado, María José, *Un imperio en transición. Carlos V, Felipe II y su mundo*. Barcelona: Crítica, 1992.
- Schepper, Hugo de, «Frederik Perrenot van Champagney (1536-1602). Het "enfant terrible" van de familie Granvelle». En *Les Granvelle et les Anciens Pays-Bas. Liber doctori Maurice Van Durme dedicatus*, editado por Krista De Jonge & Gustaaf Janssens, 233-241. Leuven: Leuven University Press, 2000.
- Soen, Violet, «La nobleza y la frontera. Entre los Países Bajos y Francia: las casas nobiliarias Cröy, Lalaing y Berlaymont en la segunda mitad del siglo XVI.» En *Fronteras. Procesos y prácticas de integración y conflictos entre Europa y América (siglos XVI-XX)*, editado por Valentina Favaro, Manfredi Merluzzi y Gaetano Sabatini, 427-436. Madrid: FCE, 2017.
- Strohmeier, Arno, *Der Briefwechsel zwischen Ferdinand I., Maximilian II. und Adam von Dietrichstein 1563-1565*. Vol. I, de *Die Korrespondenz der Kaiser mit ihren Gesandten in Spanien*, editado por Friedrich Edelmayer. Wien-München: Verlag für Geschichte und Politik Wien-R. Oldenbourg Verlag München, 1997.

- Vaisman, Jean-Baptiste, «La Correspondance de Thomas Perrenot de Chantonay, ambassadeur espagnol à la cour de France, 1559-1564: l'acculturation politique d'un diplomate franc-comtois.» Tesis Doctoral, École Nationale des Chartes, 2012.
- Vázquez de Prada, Valentín, «Una correspondencia inédita de Perrenot de Chantonay.» *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos* 58 (1952): 505-514.
- , *Felipe II y Francia (1559-1598). Política, Religión y Razón de Estado*. Pamplona: Eunsa, 2004.
- Weiss, Charles. *Papiers d'État du Cardinal de Granvelle*. Vols. VII-IX. Paris: Imprimerie Nationale, 1852.

Recibido:30 de junio de 2021
Aceptado: 20 de diciembre de 2021

MONOGRÁFICO:
LA LOTTA PER L'EGEMONIA MONDIALE. TRA POLITICA E RELIGIONE: GESUITI,
CASTIGLIANI E PORTOGHESI

LA LOTTA PER L'EGEMONIA MONDIALE. TRA POLITICA E RELIGIONE: GESUITI, CASTIGLIANI E PORTOGHES*

Coordinado por:

Michela Catto (Università degli studi di Torino) e Isabel Drumond Braga
(Universidade de Lisboa)

Al centro di questo volume, *La Lucha por la hegemonía mundial. Entre política y religión: Jesuitas, castellanos y portugueses*, è collocata la Compagnia di Gesù nel contesto degli imperi iberici facendone una chiave di lettura degli equilibri presso i centri di potere e dell'egemonia dell'Occidente sul mondo della prima età moderna. Ordine religioso della Controriforma, nato con uno scopo precipuamente missionario, la Compagnia di Gesù fu attiva nell'evangelizzazione di ogni parte del mondo a fianco dei poteri iberici e al contempo esercitò un forte potere culturale, interpretando, e divulgando, i saperi e le conoscenze provenienti dalle Indie orientali come da quelle occidentali. Il mondo diviso dal trattato di Tordesillas, idealmente trovava la sua unità con quei missionari che dall'Europa si spostavano da una parte all'altra, dall'Asia alle Americhe, riportando contenuti e informazioni che, attraverso la propria rete di relazioni e il loro regolato sistema epistolare, sarebbero state diffuse ovunque, anche negli spazi geografici decentrati rispetto alle più grandi potenze espansionistiche della prima età moderna. Buona parte dei nuovi saperi furono diffusi dai missionari e dai viaggiatori iberici che furono tradotti e divulgati, talvolta anche in funzione antimperiale, dalle stamperie europee.

Sin dal suo inizio lo spirito missionario della Compagnia di Gesù, che impervniava tutta la sua organizzazione e la sua spiritualità, si caratterizzò per una grande flessibilità e adattamento. Il saggio di Wenceslao Soto Artuñedo, *Misión y misiones en San Ignacio. Unas pinceladas*, dedicato all'apostolato della missione in Ignazio di Loyola e all'analisi della predicazione in Etiopia come base delle prime istruzioni specificamente missionarie, evidenzia la grande attenzione alla questione della formazione dei missionari, alla metodologia della missione e agli obiettivi di una presenza gesuitica adattabile al contesto, con le raccomandazioni alla prudenza e soavità nella correzione degli abusi delle pratiche religiose degli etiopi e con le istruzioni rivolte alla fondazione di scuole e collegi per l'educazione della gioventù. L'eredità ignaziana, raccolta dai generalati successivi, trovava nel *Principio e Fundamento degli Ejercizios espirituales* il dispositivo per il mondo missionario, permettendo di regolare le dinamiche che intercorrono tra il mezzo e il fine, tra gli strumenti e gli scopi, e nella pratica di utilizzare, rifiutare, o relativizzare e neutralizzare le cose sulla faccia della terra agli scopi del lodare Dio, rendendosi anche «indifferenti a tutte le cose create, in tutto ciò che è concesso alla libertà del nostro libero arbitrio».

* Il testo dei curatori è stato scritto a quattro mani. La traduzione delle parti redatte in portoghese è della prof.ssa Maria Antonietta Rossi che ringraziamo.

Gli *Esercizi spirituali* abituavano a immaginare lo spazio geografico della globalità accanto all'universalità della meditazione di Dio. Nella seconda settimana, ad esempio, gli *Esercizi* istruivano il praticante a «vedere le persone, le une e le altre; e prima quelle della faccia della terra, in tanta diversità, tanto nei vestiti quanto nei gesti: alcuni bianchi e altri neri, alcuni in pace e altri in guerra: alcuni piangendo e altri ridendo, alcuni santi e altri infermi, alcuni nascendo e altri morendo, ecc.». Da questa descrizione immaginativa di «tutta la faccia e rotondità della terra», dal concetto di dell'umanità come «libri viventi» di Francesco Saverio, aveva origine l'impulso che nei giro di pochissimi decenni avrebbe condotto i gesuiti in ogni parte del mondo. Partivano come missionari e in terra di missione si trovavano a svolgere molti compiti: ambasciatori di re e imperatori, impegnati in attività politiche e investiti di importanti cariche in forza delle loro conoscenze scientifiche o artistiche, a ricompensa dei servizi resi al potere politico locale. Il saggio di Gonzalo San Emeterio Cabañes, *La ficticia corte en Europa: misioneros y emperadores en la literatura anticristiana japonesa del siglo XVII*, mette in luce come la presenza dei gesuiti fu oggetto di sospetti e persecuzioni. Uomini del papa e al contempo espressione degli imperi coloniali, i gesuiti europei furono accusati di essere spie la cui vera e autentica missione era il sovvertimento dell'ordine politico sotto pretesto di diffusione di una nuova dottrina religiosa; essi furono percepiti come agenti iberici che attraverso la predicazione del cristianesimo minavano la società giapponese, imponendo, ad esempio, per mezzo del Decalogo, il sovvertimento del sistema gerarchico, spezzando il legame tra la divinità, i sovrani e i vassalli anteponevovi Dio.

La massiccia importazione di informazioni provenienti dalle terre scoperte e riscoperte fu una vera rivoluzione per la coscienza europea, scatenante processi a catena. Esse mettevano in crisi la totalità dei sistemi di saperi e conoscenze, di dottrine e di credenze, che sino ad allora l'Europa aveva mutuato attraverso piccoli passi di accomodamento nei confronti della tradizione dei Padri della Chiesa e della cultura umanistico-rinascimentale e furono i primi germogli del pensiero moderno che, proprio a partire dal contatto con le alterità, cominciò a mettere in discussione il concetto di morale legata alla religione, relativizzando i costumi e gli usi dei popoli. La risistemazione e classificazione delle informazioni provenienti direttamente dai viaggiatori e dai missionari rinnovarono in modo decisivo l'approccio metodologico ai problemi naturalistici e antropologici posti dalle scoperte. Una parte di questa lettura dell'Umanità (Michela Catto, *L'egemonia globale del monoteismo: comprendere le Indie Occidentali attraverso l'Oriente*) fu compiuta esplicitamente gettando legami e incrociando usi e costumi delle Indie orientali e delle Indie occidentali, rendendole compartecipi di un'unica grande storia dell'umanità, come dimostravano somiglianze e conformità che si ravvisavano nell'aspetto fisico e nei culti e credenze degli abitanti delle Americhe con le popolazioni asiatiche, comparazioni che facevano presupporre, e anche sperare, nell'esistenza di contatti e di migrazioni e l'appartenenza di tutti gli uomini a una medesima storia dell'umanità.

Le informazioni dalle terre di missione potevano divenire fondamentali per l'attività di governo. Fornire dettagliate e aggiornate informazioni sulla realtà delle isole Filippine della metà del XVII secolo è lo scopo della *Relación de las islas Filipinas* del gesuita Francisco Conbés. In questo modo, l'autore intendeva offrire al nuovo

governatore, Sabiniano Manrique de Lara, le conoscenze necessarie per la corretta amministrazione del territorio, per organizzare un controllo effettivo su un paese percepito fundamentalmente come diverso dalla realtà europea e come tale fonte, secondo l'ottica occidentale, di sfide specifiche e sconosciute. Da questo punto di vista, l'opera di Combés, una relazione con indicazioni piuttosto complete ottenute sulla base dell'esperienza pratica dello stesso gesuita, pone l'accento sulla necessità degli scambi culturali tra i vari protagonisti, provenienti dalle culture musulmana, cristiana e autoctona e, come illustra il saggio di Alexandre Coello de la Rosa dal titolo *La topografía del conocimiento jesuita en Filipinas: la Relación (1654) del padre Francisco Combés, SJ*, la predilezione accordata alla conoscenza come strumento per il consolidamento del dominio imperiale spagnolo.

La stessa flessibilità che la Compagnia di Gesù aveva mostrato nel mondo delle missioni e dei paesi extraeuropei si manifestava nella sua presenza nell'Europa delle corti cattoliche del XVII secolo. Il corpo gesuitico era costituito da uomini reclutati in ogni nazione del mondo, che venivano sottoposti alla stessa identica formazione, spirituale e intellettuale, per creare un corpo sovranazionale, con le sue case, collegi e missioni sparsi per il mondo e dipendenti dal suo centro romano, e con il suo voto di obbedienza al papa. Nata dalla crisi religiosa del Cinquecento, perseguitata e oggetto di sospetti per tutta l'età moderna, la Compagnia di Gesù maturò un particolare agire politico che Flavio Rurale, *“L'affetto disordinato verso le patrie”: i gesuiti tra ideale universalistico e prassi "nazionalista" nell'Europa del '600*, indaga a partire dal lungo, complesso e difficile generalato di Claudio Acquaviva, nella corte francese ai tempi della conversione di Enrico IV per spaziare poi in molte corti europee. La scelta di fedeltà alla Francia, riconfermata anche dai generali successivi, è solo il punto di inizio dello studio degli adattamenti politici che il corpo gesuitico compì per difendersi dalle consuete accuse mosse alla Compagnia sin dai tempi di Ignazio, volte a riaccendersi periodicamente nelle corti europee; si tratta di «fedeltà plurime» che condussero a un progressivo ridimensionamento della dipendenza dell'ordine dal papa.

Al tema delle relazioni delle corti e al ruolo che la Compagnia di Gesù ci riconduce anche il saggio di Julián J. Lozano Navarro, *Entre Francia y los Habsburgo. El gobierno de la Compañía de Jesús y las relaciones internacionales (1670-1694)*, in cui l'autore ripercorre le vicissitudini del governo della Compagnia, durante i generalati di Giovanni Paola Oliva, Charles de Noyelle e Tirso González de Santalla, nel contesto delle relazioni tra la Francia di Luigi XIV e la Casa d'Austria. Il saggio indaga atteggiamenti e scelte della «monarchia gesuitica», in forza del suo voto di obbedienza cieca ai superiori, durante le intense attività e relazioni diplomatiche e come queste ultime abbiano influito nelle scelte della Compagnia, rimettendo in discussione il sistema dell'obbedienza al papa, ma soprattutto ai superiori. Percepita dai sovrani come un importante soggetto da controllare ai fini politici, la Compagnia dovette trovare sempre nuovi equilibri per praticare l'equidistanza tra i re e il papa, tra il suo legame con il papa in forza dell'essere gesuiti missionari e la sua obbedienza al sovrano in forza del suo essere costituita da sudditi.

Alla galleria degli uomini illustri della Compagnia di Gesù sono dedicati alcuni saggi che ne mettono in luce lo spirito polemico, la varietà degli incarichi, le vite

inquieta. Ordinato sacerdote nel 1613, con i voti della Compagnia di Gesù nel 1622, padre Agustín de Castro (1589-1671) divenne ben presto un predicatore di fama, seguendo le direttive del prefetto generale Muzio Vitelleschi. Tale successo ebbe inizio con la pubblicazione dei suoi sermoni, a partire dal 1627, quando aveva poco più di 20 anni. In queste opere parenetiche si mostrò antisemita, denunciò le persecuzioni subite dalla Compagnia di Gesù e affrontò, frequentemente, questioni politiche attuali dell'epoca, come l'opposizione delle università alla fondazione degli Estudios Reales, dove occuperà, nel 1629, la cattedra di Politica. Predicatore della casa reale dal 1635, qualificatore del Sant'Uffizio dell'Inquisizione, critico e oppositore della politica del conte Duque de Olivares, Agustín de Castro fu una figura controversa, la cui operosità non mancò di suscitare polemiche, come segnalato in *Los primeros años de Agustín de Castro, SJ, en la corte (1629-1632)* di Henar Pizarro Llorente.

In *Nas exéquias dos bispos da Baía: os sermões dos jesuítas Eusébio de Matos (1672) e João Honorato (1735)*, di Isabel Drumond Braga, si studiano i sermoni a stampa, pronunciati dai gesuiti in occasione del trapasso dei prelati di Bahia. Uno è di Eusébio de Matos (Salvador 1629 – Salvador 7-7-1692), mentre l'altro è di João Honorato (Salvador, 11-08-1690 – Roma 1768). Il primo gesuita fu anche pittore, poeta e fratellastro, per via materna, del poeta barocco Gregório de Matos (1636-1696). Studiò nel Collegio dei Gesuiti di Bahia, fu discepolo di padre António Vieira e, nel 1644, prese i voti nella Compagnia di Gesù, ordine che nel 1680 cambierà con quello del Carmo, assumendo il nome di Frate Eusébio da Soledade. Nel 1677 pubblicò a Lisbona *Ecce Homo*, opera che dedicò all'inquisitore Bento de Beja de Noronha; era, allora, maestro di prima. Padre João Honorato, dal suo canto, prese i voti nel 1704 e apparteneva anche lui alla provincia del Brasile. Fu docente in diversi collegi della Compagnia di Gesù (Rio de Janeiro, Bahia) e nel seminario di Belém, vice-rettore del collegio di Olinda e rettore di quello di São Paulo. Quando i Gesuiti furono espulsi, era esaminatore dell'ordine in Brasile e fu deportato a Roma dove dimorò nel palazzo di Sora. I sermoni dei due gesuiti sono importanti riflessioni di teoria politica, mettendo in evidenza le qualità che ogni vescovo avrebbe dovuto possedere per svolgere la propria funzione, vale a dire gravità, misericordia, modestia, pietà, prudenza, coraggio e vigilanza.

Il volume si conclude con l'articolo di Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz, autore di *Expresiones populares del espíritu «festivo» de los Jesuitas en España, América y Portugal*. In questo saggio, l'autore si dedica allo studio delle quotidianità di alcuni gesuiti spagnoli residenti nella penisola italiana, dove si recarono dopo l'espulsione del 1767, decretata da Carlo III. Infatti, l'espulsione della Compagnia di Gesù nel 1759 dal Portogallo ad opera del re José I sotto la guida del suo Segretario di Stato per gli Affari Interni del Regno, Sebastião José de Carvalho e Melo, il futuro marchese di Pombal, causò seri problemi ai membri di quella congregazione, poiché alcuni furono arrestati ed altri costretti ad andarsene. Nei luoghi in cui trovarono rifugio però non sempre furono accolti con simpatie e benevolenza. Ciò nonostante, riuscirono a svolgere un notevole lavoro intellettuale come maestri e autori di opere concernenti diverse aree del sapere. Allo stesso tempo, durante l'esilio, le loro esperienze quotidiane trovarono eco in manifestazioni orali e scritte, in cui erano costanti non solo la nostalgia,

l'evocazione della patria, lo stigma e l'indignazione, ma anche critiche velate e la satira politica.

Le curatrici
Milano e Lisbona, 2 giugno 2022

L'EGEMONIA GLOBALE DEL MONOTEISMO: COMPRENDERE LE INDIE OCCIDENTALI ATTRAVERSO L'ORIENTE

Michela Catto
(Università degli studi di Torino)
michela.catto@unito.it

RIASSUNTO

L'obiettivo di questo lavoro è di attirare l'attenzione su alcuni testi della tradizione missionaria iberica in cui le Indie orientali e quelle occidentali sono messe in relazione e rese partecipi di un'unica grande storia dell'umanità. Lo stretto legame tra le due Indie, nella loro simbolica posizione a destra e a sinistra dell'Europa, è finalizzato certamente alla risoluzione degli enigmi relativi all'origine degli "indiani", ma ha anche lo scopo di elaborare una teoria sulla diffusione del cristianesimo nel mondo. L'universalità della diffusione del messaggio evangelico sin dalle sue origini era provata attraverso le somiglianze e conformità che si riscontravano tra le Indie orientali e quelle occidentali. Esse facevano supporre migrazioni e contatti e suggerivano gradi di civiltà che appartenevano a fasi diverse di una medesima storia che i missionari erano chiamati a proseguire.

PAROLE CHIAVE: Diffusionismo; Migrazione; Storia del mondo; Asia; America.

THE GLOBAL HEGEMONY OF MONOTHEISM: UNDERSTANDING THE WEST INDIES THROUGH THE EAST

ABSTRACT

The aim of this work is to draw attention to some texts of the Iberian missionary tradition in which the East and West Indies are related and made part of one great history of humankind. The close link between the two Indies, in their symbolic position to the right and left of Europe, is certainly aimed at solving the riddles related to the origin of the Indians, but it also has the purpose of elaborating a theory on the diffusion of Christianity in the world. The universality of the spread of the Gospel message from its origins was proven through the similarities and conformities found between the East Indies and the West Indies. They suggested migrations and contacts and assumed degrees of civilization that belonged to different phases of the same history that the missionaries were called to continue.

KEY WORDS: Trans-cultural diffusion; Migration; World History; Asia; America.

Alle soglie del XVI secolo, in piena rinascita dell'esegesi biblica, la Bibbia non solo confermava la veracità di quanto era stato già scoperto dai viaggiatori e dai missionari, ma esprimeva tutte le sue valenze di testo profetico. La Sacra Scrittura conteneva allusioni, talvolta decisamente enigmatiche, al mondo appena scoperto, forniva chiavi di lettura alle stranezze descritte dai viaggiatori che più volte avevano riferito della presenza di un antico cristianesimo le cui tracce risalivano alla predicazione universale: Matteo, Bartolomeo, Tommaso erano i primi venerati discepoli di Cristo a cui la tradizione aveva riservato la predicazione universale e che avevano, con il loro pellegrinare e con i loro discepoli, condotto il messaggio cristiano in tutta l'ecumene. Delle molte discussioni e interpretazioni del mondo e dell'uomo alla luce delle nuove scoperte geografiche, una serpeggia in profondità nei testi di viaggiatori e missionari che per secoli cercarono di tracciare legami culturali tra le Indie orientali e quelle occidentali¹: conformità, somiglianza, comparazioni furono termini diffusi e frequentemente usati per cogliere le comuni identità tra le varie parti del mondo. Talvolta le somiglianze erano meramente descrittive e si richiamavano a vaghe rassomiglianze (come ad esempio tra l'aspetto fisico degli indios e dei tartari), altre volte si estesero a culti, riti e cerimonie e altri aspetti dell'organizzazione sociale, tracciando ideali rotte e legami tra le due parti del mondo.

L'operazione di comparazione, del ritracciare un momento unitario dell'Umanità rispondeva a importanti domande². Se tutti gli uomini discendevano da un solo uomo era necessario trovare delle possibili spiegazioni, interpretando allusioni, metafore, conoscenze bibliche e scientifiche del passato, la storia degli ebrei, il diluvio universale³, ma anche indagare le conformità delle cerimonie e delle credenze in un *ante litteram* diffusionismo culturale⁴. Dietro a tutto questo vi erano le importanti questioni politiche del diritto spagnolo⁵ sul nuovo continente, e ancora più profondamente la storia sacra la cui narrazione e le cui cronologie erano messe a dura

¹ Si veda Michela Catto, "Pratica, culto e rito: alla ricerca della morale nelle religioni del mondo," in *Eretici e dissidenti tra Europa occidentale e orientale (secoli XVI-XVIII)*, a cura di Antonella Barzazi, Michela Catto, Dainora Pociūtė (Padova: University Press, 2018), 183-201.

² Si veda David Abulafia, *La scoperta dell'Umanità. Incontri atlantici nell'età di Colombo* (Bologna: il Mulino, 2010), 43-50.

³ Mi limito a citare, della grande letteratura disponibile sull'argomento, Tzvetan Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro* (Torino: Einaudi, 1983), e Anthony Pagden, *La caída del hombre natural. El americano y los orígenes de la etnología comparativa* (Madrid: Alianza Editorial, 1988); Riccardo Campa, *La croce e la spada. Immagini del Nuovo Mondo* (Roma: Leonardo-De Luca editore, 1992) e Maria Victoria López Cordón, "Dall'utopia indiana alla maledizione dell'oro: l'America nel pensiero spagnolo del XVI e XVII secolo," in *Scoperta e conquista di un Mondo Nuovo*, ed. Francesca Cantù (Roma: Viella, 2007), 239-269.

⁴ Uso il termine diffusionismo senza richiamarmi alla tradizione accademica del XIX secolo. Le pratiche comparative e le teorie circa una diffusione uniforme di pratiche, culti e credenze a cui mi riferisco qui è strettamente connessa al cristianesimo.

⁵ Aldo A. Cassi, *Ultramar. L'invenzione europea del Nuovo Mondo* (Roma-Bari: Laterza, 2007).

prova dalla storia degli altri⁶ stimolando anche il mai sopito pensiero scettico⁷. Nell'unità o non unità della creazione del genere umano vi erano anche le questioni della politica missionaria, perché la natura degli uomini "scoperti" prospettava una fase di rinnovamento della Chiesa e un diverso ruolo dei missionari e, più profondamente, tracciava sottili fili che legavano, proprio in forza di somiglianze e conformità i culti e le cerimonie religiose dell'intera umanità mutando i confini tra cristianesimo e religione naturale, rendendo più sottili i confini tra il concetto di rito e cerimonia, di morale e etica⁸. L'universalismo del cristianesimo si costruiva lentamente attraverso le relazioni dei missionari e i libri scritti nei nuovi mondi o nelle centrali europee, punti di raccolta delle molteplici informazioni che arrivavano dal mondo⁹. Quando nel 1593 Antonio Possevino (1533-1611) dava alle stampe a Roma la sua *Bibliotheca Selecta*¹⁰, il processo di assorbimento nella cultura europea dell'Asia e delle Americhe, della loro geografia (capitolo 15)¹¹, ma anche della loro storia (capitolo 16), era stata per molti aspetti compiuto e le conoscenze dei nuovi mondi trovavano collocazione ideale, accanto alla cultura greco-latina e con esse le genti nuove accanto a quelle antiche e note. Il sapere si era ampliato, ma la storia dell'intera umanità era stata ricompresa entro il rigido "monogenismo" indicato dalla storia sacra a cui ricondurre la diversità e la varietà. Nel processo di ricomposizione culturale, significativamente, la parola Indie indicava quasi tutto ciò che non era Europa. Come scriveva Possevino, «in questo secolo sono stimati Indiani non solo coloro che si sono ritrovati nell'Asia, ma ancora quei che sono nel

⁶ Sugli esiti di questa comparazione si veda Jacques Revel, "The uses of comparisons: Religions in the early Eighteenth Century," in *Bernard Picart and the first global vision of religion*, ed. Lynn Hunt, Margaret Jacob and Wijnand Mijnhardt (Los Angeles: Getty Research Institute, 2010), 331-347 e Daniel Barbu, "Idolatry and Religious diversity: thinking about the other in early modern Europe," *Sđival, Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* 9 (2014): 39-50. DOI: <https://doi.org/10.3406/asdi.2014.1019> (consultato 23 settembre 2021) e Guy G. Stroumsa, "The Scholarly Discovery of Religion in Early Modern Times," in *The Cambridge World History. VI. The Construction of a Global World 1400-1800 C.E.*, ed. Jerry H. Bentley, Sanjay Subrahmanyam, Merry E. Wiesner-Hanks (Cambridge UK: Cambridge University Press, 2015), 313-333.

⁷ Richard H. Popkin, *La storia dello scetticismo. Da Erasmo a Spinoza* (Piacenza: Anabasi, 1995), 293-303.

⁸ Su questo aspetto rimane fondamentale Sergio Landucci, *I filosofi e i selvaggi* (Torino: Einaudi, 2014), 164-219 (prima edizione Roma-Bari: Laterza, 1972). Si veda anche Dino Pastine, "Il problema teologico delle culture non cristiane," in *L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII*. Atti del convegno di studio di Santa Margherita (19-21 maggio 1977) (Firenze: La Nuova Italia, 1978), 1-22 e Giuseppe Riciperati, "Comparatismo, storia universale, storia delle civiltà. Il mutamento dei paradigmi dalla «crisi della coscienza europea» all'Illuminismo," in *Le passioni dello storico. Studi in onore di Giuseppe Giarrizzo*, ed. Antonio Coco (Catania: Edizioni del Prisma, 1999), 511-580.

⁹ Si veda Carlos Alberto González Sánchez, *New World Literacy. Writing and Culture Across the Atlantic, 1500-1700* (Lewisburg: Bucknell University Press, 2011).

¹⁰ Sulla *Bibliotheca selecta* come progetto culturale si veda Albano Biondi, "La *Bibliotheca Selecta* di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale," in *La «Ratio Studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra cinque e Seicento*, ed. Gian Paolo Brizzi (Roma: Bulzoni, 1981), pp. 43-75.

¹¹ Antonella Romano, "El libro como instrumento de la construcción de un mundo global: los misioneros y la cultura del escrito", *EREBEA. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 2 (2012): 109-126, 124-125. DOI: <http://dx.doi.org/10.33776/erebea.v2i2.1332> e Antonella Romano, "La experiencia de la misión y el mapa europeo de los saberes sobre el mundo en el Renacimiento: Antonio Possevino y José de Acosta", in *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, ed. Guillermo Wilde (Buenos Aires: Editorial SB, 2011), 133-154.

Mondo nuovo, et anco quei del Brasil che sono verso il mezzo giorno»¹². Le Indie occidentali e orientali erano distinte solo dall'aggettivo che specificava la loro posizione rispetto all'Europa. I riti, i costumi, le credenze o le somiglianze fisiche di questo vasto mondo "indiano" sarebbero stati classificati da alcuni missionari come l'esito di movimenti di diffusione e di contatti tra i popoli della terra.

LA SINEDDOCHE DELLA PREDICAZIONE UNIVERSALE

Se il mondo era nuovo, come la sua novità si conciliava con la predicazione apostolica, con l'annuncio universale del vangelo e infine con l'approssimarsi dei tempi della nuova venuta di Cristo? Le scoperte dei selvaggi e dei nuovi mondi avevano fatto solo capolino in seno al grande Concilio di Trento. Il cardinale Girolamo Seripando, durante il dibattito tridentino, aveva sostenuto che Dio predicava il Vangelo quando voleva¹³; o il gesuita Claudio Jaio aveva perorato la causa del mutamento nel tempo e nello spazio delle cerimonie della Chiesa¹⁴. Ma l'imperscrutabilità di come e quando Dio aveva deciso meritava ancora di essere indagato agli occhi dei missionari venuti a contatto con i mondi lontani.

Rispetto alle Indie orientali, le sino ad allora ignote Indie occidentali offrivano in tutta la loro potenza la questione della predicazione universale in un mondo totalmente isolato dalla terra nota. L'ordine francescano che per primo aveva raggiunto l'America si era lasciato andare ai toni apocalittici, in cui la scoperta del nuovo mondo era un evento profetizzato e al contempo segnava l'approssimarsi della fine del mondo¹⁵. Un cambio di rotta avvenne con l'arrivo della Compagnia di Gesù ed esso coincise, come è noto, con un cambio di passo dell'attività missionaria¹⁶.

Il gesuita José de Acosta (1540-1600), nel suo *De temporibus novissimis* (1590) aveva preferito non percorrere le strade della predicazione apostolica universale per spiegare le somiglianze, che pur si ravvisavano abbondanti tra i riti e le cerimonie dei peruviani e del cristianesimo, preferendovi un'interpretazione che trasformava l'impero peruviano nel regno di Satana: le apparenti analogie dei riti della confessione o della comunione, la presenza di qualcosa di molto prossimo al mistero della Trinità erano tutti culti diabolici, ma voluti da Dio per preparare l'arrivo del Vangelo e dei

¹² Antonio Possevino, *Apparato dell'istoria di tutte le nationi et il modo di studiare la geografia* (Venezia: Ciotti, 1598), 207.

¹³ *Seripandi sententia de sacramentis in genere, baptismo et confirmatione* [19 febbraio 1547], in Stephan Ehses, *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, etc.* (Freiburg im Breisgau: Herder, 1911), V/2, 962.

¹⁴ Paul Nelles, "Du savant au missionnaire: la doctrine, les moeurs et l'Écriture de l'histoire chez les jésuites," *XVII^e Siècle* 237 (2007): 667-689, DOI: 10.3917/dss.074.0669. Sui nuovi mondi e il concilio rimando a Michela Catto, "The Tridentine Decrees Interpret the Chinese Rites," in *Trent and Beyond. The Council, other Powers, other Cultures*, ed. Michela Catto e Adriano Prosperi (Turnhout: Brepols, 2017), 501-518 e alla bibliografia indicata.

¹⁵ Cfr. Adriano Prosperi, "America e Apocalisse. Note sulla «conquista spirituale» del Nuovo Mondo," in Adriano Prosperi, *America e Apocalisse e altri saggi* (Pisa-Roma: Istituti editoriali poligrafici internazionali, 1999), 15-63, 34-54.

¹⁶ Paolo Broglio, "Evangelizzazione e missione tra Europa e Nuovi Mondi: la realtà e l'immagine dell'apostolato dagli ordini mendicanti alla Compagnia di Gesù," in *Identità del Nuovo Mondo*, ed. Francesca Cantù (Roma: Viella, 2007), 159-203.

missionari. L'interpretazione acostiana delle genti del nuovo mondo, l'individuazione di una genealogia indigena che conservasse il principio della discendenza di tutti gli uomini da un primo uomo, escludeva l'arrivo di un'altra arca di Noè in favore del passaggio di uomini «d'Europa o di Africa». Essi erano venuti dal mare o per via di terra, per caso o per atto volontario, ogni altra ipotesi non gli sembrava possibile «si hemos de hablar según el curso de las cosas humanas y no ponernos a fabricar ficciones poéticas y fabulosas»¹⁷, perché, secondo la Scrittura, tutti gli uomini discendono da Adamo «y así no podemos dar otro origen a los hombres de Indias»¹⁸.

Acosta non si limitava a scartare ogni ipotesi dell'approssimarsi dell'apocalisse, ma attribuiva alla Cina il compito di frenare la fine del mondo (come, forse, una sorta di catechon), almeno sino a quando essa non fosse stata tutta convertita¹⁹.

Nella sua *Historia natural y moral* (1590) affermava, in modo altrettanto perentorio, che allontanava ancora di più nel tempo la fine del mondo, che

el Salvador con tanto peso nos afirma, que se predicará el Evangelio en todo el mundo, y que entonces verán el fin, ciertamente declara que en cuanto dura el mundo hay todavía gentes a quien Cristo no esté anunciado. Por tanto, debemos colegir que a los antiguos les quedó gran parte por conocer, y que a nosotros hoy día nos está encubierta no pequeña parte del mundo²⁰.

Le numerose croci – che pur Acosta non esaltava – che apparivano in cielo erano di auspicio per la predicazione in atto e accompagnavano i gesuiti nel mondo, e le croci vere, quelle di legno e di pietra o solo ricordate nelle tradizioni locali, erano un segno profetico del presente in atto con l'arrivo dei missionari nelle Americhe.

L'«universo orbi» di cui parlavano i testi sacri e patristici come spazio della predicazione apostolica per Acosta era una sineddoche²¹, una figura retorica che non indicava letteralmente tutto il mondo e che definiva figurativamente, attraverso il significato più ampio, uno spazio geografico più piccolo. Di parere opposto era invece il domenicano Gregorio García che interpretava la figura retorica esattamente al contrario: non dal più grande al più piccolo significato, ma dal più piccolo al più grande. Ecco allora che con le parole «mar, Africa, Lydia, Italia y Grecia» del passo di Isaia 66,19 «se entiende todo el mundo por la figura Synedoque»²².

¹⁷ José De Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. Edmndo O'Gorman (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), libro I, capitolo 16, 52. Su Acosta si veda Claudio M. Burgaleta, *José de Acosta, S.J. (1540-1600). His life and thought* (Chicago: Loyola Press, 1999) e, per il suo uso delle informazioni provenienti dalla Cina, Ana Carolina Hosne, “Lo deseable y lo posible. La visión y representación de China en la obra de José Acosta,” *Archivum Historicum Societatis Iesu* 162 (2012): 481-514.

¹⁸ Acosta, *Historia natural y moral*, libro I, capitolo 20, 60.

¹⁹ Josephi Acostae, *De temporibus novissimis. Libri quatuor* (Romae: ex typographia Iacobi Tornerii, 1590), 32-33. Per il riferimento si veda anche Luke Clossey, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), pos. 2520.

²⁰ Acosta, *Historia natural y moral*, 50-51 (libro I, capitolo 15).

²¹ Acostae, *De temporibus Novissimis*, 29.

²² Gregorio García, *Historia ecclesiastica y seglar de la Yndia Oriental y Occidental, y Predicacion del Sancto Evangelio en ella por los Apostoles* (Baça: Pedro de la Cuesta, 1626), 15,1.

LE MODALITÀ DELLA PREDICAZIONE UNIVERSALE

Gregorio García (1554-1633) aveva trascorso dodici anni in America, tre in Nuova Spagna e i restanti nel vicereame del Perù. Al suo ritorno in Spagna, nel 1599²³, si era dedicato alla stesura di alcune opere: *Origen de los Indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales* (1605, edita a Valencia nel 1607)²⁴, *Predicación del Santo Evangelio en el Nuevo Mundo, viviendo los apóstolos* (1627) e *Monarquía de los indios del Perú*, rimasta manoscritta. Nella sua *Historia ecclesiastica y seglar dela India Oriental y occidental y predicación del Santo Evangelio en ella par los apostoles* (sotto il cui titolo si cela la già citata *Predicación del Santo Evangelio en el Nuevo Mundo, viviendo los apóstolos*), egli non escludeva la presenza di Satana nel Nuovo Mondo e l'assoggettamento degli indigeni attraverso l'imitazione dei riti, dei sacramenti o dei sacerdoti ma, contrariamente ad Acosta, abbracciava la teoria della predicazione apostolica. Quest'ultima diventava l'unico mezzo per spiegare la presenza della credenza dell'immortalità dell'anima, della resurrezione dei corpi, dell'esistenza di un Dio creatore e delle croci. Erano, infatti, tutti elementi che Satana aveva sempre cercato in ogni modo di negare e che, a suo avviso solo la predicazione apostolica ne poteva spiegare la presenza²⁵.

L'opera di García, considerata un punto saldo della tradizione atlantica del popolamento dell'America, raccoglieva prima di tutte le opinioni pro e contra questa interpretazione, fonti classiche latine e greche, fonti bibliche e opere dei suoi contemporanei (missionari come il già detto Acosta e Juan de Torquemada, ma anche Benito de Pereira, Cornelio a Lapide e molti altri) e le rielaborava a favore di una globalità della predicazione, ma con alcune limitazioni spaziali. La predicazione, ad esempio, non era stata capillare, bensì limitata ai grandi centri dei regni del mondo e praticata dagli apostoli e dai loro 70 discepoli, ma indubbiamente essa aveva coinvolto «todo el mundo, assi lo conocido entonces por los cosmographos y geógrafos, como lo que ellos ignoraron y después se a descubierto»²⁶.

L'osservazione dei nuovi mondi era ricca di profezie, pronostici e segnali, secondo García, che confermavano la predicazione universale apostolica e “nuevo Mundo” non era solo l'America. Scriveva, infatti, che «Por mundo Nuevo entendemos aquí la India Oriental y Occidental. Y llamamos a la India Oriental Mundo nuevo porque aunque della hizieron mención los Geógrafos antiguos; pero era tan poca la noticia que desta Región nos davan que como conocida de pocos»²⁷. La Cina stessa, la cui conoscenza era molto antica, era diventata solo recentemente un mondo più noto ed era dunque ancora «Nuevo mundo»²⁸.

²³ Sulle date della vita di García esistono varie disquisizioni. Qui mi richiamo a quanto esposto da Teresa Martínez Terán, “La reedición de 1729 del *Origen de los indios* (1607) de fray Gregorio García,” *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* 15, no. 42 (2008). <http://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/4411> (Consultato l'8 settembre 2021).

²⁴ Per cui si veda Gregorio García, *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*. Edición crítica por Carlos Baciero, Anna M. Barrero, P. Borges, Jesús M. García Añoveros y José M. Soto Rábanos (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005).

²⁵ García, *Historia ecclesiastica y seglar*, 176.1 e 2.

²⁶ *Ibidem*, 2.2.

²⁷ *Ibidem*, 49.1.

²⁸ *Ibidem*, 50.1.

Gli elementi di un antico cristianesimo presenti nei culti americani venivano giustificati dalla predicazione universale e, sottolinea lo storico Giuliano Gliozzi, il concetto della rassomiglianza e della similitudine dei culti veniva sciolto in favore dell'origine cristiana attraverso il miracolo²⁹ che cominciò ad accompagnare ogni ritrovamento di tracce del cristianesimo nel Nuovo Mondo.

Nelle pagine del missionario domenicano la predicazione universale diventava plausibile in forza dello Spirito Santo che agli apostoli, e ai loro discepoli, aveva conferito «todas las ciencias y facultades»³⁰ necessarie per la predicazione, tra queste la geografia «que da a conocer las Provincias y Regiones de toda la tierra». Perché si doveva dubitare che Dio, accanto alla conoscenza della Sacra Scrittura e al dono delle lingue, non avesse fornito ai suoi discepoli i saperi geografici, dando loro notizia de «toda la tierra que entonces estava poblada en todo el mundo Viejo y Nuevo»³¹, e idrografici al fine di «saber porque parte del mar avian de navegar para essa tierra [...] como cosa tan necessaria a su ministerio y tan consequente a la promulgacion del santo Evangelio?»³². Nulla poteva essere di ostacolo al ministero apostolico primitivo. E neppure ai moderni apostoli perché solo ora, come aveva scritto Roberto Bellarmino, la Chiesa aveva mostrato la sua cattolicità espandendosi nelle quattro parti del mondo³³. Era una nuova fase nella storia della Chiesa e della cattolicità quella che si apriva agli europei che avevano visto da una parte l'imporsi delle eresie ufficiali in Europa e dall'altra aprirsi gli spazi della conquista del mondo.

DAL PRONOSTICO ALLA PROFEZIA

In Cina la predicazione apostolica era testimoniata da Marco Polo che in più punti del suo racconto, scriveva García, attestava la presenza di cristiani nestoriani³⁴. Inoltre, un'antica tradizione cinese ricordava l'apostolo Tommaso, che «passò de la India a la China»³⁵, nella figura di uno straniero giunto nel Regno in un tempo molto lontano per predicare una legge nuova «por donde podrian yr al cielo». Era il tempo delle guerre civili, ricordavano i cinesi, e l'apostolo se ne ritornò di nuovo in India dando però prima l'ordine ad alcuni discepoli battezzati e «instruydos en las cosas de

²⁹ Si veda anche Giuliano Gliozzi, "Gli Apostoli nel Nuovo Mondo: monoteismo e idolatria tra rivelazione e religione naturale", in Giuliano Gliozzi, *Differenze e uguaglianze nella cultura europea moderna. Scritti 1966-1991*, a cura di Anna Strumia. Introduzione di Carlo Augusto Viano (Napoli: Vivarium, 1993), 223-52, 238-39.

³⁰ García, *Historia ecclesiastica y seglar*, 41.1.

³¹ Ibidem, 41.2.

³² Ibidem, 41.2 e 42.1.

³³ Roberto Bellarmino, *Disputationum de controversiis christianae fidei*, I (Venetiis: apud Joannem Malachinum, 1721), col 354b: «Denique quod etiam nostro tempore non sit praedicatum Evangelium in toto Mundo, experientia docet. Inventae sunt enim in Oriente et in Occidente regiones vastissimae, in quibus nulla exstat memoria Evangelii. Neque dici potest fuisse ibi Fidem, sed postea esse extinctam, nam saltem aliqua vestigia remanent, vel ibi, vel in scripturis Veterum. Praeterea scimus, ubi praedicaverunt omnes Apostoli, fuisse loca multis nota, ne dicam omnibus, at novus Orbis terrae nunc inventus, non fuit cognitus ab Apostolorum temporibus, nisi paulo ante nostram aetatem».

³⁴ García, *Historia ecclesiastica y seglar*, 150.1.

³⁵ Ibidem, 150.2.

la Fé paraque la predicasse en la primera ocasion que se ofreciesse»³⁶.

Sul tema della tradizione cinese circa la diffusione del cristianesimo in Cina García ritornava nel capitolo V intitolato *De los pronosticos que tienen los Chinos de la entrada en su Reyno la Religion Christiana, de las profecias que de ello ay, y de como se balló en Iapon rastro de Christianidad*, nel quale a partire da alcuni pronostici cinesi, cioè previsioni tratte da congetture o indizi razionali e ragionevoli, traeva le profezie, cioè le predizioni del futuro in base alla volontà di Dio. Il primo pronostico cinese, narrato nella *Lampara encendida de la perfección* (1585) di Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614), veniva ricordato con le parole rivolte da un capitano cinese al capitano portoghese António de Faira: «tiempo vendrá en que ellos se comunicaran con nosotros, por amistad de ley verdadera del Dios de la clemencia sin termino, el qual con su muerte dio vida a todos los hombres con herencia perpetua en la casa de los buenos»³⁷. Della presenza di un lontano cristianesimo esistevano numerosi segni in «olor de Religion Christiana»³⁸. Prima di tutto il numero tre della Santissima Trinità richiamato nelle tre porte e serrature dei templi e nei tre fili del cordone dei sacerdoti o nelle tre teste di un idolo da loro particolarmente venerato³⁹. Sono ricordati ovviamente anche l'idolo della donna con il bambino in braccio «laqual dizen los Chinos que lo pario quedando Virgen y que era hija de un gran Rey»⁴⁰ e quella di un uomo vestito «al modo que los Christianos pintan a los Apostoles»⁴¹, ma il filo che lega ogni forma di valutazione sono, e non solo per la Cina, i riscontri nelle credenze dell'immortalità dell'anima, del premio o castigo nell'altra vita e altro, che assomigliavano a quelle cristiane.

Nell'edizione del 1607 di *Origen de los Indios de el Nuevo Mundo e Indias Occidentales* García aveva dedicato il capitolo 23 a *donde se prueva que los Indios proceden de Chinos*⁴² in cui elencava e argomentava ben 11 punti a sostegno di una ipotesi di un'origine comune. Il capitolo sotto certi aspetti era l'espressione di una pratica del tempo, di una sorta di esercizio argomentativo che nei capitoli precedenti il domenicano aveva svolto, con uguale puntiglio e precisione, nei confronti delle ipotesi che sostenevano l'origine degli indios dai cartaginesi, dagli ebrei della diaspora, da Ofir inviato in Nuova Spagna, da gente dell'«Isla Atlantis», o ancora dai Greci, dai Fenici o, per l'appunto Cinesi e Tartari. Le differenti origini dei popoli d'America, verso cui García sembra non esprimere una sua personale preferenza, venivano spiegate alla luce della diversità dei

³⁶ Ibidem, 151.1.

³⁷ Ibidem, 162.2.

³⁸ Ibidem, 157.2.

³⁹ Ibidem, 154.1: «Pintanla con un cuerpo, de cuyos ombros salen tres cabeças que se miran la una a la otra. Los Chinos interpretan que todas tres no tienen mas de una sola voluntad y querer, y que lo que a la una agrada, agrada a las otras dos, y al contrario, lo que a la una desplaze, desplaze a las demas. Loqual interpretando Christianamente se puede entender que es el mysterio dela Santissima Trinidad que los Catolicos adoramos, y confessamos por de Fé».

⁴⁰ Ibidem, 155.1 «Reverencianla mucho, y hazen oracion delante della, creyendo que vivio santamente, y sin pecado. No saben dar mas razon que esta los Chinos. Pero quien de nosotros los Christianos duda que esta Imagen sea de la Virgen santissima Madre de Dio y Señora nuestra?».

⁴¹ «Esta imagen se presume que era de santo Tomas»: Ibidem, 155.1.

⁴² Gregorio García, *Origen de los indios de el Nuevo Mundo, e Indias occidentales. Averiguado con discurso de opiniones por el Padre Presentado Fray Gregorio Garcia de la orden de Predicadores* (Valencia: en casa de Pedro Patricio Mey, 1607), 477-482.

popoli dell'America, dove vi era una molteplicità di lingua, leggi, cerimonie, riti, costumi e abiti che, ancora più illuminante, spesso somigliavano a quelli d'Europa e Asia⁴³. Elabora dunque un modello di ipotesi di comprensione della realtà del mondo fondato sull'unità testimoniata dalla Genesi, da cui elaborare una teoria in grado di sostenere l'unitaria origine del mondo attraverso la sottolineatura delle somiglianze e analogie che percorrevano il globo, anche se poi l'umanità si era divisa tra credenti e non credenti, e questi ultimi tra idolatri, pagani, superstiziosi o atei. Usi, costumi, lingue, abiti e spesso anche la fisiognomica o l'aspetto fisico dei popoli americani trovavano origine fuori dalle Indie Occidentali, in Europa, Asia o Africa, seppure poi essi si fossero modificati o fossero rimasti a un diverso livello di sviluppo e di progresso.

Pur condividendo con la sua *Historia ecclesiastica y seglar dela India Oriental y Occidental* (1627) molti punti contenutistici, ora García non utilizzava più le fonti bibliche per immergersi totalmente nella letteratura dell'epoca, nei racconti di viaggio, nella letteratura missionaria che raccontava l'Asia e le Americhe, trovandovi molti aspetti conformi o uguali. Cina e America erano geograficamente molto vicine e l'ipotesi di un passaggio di uomini dall'Asia alle Americhe trovava molte conferme. A cominciare dalle somiglianze fisiche degli uomini: il colore della pelle, la forma del corpo, l'assenza di barba. Se nell'aspetto e nel naturale, si avverte il lettore, poca è la differenza, i cinesi sono decisamente superiori per «ingenio y policia» e la loro superiorità ha origine nel «diferente cielo, disposicion de tierra, y manjares de que usan; lo qual [...] causa la diferencia de ingenios, rostros, y disposicion de cuerpo»⁴⁴. Il diverso grado di sviluppo raggiunto dalla Cina, che pur aveva dato origine alle Americhe, era interpretato e spiegato alla luce delle teorie aristoteliche e galeniche e dunque al clima e al nutrimento; una soluzione che, ha osservato Giuliano Gliozzi, permetteva di non mettere in discussione il dominio spagnolo nelle Americhe⁴⁵. Le somiglianze si estendevano a molti aspetti: dall'uso del calendario lunare, alla pratica funebre di uccidere tutte le persone «todos los criados, y mugeres» più care al defunto affinché potessero servire il morto nell'aldilà⁴⁶, alla pratica di lasciare l'eredità ai nipoti e non ai figli e infine, citando Juan González de Mendoza (1545-1618) e la sua *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China* (1585), al sistema di scrittura che nell'antica Cina era costituito da «cordeles y ramales con nudos en lugar de letras» come quelle del Perù⁴⁷.

⁴³ Ibidem, 482-88 (*Capítulo ultimo de la ultima opinion, a do el autor declara su parecer y sentencia acerca del origen de los Indios*). Su questo mondo immaginario cfr. Juan Gil, *Miti e utopie della scoperta. Oceano Pacifico: l'epopea dei navigatori* (Milano: Garzanti, 1992).

⁴⁴ Ibidem, 478.

⁴⁵ Giuliano Gliozzi, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)* (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1977), 393.

⁴⁶ García, *Origen de los indios*, 480.

⁴⁷ Ibidem, 480. Su la *Historia de las cosas más notables*, si veda Antonella Romano, "La prima storia della Cina: Juan Gonzalez de Mendoza fra l'Impero spagnolo e Roma," *Quaderni storici* 142 (2013): 89-116.

UN AGGIORNAMENTO ALLA LUCE DI PROTESTANTI E LIBERTINI

Nel 1729 *Origen de los Indios de el Nuevo Mundo e India Occidentales* (1607) fu riedita. García era morto da tempo. Molte sono le ipotesi sulla paternità di questa riedizione che con l'ampliamento di una buona parte del capitolo 22 e 23 e il totalmente nuovo capitolo 24 (tutti del libro IV), aggiornava l'opera alla luce delle critiche, conoscenze e interpretazioni più recenti, di protestanti e libertini sulla predicazione apostolica e più in generale sull'origine del mondo⁴⁸. Qui ci interessano i rimaneggiamenti, indicati con l'uso delle parentesi quadre, del capitolo dedicato all'origine cinese, o tartara, delle popolazioni americane, in cui si accentua il monogenismo culturale⁴⁹, seppure questo sottenda a un diverso livello di civiltà.

Nell'edizione del 1729, non era possibile ignorare l'esistenza delle «Republicas formadas», «la Magestad i Grandeça de los Reies de Mexico, i el Perù», le cui origini venivano individuate nei progenitori, i cinesi, da cui era stato appreso il modo di vivere e di conservarsi, le arti, la magnificenza degli edifici, la poligamia, la scrittura, ecc. Erano conoscenze e saperi che non potevano essere nate spontaneamente presso gli Indios⁵⁰ e che avevano raggiunto il grado di maggiore sviluppo nel mondo europeo. America e Asia avevano un diverso grado di civiltà, ma entrambe erano idolatre e adoratrici del Sole, e presentavano molte somiglianze nelle cerimonie legate alla purezza e alla penitenza presenti tanto in Cina quanto in Perù e che parevano echeggiare antichissime forme del battesimo o essere espressione di un senso del peccato e quindi prova della presenza di un antico cristianesimo.

Il tracciare linee di contatto, genealogie culturali, movimenti migratori appare quasi un esercizio intellettuale; e infatti, la nuova edizione dell'opera di García si conclude affermando che se le origini degli americani non sono cinesi, allora sono tartare, in forza della maggiore vicinanza geografica della «gran Tartarea» con la Nuova Spagna e in forza di «muchas cosas en que convienen los Tartaros, y los Indios Occidentales; la quales no quiero poner aquí, porque las mas dellas son las mismas que guardan los Chinos»⁵¹. La civilizzazione delle Americhe passa attraverso una provenienza dalla Cina o dalla Tartaria, quasi le Americhe fossero incapaci di produrre da sole una civiltà evoluta.

Tra le nuove informazioni che trovano spazio nell'edizione del 1729, il ritrovamento della famosa croce nestoriana di Xian che aveva esaltato l'intera cristianità e che rendeva indubbia, secondo l'autore «que en aquella Region, i las

⁴⁸ Su cui si veda Teresa Martínez Terán, «La reedición de 1729 del Origen de los indios (1607) de fray Gregorio García» e soprattutto Teresa Martínez Terán, *Los antípodas. El origen de los indios en la razón política del siglo XVI* (México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001).

⁴⁹ Sul monogenetismo culturale del XVII secolo si veda Dino Pastine, *La nascita dell'idolatria. L'Oriente religioso di Athanasius Kircher* (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978), 279 e ss.

⁵⁰ García, *Origen de los indios* (1729), 242.

⁵¹ Ibidem, 247-48: «Tambien podíamos decir en raçon de opinion, que el Linage de los Indios procede de el de los Tartaros; lo uno, por ser la Tierra que en el Oriente està mas cerca de la de Nueva España la gran Tartarea; lo otro, por muchas cosas en que convienen los Tartaros, y los Indios Occidentales; las quales no quiero poner aquí, porque las mas de ellas son las mismas que guardan los Chinos (i siendo la misma Nacion que los Scitas, se dirá su poblacion en el Capitulo siguiente).

Convecinas tuvieron noticia del Evangelio»⁵² e che veniva posta accanto alle croci, vere o presunte, ritrovate nello Yucatan o a Cuzco. Un accostamento di cerimonie, simboli e culti che sembra risentire profondamente di quel principio dell'accommodatio erudita, quella ricerca di consonanze, che aveva guidato Athanasius Kircher nella sua *China illustrata* (Anwerpiae, 1667) nel tracciare le genealogie dei saperi dell'Egitto e della Cina⁵³.

L'ASSENZA DI CRISTIANI: IL CASO CINESE

L'abbondante uso delle orme del cristianesimo nel Nuovo Mondo, dalla croce alla tradizione brasiliana dell'Apostolo, venivano lette e interpretate in favore di una ipotesi cinese o tartara degli americani⁵⁴. Ma la domanda di fondo rimaneva ancora senza risposta: se gli apostoli avevano predicato universalmente, perché non si trovavano tracce di cristiani né in America né in Cina? Cosa ne aveva portato la scomparsa?

Nel caso della Cina una risposta al quesito proveniva dalle pagine del gesuita Álvaro de Smedo (1586/86-1658) uno dei più importanti divulgatori in Europa della scoperta, tra il 1623 e il 1625, della famosa stele nestoriana la quale, testimoniando la presenza del cristianesimo in Cina, riaccendeva le speranze della sua conversione⁵⁵. Nella sua *Relatione della grande monarchia della Cina* (Roma, 1643), Smedo ricorreva ai grandi annali cinesi, alle guerre civili e di confine che avevano caratterizzato la storia cinese per indicare nella sconfitta dei tartari Tang le ragioni della scomparsa dei cristiani. Questi ultimi infatti si erano schierati con i tartari durante la guerra e avevano subito le distruzioni e le punizioni riservate ai vinti, «si che altri morendo, altri mutando Religione, altri fuggendo e ricoverandosi in luoghi secreti, tolsero via in poco tempo ogni segno, e notizia della nostra Fede, in modo che non fu già mai possibile rintracciarne cosa alcuna, con tutte le diligenze che vi usammo». ⁵⁶ La storia del cristianesimo era iniziata ben prima dei Tang, scriveva Smedo, ma «non per questo si ha da presumere che non vi entrasse fin dalla sua predicatione degli Apostoli, sparsi per tutta la Terra, come dice la Scrittura Sacra». La predicatione degli apostoli era stata globale e la Cina aveva ricevuto la legge evangelica «subito che si cominciò a pubblicare per il mondo», e poi una seconda volta, come attestato dalla presenza dei nestoriani della Croce, in una storia lineare che la preparava ora a riceverla per una terza volta con i missionari, e particolarmente gesuiti⁵⁷, che si apprestavano a rendere egemone il

⁵² Ibidem, 243.

⁵³ Giuliano Mori, *I geroglifici e la croce. Athanasius Kircher tra Egitto e Roma* (Pisa: Edizioni della Normale, 2016), 50-66.

⁵⁴ Cfr. Gliozzi, *Gli Apostoli nel Nuovo Mondo*, 243.

⁵⁵ Sull'uso e interpretazione della stele da parte dei gesuiti si veda Matteo Nicolini-Zani, "Jesuit *Jingjiao*: The «appropriation» of Tang Christianity by Jesuit missionaries in the seventeenth century," in *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, ed. Dietmar W. Winkler and Li Tang (Münster: Lit, 2009), 225-239.

⁵⁶ Alvaro Smedo, *Relatione della grande monarchia della Cina* (Roma: Herutanni Schetis, 1643), 196-197. Le estremità della Croce, scrive Smedo, «finiscono in fiori come di gigli, al modo di quella che si riferisce essersi trovata scolpita in Melipor, nella sepoltura dell'Apostolo S. Tomaso».

⁵⁷ Ibidem, 207.

cristianesimo nel mondo.

CONCLUSIONI

Seppure, paradossalmente, «dalla penna di un gesuita non uscì mai una vera storia del mondo»⁵⁸, i racconti dei gesuiti attribuivano alla natura e alla morale il sostantivo *historia*, caratterizzandola come un genere letterario in cui convivevano alcuni aspetti dell'esemplarità della storia, provenienti dalla tradizione storiografica classica e medievale, e le aperture della narrazione alla dimensione etica e teologica.⁵⁹ Nelle *Historia* la storia dei popoli, i loro costumi, la loro origine avevano lo stesso statuto di quello delle piante e degli animali e tutti rispondevano a un disegno universale e divino che riconduceva alla scoperta dell'unità del genere umano, anche se non tutto era stato redento, e della creazione, e ovunque si rintracciavano i segni che Dio aveva lasciato per favorire la conversione alla vera fede. Come scriveva Acosta nel proemio al lettore della sua *Historia Natural y moral*, molto era già stato scritto sul mondo appena scoperto, ma la sua opera era diversa in quanto essa era in parte storica e in parte filosofica, si occupava della Natura «ma anche [delle cose] del libero arbitrio, che sono i fatti e i costumi degli uomini».⁶⁰ Alla stessa combinazione di natura e morale ricorreva Francisco Garcia Della Valle (1573-1656) dando alla stampa il suo *Historia natural y moral del nacimiento del mundo* (1648)⁶¹. Il gesuita non si occupava di nuovo mondo, non prestava attenzione a trovare gli intrecci e i possibili contatti tra i popoli delle Indie orientali e occidentali, per dedicarsi al mondo intero. Lo scopo dell'opera è

⁵⁸ Giuseppe Marcocci, *Indios, cinesi, falsari. Le storie del mondo nel Rinascimento* (Bari: Laterza, 2016), 169.

⁵⁹ Sulla nascita della storia naturale nel periodo rinascimentale si veda Brian W. Ogilvie, "Natural History, Ethics, and Physico-Theology," in *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, ed. Gianna Pomata and Nancy G. Siraisi (Cambridge Mass: MIT Press, 2005), 75-103, 76, 82. Si veda inoltre Joan-Pau Rubiés, "New Worlds and Renaissance Ethnology," *History and Anthropology* 6 (1993): 157-197, 162-167, DOI: <https://doi.org/10.1080/02757206.1993.9960828> e più ampiamente, sulle storie europee del mondo Serge Gruzinski, *La macchina del tempo. Quando l'Europa ha iniziato a scrivere la storia del mondo* (Milano: Raffaello Cortina editore, 2018).

⁶⁰ «Así que aunque el Mundo Nuevo ya no es nuevo sino viejo, según hay mucho dicho y escrito de él, todavía me parece que en alguna manera se podrá tener esta *Historia* por nueva, por ser juntamente historia y en parte filosofía y por ser no sólo de las obras de naturaleza, sino también de las del libre albedrío, que son los hechos y costumbres de hombres. Por donde me pareció darle nombre de *Historia Natural y Moral de las Indias*, abrazando con este intento ambas cosas»: Joseph de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, p. 14. Si noti l'assonanza con il *Principio e Fondamento* degli ES: «E perciò necessario farsi indifferenti verso tutte le cose create, in tutto quello che è permesso alla libertà del nostro libero arbitrio, e non gli è proibito».

⁶¹ Il gesuita Francisco García del Valle, nato a Calahorra nel 1573, morto a Madrid nel 1656, è autore anche di una raccolta di orazioni sacre pubblicata con il titolo *Evangelicus concionator et novi hominis institutio* (Lugduni, 1622). Notizie in Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Nouvelle Edition* (Bruxelles-Paris: Oscar Schepens-Alphonse Picard, 1892), III, coll. 1223-24. Si tratta di un raro esempio nella «copiosa produzione teologica spagnola del tempo», dove «la polemica contro l'ateismo e l'indifferentismo religioso sembra piuttosto rara»: cfr. Dino Pastine, "L'immagine del libertino nell'apologetica cattolica del XVII secolo," in Tullio Gregory, Gianni Paganini, Guido Canziani, Ornella Pompeo Faracovi, Dino Pastine, *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento*. Atti del Convegno di studio di Genova (30 ottobre-1 novembre 1980) (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1981), 143-173, 145-46.

ben sintetizzato nell'insegna del suo frontespizio: «Dios trino y uno vive y muere el Athesimo, el Iudaismo, el Gentilismo. Siendo mantenedor desta Fé». In queste pagine, Della Valle si proponeva di rispondere ai libertini e alla tesi dell'eternità dell'universo, del flusso e riflusso delle cose. Ora la storia *natural* e *moral* convivevano all'interno di una stessa opera per combattere quei libertini che negavano il ruolo creatore di Dio e che avevano trovato alimento per il loro pensiero e le loro teorie proprio dai racconti dei mondi lontani che narravano di popoli senza dio, o di sterminate antichità che si accordavano all'idea dell'indefettibilmente eterno, avvistandoli presso le genti civilizzate dell'Oriente così come tra i “selvaggi” canadesi o brasiliani⁶².

⁶² Sul ruolo dello studio dell'antichità nella costruzione dell'ateismo si veda ad esempio Alan Kors, *Atheism in France 1650–1727. The Orthodox Sources of Disbelief* (Princeton: Princeton University Press, 1990), 135–77. Per le descrizioni dei popoli atei nelle relazioni gesuitiche si veda Michela Catto, “Chinese Atheism in the Mémoires de Trévoux: a cultural project against the existence of a perfect atheism,” *Journal of Jesuit Studies* 6 (2019): 416-438.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abulafia David, *La scoperta dell'Umanità. Incontri atlantici nell'età di Colombo* (Bologna: il Mulino, 2010).
- Acostae Josephi, *De temporibus movissimis. Libri quatuor* (Romae: ex typographia Iacobi Tornerii, 1590).
- Acosta José De, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. Edmundo O'Gorman (México: Fondo de Cultura Económica, 2006).
- Barbu, Daniel, "Idolatry and Religious diversity: thinking about the other in early modern Europe," *Sdiwal, Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* 9 (2014): 39-50. DOI: <https://doi.org/10.3406/asdi.2014.1019>
- Bellarmino, Roberto, *Disputationum de controversiis christianae fidei*, I (Venetiis: apud Joannem Malachinum, 1721).
- Biondi, Albano, "La *Bibliotheca Selecta* di Antonio Possevino. Un progetto di egemonia culturale," in *La «Ratio Studiorum». Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra cinque e Seicento*, ed. Gian Paolo Brizzi (Roma: Bulzoni, 1981), 43-75.
- Broggio, Paolo, "Evangelizzazione e missione tra Europa e Nuovi Mondi: la realtà e l'immagine dell'apostolato dagli ordini mendicanti alla Compagnia di Gesù," in *Identità del Nuovo Mondo*, ed. Francesca Cantù (Roma: Viella, 2007), 159-203.
- Burgaleta, Claudio M., *José de Acosta, S.J. (1540-1600). His life and Thought* (Chicago: Loyola Press, 1999).
- Campa, Riccardo, *La croce e la spada. Immagini del Nuovo Mondo* (Roma: Leonardo-De Luca editore, 1992).
- Caraccioli, Mauro José, *Writing the New World: the Politics of Natural History in the Early Spanish Empire* (Gainesville: University Press of Florida, 2021).
- Cassi, Aldo A., *Ultramar. L'invenzione europea de Nuovo Mondo* (Roma-Bari: Laterza, 2007).
- Catto, Michela, "The Tridentine Decrees Interpret the Chinese Rites," in *Trent and Beyond. The Council, other Powers, other Cultures*, ed. Michela Catto e Adriano Prospero (Turnhout: Brepols, 2017), 501-518.
- , "Pratica, culto e rito: alla ricerca della morale nelle religioni del mondo," in *Eretici e dissidenti tra Europa occidentale e orientale (secoli XVI-XVIII)*, a cura di Antonella Barzani, Michela Catto, Dainora Pociūtė (Padova: University Press, 2018), 183-201.

- , “Chinese Atheism in the Mémoires de Trévoux: a cultural project against the existence of a perfect atheism,” *Journal of Jesuit Studies* 6 (2019): 416-438 (monograph *The Jesuits in an Age of Enlightenment*, ed. J. Burson). DOI: <https://doi.org/10.1163/22141332-00603002>
- Clossey, Luke, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008). DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511497278>
- Ehse, Stephan, *Concilium Tridentinum. Diariorum, Actorum, etc.*, V/2 (Freiburg im Breisgau: Herder, 1911).
- García, Gregorio, *Origen de los indios de el Nuevo Mundo, e Indias occidentales. Averiguado con discurso de opiniones por el Padre Presentado Fray Gregorio Garcia de la orden de Predicadores* (Valencia: en casa de Pedro Patricio Mey, 1607).
- , *Historia ecclesiastica y seglar de la Yndia Oriental y Occidental, y Predicacion del Sancto Evangelio en ella por los Apostoles* (Baeça: Pedro de la Cuesta, 1626).
- , *Origen de los indios del Nuevo Mundo e Indias Occidentales*. Edición crítica por Carlos Baciero, Anna M. Barrero, P. Borges, Jesús M. García Añoveros y José M. Soto Rábanos (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2005).
- Gil, Juan, *Miti e utopie della scoperta. Oceano Pacifico: l'epopea dei navigatori* (Milano: Garzanti, 1992).
- Gliozzi, Giuliano, *Adamo e il nuovo mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)* (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1977).
- , “Gli Apostoli nel Nuovo Mondo: monoteismo e idolatria tra rivelazione e religione naturale,” in Giuliano Gliozzi, *Differenze e uguaglianze nella cultura europea moderna. Scritti 1966-1991*, ed. Anna Strumia. Introduzione di Carlo Augusto Viano (Napoli: Vivarium, 1993), 223-252.
- González Sánchez, Carlos Alberto, *New World Literacy. Writing and Culture Across the Atlantic, 1500-1700* (Lewisburg: Bucknell University Press, 2011).
- Gruzinski, Serge, *La macchina del tempo. Quando l'Europa ha iniziato a scrivere la storia del mondo* (Milano: Raffaello Cortina editore, 2018).
- Hosne, Ana Carolina, “Lo deseable y lo posible. La visión y representación de China en la obra de José Acosta,” *Archivum Historicum Societatis Iesu* 162 (2012): 481-514.

- Kors, Alan, *Atheism in France 1650–1727. The Orthodox Sources of Disbelief* (Princeton: Princeton University Press, 1990).
- Landucci, Sergio, *I filosofi e i selvaggi* (Torino: Einaudi, 2014).
- López Cordón, Maria Victoria, “Dall’utopia indiana alla maledizione dell’oro: l’America nel pensiero spagnolo del XVI e XVII secolo,” in *Scoperta e conquista di un Mondo Nuovo*, ed. Francesca Cantù (Roma: Viella, 2007), 239-269.
- Marcocci, Giuseppe, *Indios, cinesi, falsari. Le storie del mondo nel Rinascimento* (Bari: Laterza, 2016).
- Martínez Terán, Teresa, *Los antípodas. El origen de los indios en la razón política del siglo XVI* (México: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001).
- Martínez Terán, Teresa, “La reedición de 1729 del *Origen de los indios* (1607) de fray Gregorio García,” *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas* 15, no. 42 (2008), <http://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/4411> (Consultato l’8 settembre 2021).
- Mori, Giuliano, *I geroglifici e la croce. Athanasius Kircher tra Egitto e Roma* (Pisa: Edizioni della Normale, 2016).
- Nelles, Paul, “Du savant au missionnaire: la doctrine, les moeurs et l’Écriture de l’histoire chez les jésuites,” *XVII^e Siècle* 237 (2007): 667-689. DOI: 10.3917/dss.074.0669.
- Nicolini-Zani, Matteo, “Jesuit *Jingjiao*: The «appropriation» of Tang Christianity by Jesuit missionaries in the seventeenth century,” in *Hidden Treasures and Intercultural Encounters. Studies on East Syriac Christianity in China and Central Asia*, ed. Dietmar W. Winkler and Li Tang (Münster: Lit, 2009), 225-239.
- Ogilvie, Brian W., “Natural History, Ethics, and Phsyco-Theology,” in *Historia: Empiricism and Erudition in Early Modern Europe*, ed. Gianna Pomata and Nancy G. Siraisi (Cambridge Mass: MIT Press, 2005), 75-103.
- Pagden, Anthony, *La caída del hombre natural. El americano y los orígenes de la etnología comparativa* (Madrid: Alianza Editorial, 1988).
- Pastine, Dino, “Il problema teologico delle culture non cristiane,” in *L’Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII*. Atti del convegno di studio di Santa Margherita (19-21 maggio 1977) (Firenze: La Nuova Italia, 1978), 1-22.

- , *La nascita dell'idolatria. L'Oriente religioso di Athanasius Kircher* (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1978).
- , “L'immagine del libertino nell'apologetica cattolica del XVII secolo,” in Tullio Gregory, Gianni Paganini, Guido Canziani, Ornella Pompeo Faracovi, Dino Pastine, *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina nel Seicento. Atti del Convegno di studio di Genova (30 ottobre-1 novembre 1980)* (Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1981), 143-173.
- Popkin, Richard H., *La storia dello scetticismo. Da Erasmo a Spinoza* (Piacenza: Anabasi, 1995).
- Possevino, Antonio, *Apparato dell'istoria di tutte le nationi et il modo di studiare la geografia* (Venezia: Ciotti, 1598).
- Prosperi, Adriano, “America e Apocalisse. Note sulla «conquista spirituale» del Nuovo Mondo,” in Adriano Prosperi, *America e Apocalisse e altri saggi* (Pisa-Roma: Istituti editoriali poligrafici internazionali, 1999), 15-63.
- Revel, Jacques, “The uses of comparisons: Religions in the early Eighteenth Century,” in *Bernard Picart and the first global vision of religion*, ed. Lynn Hunt, Margaret Jacob and Wijnand Mijnhardt (Los Angeles: Getty Research Institute, 2010), 331-347.
- Ricuperati, Giuseppe, “Comparatismo, storia universale, storia delle civiltà. Il mutamento dei paradigmi dalla «crisi della coscienza europea» all'Illuminismo,” in *Le passioni dello storico. Studi in onore di Giuseppe Giarrizzo*, ed. Antonio Coco (Catania: Edizioni del Prisma, 1999), 511-580.
- Romano, Antonella, “La experiencia de la misión y el mapa europeo de los saberes sobre el mundo en el Renacimiento: Antonio Possevino y José de Acosta”, in *Saberes de la conversión. Jesuitas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*, ed. Guillermo Wilde (Buenos Aires: Editorial SB, 2011), 133-154.
- , “El libro como instrumento de la construcción de un mundo global: los misioneros y la cultura del escrito”, *EREBEA. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 2 (2012): 109-126. DOI: <http://dx.doi.org/10.33776/erebea.v2i2.1332> (consultato 23 novembre 2021)
- Romano, Antonella, “La prima storia della Cina: Juan Gonzalez de Mendoza fra l'Impero spagnolo e Roma,” *Quaderni storici* 142 (2013): 89-116.
- Rubiés, Joan-Pau, “New Worlds and Renaissance Ethnology,” *History and Anthropology* 6 (1993): 157-197. DOI: <https://doi.org/10.1080/02757206.1993.9960828> (consultato 23 settembre 2021).

Semedo, Alvaro, *Relatione della grande monarchia della Cina* (Roma: Herutanni Schetis, 1643).

Sommervogel, Carlos, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Nouvelle Edition* (Bruxelles-Paris: Oscar Schepens-Alphonse Picard, 1892), vol. III.

Stroumsa, Guy G., "The Scholarly Discovery of Religion in Early Modern Times," in *The Cambridge World History. VI. The Construction of a Global World 1400-1800 C.E.*, ed. Jerry H. Bentley, Sanjay Subrahmanyam, Merry E. Wiesner-Hanks (Cambridge UK: Cambridge University Press, 2015), 313-333.

Todorov, Tzvetan, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro* (Torino: Einaudi, 1983).

Recibido: 8 de noviembre de 2021

Aceptado: 5 de mayo de 2022

LA TOPOGRAFÍA DEL CONOCIMIENTO JESUITA EN FILIPINAS: LA *RELACIÓN* (1654) DEL PADRE FRANCISCO COMBÉS, SJ

Alexandre Coello de la Rosa
(Universitat Pompeu Fabra/CSIC –ICREA Academia)
alex.coello@upf.edu

RESUMEN

El objetivo de este trabajo trata de demostrar que la *Relación de las islas Filipinas* (ca. 1654) respondía a la necesidad de proporcionar “entera noticia de las cosas” al nuevo gobernador de Filipinas, Don Sabiniano Manrique de Lara, con el fin de promover el buen gobierno. Como señaló Brendecke, la recopilación del conocimiento empírico se convirtió en la herramienta indispensable de la Monarquía hispánica para «vencer la distancia» de su vasto imperio. En un contexto de conflicto abierto con los moros del sur de Filipinas, la *Relación* de Francisco Combés fue una obra menor pero no por ello menos importante. Se trataba de un informe completo –entera relación– que utilizaba un conocimiento testimonial (autóptico) y prácticas empíricas, con sesgos imperialistas. Sin embargo, este nuevo conocimiento no fue una imposición de modelos culturales hegemónicos, sino el resultado de intercambios culturales entre las culturas musulmana, cristiana y autóctona.

PALABRAS CLAVE: Islas Filipinas; Francisco Combés; Jesuitas; Colonialismo; Transculturalidad.

THE TOPOGRAPHY OF JESUIT KNOWLEDGE IN THE PHILIPPINES: FATHER FRANCISCO COMBÉS, SJ'S *RELACIÓN* (1654)

ABSTRACT

The objective of this paper seeks to demonstrate that the *Relación de las islas Filipinas* (ca. 1654) responded to the need to provide “entera noticia de las cosas” to the new governor of the Philippines, Don Sabiniano Manrique de Lara, to promote good government. As Brendecke pointed out, the collection of empirical knowledge became an indispensable tool for the Hispanic monarchy to “overcome the distance” of its vast empire. In a context of open conflict with the Moros of the southern Philippines, Francisco Combés’ *Relación* was a minor but no less important work. It was a complete report –*entera relación*– which used witness-based (autoptic) knowledge and empirical practices, with imperialist biases. Nonetheless, this new knowledge was

not an imposition of hegemonic cultural models but the result of cultural exchanges across Muslim, Christian, and native cultures.

KEY WORDS: Philippine Islands; Francisco Combés; Jesuits; Colonialism; Transculturality.

En su influyente libro *Imperio e información*, Arndt Brendecke¹ analiza la relación entre el uso del saber y el dominio colonial a partir de dos premisas fundamentales. Por un lado, que la expansión del colonialismo europeo favoreció la cultura del conocimiento empírico moderno; y por otro, que la organización y concentración de ese mismo conocimiento fue indispensable para consolidar las prácticas de dominio y administración que España y Portugal pusieron en práctica a partir del siglo XVI.

El análisis de Brendecke se enmarca en el contexto global que Serge Gruzinski definió como la primera mundialización —o *désenclavement planétaire*—.² Por ello, lo que realmente destaca de su libro es la importancia que otorga al conocimiento (*notiçia*) y el saber (ciencia, información) como herramientas esenciales para la consolidación del dominio colonial hispánico. Así, tanto los informes, mapas, cartas náuticas y representaciones gráficas («pinturas») de los cartógrafos como las relaciones, memoriales y encuestas de misioneros y funcionarios reales contribuyeron a crear un archivo central estatal que tenía como fin monopolizar la información sobre los territorios del imperio.³

Frente a los enfoques postcoloniales, más interesados en denunciar las estructuras imperialistas del poder y dominio sobre el «otro» colonizado (vencedores/vencidos; colonizadores/colonizados), Brendecke señala que este control informativo, con aspiraciones soberanas, no implica equiparar «la mera producción de saber sobre la colonia con la generación del poder colonial».⁴ Ciertamente, el registro de esa «alteridad», que supone un eurocentrismo epistémico, implica más bien un ejercicio de traducción (o transcripción) cultural que no una asimetría de saberes.⁵ Ni los nativos eran meros objetos pasivos ni las autoridades coloniales fieles instrumentos de gobierno en las Indias.

* Agradezco a los evaluadores anónimos sus valiosos comentarios.

¹ Arndt Brendecke, *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español* (Madrid & Frankfurt: Iberoamericana & Vervuert, 2012).

² Serge Gruzinski, *Les Quatre parties du Monde. Histoire d'une mondialisation* (París: La Martinière, 2004).

³ Brendecke, *Imperio e información*, 22-23.

⁴ *Ibidem*, 31.

⁵ Joan-Pau Rubiés, *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Joan-Pau Rubiés, "Ethnography and Cultural Translation in the Early Modern Missions," *Studies in Church History* 53 (2017): 272-310; Ralph Bauer y Jaime Marroquín Arredondo, "Introduction: An Age of Translation," en *Translating Nature: Cross-Cultural Histories of Early Modern Science*, ed. Jaime Marroquín Arredondo y Ralph Bauer (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019), 1-23; Hélène Roy, "Transcribir América. Aproximación a una nueva perspectiva crítica del "descubrimiento" del Nuevo Mundo." (Manuscrito, 2021).

Como acertadamente han señalado Jaime Marroquín y Ralph Bauer, esta recopilación del saber, en sus diversas formas y contextos coloniales, «was eminently collaborative and transcultural in nature». ⁶ Simplificar en exceso la relación estructural entre poder/saber supone transformar a cronistas, procuradores y misioneros en simples agentes del imperio, cayendo así en un reduccionismo epistémico. ⁷ La función política de la escritura, así como su carácter performativo, interviene en el ejercicio del dominio y del poder, alterando la correa de transmisión entre la «cabeza» (reyes, virreyes, gobernadores) y el «cuerpo» político. ⁸ De este modo, se podría argumentar que el conocimiento natural y etnográfico sobre las Indias fue tanto el resultado de la hegemonía cultural europea como de la «traducción negociada» de las tradiciones americanas y del conocimiento sobre la historia «natural» y «moral» del Nuevo Mundo (incluyendo las Filipinas) al Viejo. ⁹

No hay que olvidar que el papel de las órdenes religiosas fue esencial, aunque no exclusivo, en la sistematización y fijación del conocimiento etnográfico en Asia-Pacífico. ¹⁰ En este sentido, la *Relación de las islas Filipinas* (1654), del padre jesuita Francisco Combés (1620-1665), ¹¹ es una obra importante por varias razones. En primer lugar, porque se trata de un texto poco conocido de uno de los padres «graves» de la Compañía de Jesús en las islas del Poniente. En segundo lugar, porque refleja los intereses de los jesuitas por expandir el catolicismo hacia el sur de Filipinas, en particular hacia los territorios controlados por los sultanes musulmanes de Mindanao y Joló, donde los enclaves españoles, especialmente en las Visayas, estaban seriamente amenazados. Y finalmente, porque responde a la obligación de los misioneros y funcionarios reales de realizar descripciones completas («enteras relaciones») sobre los territorios y su naturaleza. ¹² Obviamente, no fue la única. En sus *Colóquios dos simples e drogas he cousas medicinais da Índia* (Goa: Ioannes de Endem, 1563), el portugués García de Orta publicó un extenso catálogo de las hierbas medicinales de la India, las especias y otros productos naturales. Las reformas de Juan de Ovando (¿-1575), presidente del Consejo de Indias, en especial las *Instrucciones para hacer descripciones de las Indias* (1573),

⁶ Bauer y Marroquín, “Introduction,” 8.

⁷ Brendecke, *Imperio e información*, 31-32.

⁸ Roy, “Transcribir América.”

⁹ Vicente Rafael, *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule* (Durham, NC: Duke University Press, 1993); Peter Burke, citado en Tomás Mantecón, “De Manila al continente asiático. Riesgos y experiencias de las misiones católicas en el siglo XVII,” *E-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes* 30 (2018). [consultado el 5 de agosto de 2021]. DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.28028>; Marlon James Sales, “Translating ‘Asia’ in Philippine Missionary-Colonial Texts,” en *More Hispanic than We Admit 3*, ed. Jorge Mojarro (Quezon City, Philippines: Vibal Foundation Inc., 2020), 103-128.

¹⁰ Sales, “Translating Asia,” 110. La *Peregrinação* (Lisboa: Pedro Crasbeeck, 1614), del explorador portugués Fernão Mendes Pinto (1509-83), es un trabajo pionero sobre etnografía imperial portuguesa, aunque muy crítico con el colonialismo portugués en Extremo Oriente.

¹¹ Combés, 1654. Las copias utilizadas para esta edición se encuentran en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid (España) (Ms. II/3062) y en la Lilly Library, Bloomington, Indiana (EE. UU.) (Philippine Manuscripts II, Ms. 21526, fols. 1-92v).

¹² Brendecke, *Imperio e información*, 332-334.

ordenaban averiguar y dar «entera notiçia de las cosas» para favorecer el buen gobierno, tanto del rey como de aquellos que gobernaban en su nombre.¹³

En la línea que apunta Brendecke se inscribe la *Relación* del padre Combés. Su estructura partía de la gran cadena del ser (*scala naturae*), es decir, un orden jerárquico de las cosas de la creación que partía de lo más simple a la más perfecto. Siguiendo este principio básico de ordenación, la *Relación* trataba del clima, luego de las plantas y finalmente de los pueblos de Filipinas. Don Sabiniano Manrique de Lara (1653-1663), que acababa de tomar posesión del cargo de gobernador, debía ser informado acerca de los habitantes de las Filipinas y de sus creencias, así como de los árboles, frutas, hierbas, animales, aves, etc., pero también de las potenciales riquezas de los archipiélagos filipinos. Por este motivo, el padre Combés redactó la *Relación*, que vinculaba los intereses expansivos de la Compañía de Jesús con un programa político-administrativo de gobierno. Un programa que tenía que priorizar la defensa de los nativos cristianizados, como los samales o lutaos, frente a la hostilidad de los moros de las islas del sur.¹⁴

Sin embargo, la *Relación*, que en muchos sentidos antecede a su obra póstuma y más conocida, la *Historia de Mindanao, Joló y sus adyacentes, Progressos de la religion, y armas catolicas* (1667),¹⁵ debería considerarse como un primer intento de sistematización del saber natural y etnográfico del sur de Filipinas. Escribir –e imprimir– relaciones e historias se convirtió, en opinión de Federico Palomo, en otra forma de realizar la misión, de perpetuarla y, además, de expandirla en forma escrita.¹⁶ Combés había adquirido una sólida experiencia (*autopsia*) basada en años de presencia misionera sobre el terreno. En 1648, el padre Francisco de la Roa (1592-1660), provincial de Filipinas, le encargó expresamente la labor de evangelizar a los subanos desde el pueblo de la Caldera, en Mindanao, hasta la costa del pueblo de Siocón, donde tuvo que sustituir a los padres Francesco Paliola (1610-1648) y Juan del Campo (1620-1650),¹⁷ martirizados

¹³ *Ibidem*, 358-366.

¹⁴ El primero que definió a los pueblos malayos de las tierras bajas o litoral de las islas Filipinas como “moros” fue Miguel López de Legazpi (1503-1572), que los diferenciaba de los pueblos del interior, en donde predominaban los “gentiles”. Antonio de Morga, *Sucesos de las islas Filipinas*, ed. Patricio Hidalgo Nuchera (Madrid: Polifemo, 1997), 40. Para una crítica del uso del concepto “moro”, véase Jaime Górriz Abella, *Filipinas antes de Filipinas. El archipiélago de San Lázaro en el siglo XVI* (Madrid: Ediciones Polifemo, 2010), 14-15.

¹⁵ Wenceslao E. Retana, citado en Francisco Combés, SJ, *Historia de Mindanao y Joló*, ed. Wenceslao E. Retana (Madrid: Imprenta de M. Minuesa de los Ríos, 1897 [1667]).

¹⁶ Federico Palomo, “Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI,” *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos* 4 (2005): 57-81; Federico Palomo, “Cultura religiosa, comunicación y escritura en el mundo ibérico de la Edad Moderna,” en *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, coord. Eliseo Serrano (Zaragoza: Institución “Fernando el Católico” [CSIC], 2013), 70.

¹⁷ Combés, *Historia de Mindanao y Joló*, 137-138 y 507-508. No confundir con uno de los primeros misioneros jesuitas en Mindanao, un salmantino de igual nombre (Jaime Salvá, “Misioneros jesuitas a Filipinas,” *Misionalia Hispanica* 5 (1948): 520.

ambos, el primero en la ensenada de Dapitán, el segundo en Siocón¹⁸ (Fig. 1 y 2)¹⁹. En 1651 visitó la isla de Pangutaran, en la que fue agasajado por los nativos, y posteriormente se encargó de la misión de Dapitán, substituyendo al afamado padre Pedro Gutiérrez (1593-1651)²⁰ como rector en la residencia entre 1652 y 1655.²¹ Poco después se trasladó a la residencia de Cebú como operario de «indios y españoles», donde el 2 de julio de 1654 hizo la solemne profesión de cuatro votos en presencia del padre onubense Pedro Diaz Carlos (1619-1701), que actuaba como rector.²²

¹⁸ La labor de Combés fue intensa, logrando recoger “los huesos insepultos de los compañeros de este último” (Salvá, “Misioneros jesuitas,” 522); Combés, *Historia de Mindanao y Joló*, xi.

¹⁹ Mattias Tanner, SJ, *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia et America, contra Gentiles, Mabometanos, Judaeos, Haereticos, Impios, pro Deo, Fide, Ecclesia, Pietate. Sive Vita, et mors eorum qui Ex Societate Iesu in causa Fidei & Virtutis propugnatae, violenta morte toto orbe sublatis sunt* (Pragae, San Clementem: 1675).

²⁰ El padre Gutiérrez nació el 24 de abril de 1593 en Colima, diócesis de Michoacán, México. Estudió en el colegio de Valladolid, España. Regresó a México, donde el 14 de mayo de 1611 fue recibido en la Compañía de Jesús. Hizo su noviciado en Tepotzotlán. En 1622 llegó a las Filipinas, donde ejerció como misionero en las Bisayas, y en particular, de los subanos, de quienes se le consideraba como su apóstol. Once años después, el 30 de octubre de 1633, fue nombrado profeso de cuatro votos. Murió el 25 de julio de 1651 en el pueblo de Iligan (norte de Mindanao). Diego de Oña, “Labor Evangélica,” en *Labor evangélica. Ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Segunda Parte*, Alexandre Coello de la Rosa y Verónica Peña Filiu (Madrid: Sílex Ediciones, 2021), fol. 1271r; Pedro Murillo Velarde, SJ, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús. Segunda Parte que comprehende los progresos de esta provincia desde el año de 1616 hasta el 1716* (Manila: Nicolás de la Cruz Bagay, 1749), fols. 198v-208r; Horacio de la Costa, SJ, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989 [1961]), 612.

²¹ Salvá, “Misioneros jesuitas,” 522. Fundada en 1629, el primer rector de la residencia de Dapitan fue el padre Pedro Gutiérrez (1593-1651) (Murillo Velarde, *Historia*, fols. 75r, 77r y 207r; de la Costa, *The Jesuits*, 451).

²² Combés estuvo destinado como misionero en Cebú (y Mandaue) junto con los padres Domingo López, procurador, Pedro de la Cueva, y Domingo Ezquerro, que había sido rector hasta 1653 (“Catalogus Brevis Personarum. Provinciae Philippinarum. Anni 1654,” (Archivum Romanum Societatis Iesu [en adelante ARSI], Philipp. 04, fol. 28r); Eduardo Descalzo Yuste, “La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768): realidad y representación” (Tesis doctoral inédita, Universitat Autònoma de Barcelona, 2015), 607 y 667.



Fig 1 y 2. Francisco Paliola (Tanner, 1675: 425) y Juan del Carpio (Tanner, 1675: 380).
Ilustraciones de K. Škréta & Melchior Küsel.

En un estilo nada ampuloso, la *Relación* muestra con claridad la circulación de saberes misioneros en aquellos espacios periféricos, formando parte de lo que se ha dado en llamar una «topografía del conocimiento jesuita». ²³ Pero además, también respondía a la necesidad de sistematizar el saber de los virreyes o gobernadores, como don Sabiniano Manrique de Lara, cuya ignorancia o «ceguera» de las particularidades (etnográficas, geográficas, botánicas) de las Filipinas, así como de sus riquezas potenciales (naturales, morales), debía de ser compensada con la producción de informes, «enteras noticias» o «relaciones verdaderas». ²⁴ A diferencia del Virrey del Perú, don Francisco de Toledo, no todos ellos llevaron a cabo una Visita General de cinco años (1570-1575) para evaluar el potencial económico del territorio andino, constatando el número de tributarios y de las tasas que pagaban. ²⁵ Las Filipinas estaban dispersas, y la comunicación entre islas era muy difícil. Por este motivo, la recopilación del conocimiento empírico, como ha señalado Brendecke, se convertía en herramienta indispensable de la Monarquía hispánica para «vencer la distancia» de su vasto imperio y, en particular, de las Indias orientales. ²⁶

La primera preocupación de un gobernante, especialmente en los espacios de frontera, era el «arte de gobernar» –la estrategia o aritmética política– a partir de la

²³ Steven J. Harris, “Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge,” en *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, vol. I, ed. John W. O’Malley et al. (Toronto & Buffalo & London: University of Toronto Press, 2000), 214.

²⁴ Brendecke, *Imperio e información*, 42-102.

²⁵ Noble David Cook, *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1974); Alejandro Málaga Medina, *Visita General del Perú por el Virrey D. Francisco de Toledo. 1570-1575* (Arequipa: Imprenta “El Sol”, 1974).

²⁶ Brendecke, *Imperio e información*, 17.

recopilación del saber empírico y las sanciones jurídicas. Es lo que Ann Stoler definió como «the archival turn».²⁷ La *Relación* se inscribe en un contexto de producción de un discurso y diseminación del saber imperial/colonial,²⁸ que además formaba parte de un programa global de evangelización.²⁹ Debía tener una finalidad didáctica e informativa, útil al gobierno de las Filipinas como *gesta hominis y magistra vitae*.³⁰ Atrás quedaban las fantasías históricas, mitos y leyendas, como las «islas del Armenio, Rica de Oro y Rica de Plata», heredadas de la patrística y del *topos* pliniano.³¹ De lo que se trataba ahora era de presentar un informe pormenorizado de las riquezas de la tierra para el «fortalecimiento», que no consolidación, del asiento español en Filipinas, especialmente en las islas Mindanao y Joló, todavía no sometidas a la monarquía.³² Para ello había que evaluar los recursos económicos que ofrecía el archipiélago filipino, incluyendo el carácter y naturaleza de sus habitantes, así como el número de tributarios.

Los misioneros jesuitas conocían el sur de Filipinas, en especial las Bisayas, desde donde se habían extendido hacia otros enclaves estratégicos situados en las Molucas, y luego en Mindanao y Joló. En realidad, a pesar de que su presencia fue siempre marginal, también siempre consideraron que las islas del sur eran una «cosa

²⁷ Ann Laura Stoler, “Colonial Archives and the Arts of Governance,” *Archival Science* 2 (2002): 87-109; Ann Laura Stoler, *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 2.

²⁸ Brendecke, *Imperio e información*, 444-456.

²⁹ Esta proyección moderna de la Compañía de Jesús, así como su vinculación a los espacios de producción del saber durante los siglos XVI y XVIII, tendió a sobredimensionar su singularidad en el proceso de expansión global del catolicismo, relegando a las “viejas” órdenes mendicantes y monásticas, como los franciscanos, a “meras congregaciones en decadencia, sujetas a lógicas heredadas de su pasado medieval”. Federico Palomo, “Memoria, cultura manuscrita y oralidad en la cronística franciscana portuguesa de la Edad Moderna,” *Tempo* 22, no. 41 (2016): 509-532. (consultado el 5 de agosto de 2021). DOI: <http://dx.doi.org/10.20509/TEM-1980-542X2016v224102>; Federico Palomo, “Written empires: Franciscans, texts, and the making of Early Modern Iberian Empires,” *Culture & History Digital Journal* 5, no. 2 (2016): 1-2, <https://cultureandhistory.revistas.csic.es/index.php/cultureandhistory/article/view/99> (consultado el 5 de agosto de 2021).

³⁰ Cicerón, *De oratore*, II, 32, 1.

³¹ En junio de 1565, el fraile agustino Andrés de Aguirre escribió un informe al Virrey de España en las que ponía en su conocimiento la existencia de unas islas muy ricas a la altura de Japón que fueron descubiertas por los navegantes portugueses, quienes las bautizaron como “las islas del Armenio, Rica de Oro y Rica de Plata”. Juan Gil Fernández, “De los mitos de las Indias,” en *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, comp. Carmen Bernand (México: CNCA-FCE, 1994), 272. Años después, el cartógrafo Abraham Ortelius (1527-1598) las situó en el nordeste de Japón (*Maris Pacifici*, 1589). En marzo de 1611, don Luis de Velasco (1535-1615), virrey de la Nueva España y marqués de Salinas, organizó una embajada liderada por Sebastián Vizcaíno (1547?-1627) a la corte de Japón. El objetivo era encontrar las preciadas islas, aunque fue en vano. “Relación del viaje hecho para el descubrimiento de las llamadas ‘Ricas de Oro y Plata’ situadas en el Japón, siendo Virrey de la Nueva España Don Luis de Velasco, y su hijo, Sebastián Vizcaíno, general de la expedición,” en *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, vol. VIII, comp. Luis Torres de Mendoza (Madrid: Imprenta de Frías y compañía, 1867), 101-199.

³² Para una crítica de la llamada “consolidación hispana”, véase Ostwald Sales-Colín Kortajarena, “Negritud y esclavitud aeta: cooperación en el fortalecimiento hispano en Filipinas, 1565-1650,” en *Relaciones Intercoloniales. Nueva España y Filipinas*, coord. Jaime Olveda (Zapopan, Jalisco: El Colegio de Jalisco, 2017), 164.

suya» (fig.3).³³ Se trataba de una zona de contacto, en constante comunicación entre los musulmanes y cristianos que transitaban sus espacios insulares. No es extraño, por tanto, que además de componer un excelente «estado de la cuestión», Combés redactara la *Relación* como una forma de reivindicar el mayor conocimiento y experiencia de la Compañía de Jesús frente a otras órdenes misioneras consideradas «intrusas», como los agustinos recoletos, que desde su llegada a las Filipinas en 1606 se postulaban para gestionar aquellos espacios periféricos.³⁴

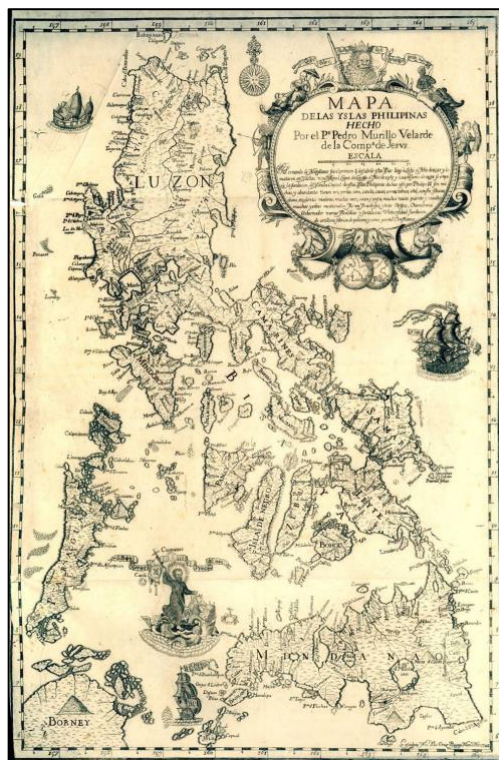


Fig 3. Pedro Murillo Velarde, SJ, *Mapa de las Yslas Philipinas* (1744)

Siguiendo la tradición escolástica, el mismo principio de organización jerárquica de la naturaleza se aplicó en toda la *Relación*: en la primera parte, Combés describió las hierbas, luego los frutos de la tierra, y finalmente las riquezas naturales y minerales. Se compone de cuatro capítulos (o secciones) que abarcan las condiciones naturales de las islas, en especial la geografía, fauna y flora de las Filipinas, destacando sus características más notables, como sus «ímpetuosas corrientes», «los ríos

³³ Combés, *Historia de Mindanao y Joló*, 94 y ss. Véase también Ana M^a Rodríguez-Rodríguez, “Old Enemies, New Contexts: Early Modern Spanish (Re)-Writing of Islam in the Philippines,” en *Coloniality, Religion, and the Law in the Early Iberian World*, ed. Santa Arias y Raúl Marrero-Fente (Nashville, Tenn.: Vanderbilt University Press, 2014), 144.

³⁴ Martínez Cuesta, Ángel, OAR, *Historia de los agustinos recoletos. Vol. I. Desde los orígenes hasta el siglo XIX* (Madrid: Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, 1995).

caudalosos pero navegables» y «el poder de los baguios y huracanes»,³⁵ así como la calidad y disponibilidad de los materiales estratégicos, como las maderas para la construcción de navíos. No menos importante era destacar la «abundancia» y «curiosidad» por los frutos de la tierra, como el coco o palma, de excelente sabor, «cuya carne compite con las almendras», o la tuba, «licor delicado y suavísimo» que se obtenía de la destilación de esta fruta³⁶.

Como testigo de vista, Combés elaboró un catálogo completo de las frutas y sus cualidades en relación con su apariencia, color, sabor, tamaño, abundancia e incluso su facilidad o dificultad de digestión. Su intención refleja un afán por cumplir lo mejor posible el encargo encomendado de dar cumplida información a los gobernadores de los hallazgos. Pero, ¿estaba realmente interesado en el conocimiento natural y nativo? Las motivaciones de esta historia natural eran mercantiles, pero sobre todo estratégicas, a saber: evaluar si los religiosos y soldados españoles dispondrían de los alimentos necesarios para sobrevivir en esos nuevos «jardines espirituales».³⁷

Tampoco los asuntos relacionados con el poder de las plantas medicinales escaparon a la pluma de Combés. No solo subrayó el poder de las hierbas ponzoñosas, venenos y antídotos («de sus rigurosos efectos fui yo en [las islas] Bisayas una vez buen testigo») sino también las de carácter medicinal. Teniendo en cuenta la importancia de los dispensarios en las misiones, no es extraño que Combés se interesara por las hierbas medicinales y formas de curar, lo que demuestra que además de estar allí, los nativos, como depositarios de los «textos orales» de sus ancestros, le informaron de las propiedades de la mayoría de ellas.³⁸

Finalmente, Combés dedicó especial atención a recalcar, por un lado, la flojedad e indolencia de los nativos, y por el otro, las riquezas de la tierra, en especial las minas de oro y perlas, la algalia, cera, canela, algodón, ámbar, marfil, lanote o cáñamo, así como tintes variados y maderas exóticas en abundancia, como el palo colorado o sibucão, más conocido como brasil, señalando que en la isla de Cebú los galeones podían cargar este género del que «se sirven de a poco los naturales».³⁹ Para Combés, no había lugar a dudas de que ambas cuestiones estaban directamente relacionadas. A diferencia de las Molucas, donde los españoles habían perdido toda opción de controlar las especias, los archipiélagos de las Filipinas, y en particular las islas de Mindanao, Basilan y Joló, se mostraban ricas y abundantes en otros géneros, aunque los nativos no eran capaces de aprovecharlos debido a su «flojedad» y «perezosa ambición».⁴⁰ Por este motivo, y con la gestión adecuada, Combés justificaba la viabilidad de su conquista y evangelización a través de la explotación de todas sus riquezas. En una especie de transferencia de poder o autoridad (*translatio imperii*),

³⁵ Combés, *Relación*, Primera Parte, Cap. 1.

³⁶ *Ibidem*, Cap. 2.

³⁷ He tomado prestado el concepto de “jardines espirituales” de Jorge Cañizares-Esguerra, *Católicos y puritanos en la colonización de América* (Madrid: Fundación Jorge Juan & Marcial Pons Historia, 2008), 249.

³⁸ Combés, *Relación*, Primera Parte, Cap. 3.

³⁹ *Ibidem*, Cap. 4.

⁴⁰ *Ibidem*, Cap. 1.

Combés ofrece lo que es de Dios al emperador, y de este al gobernador Manrique de Lara.

La Segunda Parte es una joya etnográfica que, además, fue replicada posteriormente en numerosos pasajes de la *Historia de Mindanao y Joló*. En ella se describe las tres naciones que poblaban las islas. Por un lado, los «negritos», que incluían grupos étnicos diversos, como los aetas de Luzón, y vivían sin atender a ninguna autoridad divina o humana, sin «concierto ni policía». Por otro lado, los naturales abarcaban pueblos de muy diversos nombres según las provincias e islas. Para los primeros jesuitas que llegaron a Filipinas, la objetivación de estos grupos partía del carácter negativo que comportaba sus costumbres, consideradas inferiores a las cristianas. Su concentración en congregaciones y reducciones de tipo hispano no solo tenía como objetivo optimizar su evangelización sino también evitar sublevaciones y beneficiarse de la mano de obra. Una «etnogénesis misional», en palabras de Guillermo Wilde,⁴¹ que modificó gradualmente sus estrategias de subsistencia. Finalmente estaban los samales o lutaos, que habitaban sobre todo la región de Zamboanga, en el extremo occidental de Mindanao, y obtenían su sustento a través de la pesca. Al ser gente de mar, eran muy solicitados por los sultanes de Mindanao por su conocimiento de la navegación y las costas.⁴²

Combés sobresalía por sus dotes de observación, describiendo con todo lujo de detalles los atuendos de los hombres y las mujeres de las Bisayas y de las islas del sur. Destacó la variedad de sus lenguas y costumbres, que eran percibidas como confusión, pero también las mezclas, sincretismos religiosos y transculturaciones que se producían como consecuencia del contacto inter-cultural, como por ejemplo, «la ladinez de los tagalos, que tanto se han acomodado a nuestros sombreros».⁴³ Con todo, su opinión acerca de ellos era bastante negativa.⁴⁴ De los bisayas y tagalos resaltaba su modestia y simplicidad de carácter, mientras que de los nativos de Mindanao y Joló subrayaba, además de la esclavitud de los parientes, la tiranía y la extrema codicia, la

⁴¹ Guillermo Wilde, “De las crónicas jesuíticas a las “etnografías estatales”: realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas,” *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos. Debates* (2011): 22. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/62238> (consultado el 5 de agosto de 2021). <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.62238>; Guillermo Wilde, *Religión y poder en las misiones de guaraníes* (Buenos Aires & México & Madrid: Sb editorial, 2016), 65-69.

⁴² Los lutaos vivían en la región de Dapitan, al norte de Mindanao. En su *Tratado o Relación de las Yslas Philipinas* (1582), el soldado y cronista Miguel de Luarca (ca. 1540-45/1590) también los describía como “un género de hombres en esta tierra que no tienen otra manera de vivir sino es andar a pescar; y en sus navíos, traen sus mujeres y perros y gatos, y toda su hacienda. El pescado que toman, rescatan en las serranías. Tienen estos serranos desta ysla sus casas en unos árboles, los cuales son tan grandes, que avitan en una casa, encima de un árbol, quarenta y cinquenta hombres casados con sus familias, y tiénelo como fuerte para defenderse de los enemigos”. Miguel de Luarca, *Tratado de las yslas Philipinas*, citado en Górriz Abella, *Filipinas antes de Filipinas*, 47. Véase también Francisco Colin, SJ, *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús, fundación y progreso de su provincia en las islas Filipinas. Parte Primera: sacada de los manuscritos del padre Pedro Chirino, el primero de la Compañía que pasó de los Reinos de España a estas islas, por orden, y a costa, de la Católica, y Real Majestad*, vol. I (Madrid: Imprenta de Joseph de Buendía, 1663), fol. 817r.

⁴³ Combés, *Relación*, Segunda Parte, Cap. 1.

⁴⁴ La *Historia de Mindanao y Joló* se caracteriza, igualmente, por estas descualificaciones morales hacia los musulmanes. Véase también Rodríguez-Rodríguez, “Old Enemies, New Contexts,” 146-147.

ostentación desmesurada y la existencia de transgresiones morales, como el pecado nefando y el incesto. Esta lógica o teología de la colonización, que diría Subirats,⁴⁵ era el resultado de parámetros axiológicos profundamente arraigados que situaban el discurso etnográfico en una clara oposición entre civilización y barbarie.

No hay duda de que los españoles se definieron a sí mismos mirándose en el espejo de los «otros», los filipinos, para diferenciarse de ellos. En este sentido, las revueltas de los moriscos en las Alpujarras (1568-1571) y las guerras contra los otomanos en el Mediterráneo (1521-1580) determinaron las relaciones que se establecieron entre las dos grandes religiones del libro en las Filipinas. Por ello, las diferencias entre los grupos nativos no se expresaron en términos étnico-raciales sino religiosos, clasificando a los filipinos de «indios gentiles» o de «moros».⁴⁶ Con todo, los primeros españoles que llegaron a las islas del Poniente, llamadas más tarde islas Filipinas, admitían que estas diferencias eran más formales que reales. En 1572, el mismo adelantado Miguel López de Legazpi reconocía sin ambages que «los naturales desta isla de Luzón, que comúnmente llamamos los españoles moros, ellos no lo son, porque en verdad es que ellos no saben la ley de Mahoma, ni la entienden».⁴⁷

En la misma línea se expresó el padre Combés, quien se esforzó por destacar el gentilismo de los nativos, presentándolos como falsos seguidores del Corán.⁴⁸ No se trataría, pues, de auténticos musulmanes, puesto que fuera de «los principales más avisados», la mayoría de la población era gentil.⁴⁹ Una opinión que concordaba con la expuesta por los provinciales jesuitas, para quienes «el gentilismo se tiene por plebeyo, y como lo plebeyo siempre es más numeroso en los reinos que lo noble, de aquí es que son pocos los moros que hay en ella en comparación con la turba mucha de gentiles que por todas partes la rodean y habitan».⁵⁰

Todas estas opiniones, y otras más, como las del oidor de la Audiencia de Manila don Melchor de Ávalos, reflejaban la presencia en Filipinas de una visión irreconciliable entre el cristianismo y el Islam.⁵¹ Combés subrayaba la superioridad moral del cristianismo, destacando que los nativos de Mindanao estaban sujetos a las leyes de la codicia, convertida en el *topos* central de su cultura. Esta avidez se reflejaba, como ejemplo, en la compraventa de mujeres por parte de los maridos, negando así el

⁴⁵ Eduardo Subirats, *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna* (Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1994), 73.

⁴⁶ Ana María Rodríguez-Rodríguez, "Mapping Islam in the Philippines: Moro Anxieties of the Spanish Empire in the Pacific," en *The Dialectics of Orientalism in Early Modern Europe*, ed. Javier Irigoyen-García y Marcus Keller (London: Palgrave MacMillan, 2018), 85-87.

⁴⁷ Miguel López de Legazpi, citado en Isaac Donoso, *Historia cultural de la lengua española en Filipinas. Ayer y hoy* (Madrid: Verbum, 2012), 93.

⁴⁸ Combés, *Relación*, Segunda Parte, Cap. 2.

⁴⁹ *Ibidem*, Cap. 2.

⁵⁰ "Anua de la Provincia de Philipinas de la Compañía de Jesús desde el año de 1646 hasta el de 1649, inclusive" (ARSI, Philipp. 07-II, fol. 687v).

⁵¹ En 1585, el licenciado Melchor de Ávalos escribió dos cartas al rey Felipe II en las que proponía organizar una expedición punitiva contra las Molucas (Lewis Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas* (México: FCE, 1943), 72). Sobre el oidor Melchor de Ávalos y su posición frente al Islam, véase también Rodríguez-Rodríguez, "Mapping Islam," 89-95.

libre albedrío de los hijos con respecto al matrimonio.⁵² Asimismo, se consideraba que debido a su «flojedad natural», los nativos de Mindanao eran además adoradores del demonio. Por esta razón los jesuitas persiguieron con denuedo a los curanderos y a los hechiceros nativos, observándose sus engaños y supersticiones en muchas otras islas de las Filipinas.

Con respecto a sus hábitos alimentarios, Combés apuntaba que muchos nativos «no quieren comer vaca, porque dicen que hiede. Raro es el que gusta de queso y todos tienen horror de la leche». Igualmente, las autoridades nativas, en especial los mayores, «tienen asco de comer del puerco casero por ver la suciedad de su gusto y hediondez de su sustento», pero en cambio gustaban de los jabalíes, o cerdos salvajes.⁵³ La circulación del conocimiento e información acerca de la dieta de los naturales tenía un claro objetivo: transformar sus hábitos alimentarios en otros más «civilizados». Se trataba, por tanto, no solo de un proyecto de conquista espiritual, sino también gastronómica.⁵⁴ Con todos estos argumentos, Combés pretendía que el gobernador Manrique de Lara apoyara el proyecto evangelizador de la Compañía de Jesús en Mindanao en detrimento de algunos proyectos fracasados, como Japón,⁵⁵ u otros, como las islas del Maluco, cuyo elevado coste hacía inviable su mantenimiento.⁵⁶ Recientemente algunos autores, como Rodrigues Lourenço, sostienen que la provincia de Filipinas asumió un rol protagónico en la misión de las Molucas tras la rebelión de Portugal (1640). Así, durante la década de 1650s los gobernadores de Filipinas

⁵² Combés, *Relación*, Segunda Parte, Cap. 3. En la sesión XXIV (1563) del Concilio de Trento (1545-1563) se estableció una definición clara del sacramento del matrimonio. Se regulaba su celebración sobre la base del libre consentimiento de las dos partes, sin coacciones ni imposiciones paternas, publicación de las amonestaciones pertinentes (diligencia matrimonial), ausencia de consanguinidad entre los cónyuges, los grados de afinidad o parentesco entre ellos y la presencia del párroco y de testigos (*in facie ecclesiae*). Jesús María Usunáriz, “El matrimonio y su reforma en el mundo hispánico durante el Siglo de Oro: la promesa matrimonial,” en *Temas del Barroco Hispánico*, ed. Ignacio Arellano y Eduardo Godoy (Pamplona – Madrid: Universidad de Navarra & Iberoamericana & Vervuert, 2004), 293-312.

⁵³ Combés, *Relación*, Segunda Parte, Cap. 3.

⁵⁴ Véase Verónica Peña Filu, “Alimentación y colonialismo en las islas Marianas (Pacífico occidental): Introducciones, adaptaciones y transformaciones alimentarias durante la misión jesuita (1668-1769)” (Tesis doctoral inédita, Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, 2020).

⁵⁵ En 1648, el vicario general de los dominicos, fray Rafael de la Cárcel (¿-1660), organizó una expedición para ir al Japón, pero el gobernador don Diego Fajardo (1644-1653) lo impidió. De nuevo, en 1654, el padre provincial de los dominicos, fray Pedro de Ledo (1602-1662), organizó secretamente otra expedición al Japón, pero cuando estaban a punto de embarcarse en Cagayán, “dio aviso el demonio a otro gobernador [Sabiniano Manrique de Lara] que lo impidió, y desde entonces no hay quien hable en misión para Japón”. Jorge Mojarro, “An Annotated Transcription of Compendio Historial (1690), by Juan Peguero, O.P. (Part 3),” *Philippiniana Sacra* 55, no. 166 (2020): 551.

⁵⁶ Las Molucas, según Campo López, constituyeron una auténtica barrera de contención de las flotas holandesas que periódicamente llegaban a las Filipinas. Sin embargo, las razones para abandonarlas fueron otras bien distintas: “su elevado gasto de mantenimiento y su falta de rédito económico (por encima de la excusa, asumida tradicionalmente de la amenaza de invasión sobre Manila por parte del chino Koxinga)”. Antonio Carlos Campo López, *La presencia española al sur de Filipinas durante el siglo XVII. Estudio del asentamiento español en las islas Molucas y su influencia en los territorios circunvecinos* (Tesis doctoral inédita, UNED, 2021), 684.

intentaron vincular la jurisdicción espiritual sobre las Molucas a la Corona de Castilla.⁵⁷ Sin embargo, pensamos que el coste de la misión de Molucas hizo que Combés se fuera alineando progresivamente con las tesis del procurador general de las Filipinas desde 1635, don Joan Pau Grau i Monfalcó (¿-1643),⁵⁸ quien en su *Justificación de la conservación y comercio de las islas Filipinas* (Madrid, 1637) ya avisaba del elevado coste que el mantenimiento de las Molucas tenía no sólo para la Hacienda Real sino también para la propia seguridad de las Filipinas.⁵⁹

La Tercera Parte de la *Relación* se inicia precisamente recordando que la conquista de las Filipinas no fue premeditada sino consecuencia del «decantado Maluco».⁶⁰ Combés hace aquí un resumen de los hechos más significativos que tuvieron lugar en el descubrimiento y conquista de Manila, así como de las acciones heroicas de sus protagonistas, desde Magallanes a López de Legazpi, utilizando para ello un discurso belicista. A continuación, relata las particularidades de algunas de las provincias y jurisdicciones de Filipinas, haciendo hincapié en su ubicación, defensas, calidad de sus habitantes, riquezas de la tierra y número de tributarios, así como en los religiosos que las administraban. Dirige su atención a la provincia de Cebú, pero también a las islas cercanas de las Bisayas (o Pintados), como Negros, Otón [o Iloilo, isla de Panay], Calamianes, Mindoro y Leyte, y más al sur, Mindanao y Joló, lo que refleja el carácter expansivo de la orden.

En efecto, Combés dedicó los últimos capítulos a las provincias ocupadas por los españoles en Mindanao, enfatizando el enfrentamiento militar por encima del proyecto evangelizador. En línea con las tesis de Alonso Sánchez (1547-1593), firme defensor de la guerra contra China,⁶¹ la belicosidad de los moros le llevó a afirmar que

⁵⁷ Miguel Rodrigues Lourenço, “¿Gestión de la distancia o reajuste de jurisdicciones? La propuesta de fundación de un tribunal del Santo Oficio en las Filipinas por el jesuita Francisco Velho (1658),” *Histórica* 43, no. 2 (2019): 17-58.

⁵⁸ Juan Grau y Monfalcón en los textos en castellano.

⁵⁹ Juan Grau y Monfalcón, “Justificación de la conservación y comercio de las islas Filipinas.../ [Madrid, 1637],” en *Extracto Historial del expediente que pende en el Consejo de Indias a instancias de Manila y demás de las islas Filipinas.../*, Antonio José Álvarez de Abreu (Madrid: Imprenta de Juan de Ariztia, 1736), Tiempo II, 3-18. Véase también Juan Grau y Monfalcón, “Memorial informativo [sic] al Rey nuestro Señor en su Real y Supremo Consejo de las Indias, por la Insigne y siempre leal Ciudad de Manila, cabeza de las Islas Filipinas: sobre las pretensiones de aquella ciudad e islas, y sus vecinos y moradores, y comercio con la Nueva España: por Don Juan Grau y Monfalcón, Procurador General en esta Corte, en el año de 1637,” en *Extracto Historial del expediente que pende en el Consejo de Indias a instancias de la ciudad de Manila y demás provincias.../*, Antonio José Álvarez de Abreu (Madrid: Imprenta de Juan de Ariztia, 1736), Apéndice Tiempo II, 213-264. Este memorial también puede localizarse en Luis Torres de Mendoza, *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias*, Tomo VI (Madrid: Imprenta de Frías, 1866), 364-484.

⁶⁰ Combés, *Relación*, Tercera Parte, Cap. 1.

⁶¹ Manel Ollé, *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI* (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000), 22-23 y 130-136; Pierre-Antoine Fabre, “Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales: Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593,” en *Órdenes religiosos entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, coord. Elisabetta Corsi (México DF: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2008), 85-103; Patrick Provost-Smith, “Macao, Manila, Mexico, Madrid: Jesuit Controversies

el cristianismo tenía que introducirse del mismo modo que lo había hecho en América: primero con la conquista por las armas, y después con la predicación del evangelio. Pero esa teología, convertida ahora en universal, no significaba otra cosa que una ética reduccionista. En otras palabras, la *Relación* de Combés ensalzaba la intervención militar del gobernador don Sebastián Hurtado de Corcuera, gobernador y presidente de la Audiencia de Manila (1635-1644), más conocido como «el último conquistador», así como la disposición defensiva de sus fuertes y presidios como estrategia de conversión religiosa. Una ideología fundamentalista cristiana que no tenía nada que ver con el modelo de mediación cultural o *accommodatio* –un apostolado intelectual, que diría Antonella Romano⁶²– propugnado por sus cofrades Matteo Ricci (1552-1610) y Michele Ruggieri (1543-1607) en la China Ming, o Alessandro Valignano (1539-1606) en Japón.⁶³

Primeramente, la provincia de Caraga, que destacaba más «por los gallardos atrevimientos de sus naturales, que por los intereses que rinde, no porque carezca de ellos, sino porque los ha hecho costosos su rebeldía».⁶⁴ El cuidado espiritual estaba a cargo del clero secular y de los agustinos recoletos. Sin embargo, el padre jesuita Fabricio Sarsali (1568-1645), «que en lo antiguo había trabajado en sus conversiones», acudió a sosegar a los belicosos caragas, porque según Combés, los naturales conservaban «dos ánimos y voluntad por sus primeros padres [jesuitas]».⁶⁵ En segundo lugar, la provincia de Iligan, jurisdicción de Dapitan, fue el escenario donde se libraron numerosas batallas contra Muhammad Dipatwān Quadrāt (o Kudarat, más conocido en las fuentes españolas como Cachil Corralat, 1581-1671).⁶⁶ Para Combés, el gobernador Corcuera logró la paz gracias a una inevitable confrontación armada. No obstante, los jesuitas no estaban seguros allí. Como certificaba la Carta Anua de 1646-1649, «los caminos están infestados de moros, que no se puede caminar por ellos sin riesgo de la vida». La existencia de los presidios fronterizos, como el de Caraga y el de

over Strategies for the Christianization of China, 1580-1600” (Tesis doctoral inédita, Johns Hopkins University, 2002).

⁶² Antonella Romano, “Conclusiones. *Un espacio tripolar de las misiones: Europa, Asia y América*,” en *Órdenes religiosos entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, coord. Elisabetta Corsi (México DF: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2008), 262.

⁶³ Desde una perspectiva agustiniana, el teólogo jesuita José de Acosta (1540-1600) aseguraba que el único modo de que pudieran alcanzar la salvación era a través de la imposición de la fe, mientras que el “apostolado intelectual” de los padres Ricci y Valignano defendía que la fe era implícita y que era a través de la razón que las civilizaciones orientales podrían llegar a un conocimiento de la ley de Dios. Joan-Pau Rubiés, “The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization,” *Archivum Historicum Societatis Iesu* 74, no. 147 (2005): 257-258; Joan-Pau Rubiés, “The Concept of Gentile Civilization in Missionary Discourse and its European Reception,” en *Missions d’Évangélisation et Circulation des Savoirs, XVI^e – XVIII^e siècle*, ed. Charlotte de Castelneau-L’Estoile et al. (Madrid: Casa de Velázquez, 2011), 317-329. Véase también Ana Carolina Hosne, *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610. Expectations and Appraisals of Expansionism* (London & New York: Routledge, 2013), 11-71; Brandon Bayne, “Converting the Pacific: Jesuit Networks Between New Spain and Asia,” en *The [Oxford] Handbook of Borderlands of the Iberian World*, ed. Danna A. Levin Rojo y Cynthia Radding (Oxford: Oxford University Press, 2018), 790 y ss.

⁶⁴ Combés, *Relación*, Tercera Parte, Cap. 9.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Murillo Velarde, *Historia*, Lib. II, Cap. IX, fols. 109v-113r.

Iligan, donde había «cien hombres poco más o menos», servían para contener los ataques de los moros.⁶⁷ Por esta razón, el gobernador ordenó resituarse el fuerte de la laguna de Malanao cerca del puerto, pero Combés lamentaba que dicha fuerza que se erigió de piedra había quedado reducida a una compañía breve de apenas treinta soldados al mando del gobernador interino don Pedro Durán de Monforte, careciendo de toda capacidad disuasoria.⁶⁸

Finalmente, la provincia de Zamboanga fue constituida para frenar los ataques de los moros del sur (Borneo, Joló) en las Bisayas. Tras la fundación del presidio de San José de Zamboanga en 1635, «que a no estar ahí, no se hubiera podido venir a las manos con el enemigo»,⁶⁹ los jesuitas consolidaron sus posiciones en el noroeste de Mindanao, si bien su provincial, el padre Juan de Bueras (1583-1646), solicitaba al General de la Compañía, el padre Mutio Vitelleschi (1615-1645), un mayor número de efectivos.⁷⁰

A diferencia de la *Historia de Mindanao y Joló*, protagonizada por misioneros jesuitas transmutados en héroes de la cristiandad,⁷¹ la *Relación* loaba el valor del gobernador Corcuera y de sus capitanes y generales (Juan de Chaves, Juan de Cáceres Melón, Pedro de Almonte y Verástegui, Pedro Fernández del Río, Francisco de Atienza Ibáñez y Pedro Bermúdez de Castro), que lucharon victoriosos contra el «pérfido Corralat». En este caso, paradójicamente los héroes no eran los misioneros jesuitas sino los soldados (españoles) que defendieron las plazas españolas en las islas del sur, sin hacer ninguna referencia, claro está, a los numerosos contingentes nativos, sin los cuales no hubiera sido posible derrotarlo.⁷² Los continuos ataques de los moros camucones, que mataban y esclavizaban a los nativos cristianizados, que profanaban las imágenes de las iglesias y robaban los cálices, las alhajas y demás ornamentos y

⁶⁷ “Carta Anua de 1646 a 1649” (ARSI, Philipp. 7-II, fol. 698r); “Otra al gobernador de Filipinas sobre volver a fortificar el presidio de Zamboanga” (ARSI, Philip. 0023.3.5, Doc. 22, fol. 25r). Véase también Murillo Velarde, *Historia*, Lib. II, Cap. XX, fol. 111r.

⁶⁸ Combés, *Relación*, Tercera Parte, Cap. 10.

⁶⁹ “Carta Anua de 1646 a 1649” (ARSI, Philipp. 07-II, fols. 647v-648r); Diego de Bobadilla, SJ, *Relación de las gloriosas victorias que en mar, y tierra an tenido las Armas de nuestro invictísimo Rey, y Monarca Felipe IV, el Grande, en las islas Filipinas, contra los Moros de la gran Isla de Mindanao, y su rey Cabil Corralat, debajo de la conducta de don Sebastián Hurtado de Corcuera, caballero de la orden de Alcántara, y del Consejo de Guerra de su Majestad, Gobernador y Capitán General de aquellas islas* (México: Imprenta de Pedro de Quiñones, 1638), fols. 15r-15v. Véase también Francisco Delor Angeles, *Mindanao: the Story of an Island (A Preliminary Study)* (Davao, Mindanao: San Pedro Press, 1964), 31; Rodríguez-Rodríguez, “Old Enemies, New Contexts,” 149.

⁷⁰ “Juan de Bueras, SJ. Mission de Samboangan en Mindanao, Manila, 26 de mayo de 1636,” (ARSI, Philipp. 07-1, fol. 276r); “Juan de Salazar, SJ. Cartas Anuas de 1638 y 1639, Manila, 28 de julio de 1639” (ARSI, Philipp. 07-1, fol. 375v).

⁷¹ Rodríguez-Rodríguez, “Old Enemies, New Contexts,” 144.

⁷² Sobre la participación de los soldados nativos en las conquistas de las Filipinas, véase Stephanie Mawson, “Philippine Indians in the Service of Empire: Indigenous Soldiers and Contingent Loyalty, 1600-1700,” *Ethnohistory* 63, no. 2 (2016): 381-413. DOI: <https://doi.org/10.1215/00141801-3455363> (consultado el 5 de agosto de 2021). Para un estudio general sobre la participación aborigen en las conquistas coloniales europeas, véase Wayne E. Lee, *Empires and Indigenes. Intercultural Alliance, Imperial Expansion, and Warfare in the Early Modern World* (New York & London: New York University Press, 2011).

vasos sagrados, obligó a los jesuitas a implicarse directamente en la defensa de las misiones en las Bisayas.⁷³

Para Combés, no había ningún género de duda: «la fama de lo pasado ha sustentado hasta hoy con el crédito la paz».⁷⁴ Y por «fama» no se refería a las «hazañas» de los afamados padres misioneros Alejandro López (1604-1655) y Pedro Gutiérrez (1593-1651), cuyo celo evangelizador era conocido y admirado entre sus cofrades jesuitas, sino más bien a las hazañas militares de los capitanes, maestros de campo y gobernadores, como Corcuera, de las cuales eran deudores. De este modo los militares españoles podrían dedicarse a otras empresas de mayor lustre, como la lucha contra los bloqueos de los holandeses apostados en la boca del estrecho de San Bernardino⁷⁵ Y más importante, apuntaba Combés, «la estimación de lo obrado» le daba «a su Majestad tantos tributos que desenfrenada la insolencia nos llevaba todos los años que ya no se contaba sino por millares».⁷⁶

Desde Roma se consideraba urgente reforzar la presencia y la acción de la Iglesia católica en Asia ante el avance de los «enemigos herejes» (protestantes, calvinistas) de la doctrina. El ideal misionero de los jesuitas en Filipinas debería situarse en un contexto más amplio relativo a las geografías imperiales. Es decir, espacios coloniales donde los misioneros, como agentes del cambio social, jugaban un papel fundamental en la construcción de un orden político. Uno de estos agentes, el jesuita Francisco Combés, elaboró un discurso ambivalente, una imagen irreal consistente en representar a moros como musulmanes de segunda fila, dando a entender que su conversión era factible.⁷⁷ Un claro ejemplo de lo que Ángela Barreto e Inés G. Županov definieron como «orientalismo católico»; es decir, la construcción de un imaginario colonial, en este caso para la producción del conocimiento europeo del sur de Filipinas.⁷⁸

¿Cuál fue la reacción del gobernador Manrique de Lara a su llegada a Manila? ¿Se sintió convencido por los argumentos de Combés de aplicar el modelo belicista americano en el contexto filipino? Ciertamente, podría decirse que este modelo constantiniano de conversión forzada no sedujo al gobernador, sobre todo en un

⁷³ En su *Labor Evangélica. Segunda Parte* (Manila, 1701), el jesuita Diego de Oña refería que antes de que el gobernador Sebastián Hurtado de Corcuera sometiera las islas de Mindanao y Joló, “raro era el año que estos [Mindanao, joloanos] no salieran a piratear, haciendo gravísimo daño, no sólo en las aldeas y casas, robando los ornamentos sagrados de que hacían escarnio y ultraje, sino llevando muchos cautivos indios, y estos en algunas ocasiones fueron en número tan crecido uno que cautivaron dos mil” (Oña, “Labor Evangélica,” fols. 48r-49r y fols. 261r-262r).

⁷⁴ Combés, *Relación*, Tercera Parte, Cap. 11.

⁷⁵ Desde 1636, la *Carreira da Índia* en Asia así como los galeones españoles de la Carrera del Pacífico volvieron a estar sujetos a la amenaza del corso de la VOC. André Murteira, “La “Carreira da Índia” y las incursiones neerlandesas en el Índico occidental, 1604-1608,” en *España y Portugal en el mundo (1581-1668)*, coord. Carlos Martínez Shaw y José Antonio Martínez Torres (Madrid: Polifemo, 2014), 314.

⁷⁶ Combés, *Relación*, Tercera Parte, Cap. 11.

⁷⁷ Rodríguez-Rodríguez, “Old Enemies, New Contexts,” 154; Descalzo Yuste, “La Compañía de Jesús,” 428.

⁷⁸ Ángela Barreto Xavier e Inés G. Županov, *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge* (New Delhi: Oxford University Press, 2015).

contexto de escasez de recursos provenientes de Acapulco.⁷⁹ Más bien al contrario. A su llegada no sólo recomendó el cese de las hostilidades sino la reapertura de relaciones comerciales con los reinos «periféricos» del sur, especialmente con Macasar (o Makassar), Camboya, Tidore, Calonga y Manado (norte de Sulawesi, en las actuales Célebes), y sobre todo con Mindanao y Joló, como la mejor forma de frenar el expansionismo neerlandés y extender la fe entre los reinos mahometanos del sudeste asiático.⁸⁰

CONCLUSIÓN

El padre Francisco Combés no fue un «historiador menor» dedicado exclusivamente a una «parte del archipiélago filipino», tal y como algunos historiadores han señalado,⁸¹ sino más bien un jesuita comprometido con el carácter universalista de la Compañía de Jesús. Sus experiencias no se limitaron exclusivamente a recoger (y fijar) información sobre las islas de Mindanao y Joló, sino también acerca del conjunto del archipiélago filipino, incluyendo las Molucas. La *Relación*, primero, y la *Historia de Mindanao y Joló*, después, constituyeron dos piedras angulares en la vertebración ideológica de las misiones periféricas en Filipinas. La primera, dirigida al gobernador Manrique de Lara, respondía claramente a lo que Ann L. Stoler definió como la producción del discurso colonial.⁸² Así, la ley de descripción permanente, diseñada por Ovando, obligaba a los funcionarios reales a proporcionar una «muy entera noticia» de las provincias y reinos de las Indias. Combés cumplió cabalmente con este fin, apoyando sin reservas las intervenciones militares de sus antecesores en el cargo. La segunda, dirigida a un público más amplio, defendía la labor evangelizadora de la Compañía de Jesús, así como el mantenimiento del presidio de Zamboanga, desmantelado en enero de 1663, pero que los jesuitas consideraban como el «único freno de la osadía orgullosa de estos moros».⁸³ En este sentido, la obra de Combés no solo es una excelente contribución al saber etnográfico, botánico y misionero de las Filipinas, sino que es comparable a la de otros historiadores, como los padres Pedro Chirino (1558-1635) o Francisco Colin (1592-1660), aunque sensiblemente mucho menos estudiada.

⁷⁹ Patrick Provost-Smith, *Holy War, Just War: Early Modern Christianity, Religious Ethics and the Rhetoric of Empire* (London: Bloomsbury Publishing Plc, 2020). “Libro de cartas de Sabiniano Manrique de Lara [1654],” Archivo General de Indias [en adelante AGI], Filipinas, 285, N. 1, fols. 5v-5r.

⁸⁰ “Real Cédula a Sabiniano Manrique de Lara sobre envío de socorros a Filipinas [1652]” (AGI, Filipinas, 330, L. 4, fols. 271v-272r); “Libro de cartas de Sabiniano Manrique de Lara [1654]” (AGI, Filipinas, 285, N. 1, fols. 12r-13r). Véase también Ruurdje Laarhoven, *Triumph of Moro Diplomacy: The Maguindanao Sultanate in the 17th Century* (Quezon City: New Day Publishers, 1989), 46-48; Jean-Noël Sánchez-Pons, “Tardíos amores insulindios: Manila y el sultanato de Macasar en el siglo XVII,” *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia* 20 (2020): 295-325.

⁸¹ Descalzo Yuste, “La Compañía de Jesús,” 41.

⁸² Stoler, “Colonial Archives and the Arts of Governance,” 87-109.

⁸³ Combés, *Historia de Mindanao y Joló*, 640.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Angeles, Francisco Delor, *Mindanao: the Story of an Island (A Preliminary Study)*. Davao, Mindanao: San Pedro Press, 1964.
- Bauer, Ralph y Jaime Marroquín Arredondo, “Introduction: An Age of Translation.” En *Translating Nature: Cross-Cultural Histories of Early Modern Science*. Editado por Jaime Marroquín Arredondo y Ralph Bauer, 1-23. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.
- Bayne, Brandon, “Converting the Pacific: Jesuit Networks Between New Spain and Asia.” En *The [Oxford] Handbook of Borderlands of the Iberian World*. Editado por Danna A. Levin Rojo y Cynthia Radding, 789-816. Oxford: Oxford University Press, 2018. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199341771.013.2>
- Bobadilla, Diego de, SJ., *Relación de las gloriosas victorias que en mar, y tierra an tenido las Armas de nuestro invictísimo Rey, y Monarca Felipe IV, el Grande, en las islas Filipinas, contra los Moros de la gran Isla de Mindanao, y su rey Cachil Corralat, debajo de la conducta de don Sebastián Hurtado de Corcuera, caballero de la orden de Alcántara, y del Consejo de Guerra de su Majestad, Gobernador y Capitán General de aquellas islas*. México: Imprenta de Pedro de Quiñones, 1638.
- Brendecke, Arndt, *Imperio e información. Funciones del saber en el dominio colonial español*. Madrid & Frankfurt: Iberoamericana & Vervuert, 2012.
- Campo López, Antonio Carlos, “La presencia española al sur de Filipinas durante el siglo XVII. Estudio del asentamiento español en las islas Molucas y su influencia en los territorios circunvecinos”. Tesis Doctoral inédita, UNED, 2021.
- Cañizares-Esguerra, Jorge, *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid: Fundación Jorge Juan & Marcial Pons Historia, 2008.
- Colin, Francisco, SJ., *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús, fundación y progreso de su provincia en las islas Filipinas. Parte Primera: sacada de los manuscritos del padre Pedro Chirino, el primero de la Compañía que pasó de los Reinos de España a estas islas, por orden, y a costa, de la Católica, y Real Majestad*, vol. I. Madrid: Imprenta de Joseph de Buendia, 1663.
- Combés, Francisco, SJ., *Historia de Mindanao y Joló*. Edición crítica y comentada de W. E. Retana, con la colaboración del padre Pablo Pastells, SJ. Madrid: Imprenta de M. Minuesa de los Ríos, 1897 [1667].

- Cook, Noble David, *Tasa de la Visita General de Francisco de Toledo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1974.
- Costa, Horacio de la, SJ., *The Jesuits in the Philippines (1581-1768)*. Cambridge: Harvard University Press, 1989 [1961].
- Descalzo Yuste, Eduardo, “La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768): realidad y representación.” Tesis doctoral inédita, Universitat Autònoma de Barcelona, 2015. <https://doi.org/10.5565/rev/nueind.6>
- Donoso Jiménez, Isaac, *Historia cultural de la lengua española en Filipinas. Ayer y hoy*. Madrid: Verbum, 2012.
- Donoso Jiménez, Isaac. (ed.), “Civilización Filipina y relaciones culturales hispano-asiáticas”. *Cuaderno Internacional de Estudios Humanistas y Literatura (CIEHL)* 19 (2013).
- Fabre, Pierre-Antoine, “Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales: Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593.” En *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, coordinado por Elisabetta Corsi, 85-103. México DF: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2008. <https://doi.org/10.2307/j.ctv3f8q2w.7>
- Gil Fernández, Juan, “De los mitos de las Indias.” En *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, compilado por Carmen Bernand, 266-288. México: CNCA-FCE, 1994.
- Górriz Abella, Jaume, *Filipinas antes de Filipinas. El archipiélago de San Lázaro en el siglo XVI*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2010.
- Grau y Monfalcón, Juan, “Justificación de la conservación y comercio de las islas Filipinas.../ [Madrid, 1637].” En *Extracto Historial del expediente que pende en el Consejo de Indias a instancias de la ciudad de Manila y demás de las islas Filipinas.../*, Antonio José Álvarez de Abreu, Tiempo II, 3-28. Madrid: Imprenta de Juan de Ariztia, 1736.
- , “Memorial informatorio [sic] al Rey nuestro Señor en su Real y Supremo Consejo de las Indias, por la Insigne y siempre leal Ciudad de Manila, cabeza de las Islas Filipinas: sobre las pretensiones de aquella ciudad e islas, y sus vecinos y moradores, y comercio con la Nueva España: por Don Juan Grau y Monfalcón, Procurador General en esta Corte, en el año de 1637.” En *Extracto Historial del expediente que pende en el Consejo de Indias a instancias de la ciudad de Manila y demás provincias.../*, Antonio José Álvarez de Abreu, Apéndice Tiempo II, 213-264. Madrid: Imprenta de Juan de Ariztia, 1736.

- , “Memorial dado al Rey en su Real Consejo de las Indias por D. Juan Grau y Monfalcón, Procurador General de las islas Filipinas, sobre las pretensiones de la ciudad de Manila y demás islas del Archipiélago en su comercio con la Nueva-España [1637].” En *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias*. Tomo VI, Luis Torres de Mendoza, 364-484. Madrid: Imprenta de Frías y compañía, 1866.
- Gruzinski, Serge, *Les Quatre parties du Monde. Histoire d'une mondialisation*. Paris: La Martinière, 2004.
- Hanke, Lewis, *Cuerpo de documentos del siglo XVI sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*. México: FCE, 1943.
- Harris, Steven J., “Mapping Jesuit Science: The Role of Travel in the Geography of Knowledge.” En *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Vol. I. Editado por John W. O'Malley, SJ, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris y T. Frank Kennedy, SJ, 212-240. Toronto, Buffalo & London: University of Toronto Press, 2000.
- Hosne, Ana Carolina, *The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610. Expectations and Appraisals of Expansionism*. London & New York: Routledge, 2013. <https://doi.org/10.4324/9780203760659>
- Laarhoven, Ruurdje, *Triumph of Moro Diplomacy: The Maguindanao Sultanate in the 17th Century*. Quezon City: New Day Publishers, 1989.
- Lee, Wayne E., *Empires and Indigenes. Intercultural Alliance, Imperial Expansion, and Warfare in the Early Modern World*. New York & London: New York University Press, 2011. <https://doi.org/10.18574/nyu/9780814753088.001.0001>
- Málaga Medina, Alejandro, *Visita General del Perú por el Virrey D. Francisco de Toledo. 1570-1575*. Arequipa: Imprenta “El Sol”, 1974.
- Mantecón, Tomás, “De Manila al continente asiático. Riesgos y experiencias de las misiones católicas en el siglo XVII.” *E-Spania. Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes* 30 (2018). DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.28028>. Consultado el 5 de agosto de 2021.
- Martínez Cuesta, Ángel, OAR, *Historia de los agustinos recoletos. Vol. I. Desde los orígenes hasta el siglo XIX*. Madrid: Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, 1995.

- Mawson, Stephanie, "Philippine Indios in the Service of Empire: Indigenous Soldiers and Contingent Loyalty, 1600-1700." *Ethnohistory* 63, no. 2 (2016): 381-413. DOI: <https://doi.org/10.1215/00141801-3455363>. Consultado el 5 de agosto de 2021.
- Mojarro, Jorge, "An Annotated Transcription of *Compendio Historial* (1690), by Juan Peguero, O.P. (Part 3)." *Philippiniana Sacra* 55, no. 166 (2020): 533-56.
- Morga, Antonio de, *Sucesos de las islas Filipinas*. Edición crítica y comentada y estudio preliminar de Patricio Hidalgo Nuchera. Madrid: Polifemo, 1997.
- Murillo Velarde, Pedro, SJ., *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús. Segunda Parte que comprehende los progresos de esta provincia desde el año de 1616 hasta el 1716*. Manila: Nicolás de la Cruz Bagay, 1749.
- Murteira, André, "La 'Carreira da Índia' y las incursiones neerlandesas en el Índico occidental, 1604-1608." En *España y Portugal en el mundo (1581-1668)*, coordinado por Carlos Martínez Shaw y José Antonio Martínez Torres, 298-314. Madrid: Polifemo, 2014.
- Ollé, Manel, *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.
- Oña, Diego de, SJ., "Labor Evangélica." En *Labor evangélica. Ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Segunda Parte*, editado por Alexandre Coello de la Rosa y Verónica Peña Filiu. Madrid: Sílex Ediciones, 2021 [1701].
- Orta, García de, *Coloquios dos simples, e drogas he cousas mediçinais da India, e assi dalgu[m]as frutas achadas nella onde se tratam algu[m]as cousas tocantes amediçina, pratica e outras cousas boas, pera saber / cõpostos pello Doutor garçia dorta: fisico del Rey nosso senhor, vistos pello muyto Reuerendo senhor, ho liçençiado Alexos diaz: falcam desenbargador da casa da supricaçaõ inquisidor nestas partes...* Goa: Ioannes de endem, 1563.
- Palomo, Federico, "Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI," *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos* 4 (2005): 57-81.
- , "Cultura religiosa, comunicación y escritura en el mundo ibérico de la Edad Moderna." En *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, coordinado por Eliseo Serrano, 53-88. Zaragoza: Institución "Fernando el Católico" (CSIC), 2013.
- , "Memoria, cultura manuscrita y oralidad en la cronística franciscana portuguesa de la Edad Moderna," *Tempo* 22, no. 41 (2016): 509-532. DOI: <http://dx.doi.org/10.20509/TEM-1980-542X2016v224102>. Consultado el 5 de agosto de 2021.

- , “Written empires: Franciscans, texts, and the making of Early Modern Iberian Empires,” *Culture & History Digital Journal* 5, no. 2 (2016). <https://cultureandhistory.revistas.csic.es/index.php/cultureandhistory/articloe/view/99>. Consultado el 5 de agosto de 2021.
- Peña Filiu, Verónica, “Alimentación y colonialismo en las islas Marianas (Pacífico occidental): Introducciones, adaptaciones y transformaciones alimentarias durante la misión jesuita (1668-1769).” Tesis doctoral inédita, Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, 2020.
- Provost-Smith, Patrick, “Macao, Manila, Mexico, Madrid: Jesuit Controversies over Strategies for the Christianization of China, 1580-1600.” Tesis doctoral inédita, Johns Hopkins University, 2002.
- , *Holy War, Just War: Early Modern Christianity, Religious Ethics and the Rhetoric of Empire*. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2020.
- Rafael, Vicente, *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Durham, NC: Duke University Press, 1993. <https://doi.org/10.1515/9780822396437>
- “Relación del viaje hecho para el descubrimiento de las llamadas ‘Ricas de Oro y Plata’ situadas en el Japón, siendo Virrey de la Nueva España Don Luis de Velasco, y su hijo, Sebastián Vizcaíno, general de la expedición.” En *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía*, Vol. VIII, compilado por Luís Torres de Mendoza, 101-199. Madrid: Imprenta de Frías y compañía, 1867.
- Rodrigues Lourenço, Miguel, “¿Gestión de la distancia o reajuste de jurisdicciones? La propuesta de fundación de un tribunal del Santo Oficio en las Filipinas por el jesuita Francisco Velho (1658).” *Histórica* 43, no. 2 (2019): 17-58. DOI: <https://doi.org/10.18800/historica.201902.001>
- Rodríguez-Rodríguez, Ana M^a., “Old Enemies, New Contexts: Early Modern Spanish (Re)-Writing of Islam in the Philippines.” En *Coloniality, Religion, and the Law in the Early Iberian World*, editado por Santa Arias y Raúl Marrero-Fente, 137-58. Nashville, Tenn.: Vanderbilt University Press, 2014. <https://doi.org/10.2307/j.ctv16755f4.10>
- , “Mapping Islam in the Philippines: Moro Anxieties of the Spanish Empire in the Pacific.” En *The Dialectics of Orientalism in Early Modern Europe*, editado por Javier Irigoyen-García y Marcus Keller, 85-100. London: Palgrave MacMillan, 2018. https://doi.org/10.1057/978-1-137-46236-7_6

- Romano, Antonella, "Conclusiones. *Un espacio tripolar de las misiones: Europa, Asia y América.*" En *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, coordinado por Elisabetta Corsi, 253-77. México DF: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2008. <https://doi.org/10.2307/j.ctv3f8q2w.15>
- Roy, Hélène, "Transcribir América. Aproximación a una nueva perspectiva crítica del "descubrimiento" del Nuevo Mundo." (Manuscrito), 2021.
- Rubiés, Joan-Pau, *Travel and Ethnology in the Renaissance: South India through European Eyes, 1250-1625*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511496608>
- , "The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization," *Archivum Historicum Societatis Iesu* 74, no. 147 (2005): 237-80.
- , "The Concept of Gentile Civilization in Missionary Discourse and its European Reception." En *Missions d'Évangélisation et Circulation des Savoirs, XVI^e – XVIII^e siècle*, études réunies par Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie Lucie Copete, Aliocha Maldavsky et Ines G. Županov, 311-50. Madrid: Casa de Velázquez, 2011.
- , "Ethnography and Cultural Translation in the Early Modern Missions," *Studies in Church History* 53 (2017): 272-310. <https://doi.org/10.1017/stc.2016.17>. Consultado el 5 de agosto de 2021.
- Sales, Marlon James, "Translating 'Asia' in Philippine Missionary-Colonial Texts." En *More Hispanic than We Admit 3*, editado por Jorge Mojarro, 103-128. Quezon City, Philippines: Vibal Foundation Inc., 2020.
- Sales-Colín Kortajarena, Oswald, "Negritud y esclavitud aeta: cooperación en el fortalecimiento hispano en Filipinas, 1565-1650." En *Relaciones Intercoloniales. Nueva España y Filipinas*, coordinado por Jaime Olveda, 159-81. Zapopan, Jalisco: El Colegio de Jalisco, 2017.
- Salvá, Jaime, "Misioneros jesuitas a Filipinas," *Misionalia Hispanica* 5 (1948): 505-41.
- Sánchez-Pons, Jean-Noël, "Tardíos amores insulindios: Manila y el sultanato de Macasar en el siglo XVII," *Vegeta. Anuario de la Facultat de Geografia e Historia* 20 (2020): 295-325.

- Stoler, Ann Laura, "Colonial Archives and the Arts of Governance," *Archival Science* 2 (2002): 87-109. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF02435632>. Consultado el 5 de agosto de 2021.
- , *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press, 2010.
- Subirats, Eduardo, *El continente vacío. La conquista del Nuevo Mundo y la conciencia moderna*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1994.
- Tanner, Mattias, SJ., *Societas Jesu usque ad sanguinis et vitae profusionem militans, in Europa, Africa, Asia et America, contra Gentiles, Mahometanos, Judaeos, Haereticos, Impios, pro Deo, Fide, Ecclesia, Pietate. Sive Vita, et mors eorum qui Ex Societate Iesu in causa Fidei & Virtutis propugnatae, violenta morte toto orbe sublatis sunt* (Pragae, San Clementem: 1675).
- Usunáriz, Jesús María, "El matrimonio y su reforma en el mundo hispánico durante el Siglo de Oro: la promesa matrimonial." En *Temas del Barroco Hispánico*, editado por Ignacio Arellano y Eduardo Godoy, 293-312. Pamplona – Madrid: Universidad de Navarra & Iberoamericana & Vervuert, 2004. <https://doi.org/10.31819/9783964560155-019>
- Xavier, Ângela Barreto e Ines G. Županov., *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge*. New Delhi: Oxford University Press, 2015.
- Wilde, Guillermo, "De las crónicas jesuíticas a las 'etnografías estatales': realidades y ficciones del orden misional en las fronteras ibéricas," *Nuevo Mundo/Mundos Nuevos. Debates* (2011). <https://journals.openedition.org/nuevomundo/62238>. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.62238>. Consultado el 5 de agosto de 2021.
- , *Religión y poder en las misiones de guaraníes*. Buenos Aires & México & Madrid: Sb editorial, 2016.

Recibido: 9 de agosto de 2021
Aceptado: 9 de noviembre de 2021

NAS EXÉQUIAS DOS BISPOS DA BAÍA: OS SERMÕES DOS JESUÍTAS EUSÉBIO DE MATOS (1672) E JOÃO HONORATO (1735)

Isabel Drumond Braga*
(Universidade de Lisboa)
isabeldrumondbraga@gmail.com

RESUMO

As cerimónias por ocasião das exéquias dos bispos da Baía (Brasil) deram origem à pregação de dois sermões da autoria de jesuítas na catedral de Salvador – Baía. Neste texto pretendemos estudar os referidos sermões no intuito de avaliar o modo como a parenética era utilizada para disciplinar os fiéis e de que modo se assemelhava a outros textos de teoria política.

PALAVRAS- CHAVE: Baía; Brasil; Bispos; Sermões.

AT THE FUNERAL OF THE BISHOPS OF BAHIA: THE SERMONS OF THE JESUITS EUSÉBIO DE MATOS (1672) AND JOÃO HONORATO (1735)

ABSTRACT

This paper aims to study the sermons preached in the cathedral of Salvador (Bahia – Brazil) in the occasion of the funeral ceremonies of a bishop and an archbishop to evaluate how the parenetic was used as a way to discipline the population and how similar it was as the political theory texts.

KEY WORDS: Bahia; Brazil; Bishops; Sermons.

1. Os Jesuítas, entendidos como símbolos de mudança, nomeadamente pelos seus objetivos e características, destacaram-se na pregação, nos exercícios espirituais, na pedagogia, nas obras de caridade e beneficência e na conversão dos infiéis. Em Portugal, foram utilizados na reforma pedagógica que compreendeu a formação do

* Professora associada com agregação. Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, CIDEHUS-UE e CH-ULisboa.

clero, o apoio aos leigos através da administração dos sacramentos e, sobretudo, na ação cultural desenvolvida na Universidade de Évora, a partir de 1559. Tiveram igualmente relevância enquanto confessores régios. Nos espaços ultramarinos, destacaram-se como evangelizadores das populações através dos missionários enviados para o Oriente e para o Brasil. Este texto pretende vislumbrar a atividade parenética a partir de dois exemplos de jesuítas atuantes no Brasil, por ocasião do falecimento de dois prelados da Baía: D. Estêvão dos Santos (1629-1692) e D. Luís Álvares de Figueiredo (1690-1786).

Recorde-se que a diocese da Baía, a primeira a ser criada no Brasil, em 1551, pelo papa Júlio III, através da bula *Super Specula*, resultou do desmembramento do arcebispado do Funchal, por proposta de D. João III, ficando subordinada ao metropolitano de Lisboa. Será a única diocese daquela colónia até à criação, em 1676, das do Rio de Janeiro e de Olinda, daí aparecer em algumas fontes como diocese do Brasil. Nessa mesma data, passará a arquidiocese primaz, pela bula *Inter Pastoralis Officii*, de Inocêncio XI. Consequentemente, D. Estêvão dos Santos foi o oitavo e último bispo que exerceu o seu múnus na Baía, uma vez que o seu sucessor, D. Frei Constantino de Sampaio, faleceu antes de receber a bula de confirmação. Por seu lado, D. Luís Álvares de Figueiredo foi o sexto arcebispo da Baía¹.

Os trabalhos sobre parenética ligada à casa real portuguesa têm tido como referente o historiador João Francisco Marques², enquanto diversos autores estrangeiros, dos quais se destacam Peter McCullough, Hugh Adlington e Emma Rhatigan, coordenadores de uma obra coletiva³ relativa à realidade inglesa, Emily Michelson, dedicada ao espaço italiano⁴ e Stefano Simiz vocacionado para a França⁵, se ocuparam de temas como receção dos sermões, prédica e política e paréneses como forma de disciplinamento das populações.

O estudo da parenética portuguesa tem motivado a atenção dos historiadores da atualidade, tanto mais que, como tem vindo a ser referido, a pregação vai mais além das realidades espiritual e religiosa, uma vez que importa ter em atenção a enorme diversidade de sermões. Isto é, sob tal designação genérica cabem os que foram pregados durante as missões do interior, visando os fiéis mais ignorantes do ponto de vista doutrinal; a par dos que se destinaram a um público cortesão e urbano, naturalmente mais culto e conhecedor das subtilidades do discurso dos pregadores, por vezes carregadas de significado político. Este tipo de sermão era, quase sempre, da autoria de pregadores régios, figuras particularmente bem formadas para levar a cabo

¹ João Trindade, “Brasil – Organização eclesiástica”, *Dicionário de história da Igreja em Portugal*, direção de Fernando Jasmins Pereira, vol. 3 (Lisboa: Editorial Resistência, 1983) 333-334.

² João Francisco Marques, *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina* (Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986); João Francisco Marques, *A Parenética Portuguesa e a Restauração (1640-1668)*, 2 vols. (Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989).

³ Peter McMullough, Hugh Adlington, Emma Rhatigan, *The Oxford Handbook of Early Modern Sermon*, (Oxford: Oxford University Press, 2011).

⁴ Emily Michelson, *The pulpit and the press in Reformation Italy* (Cambridge – Massachusetts: Harvard University Press, 2013).

⁵ Stefano Simiz, *Prédications et prédicateurs en ville XVI-XVII siècles*, (Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2015).

com êxito as suas funções⁶. Neste sentido, a parénese funcionava como uma forma eficaz de defesa ou de ataque, justificando o interesse da sua publicação e permitindo aos que sabiam ler e aos que ouviam lê-la tomar conhecimento do seu conteúdo⁷, autorizando a discussão por parte dos mais cultos. Enfatize-se que, em momentos de convulsão política, os pregadores apareceram em lugar de destaque entre os polemistas, não hesitando em atacar uma situação e em justificar uma nova realidade. Este tipo de discurso era inclusivamente útil para os que não tinham acesso à palavra escrita, como referenciou Fernando Bouza Álvarez a respeito da Restauração portuguesa (1640). Nesses sermões de forte teor político foram comuns os ataques à pretensa tirania dos Habsburgo e a justificação da nova dinastia⁸.

Durante o Antigo Regime a parenética assumiu um valor de relevo, sendo caracterizada por João Francisco Marques como um elemento da vida social e um sucedâneo da educação doutrinal⁹ ou, como preferiu Fernando Martínez Gil, autêntica *mass media*¹⁰, *avant la lettre*, ao conseguir chegar a quase todos, doutrinando, moldando consciências e fornecendo exemplos adequados de conduta. Estas características não se podem desligar do elevado poder persuasivo dos sermões, permitindo ao púlpito assumir um considerável protagonismo mesmo após o período barroco¹¹. Deste modo, não se estranha que o púlpito tenha sido definido como a “cátedra desde la qual se enseñava la doctrina católica y al mismo tiempo actuaba como tribuna de difusión de mensajes sociales y políticos”¹².

Federico Palomo enfatizou o facto de a parenética estar especialmente ligada às questões doutrinárias e morais da Igreja. Contudo, as matérias políticas não deixavam de estar presentes em alguns sermões, especialmente em momentos de crise, acabando a pregação por ser uma arma poderosa na condução dos destinos das populações. Se as ideias sobre a governação do reino, a *res publica* e a imagem dos monarcas e da Coroa

⁶ Acerca das várias tipologias, veja Domenico Ambrasi, “Panegirici e Panegiristi a Napoli tra Seicento e Settecento”, em *La Predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, direção de Giacomo Martina e Ugo Dovere (Roma: Edizioni Dehoniane, 1996) 347-389; João Francisco Marques, “Oratória Sacra ou Parenética” em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, direção de Carlos Moreira Azevedo, vol. 4 (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, 2001) 470-510.

⁷ Esta situação é particularmente relevante em relação aos sermões pregados em conjunturas políticas adversas. No caso português, vejam-se as análises de Marques, *A Parenética* e Idem, *A Parenética*.

⁸ Fernando Bouza Álvarez, “Clarins de Ierichó: oratoria sagrada y publicista en la Restauração portuguesa”, *Cadernos de Historia Moderna y Contemporánea* 7 (1986) 13-31.

⁹ Lina Bolzoni, “Oratoria e Prediche” em *Letteratura Italiana*, direção de Alberto Asor Rosa, vol. 3 (Turim: Einaudi, 1984) 1060-1070; Claudia di Filippo, “Pastorale Tridentina ed educazione degli adulti nelle zone retiche e ticinesi all’Epoca di Carlo Borromeo” em *La Comunicazione del Sacro (secoli IX-XVIII)*, direção de Agostino Paravicini Bagliani e Antonio Rigoso (Roma: Herder, 2008) 337, maxime 309-348.

¹⁰ Fernando Martínez Gil, “Los sermones como cauce de propaganda: la Guerra de Sucesión”, *Obradoiro de Historia Moderna* 20 (2011) 304.

¹¹ Vejam-se as considerações de José Antonio Hernández Guerrero, “La *actio* en la presicación catequética de la cultura barroca” em *La Corte del Barroco: textos literarios, avisos, manuales de corte, etiqueta y oratória*, coordenação de A. Rey Hazas, M. de la Campa Gutiérrez e E. Jiménez Pablo (Madrid: Polifemo, 2016) 577-588.

¹² Óscar Raúl Melgosa Oter, “Protagonistas de las exéquias de los Austrias: los predicadores del sermón fúnebre”, *Obradoiro de Historia Moderna* 16 (2007) 254.

nunca ocuparam o âmago da parénese, também não deixaram de se manifestar, acabando por fomentar a imagem da monarquia¹³. Esta realidade compreende-se melhor se tivermos em conta que a parenética foi, simultaneamente, um discurso ao serviço do poder monárquico e um discurso utilizado por esse mesmo poder, tanto mais que uma parte dos pregadores, mormente os pregadores régios, eram escolhidos pelos monarcas e, naturalmente, estavam ao serviço do poder real¹⁴. Será neste contexto que os sermões encomiásticos publicados após o desaparecimento dos dois bispos da Baía serão analisados e interpretados, ao mesmo tempo que se procura compreender se estamos perante textos que transmitissem discursos semelhantes aos que eram comuns em cerimónias fúnebres régias, uma vez que o rei era a primeira figura do reino e o bispo a primeira figura da diocese.

O falecimento dos antístites, tal como o dos membros da casa real e da nobreza, motivou sempre o recurso à parenética. Se os sermões eram os momentos altos das cerimónias fúnebres dos membros da casa real, difundindo as imagens e os valores da monarquia, não deixavam de tornar evidentes os laços de cooperação entre a Coroa e a Igreja. Tenhamos presente que a publicação de sermões era muito comum¹⁵, aparecendo edições de textos avulsos e de sermonários, o que poderá ser entendido como o resultado do interesse por este tipo de textos por parte das pessoas cultas e, em especial, como um sintoma de crise e de alteração política, como já foi referenciado

¹³ Federico Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal: 1540-1700* (Lisboa: Livros Horizonte, 2006) 78.

¹⁴ Vejam-se os trabalhos sobre sermões pregados em momentos relevantes para a família real: Euclides dos Santos Griné, *A Construção da imagem pública do rei e da família real em tempo de luto (1649-1709)* (Dissertação de Mestrado em História Moderna, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra 1997); 169-182; Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, “A Parenética Franciscana ao Serviço da Monarquia por Ocasião do Nascimento de D. Maria Teresa de Bragança (1793)”. *Paralellus* 6:12. (2015) 119-138; Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, “Chorar uma Rainha em Portugal e no Brasil: os Sermões por Ocasião da Morte de D. Maria I” em *Anais do I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões – Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades* (Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2015). Sobre a oratória fúnebre em outros espaços europeus, veja, por exemplo, Romano Allemanno, *Oratori Sacri del Seicento. Antologia di Temi e di Motivi dell'Eloquenza Religiosa Barocca*, (Turim, Tesi di Laura in Letteratura Italiana, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1968), 423-433; Bruno Petey-Girard, “Parler des morts, parler de soi. Remarques sur la place du sujet dans les harangues funèbres”, em *De bonne vie s'ensuit bonne mort : récits de mort, récits de vie en Europe (XV^e-XVII^e siècle)*, direção de Patricia Eichel-Lojkine (Paris: Honoré Champion, 2006), 169-182; Jeanne Shami, “Women and sermons”, em *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon*, direção de Peter McCullough, Hugh Adlington e Emma Rhatigan (Oxford: Oxford University Press, 2011), 155-177; Diego Quijada Álamo, “La Exaltación de las virtudes en la oración fúnebre de la reina María Amalia de Sajonia (1829)” em *Mujeres, Sociedad y Conflicto (siglos XVII-XIX)* coordenação de Margarita Torremocha Hernández (Valladolid: Castilla Ediciones, 2019) 63-80.

¹⁵ Na perspetiva da literatura há igualmente trabalhos sobre sermões portugueses da Época Moderna. Vejam-se os trabalhos de Maria de Lourdes Belchior Pontes, *Frei António das Chagas: um homem e um estilo do século XVII* (Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1953); Maria de Lourdes Belchior Pontes, *A Oratória sacra em Portugal no século XVII, segundo o Manuscrito 362 da Biblioteca Nacional de Lisboa* (Coimbra: [s.n.], 1961); Margarida Vieira Mendes, *A Oratória Barroca de Vieira* (Lisboa: Caminho, 1989); Aníbal Pinto de Castro, *Retórica e teorização literária em Portugal do humanismo ao neoclassicismo*, 2.^a ed. (Lisboa: INCM, 2008); Belmiro Fernandes Pereira, *Retórica e eloquência em Portugal na Época do Renascimento* (Lisboa: INCM, 2012), de entre outros.

por João Francisco Marques¹⁶. Acrescente-se ainda que estas publicações apresentavam preços acessíveis e eram muito procuradas pelos pregadores, em especial os mais inexperientes e os menos preparados, que, desta forma, conseguiam ter acesso a exemplos que poderiam imitar. Para se ter uma ideia mais precisa da situação em Portugal, partindo dos anúncios de livros publicados na *Gazeta de Lisboa*, nos anos de 1715 a 1750, verifica-se que das 2094 obras publicitadas, 224 eram sermões (entre espécimes avulsos e sermonários), os quais representaram 18,3 por cento dos livros de temática religiosa e 10,7 por cento do total das obras publicitadas¹⁷.

Se considerarmos, no seguimento do que temos vindo a esclarecer, que os sermões integraram os mecanismos pedagógicos de disciplinamento social¹⁸, deverem os ter presente a posição de Erminia Ardissimo, autora que considerou a educação dos fiéis como o mais ambicioso projeto da Igreja após o Concílio de Trento. Neste quadro operativo, a pregação, com o seu pendor pedagógico, assumiu um papel muito relevante. Acreditou-se que o sermão permitiria a renovação da espiritualidade dos fiéis, caso fosse particularmente persuasivo. Com exceção da catequese e do sacramento da confissão, era a pregação que permitia ouvir a palavra de Deus em vernáculo, portanto, poderia funcionar como um instrumento poderoso para moldar a consciência e a espiritualidade dos fiéis¹⁹. Faça-se notar que, nos sermões dedicados às almas do purgatório, os pregadores procuravam motivar os fiéis a orar pelas almas dos defuntos e a apresentarem-se ao sacramento da penitência. Assim de compreende que alguns sermões contivessem sugestões visando o arrependimento e encaminhando as pessoas para a confissão²⁰.

¹⁶ João Francisco Marques, “Lisboa Religiosa na Segunda Metade do século XVII” em *Bento Coelho e a cultura do seu tempo: 1620-1708* (Lisboa: Ministério da Cultura, Instituto Português do Património Arquitectónico, 1998) 162, maxime 139-169.

¹⁷ Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, “As Realidades Culturais” em *Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil* (= Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques (dir.) *Nova História de Portugal*. 7), coordenação de Avelino de Freitas de Meneses (Lisboa: Presença, 2001) 465-565.

¹⁸ Sobre este conceito, cf. Winfried Schulze, “Il Concetto di ‘Disciplinamento Sociale nella prima Età Moderna’ Gerhard Oestreich”, *Annali dell’Istituto Storico Italo-Germanico in Trento* 18 (1992) 371-411; Wolfgang Reinhard, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione: un discorso storiografico” em *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ad Età Moderna*, coordenação de Paolo Prodi e Carla Penuti (Bologna: Società Editrice Il Mulino, 1994) 101-123; Heinz Schilling, “Chiese confessionali e disciplinamento sociale: un bilancio provvisorio della ricerca storica” em *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ad Età Moderna*, coordenação de Paolo Prodi e Carla Penuti (Bologna: Società Editrice Il Mulino, 1994) 125-160; Heinz Schilling, “L’Europa delle chiese e delle confessioni”, em *La Radici storiche dell’ Europa: l’Età Moderna*, direção de Maria Antonietta Visceglia (Roma: Viella, 2007) 69-81; Adriano Prosperi, “Riforma cattolica, contrariforma, disciplinamento sociale” em *L’Età Moderna*, direção de Gabriele De Rosa e Tulio Gregory (Roma: Bari, Laterza, 1994) 3-48; Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari* (Turim: Einaudi, 1996); Federico Palomo, “‘Disciplina Christiana’ apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamento social como categorías de la historia religiosa de la Alta Edad Moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1997) 119-136; Elena Brambilla, *La Giustizia intolerante: inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)* (Roma: Carocci Editore, 2006).

¹⁹ Erminia Ardissimo, *Il Barroco e il sacro: la predicazione del teatino Paolo Aresi tra letteratura, immagini e scienza* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001) 10-17.

²⁰ Ana María Martínez de Sanchez, “Imágenes de lo jurídico en sermones finis y post coloniales”, *Revista Chilena de Historia del Derecho* 22-1 (2010) 543-554.

João Francisco Marques considerou diversos tipos de sermões, designadamente a pregação ordinária ou pastoral, de carácter eminentemente pedagógico, orientada para a educação da fé, a qual ficava sob a alçada de bispos e párocos no exercício das atividades pastorais e que tinha como subgéneros o sermão catequético e o sermão homilético, e a pregação extraordinária, que abrangia o sermão propriamente dito com os subgéneros: encomiástico (panegírico e oração fúnebre), deprecatório (prece), eucarístico (ação de graças) e gratulatório (regozijo)²¹. Face às vastas ocasiões que implicavam a pregação de sermões, a saber, homilias, missões do interior, exéquias, ações de graças, panegíricos da Virgem e de outros santos, canonizações, aniversários da fundação de casas monásticas e conventuais, tomadas de hábito, autos da fé, procissões de resgate de cativos, atentados a figuras de relevo social, datas relevantes ligadas aos membros da Casa Real, morte de altas figuras do clero e da nobreza, tal como festas religiosas e litúrgicas, não é de estranhar a enorme profusão destes textos, uns publicados, com destaque para as centúrias de Seiscentos e Setecentos²², outros inéditos.

A Igreja, em especial no período posterior ao Concílio de Trento (1545-1563)²³ manifestou preocupações com a formação dos pregadores, as quais se traduziram na implementação de exigências com a formação, a vigilância e o castigo dos que não atendessem às normas estipuladas. No sentido de clarificar os deveres dos autores de sermões e de definir as características da parénesis, a Igreja chegou ao ponto de definir as fontes autorizadas, designadamente as Sagradas Escrituras, os comentários bíblicos,

²¹ João Francisco Marques, “Oratória Sacra ou Parenética” em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, direção de Carlos Moreira de Azevedo, vol. 4 (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, 2001), 470-510.

²² A profusão de situações que requeriam pregação tem sido objeto de estudo. Sobre sermões por ocasião de resgates, veja Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, “Eloquência, cativo e glorificação: o sermão de frei José de Santa Maria por ocasião do resgate geral de cativos de 1655” em *Triunfos da eloquência sermões reunidos e comentados 1656-1864*, direção de Maria Renata da Cruz Duran (Niterói: Editora da UFF, 2012) 11-40. Sobre sermões de autos da fé e acerca de matérias relativas ao Santo Ofício, Maria Lucília Gonçalves, *Xadrez de palavras: estudos de literatura barroca* (Lisboa: Cosmos, 1996); Dominika Oliwa, “Defending the Catholic faith or spreading intolerance? the sermon delivered during the auto-da-fé in 17th century Portugal as an example of anti-jewish literature”, *Scripta Judaica Cracoviensia*, 10 (2011) 71-83;

Paulo Drumond Braga, “Sermões setecentistas portugueses de autos-da-fé”. *LibrosdelaCorte.es* [em linha]. 6 (2017) 223-232. [disponível em <https://revistas.uam.es/librosdelacorte/issue/view/Issue/745/412>] e Isabel Drumond Braga, Paulo Drumond Braga, “As Virtudes do Inquisidor Geral: os sermões de exéquias e a imagem dos dirigentes do Santo Ofício no século XVII” em *Um Historiador pelos seus pares: trajectórias de Ronaldo Vainfas*, organização de Angelo Adriano Faria de Assis, Pollyanna Gouveia de Mendonça Moniz, Yllan de Mattos (São Paulo: Alameda, 2017) 23-41. Sobre sermões relativos a atos de religiosos, vejam-se Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, “Parenética e profissão de religiosas em Seiscentos: a glorificação da vida fora do século”, *Opsis* 13: 2 (2013) 419-447; Isabel Drumond Braga, “Parenética na Igreja do Loreto: os sermões em honra dos sumos pontífices (séculos XVII-XVIII)”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 19, (2019) 175-197. Sobre sermões por ocasião de atentados, veja Isabel M. R. Mendes Drumond Braga, “Eloquência e poder político: o púlpito madeirense ao serviço do Marquês de Pombal” em *Diocese do Funchal: a primeir diocese global*, vol. 1, direção de José Eduardo Franco e João Paulo Oliveira e Costa (Funchal: Diocese do Funchal, 2015) 503-515.

²³ John W. O'Malley, *Trent: what happened at the Council*, (Cambridge, Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013).

a patrística e diversas obras de espiritualidade; ao mesmo tempo que considerou ser necessário banir anedotas, fábulas, estórias e quaisquer disputas acerca de heresias, ainda que com objetivo de as refutar²⁴. Estas atitudes, além de visarem o clero, tentavam evitar confusões entre os leigos, uma vez que nem sempre os fiéis entendiam cabalmente o que ouviam, chegando a acusar os sacerdotes de terem proferido heresias, demonstrando muita ignorância e, pontualmente, alguma argúcia²⁵. Estas realidades eram particularmente relevantes se tivermos em conta que o gesto e a palavra eram as principais formas de comunicação. Logo, a eficácia comunicativa estava intrinsecamente ligada à capacidade de influenciar as populações e alterar os seus comportamentos²⁶.

As preocupações relativas à adequada formação dos pregadores tiveram repercussões no surgimento de obras destinadas à sua preparação, algumas das quais não isentas de críticas à parénese demasiado exagerada e teatral. Esta realidade não foi exclusiva de Portugal, levando Marc Fumaroli a entender a linguagem empregue por alguns homens da Igreja como uma retórica “iconoclasta”²⁷, a qual, contudo, não era exclusiva da parenética. Esses exageros tiveram repercussões quer nas decisões das autoridades eclesiásticas quer entre eclesiásticos que se detiveram a escrever sobre as maneiras adequadas de pregar. A partir do século XVII foram sendo publicadas obras destinadas a esse fim. No caso português, destaque-se o *Sermão da Sexagésima* (1655), da autoria do padre António Vieira – que não sendo uma obra teórica sobre a parénese forneceu críticas e conselhos aos pregadores – Francisco Leitão Ferreira, *Nova Arte de Conceitos* (1718-1721), João Baptista de Castro, *Espelho de Eloquência* (1734), Manuel da Epifania, *Verdadeiro Methodo de Prégar* (1759), Bento de Soto Maior e Meneses, *Compendio Rethorico ou Arte Completa da Rhetorica* (1794), de entre outros²⁸.

2. Partindo do catálogo da Biblioteca Nacional de Portugal, verifica-se que os sermões impressos, pregados por jesuítas, por ocasião do passamento dos prelados da Baía, foram apenas dois. Um da autoria de Eusébio de Matos (Salvador 1629 – Salvador 07-07-1692) e outro de João Honorato (Salvador, 11-08-1690 – Roma 1768).

²⁴ Sobre estas questões, cf. Marques, *Oratória*, 486, Melgosa Oter, 270.

²⁵ Estas matérias aparecem documentadas em diversas obras. Vejam-se, por exemplo, Paulo Drumond Braga, *A Inquisição nos Açores* (Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1997) 327; Marques, *Oratória*, 488 e José Pedro Paiva, “Episcopado e Pregação no Portugal Moderno: Formas de Actuação e de Vigilância”, *Via Spiritus*, 16 (2009) 42-43.

²⁶ Sobre esta matéria, veja-se Adolfo Carrasco Martínez, “Fisonomía de la virtud: gestos, movimientos y palabras en la cultura cortesã-aristocrática del siglo XVII”, *Reales Sitios: Revista del Patrimonio Nacional* 147 (2001) 26-37.

²⁷ Marc Fumaroli, *Eroi e Oratori: Retorica e Drammaturgia Secentesche* (Bolonha: Il Mulino, 1990) 291. Este tema tem sido abordados em outros trabalhos do mesmo autor. Vejam-se Marc Fumaroli, *L'Âge de l'Éloquence. Rhétorique et 'Res Literaria' de la Renaissance au Seuil de l'Europe Classique* (Genève: Droz, 1980) e Marc Fumaroli (dir.), *Histoire de la Rhétorique dans la l'Europe Moderne 1450-1950*, Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

²⁸ Para Espanha, veja-se, por exemplo, o trabalho de Maria Amelia Fernández Rodriguez, “La Censura de la eloquência (1648) de José de Ormaza: la idea retórica y poética del sermón”, em *La Corte del Barroco: textos literarios, avisos, manuales de corte, etiqueta y oratória*, coordenação de A. Rey Hazas, M. de la Campa Gutiérrez e E. Jiménez Pablo (Madrid: Polifemo, 2016) 543-575.

O primeiro jesuíta foi também pintor e poeta e meio irmão, via materna, do poeta barroco Gregório de Matos (1636-1696). Estudou no colégio jesuítico da Baía, foi discípulo do padre António Vieira e, em 1644, professou na Companhia de Jesus, ordem que viria a trocar pela do Carmo, em 1680, adotando o nome de frei Eusébio da Soledade. Em 1677, publicou em Lisboa, *Ecce Homo*, obra que dedicou ao inquisidor Bento de Beja de Noronha; era então, mestre de prima²⁹. Por seu lado, o padre João Honorato professou em 1704 e pertenceu igualmente à província do Brasil. Foi lente em vários colégios da Companhia de Jesus (Rio de Janeiro, Baía) e no seminário de Belém, vice-reitor do colégio de Olinda e reitor do de São Paulo. Quando se deu a expulsão dos jesuítas, era examinador da ordem no Brasil e foi deportado para Roma, tendo vivido no palácio de Sora³⁰. Pelo passamento do arcebispo D. Luís Álvares de Figueiredo foi ainda impresso um segundo sermão, da autoria de frei João Monteiro, eremita de Santo Agostinho, pregado na igreja de São Pedro de Vila Real, em 19 de dezembro de 1735, e impresso no ano seguinte a expensas de um sobrinho do prelado, o Dr. Manuel da Ascensão da Rocha, familiar do Santo Ofício, corregedor e provedor da comarca e cidade do Porto³¹.

Quadro

Sermões impressos pregados por jesuítas por ocasião de falecimentos de antístites da Baía

Autor	Sermão	Local pregação	Data pregação	Data publicação
Eusébio de Matos	Oraçam fúnebre...	Sé da Baía	14-07-1672	1735
João Honorato	Oraçam fúnebre...	Sé da Baía	01-10-1735	1737

Ambos os sermões foram publicados com um tempo de intervalo superior a um ano entre a pregação e a impressão, o que não sendo invulgar também não era a prática mais frequente. O da autoria de Eusébio de Matos apresentou um

²⁹ Sobre a vida e obra deste religioso, cf. Diogo Barbosa Machado, *Bibliotheca Lusitana*, vol. 1 (Coimbra: Atlântida Editora, 1965) 766 (fac-símile da edição de 1741); José Américo de Miranda, “Apresentação”, em Eusébio de Matos, *Sermão do Mandato*, edição e notas de José Américo Miranda e Maria Cecília Boechat (Belo Horizonte: Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, 1999) 8-28; Clara Braz dos Santos, *O Exercício moral de memória da morte nos escritos religiosos do Brasil colonial (séculos XVII-XVIII)* (Dissertação de mestrado: Universidade Estadual Júlio Mesquita Filho – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, 2016) 188; Francisco Topa, “Efímera de um só dia: dois poemas inéditos de Eusébio de Matos”, em *Patrimônio e memória: revista eletrônica do CEDAP*. [Em linha]. Assis, 7: 1 (jun. 2011) 207-227. Disponível em WWW: <URL: http://www.cedap.assis.unesp.br/patrimonio_e_memoria/patrimonio_e_memoria_v7.n1/artigos/efimera-v7n1.pdf>.

³⁰ Machado, *Bibliotheca*, vol. 2, 674; Mariagrazia Russo, António Júlio Limpo Trigueiros, *I Gesuiti dell'Assistenza Lusitana esiliati in Italia (1759-1831)* (Roma: Libreria Editrice Università di Padova, 2013) 389-390; Santos, *O Exercício*, 195.

³¹ João Monteiro, *Sermão nas exéquias do illustrissimo senhor D. Luis Alvares de Figueyredo arcebispo da Bahia, primaz da América do Conselho de Sua Magestade, etc. celebradas na parochial de S. Pedro de Villa Real aos 19 de dezembro de 1735* (Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1736).

desfasamento bastante grande, 63 anos. Tratou-se de uma publicação póstuma, com 54 páginas, a cargo de Miguel Rodrigues, impressor do patriarca de Lisboa, ou seja, D. Tomás de Almeida. O do padre João Honorato, com 31 páginas, foi dado ao prelo na oficina de António Isidoro da Fonseca, impressor do duque e estribeiro mor, isto é, D. Jaime Álvares Pereira de Melo, 3.º duque de Cadaval. 5.º marquês de Ferreira e 6.º conde de Tentúgal.



Frontispícios dos sermões pregados pelos jesuítas Eusébio de Matos e João Honorato.

3. D. Estêvão dos Santos foi cónego regrante de Santo Agostinho e a sua ação como bispo foi de apenas mês e meio, uma vez que chegou ao Brasil em 15 de abril de 1672 e faleceu em 6 de junho desse mesmo ano³². A sua cerimónia de consagração, assim como a de D. Frei Álvaro de São Boaventura, bispo da Guarda, fez-se com grande pompa, em Lisboa, na presença do núncio, assinalando o restabelecimento das relações diplomáticas entre Portugal e a Santa Sé e o desbloquear da nomeação dos bispos propostos pela Coroa lusa³³. Recorde-se que, de 1551 a 1676, isto é, durante 125 anos, a diocese da Baía, então a única do Brasil, esteve oficialmente vaga durante 42 anos. Acresceram os períodos em que os bispos esperaram pela confirmação e o tempo que demoraram na viagem, calculando-se uma presença efetiva de oito prelados em 58 anos, ou seja, em 46,4 por cento do período em que a Baía foi diocese³⁴.

³² Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, nova edição preparada e dirigida por Damião Peres, vol. 2 (Porto: Civilização, 1968) 683.

³³ José Pedro Paiva, *Os bispos de Portugal e do Império 1495-1777*, (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006), 67.

³⁴ Trindade, *Brasil*, 333.

O desaparecimento de D. Estêvão dos Santos motivou um sermão pregado na sé de Salvador pelo padre Eusébio de Matos. Se o jesuíta teve alguma dificuldade em construir um texto sobre uma figura que esteve à frente da então única diocese do Brasil, a Baía, “cabeça de todo esse dilatado corpo”³⁵, por um período muito limitado de tempo, isto é, apenas alguns dias, podemos considerar que superou esse constrangimento de forma exemplar. Compreende-se que a brevidade do governo da diocese e o falecimento repentino do prelado, depois de o bispado ter estado vago durante 24 anos, desde a morte de D. Pedro da Silva de Sampaio (1632-1649), tenha sido objeto de consideração. O pregador lembrou a cerimónia da entrada e o percurso do féretro, tendo em conta o mesmo espaço percorrido, isto é, do mosteiro de São Bento até à catedral. Se o primeiro contou com pompa, triunfo e alegria, o segundo foi pautado por soluços e lágrimas.

Mais do que os feitos de D. Estêvão dos Santos, o jesuíta referiu o que seria expectável, escrevendo: “prelado tão rico de prendas e de esperanças, a quem a consistência da idade e o rigor da natureza, a quem o número de anos e o lustre dos merecimentos prometiam tanta duração”³⁶. Sucederam-se as comparações com Jacob, este perdera um bem que tanto pretendia e que tão pouco lograra, isto é, Raquel, cujo matrimónio poucos anos durara, o que era idêntico ao sentimento da população que ansiava por um bispo, o qual apenas tinha tido por dias³⁷; rematando que “verdadeiramente não nos concedeu a fortuna tempo para possuímos aquele bem que gozávamos se não só quanto foi bastante para vermos o bem que perdíamos”³⁸.

O curto período de governo da diocese não impediu Eusébio de Matos de tecer elogios às qualidades do prelado, designadamente elencando as de continente, erudito, lustroso, puro e virtuoso³⁹. Considerando que Estêvão significava coroa, observou que o antístite era uma coroa de ouro e de pedras preciosas, como tal apresentava pureza, qualificação, brandura e esplendor, ou seja, puro de consciência, qualificado de sangue, possuidor de prudência, de branda condição e de esplendoroso nascimento⁴⁰. E insistiu nesta ideia em vários momentos. Por exemplo: “por sua continência mui puro, por sua religião mui lustroso, por sua prudência mui pesado, por sua índole mui branda, por sua dignidade mui subido, por sua ascendência mui qualificado”⁴¹.

As gemas dessa coroa inspiraram o pregador que entendeu salientar ser o bispo também lustroso e de soberano engaste, comparando-o a um racional, isto é, a uma das sagradas vestimentas do sumo sacerdote dos judeus, também conhecido como peitoral. Ou seja, o racional ou peitoral era um pano de tecido de ouro, púrpura, grã e linho, de forma quadrada que em cada ângulo apresentava quatro anéis e no meio quatro ordens de pedras preciosas, totalizando 12, as quais representavam as tribos de

³⁵ Eusébio de Matos, *Oração funebre nas exequias do illustrissimo e reverendissimo senhor D. Estêvão dos Santos, bispo do Brasil, celebradas na sé da Bahia a 14 de julho de 1672* (Lisboa Ocidental: Oficina de Miguel Rodrigues, 1735) 9.

³⁶ Matos, *Oração*, 12.

³⁷ *Ibidem*, 18.

³⁸ *Ibidem*, 19.

³⁹ *Ibidem*, 21, 22, 26.

⁴⁰ *Ibidem*, 20.

⁴¹ *Ibidem*, 22.

Israel⁴². Ora, o prelado perfeito deveria possuir as virtudes que cada gema representava⁴³, a saber:

Achates⁴⁴ – justiça
Ametista – modéstia
Berilo – penitência
Carbúnculo – liberalidade para com os pobres
Crisólito – capacidade
Diamante – constância
Esmeralda – castidade
Jacinto – misericórdia
Rubi – zelo da religião e amor a Deus
Safira – contemplação celeste
Sardónica⁴⁵ – espelho de vigilância
Topázio – moderação para consigo

Embora o pregador expressasse que não houvera tempo para o Brasil usufruir das virtudes de um prelado perfeito, não duvidou que D. Estêvão de Matos as possuísse, pois escreveu: “faltou tempo para as gozarmos, porém, tempo nos sobejou para as vermos; porque as luzes para se darem a ver não necessitam de tempo”⁴⁶. Mesmo assim, não deixou de fazer um elenco das ações levadas a cabo pelo antístite:

no soleníssimo jubileu que logo publicou, nas ofensas de Deus, que logo divertiu (*sic*), na suma devoção com que celebrava, no raro exemplo com que vivia na assistência deste coro, no recolhimento da sua casa, no trato da sua pessoa, na inteireza da sua jurisdição, na grandeza das esmolos, na moderação das licenças, no empenho com que logo dispôs a reparação desta sé, no zelo com que logo tratou na reformação deste estado e finalmente em todas suas ações em todo o discurso de sua religiosa vida e muito mais especialmente nas grandes circunstâncias de sua santa morte⁴⁷.

Concluiu alegando que “pede a obrigação do amor verdadeiro que se prefira a glória de quem parte à perda de quem fica”⁴⁸, exortando os fiéis a conformarem-se com a vontade de Deus.

D. Luís Álvares de Figueiredo (Mateus – Vila Real, 1670 – Salvador, 27 de agosto de 1735), criatura do arcebispo de Braga, D. Rodrigo de Moura Teles, foi arcebispo da Baía, em 1725. Antes havia sido vigário geral de Torre de Moncorvo, desembargador da Relação Eclesiástica de Braga, bispo coadjutor no arcebispado de

⁴² Rafael Bluteau, *Vocabulário portuguez e latino*, vol. 7 (Lisboa: Oficina de Pascoal da Silva, 1720) 88-89.

⁴³ Matos, Oraçam, 22.

⁴⁴ O mesmo que ágata.

⁴⁵ O mesmo que cornalina.

⁴⁶ Matos, Oraçam, 24.

⁴⁷ Ibidem, 24-25.

⁴⁸ Ibidem, 50.

Braga, com o título de Uranópolis; reitor do colégio de São Pedro, da mesma cidade e cónego prebendado da sé de Braga, tendo recusado o arcebispado de Goa⁴⁹.

Não obstante o prelado ter estado à frente da diocese cerca de 10 anos, o sermão pregado pelo padre João Honorato centrou-se quase exclusivamente na função de esmoler do antístite. Para o pregador, o bispo havia deixado marca à frente da arquidiocese da Baía enquanto pessoa dotada de modéstia, compaixão e misericórdia, concentrando a sua especial atenção nas esmolas corporais e nas espirituais. Lembrando que a consignação anual do arcebispado da Baía era de 4000 cruzados, esclareceu que em 10 anos incompletos o prelado havia distribuído esmolas no valor de 35000 cruzados. Segundo o pregador, dava ocultamente e só porque se encontrara um papel na livraria, com a lista das dádivas, se ficara a conhecer a amplitude dessa realidade⁵⁰. Recordou ainda que, logo que iniciara a sua função, havia recomendado aos párocos que lhe enviassem os nomes das pessoas mais graves que viviam necessitadas, tendo-as, em seguida, socorrido com “grossas e repetidas esmolas”⁵¹. Sobre as esmolas corporais, foi ainda salientado que eram distribuídas aos sábados e nas quintas-feiras maiores eram vestidos 12 pobres e um sacerdote necessitado, dando-lhes ainda comida à sua mesa⁵². No testamento, que não chegou a assinar, D. Luís Álvares de Figueiredo tinha destinado uma verba para dotar oito donzelas pobres, no valor de 200000 réis para cada uma. O pregador salientou ainda duas ofertas destinadas ao culto, uma lâmpada para a capela do arcanjo São Miguel e uma custódia para a igreja de São Pedro⁵³.

As esmolas espirituais, portanto, a favor das almas de outrem, foram igualmente objeto de reflexão. O pregador lembrou uma pastoral que proibira aos confessores admitirem ao sacramento os que não soubessem a doutrina, obrigou aos que fossem ordenados sacerdotes a ler os *Exercícios espirituais*, de Inácio de Loyola, antes de celebrarem a primeira missa, podendo obtê-los ou no seminário ou no colégio da Companhia de Jesus; e compeliu à prática da oração mental aos que eram ordenados⁵⁴. Recordou ainda que o arcebispo era conhecido como o “sacerdote das almas”, devido à devoção que lhes tinha; sendo igualmente bom pregador e confessor atento, repreendendo mais com lágrimas do que com palavras. Finalmente, referiu que o antístite, durante uma visita, quando já estava em vias de embarcar, foi procurado por um menino branco pobre que lhe pediu que o crismasse, ao que acedeu de imediato, ordenando que o pontifical fosse reconduzido à igreja, e que o mesmo acontecera com dois escravos negros no Rio das Contas⁵⁵.

⁴⁹ João Honorato, *Oração funebre nas exequias do illustrissimo e reverendissimo D. Luiz Alvares de Figueiredo arcebispo metropolitano da Bahia celebradas na catedral da mesma cidade ao primeiro de outubro de 1735* (Lisboa Ocidental: Oficina de António Isidoro da Fonseca, 1737) 13, Monteiro, *Sermão*, 13; Almeida, *História*, 684, Paiva, *Os bispos*, 520; Santos, *O Exercício*, 188.

⁵⁰ Honorato, *Oração*, 4.

⁵¹ *Ibidem*, 4.

⁵² *Ibidem*, 6.

⁵³ *Ibidem*, 7-8.

⁵⁴ *Ibidem*, 9-10.

⁵⁵ *Ibidem*, 11-12.

Ou seja, através da valorização da faceta de esmoler de D. Luís Álvares de Figueiredo, o pregador salientou diversas medidas tomadas durante o múnus episcopal que evidenciavam modéstia, compaixão, misericórdia e muito zelo no cumprimento dos deveres, quer dos seus quer de terceiros. A última manifestação de modéstia terá ficado visível ao manifestar o desejo de ser amortalhado apenas num lençol e acompanhado à sepultura por 12 pobres com tochas acesas, alguns sacerdotes e um cura⁵⁶.

Uma rápida confrontação com o sermão de frei João Monteiro, eremita de Santo Agostinho, demonstra que este deu ênfase ao facto de Luís significar luz, articulando toda a pregação em torno da luz brilhante que o prelado emanava e, que de algum modo, beneficiava a arquidiocese da Baía e as dioceses sufragâneas, isto é, Angola, Maranhão, Olinda, Pernambuco, Rio de Janeiro e São Tomé. Nesse sentido, a caridade foi apenas uma das virtudes salientada, a par de castidade, compaixão, concórdia, justiça, liberalidade, piedade e prudência. O texto foi dividido em duas partes, sendo prestada atenção significativa à biografia do prelado⁵⁷.

No sermão de Eusébio de Matos, podem encontrar-se referências sobretudo a personagens bíblicas, tais como Abel, Caim, o rei Ezequias, Jacob, o profeta Jeremias, Job, o profeta Natan, Raquel, por ter morrido jovem, e ainda a Santo Estêvão, um mártir; já na parénesis do padre João Honorato foram citadas figuras da Igreja do passado longínquo e outras mais recentes, tais como Santo Ambrósio, Santo Agostinho, São Carlos Borromeu, São Cipriano, São Francisco de Sales, São Gregório, São João, São João Crisóstomo e São José, além de nomes como Isac, Jacob e do cardeal Hugo, não sendo perceptível se Hugo Eteriano (1115-1182) ou o dominicano Hugo de Saint-Cher (1200-1263). Pela negativa, e como exemplo que não fora seguido, o rei Acáz, que promoveu a idolatria e foi contemporâneo do profeta Isaías.

4. Como em qualquer sermão fúnebre, os que aqui se analisaram, relativos ao falecimento de dois bispos, evidenciaram as características das figuras que lhes deram origem, as quais foram apresentadas como modelares. Consequentemente, como temos vindo a defender em diversos textos anteriormente citados, os sermões relativos à morte de homens da Igreja autorizam o historiador a utilizá-los como textos de teoria política à semelhança dos que foram pregados quer em Portugal quer em outros espaços após o passamento de reis, sumos pontífices e inquisidores-gerais. A análise da parénesis comprova uma escrita exageradamente elogiosa, raramente alheia a omissões de facetas menos favoráveis e, por vezes, entremeada por imprecisões, de modo a construir uma imagem o mais perfeita possível daquele que pereceu. Estamos, pois, perante textos inequivocamente laudatórios, em que a ênfase incidia nas qualidades reais ou imaginárias dos defuntos, com destaque para a defesa da fé.

As correlações entre a parenética fúnebre relativa a Papas, inquisidores, membros da Casa Real e bispos é evidente. Todos esses sermões incluíram reflexões

⁵⁶ Ibidem, 15. Sobre a conceção dos espaços de sepultura, veja-se o trabalho de Ana María Martínez Sanchez, “Y el cuerpo a la tierra, en Córdoba del Tucumán: costumbres sepulcrales XVI_XIX”, *Apuntes* 18: 1-2 (2005) 161-170.

⁵⁷ Monteiro, *Sermão*.

de teoria política ao pôr em relevo as qualidades que cada um deveria possuir para desempenhar os respetivos cargos. No caso dos bispos aqui abordados, salientem-se as seguintes: benevolência, caridade, força, gravidade, misericórdia, modéstia, piedade, prudência, valor e vigilância. Ou seja, para os pregadores eram estes os predicados que os antístites deveriam patentear para poderem levar a efeito uma boa governação da diocese. Ora, estas qualidades eram parte das mesmas que os teorizadores do poder defendiam para os monarcas, baseando-se em textos das Sagradas Escrituras (Antigo e Novo Testamentos), de autores clássicos e na tradição aristotélico-medieval, igualmente utilizados pelos pregadores. Assim se compreende que, a par do doutrinamento moral, além do uso de metáforas, se utilizassem exemplos concretos relacionados com o quotidiano dos fiéis. Neste sentido, temáticas como juiz, advogado, tribunal, justiça, lei, castigo e cárcere estavam presentes na parenética, visando articular a realidade terrena com a divina⁵⁸. Todas estas produções, tinham como objetivo apresentar as qualidades de um bom governante, monarca ou bispo, de forma pedagógica, evidenciando uma relação muito estreita com as obras catequéticas⁵⁹.

Nas suas dioceses, os bispos deveriam cuidar dos seus fiéis, de forma a constituírem exemplos para todo o rebanho, fixando-se nas reformas que visassem quer o clero quer os leigos. Neste sentido, destaquem-se as preocupações com a erradicação das heresias e a missão. Isto significa que a parenética fúnebre relativa aos bispos não deixou de ter como propósito o disciplinamento das populações, através do exemplo fornecido de forma pedagógica. Tratou-se, por isso mesmo, de uma ferramenta que se juntou a outras, tais como as mensagens patenteadas nas alegorias das artes visuais – com destaque para os mausoléus de arte efémera decorados com poesia, pinturas mitológicas, astronómicas de entre outras⁶⁰ – nos textos de carácter catequético e, inclusivamente, nos panfletos.

⁵⁸ Martínez de Sanchez, *Imágenes*, 543-554.

⁵⁹ Nair de Nazaré Castro Soares, *O Príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* (Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994); Ana Isabel Buescu, *Imagens do príncipe: discurso normativo e representação (1525-49)* (Lisboa: Cosmos, 1996); Ilda Soares de Abreu, *Simbolismo e ideário político: a educação ideal para o príncipe ideal Seiscentista* (Lisboa: Estar, 2000).

⁶⁰ Veja-se, para Espanha, o trabalho de María Adelaida Allo Manero, Juan Francisco Esteban Lorente, “El Estudio de las exequias reales de la monarquía hispana: siglos XVI, XVII y XVIII”, *Artígrama* 12 (2004) 39-94.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes

Bluteau, Rafael, *Vocabulário português e latino*, vol. 7 (Lisboa: Oficina de Pascoal da Silva, 1720).

Honorato, João, *Oração funebre nas exequias do illustrissimo e reverendissimo D. Luiz Alvares de Figueiredo arcebispo metropolitano da Bahia celebradas na catedral da mesma cidade ao primeiro de outubro de 1735* (Lisboa Ocidental: Oficina de António Isidoro da Fonseca, 1737).

Machado, Diogo Barbosa, *Bibliotheca Lusitana*, vols. 1 e 2 (Coimbra: Atlântida Editora, 1965, 1966) (fac-símile da edição de 1741 e 1747, respetivamente).

Matos, Eusébio de, *Oração funebre nas exequias do illustrissimo e reverendissimo senhor D. Estêvão dos Santos, bispo do Brasil, celebradas na sé da Bahia a 14 de julho de 1672* (Lisboa Ocidental: Oficina de Miguel Rodrigues, 1735).

Monteiro, João, *Sermão nas exéquias do illustrissimo senhor D. Luis Alvares de Figueyredo arcebispo da Bahia, primaç da América do Conselho de Sua Magestade, etc. celebradas na parochial de S. Pedro de Villa Real aos 19 de dezembro de 1735* (Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1736).

Bibliografia

Abreu, Ilda Soares de, *Simbolismo e ideário político: a educação ideal para o príncipe ideal Seiscentista* (Lisboa: Estar, 2000).

Allemano, Romano, *Oratori Sacri del Seicento. Antologia di Temi e di Motivi dell'Eloquenza Religiosa Barroca*, (Turim, Tesi di Laura in Letteratura Italiana, Università degli Studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1968).

Allo Manero, María Adelaida, Juan Francisco Esteban Lorente, “El Estudio de las exequias reales de la monarquía hispana: siglos XVI, XVII y XVIII”, *Artígrama* 12 (2004) 39-94.

Ambrasi, Domenico, “Panegirici e Panegiristi a Napoli tra Seicento e Settecento”, em *La Predicazione in Italia dopo il Concilio di Trento tra Cinquecento e Settecento*, direção de Giacomo Martina e Ugo Dovere (Roma: Edizioni Dehoniane, 1996) 347-389.

- Almeida, Fortunato de, *História da Igreja em Portugal*, nova edição preparada e dirigida por Damião Peres, vol. 2 (Porto: Civilização, 1968).
- Ardissimo, Erminia, *Il Barroco e il sacro: la predicazione del teatino Paolo Aresi tra letteratura, immagini e scienza* (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001).
- Bolzoni, Lina, “Oratoria e Prediche” em *Letteratura Italiana*, direção de Alberto Asor Rosa, vol. 3 (Turim: Einaudi, 1984) 1060-1070.
- Bouza Álvares, Fernando, “Clarins de Jerichó: oratoria sagrada y publicista en la Restauração portuguesa”, *Cadernos de Historia Moderna y Contemporánea* 7 (1986) 13-31.
- Braga, Isabel M. R. Mendes Drumond, “Chorar uma Rainha em Portugal e no Brasil: os Sermões por Ocasão da Morte de D. Maria I” em *Anais do I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões – Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades* (Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2015).
- , “Eloquência, cativo e glorificação: o sermão de frei José de Santa Maria por ocasião do resgate geral de cativos de 1655” em *Triunfos da eloquência sermões reunidos e comentados 1656-1864*, direção de Maria Renata da Cruz Duran (Niterói: Editora da UFF, 2012) 11-40.
- , “Eloquência e poder político: o púlpito madeirense ao serviço do Marquês de Pombal” em *Diocese do Funchal: a primeira diocese global*, vol. 1, direção de José Eduardo Franco e João Paulo Oliveira e Costa (Funchal: Diocese do Funchal, 2015) 503-515.
- , “A Parenética franciscana ao serviço da Monarquia por ocasião do nascimento de D. Maria Teresa de Bragança (1793)”. *Paralellus* 6:12. (2015) 119-138.
- , “Parenética na Igreja do Loreto: os sermões em honra dos sumos pontífices (séculos XVII-XVIII)”, *Revista de História da Sociedade e da Cultura* 19, (2019) 175-197.
- , “Parenética e profissão de religiosas em Seiscentos: a glorificação da vida fora do século”, *Opsis* 13: 2 (2013) 419-447.
- , “As Realidades Culturais” em *Portugal da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil* (= Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques (dir.) *Nova História de Portugal*. 7), coordenação de Avelino de Freitas de Meneses (Lisboa: Presença, 2001) 465-565.
- Braga, Isabel Drumond y Braga, Paulo Drumond, “As Virtudes do Inquisidor Geral: os sermões de exéquias e a imagem dos dirigentes do Santo Ofício no século

- XVII” em *Um Historiador pelos seus pares: trajetórias de Ronaldo Vainfas*, organização de Angelo Adriano Faria de Assis, Pollyanna Gouveia de Mendonça Moniz, Yllan de Mattos (São Paulo: Alameda, 2017) 23-41.
- Braga, Paulo Drumond, *A Inquisição nos Açores* (Ponta Delgada: Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1997).
- , “Sermões setecentistas portugueses de autos-da-fé”. *LibrosdelaCorte.es* [em linha]. 6 (2017) 223-232. [disponível em <https://revistas.uam.es/librosdelacorte/issue/viewIssue/745/412>].
- Brambilla, Elena, *La Giustizia intollerante: inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)* (Roma: Carocci Editore, 2006).
- Buescu, Ana Isabel, *Imagens do príncipe: discurso normativo e representação (1525-49)* (Lisboa: Cosmos, 1996).
- Castro, Aníbal Pinto de, *Retórica e teorização literária em Portugal do humanismo ao neoclassicismo*, 2.^a ed. (Lisboa: INCM, 2008).
- Carrasco Martínez, Adolfo, “Fisonomía de la virtud: gestos, movimientos y palabras en la cultura cortesã-aristocrática del siglo XVII”, *Reales Sítios: Revista del Patrimonio Nacional* 147 (2001) 26-37.
- Pontes, Maria de Lourdes Belchior, *Frei António das Chagas: um homem e um estilo do século XVII* (Lisboa: Centro de Estudos Filológicos, 1953).
- , *A Oratória sacra em Portugal no século XVII, segundo o Manuscrito 362 da Biblioteca Nacional de Lisboa* (Coimbra: [s.n.], 1961).
- Fernández Rodriguez, Maria Amelia, “La Censura de la eloquência (1648) de José de Ormaza: la idea retórica y poética del sermón”, em *La Corte del Barroco: textos literarios, avisos, manuales de corte, etiqueta y oratória*, coordenação de A. Rey Hazas, M. de la Campa Gutiérrez e E. Jiménez Pablo (Madrid: Polifemo, 2016) 543-575.
- Filippo, Claudia di, “Pastorale Tridentina ed educazione degli adulti nelle zone retiche e ticinesi all’Epoca di Carlo Borromeo” em *La Comunicazione del Sacro (secoli IX-XVIII)*, direção de Agostino Paravicini Bagliani e Antonio Rigoso (Roma: Herder, 2008) 309-348.
- Fumaroli, Marc, *L’Âge de l’Éloquence. Rhétorique et ‘Res Literaria’ de la Renaissance au Seinil de l’Europe Classique* (Genève: Droz, 1980).
- , *Eroi e Oratori: Retorica e Drammaturgia Secentesche* (Bolonha: Il Mulino, 1990).

- Fumaroli, Marc (dir.), *Histoire de la Rhétorique dans la l'Europe Moderne 1450-1950*, Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- Griné, Euclides dos Santos, *A Construção da imagem pública do rei e da família real em tempo de luto (1649-1709)* (Dissertação de Mestrado em História Moderna, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra 1997).
- Hernández Guerrero, José Antonio, “La *actio* en la presicación catequética de la cultura barroca” em *La Corte del Barroco: textos literarios, avisos, manuales de corte, etiqueta y oratória*, coordenação de A. Rey Hazas, M. de la Campa Gutiérrez e E. Jiménez Pablo (Madrid: Polifemo, 2016) 577-588.
- Martínez Gil, Fernando, “Los sermones como cauce de propaganda: la Guerra de Sucesión”, *Obradoiro de Historia Moderna* 20 (2011) 303-336.
- Martínez de Sanchez, Ana María, “Imágenes de lo jurídico en sermones finí y post coloniales”, *Revista Chilena de Historia del Derecho* 22-1 (2010) 543-554.
- , “Y el cuerpo a la tierra, en Córdoba del Tucumán: costumbres sepulcrales XVI_XIX”, *Apuntes* 18: 1-2 (2005) 161-170.
- McMullough, Peter, Adlington, Hugh and Rhatigan, Emma, *The Oxford Handbook of Early Modern Sermon*, (Oxford: Oxford University Press, 2011).
- Michelson, Emily, *The pulpit and the press in Reformation Italy* (Cambridge – Massachusetts: Harvard University Press, 2013).
- Marques, João Francisco, “Lisboa Religiosa na Segunda Metade do século XVII” em *Bento Coelho e a cultura do seu tempo: 1620-1708* (Lisboa: Ministério da Cultura, Instituto Português do Património Arquitectónico, 1998) 139-169.
- , “Oratória Sacra ou Parenética” em *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, direção de Carlos Moreira Azevedo, vol. 4 (Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa, 2001) 470-510.
- , *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina* (Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1986).
- , *A Parenética Portuguesa e a Restauração (1640-1668)*, 2 vols. (Porto: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1989).
- Palomo, Federico, *A Contra-Reforma em Portugal: 1540-1700* (Lisboa: Livros Horizonte, 2006).

- Pereira, Belmiro Fernandes, *Retórica e eloquência em Portugal na Época do Renascimento* (Lisboa: INCM, 2012).
- Pires, Maria Lucília Gonçalves, *Xadrez de palavras: estudos de literatura barroca* (Lisboa: Cosmos, 1996).
- Melgosa Oter, Óscar Raúl, “Protagonistas de las exéquias de los Austrias: los predicadores del sermón fúnebre”, *Obradoiro de Historia Moderna* 16 (2007) 253-282.
- Mendes, Margarida Vieira, *A Oratória Barroca de Vieira* (Lisboa: Caminho, 1989).
- Miranda, José Américo de, “Apresentação”, em Eusébio de Matos, *Sermão do Mandato*, edição e notas de José Américo Miranda e Maria Cecília Boechat (Belo Horizonte: Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, 1999) 8-28.
- Oliwa, Dominika, “Defending the Catholic faith or spreading intolerance? the sermon delivered during the auto-da-fé in 17th century Portugal as an example of anti-jewish literature”, *Scripta Judaica Cracoviensia*, 10 (2011) 71-83.
- O’Malley, John W., *Trent: what happened at the Council*, (Cambridge, Londres: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013).
- Paiva, José Pedro, *Os bispos de Portugal e do Império 1495-1777*, (Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006).
- , “Episcopado e Pregação no Portugal Moderno: Formas de Actuação e de Vigilância”, *Via Spiritus*, 16 (2009) 42-43.
- Palomo, Federico, “Disciplina Christiana’ apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamento social como categorías de la historia religiosa de la Alta Edad Moderna”, *Cuadernos de Historia Moderna* 18 (1997) 119-136.
- Petey-Girard, Bruno, “Parler des morts, parler de soi. Remarques sur la place du sujet dans les harangues funèbres”, em *De bonne vie s’ensuit bonne mort : récits de mort, récits de vie en Europe (XV^e-XVII^e siècle)*, direção de Patricia Eichel-Lojkine (Paris: Honoré Champion, 2006), 169-182.
- Prosperi, Adriano, “Riforma cattolica, contrariforma, disciplinamento sociale” em *L’Età Moderna*, direção de Gabriele De Rosa e Tulio Gregory (Roma: Bari, Laterza, 1994) 3-48.
- , *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari* (Turim: Einaudi, 1996).

- Quijada Álamo, Diego, “La Exaltación de las virtudes en la oración fúnebre de la reina María Amalia de Sajonia (1829)” em *Mujeres, Sociedad y Conflicto (siglos XVII-XIX)* coordenação de Margarita Torremocha Hernández (Valladolid: Castilla Ediciones, 2019) 63-80.
- Reinhard, Wolfgang, “Disciplinamento sociale, confessionalizzazione, modernizzazione: un storiografico” em *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ad Età Moderna*, coordenação de Paolo Prodi e Carla Penuti (Bologna: Società Editrice Il Mulino, 1994) 101-123.
- Russo, Mariagrazia y Limpo Trigueiros, António Júlio, *I Gesuiti dell'Assistenza Lusitana esiliati in Italia (1759-1831)* (Roma: Libreria Editrici Università di Padova, 2013).
- Santos, Clara Braz dos, *O Exercício moral de memória da morte nos escritos religiosos do Brasil colonial (séculos XVII-XVIII)* (Dissertação de mestrado: Universidade Estadual Júlio Mesquita Filho – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, 2016).
- Schilling, Heinz, “Chiese confessionali e disciplinamento sociale: un bilancio provvisorio della ricerca storica” em *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ad Età Moderna*, coordenação de Paolo Prodi e Carla Penuti (Bologna: Società Editrice Il Mulino, 1994) 125-160.
- , “L'Europa delle chiese e delle confessioni”, em *La Radici storiche dell'Europa: l'Età Moderna*, direção de Maria Antonietta Visceglia (Roma: Viella, 2007) 69-81.
- Schulze, Winfried, “Il Concetto di ‘Disciplinamento Sociale nella prima Età Moderna’ Gerhard Oestreich”, *Annali dell'Istituto Storico Ítalo-Germanico in Trento* 18 (1992) 371-411.
- Shami, Jeanne, “Women and Sermons”, em *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon*, direção de Peter McCullough, Hugh Adlington e Emma Rhatigan (Oxford: Oxford University Press, 2011), 155-177.
- Simiz, Stefano, *Prédications et prédicateurs en ville XVI-XVII siècles*, (Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2015).
- Soares, Nair de Nazaré Castro, *O Príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerónimo Osório* (Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994).
- Topa, Francisco, “Efímera de um só dia: dois poemas inéditos de Eusébio de Matos”, em *Patrimônio e memória: revista eletrônica do CEDAP*. [Em linha]. Assis, 7: 1 (jun. 2011) 207-227. Disponível em http://www.cedap.assis.unesp.br/patrimonio_e_memoria/patrimonio_e_memoria_v7.n1/artigos/efimera-v7n1.pdf.

Trindade, João, “Brasil – Organização eclesiástica”, *Dicionário de história da Igreja em Portugal*, direção de Fernando Jasmins Pereira, vol. 3 (Lisboa: Editorial Resistência, 1983) 332-344.

Recibido: 9 de noviembre de 2021

Aceptado: 10 de marzo de 2022

EXPRESIONES POPULARES DEL ESPÍRITU «FESTIVO» DE LOS JESUITAS EN ESPAÑA, AMÉRICA Y PORTUGAL

Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz¹
(Universidad de Granada)
mllopez@ugr.es

RESUMEN

Este ensayo es una aproximación a manifestaciones cotidianas de ciertos jesuitas españoles establecidos en Italia tras el extrañamiento decretado por Carlos III en 1767. Durante casi cuarenta años muchos de ellos, en medio de un ambiente no siempre amable y con la nostalgia de la patria y sobre todo del esplendor perdido, desarrollaron una intensa labor intelectual que ha dejado obras magistrales en los más diversos campos del saber. Pero este no es el único rastro de las inquietudes que nos han dejado. Hay también expresiones más espontáneas y vulgares. Deben entenderse como expresión de un espíritu vivaz y festivo, cuyo alcance es imposible descifrar, pero es seguro que compartían algunos miembros de la orden que tuvieron que adaptar sus parámetros vitales a la siempre traumática experiencia del exilio.

PALABRAS CLAVE: Jesuitas; Expulsión de Carlos III; Exilio en Italia; Escritos humorísticos; Crítica política.

POPULAR EXPRESSIONS OF THE «FESTIVE» SPIRIT OF THE JESUITS IN SPAIN, AMERICA, AND PORTUGAL

ABSTRACT

This essay is an approach to the daily manifestations of certain Spanish Jesuits established in Italy after the estrangement decreed by Carlos III in 1767. For almost forty years, in an environment that is not always friendly, and with melancholia for the homeland and all the lost splendor, many of them developed an intense intellectual work that has left masterpieces in the most diverse fields of knowledge. But this is not the only trace of the concerns they have left us. There are also more spontaneous and vulgar expressions. They must be understood as an expression of a lively and festive spirit,

¹ Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i PID2019-104127GB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

whose scope is impossible to decipher, but it is certain that some members of the order shared such spirit and had to adapt their vital parameters to the always traumatic experience of exile.

KEY WORDS: Jesuits; Expulsion by Carlos III; Exile in Italy; Humorous writings; Political criticism.

1. EL ESPÍRITU JESUÍTICO

Eran conscientes aquellos desterrados que, a la Compañía de Jesús, en su conjunto, se le colocaba la etiqueta de la vanidad. Sin duda, juega en esto su carácter dinámico que la situó a la vanguardia del catolicismo. Tal acusación de soberbia alimentaba la expansión de envidias ajenas. Por eso, entre otros factores, la Compañía tuvo muchas «bestias negras» y contra ellas se defendió²; un buen ataque es la mejor defensa. Desde luego, una vía era autoafirmarse en sus principios y carisma, en las doctrinas y devociones propias, en general, bien aceptadas por la sociedad del momento. De todo esto hay vestigios en su exilio italiano, una situación que tuvieron que asumir con cierta naturalidad, sin que faltara el buen humor³, ni tampoco lógicamente la evocación de épocas y episodios de su brillante pasado.

La expulsión de los jesuitas conmocionó a muchos, comenzando por los propios partidarios de los «astutos» jesuitas (sus «terciarios» los llamarían despectivamente las autoridades), que exclamaban de forma ingenua: «Dicen que eras soberbia, relajada, ambiciosa, rebelde, temeraria, regicida, y en fin otras mil notas. ¡Qué es esto, cielo santo! ¡Quién creiera tal cosa de un cuerpo tan ilustre que a todos era ejemplo, pauta y normal!»⁴. Ese espíritu se manifestaba en las filias y fobias de algunos jesuitas.

La predicación de un dominico en Italia, ya a comienzos del siglo XIX, lejos de estrechar lazos con los «teatinos», despertó su airada crítica. ¿Motivo? Mencionar la vanidad que los había guiado durante su azarosa existencia. Y todo ello empañando la celebración del breve que restablecía en Nápoles y Sicilia la presencia de jesuitas, por singular gracia de Pío VII a petición del religioso Fernando IV (30 de julio de 1804). ¿Era

² Un amplio frente de críticas en D. Moreno Martínez, “Las sombras de la Compañía de Jesús en la España Moderna, siglos XVI-XVII”, en *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, ed. J. L. Betrán Moya (Madrid: Sílex, 2010), 77-113. Vid. P. A. Fabre y C. Maire (dirs.), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010).

³ Como recurso onírico, fabuloso, mágico, escatológico. M^a. J. García Soler, *Expresiones del humor desde la Antigüedad hasta nuestros días* (Vitoria: Universidad del País Vasco, 2010), 164.

⁴ Biblioteca Nacional de España, Madrid (en adelante BNE), Mss. 12930 (24), h. 8v.

una llamada de atención o advertencia para no incurrir en los errores del pasado? Lo recoge un misterioso recopilador de escritos, el P. Vicente Olcina, al que seguimos en la mayoría de las citas, tomadas de su inédita *Leyenda varia, útil y gustosa, escrita en Roma en el presente año de 1807*⁵:

[...] era imposible sondear los profundos juicios de Dios y penetrar los altísimos e inescrutables fines por los cuales había permitido su divina Magestad este golpe de la abolición tan sensible a la Compañía, con todo dixo que *se podía temer que tal vez le había permitido* para ajar del todo la vanidad de los jesuitas, para abatir su orgullo y altivez, para humillar la soberbia y presunción que los dominava, creyéndose superiores en ciencia, en doctrina y en todo a todos los demás religiosos de todas las religiones *urbis et orbis*, y para castigar aquel sumo desprecio que de todas ellas hazían [...]

Sin duda que a ese buen hombre, poco antes de componer este párrafo, le devió picar en Nápoles la tarántula, y no sólo le hizo baylar sin ton ni son, sino perder del todo la bayladera, pues sólo estando del todo fuera de sí y de sus casillas, pudiera haver hecho una locura como ésta⁶.

Con habilidad utilizan las costumbres locales, a las que se aclimataron, aplicadas a las viejas heridas que aún supuraban. Tal vez la crítica hubiera mermado el ánimo de aquellos jesuitas, pero seguían fieles a su espíritu. El juicio contra los dominicos, con una dosis de añoranza, se muestra implacable:

Acuérdome que *in diebus illis*, en España otro frayle dominico, que se llamava Juan, se desbocó también en el púlpito contra la Compañía, y luego el P. Antonio Mollet, jesuita de la Provincia de Aragón, compuso unos graciosos versos, cargados de mucha sal y pimienta contra el tal predicador dominicano, y después de haverle reprendido y afeado mucho su fraylesca maledicencia, concluía así:

¿Y vos soys frayle, y frayle dominico?
Vaya Fr. Juan con Dios, que es un borrico⁷.

Por la recopilación de Olcina desfilan temas candentes, que se entremezclan entre sí, como las diferencias teológicas con los dominicos, la polémica en torno a la creencia en la Inmaculada Concepción de María, la vieja querella de los hijos de San Ignacio con el obispo de Puebla de los Ángeles (Juan de Palafox⁸), las controvertidas

⁵ En Archivo Español de la Compañía de Jesús, Alcalá de Henares (en adelante AESI-A). Todas las citas de este archivo se refieren a esa *Leyenda varia, útil y gustosa*.

⁶ AESI-A, hh. 279-280.

⁷ AESI-A, hh. 270-271.

⁸ Entre la bibliografía más reciente, J. A. Ferrer Benimeli, *El obispo Palafox y los jesuitas. Análisis de una doble manipulación* (México: Mensajero, 2014).

reducciones guaraníes, etc. El ingenio de un autor anónimo evidencia las tensiones de escuela, con el tema de la Inmaculada Concepción de fondo. Aquí la pretensión es hábilmente doble: mostrar la inquebrantable lealtad de los jesuitas a la Corona española en la defensa de este misterio y denunciar los obstáculos que permanentemente ponían los hijos de Santo Domingo en el arduo camino de su definición, que antes pasó por la nada insignificante declaración de la Inmaculada Concepción como patrona de España y sus dominios (1761):

Hizieronse entonces, como era muy justo, fiestas y luminarias en toda la Monarquía para celebrar la gloria de tener tal y tan Soberana Patrona y Protectora, y entre los vítores y vivas a la Concepción sin mancha de la Virgen, que resonaban en todo Madrid, se oyó cantar con mucho aplauso una muy discreta copla que decía así:

Cree el Dominico tanto
en la Concepción bendita,
quanto cree el Jesuita
que Palafox será Santo⁹.

La graciosa expresión que sigue salió de la pluma del no menos festivo P. José Buitrón, «el qual gastó mucha sal y pimienta en sus Diálogos manuscritos (que es un pecado que no se hayan impreso) para hazer ridícula la supuesta santidad de Palafox» (por cierto, un estrafalario retrato suyo se halló en el colegio de Gerona)¹⁰, a quien le dedica estos otros versos alusivos a lo que pagó su padre por aquellas relaciones sexuales mercenarias de las que fue concebido:

Por un doblón y un pecado
al mundo venido has
y vendiéndonos estás
que vales tanto y más quanto.
Yo no sé que valgas tanto,
esto costaste y no más¹¹.

Abundan tales golpes bajos, fruto de una convicción inquebrantable o a lo menos de una necesidad de desahogo. Y en esta línea tampoco podían faltar las misiones guaraníes, cuyas treinta reducciones aglutinaban a 115.000 indígenas hacia 1767. También aquí sale a relucir un dominico. Cuestión crucial en las relaciones entre España y

⁹ AESI-A, Códice SJ 29, p. 137.

¹⁰ Biblioteca Pública de Evora, CI/pza. 5, ms. 19-20.

¹¹ AESI-A, h. 166.

Portugal¹² y en el deterioro de la imagen de los jesuitas en la corte, se ve rodeada, como cabría esperar, de la más sorprendente invención, la fábula del rey Nicolás de Paraguay, a la que se le dio pábulo en toda Europa y que sólo pudo proceder de la mente calenturienta y malintencionada de un fraile, de modo que una vez más (recuérdese al mordaz P. Isla) los jesuitas marcaban distancias con la «frailería»:

Rebuelta a la España tray
Nicolao, ¡cosa estraña!
Mas según noticias que hay,
es un rey de Paraguay,
mandado hazer en España.
Y asegura un forastero,
que entiende muy bien del bayle,
que el tal Nicolao Primero
nació entero y verdadero
en el cogote de un fraile¹³.

Efectivamente en las luchas del XVII se menciona al cacique Nicolau Nheenguirú, uno de los primeros en recibir la fe cristiana y proteger a los jesuitas. Tenía un descendiente de igual nombre que fue corregidor nativo en La Concepción (1754-1756). Fue uno de los revoltosos que acompañó al capitán Sepé (José Tirayú), en su agónica resistencia frente a la aplicación del Tratado de Límites (1750) pactado entre España y Portugal. Este sería el temido Nicolás I. Escasamente intervino en los hechos de armas y discretamente desaparece en Buenos Aires. Pero la anónima *Historie de Nicolas I Roy du Paraguai* (1756) lo presenta refugiado en Sevilla, contrabandista, casado con la hija de un mercader de Huesca. Corrió una moneda con Júpiter por una cara y la suya por la otra (fábula numismática). Se decía que encabezó un ejército de 18.000 soldados y que recibía embajadores de Sao Paulo. Se habló del origen portugués de la leyenda, aunque también aparece relacionada con el dominico Jaime Mañalich, procurador general de su provincia de Oaxaca¹⁴.

Sin embargo, y ya en pleno siglo XIX, el erudito carlista Pedro de la Hoz responsabiliza de esa farsa, al menos de su difusión generalizada, al duque de Alba (D. Fernando de Silva Álvarez de Toledo), según una reveladora «confesión general» –más que alivio de su conciencia, un proyectil en la línea de flotación– que hizo antes de morir:

¹² Fueron estrechas en contra de los jesuitas. Vid. M. García Arenas, *Portugal y España contra los jesuitas. Las monarquías ibéricas y la Compañía de Jesús (1755-1773)* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014).

¹³ AESI-A, Códice SJ 29: *Fábula del Rey Nicolao*, 10.

¹⁴ D. M. Gomes dos Santos, “O mito do Imperador Nicolau I do Paraguai”, *Brotéria* 91 (1970): 574-590.

1º, haber sido uno de los autores del motín contra Esquilace y que le había fomentado en odio a los mencionados religiosos [jesuitas] y para que se les imputase. 2º, que había redactado gran parte de la supuesta carta del General Ricci... y 3º, que había sido el inventor de la fábula del Emperador Nicolás I y uno de los fabricantes de la moneda con la efigie de este falso monarca¹⁵.

A veces los jesuitas hacían críticas genéricas y veladas, como la del P. Losada en sus *Coloquios*, donde se inserta esta imagen que no alude a una orden en concreto, pero al mencionar el pecado de la envidia, siempre encarnada en una mujer vieja, nos presta la imagen de una iglesia vetusta – la que venía a rejuvenecer la Compañía de Jesús –, que se encarna a la perfección en las órdenes religiosas tradicionales, como expresión de una realidad tan «hueca» como el tronco de un árbol seco:

La vieja pues con vista fascinante,
viendo a la Compañía tan joyante,
iva hechando a montones
contra la Compañía maldiciones.
Estaba en frente un árbol con un hueco,
que repetía claramente el eco,
con eso al resonar *Dios te maldiga*,
el eco repetía, *higa, higa* [...] ¹⁶

Véase, ahora, este pasquín aparecido a la llegada a La Habana de un nuevo gobernador. Escandalizado al observar en una primera impresión el alto número de amancebamientos que había en la ciudad cubana, hizo publicar un decreto «en que imponía los más graves castigos de cárcel, de destierro y de multas pecuniarias a quantos no dexasen luego sus mancebas». La ocurrencia del pasquín, con este motivo, rezaba así: «Señor Gobernador, en esta ciudad estamos en posesión de vivir todos amancebados, menos el Sr. Obispo, por viejo [en nota: pasava de 80 años], los jesuitas por santos y Useñoría, por recién llegado»¹⁷.

Entre bendiciones y maldiciones, ellos mismos se sienten la diana de todos los dardos y, tras las expulsiones dieciochescas, el jesuitismo no representa una realidad física, sino un «lugar» universal: la estigmatización. Según los propios jesuitas, frailes y herejes aunaron esfuerzos para cacarear:

¹⁵ P. de la Hoz, *Colección de artículos de «La Esperanza» contra la «Historia del reinado de Carlos III de España»*... (Madrid: Imprenta de la Esperanza, 1858, 3ª ed.), 341.

¹⁶ AESI-A, h. 261.

¹⁷ AESI-A, hh. 302-303.

[...] la tan negra como falsa tacha que da a los jesuitas de ser hombres sobervios, pagados en extremo de sí mismos y despreciadores de todos los frayles de éste y del otro mundo, y de todos los que no son jesuitas. Esta es una de las mayores calumnias que levantaron a la Compañía ya desde su cuna sus mayores enemigos, los hereges y los buenos de los frayles, que la han hallado en sus libros (que manejan tanto o más que el libro de 40 hojas o baraja de naypes), se la han creído como una verdad de historia¹⁸.

¿Acaso el sentimiento de superioridad, considerado propio del «espíritu jesuítico», no afloraba de muchas maneras posibles, incluidas estas piezas de humor? ¿Representan al conjunto de la Compañía de Jesús?

La historia viene de atrás y la profecía que auguraba que en el tercer siglo (de la fundación) «perecerán» se tornó en mucho más que una ironía, pues deviene en una realidad sangrante que ellos vivieron en primera persona, del singular y del plural. Nada extraña la añoranza del pasado.

Losada, ante todo, nos descubre una veta claramente popular, que también la hubo, claro está, entre los hijos de San Ignacio. Sus jocosos coloquios entre dos avispados ermitaños (Alberto y Roque) le dan pie a patentizar, cómo no, las relaciones dominicos-jesuitas. Lo hace, cargado de estereotipos (lógicamente antes de la expulsión, pues Luis de Losada había muerto en 1748), a cuenta de las fiestas celebradas por la canonización de S. Luis Gonzaga y S. Estanislao de Kostka, en 1726:

- Alb.: Ya sábeis que han venido dos santicos,
que son de devoción dos teatinicos [...]
Ella pues tiene dos santicos bellos,
Luis *González* se llama el uno de ellos
que ha venido de Italia por la posta.
- Roq.: Otro se llama Estanislao *Acosta*,
y si ese otro es vecino allá en Italia,
este otro es del Imperio de *Animalia*,
y es de tan buena gente,
que de Santa Polonia es descendiente.
Trescientas leguas hizo de camino,
y todo lo hizo a pie por ser teatino [...]
- Roq.: Pues ¿no dize la gente
que esas dos religiones mal se miran
y una a otra se muerden y se tiran?
- Alb.: En eso de morder tienen razón,
si es morder el morder en un piñón.
Allá en escuelas riñen a razones,

¹⁸ AESI-A, h. 134.

mas lo santo no pende de opiniones,
y así Santo Domingo y San Ignacio
son santos por un mismo cartapacio¹⁹.

Dominio de la «geografía» y de los estereotipos de la santidad, jovial visión de dos santos jóvenes en forma y de dos órdenes vetustas y recelosas, dispuestas a «morder en un piñón». Losada es consciente de la imagen popular que se tiene de los jesuitas. Su carácter socarrón, más allá de la gravedad que cabría esperar, seguía regalando los oídos de aquellos jesuitas en Italia:

Ser un poco bellaco,
traer sotana llena de tabaco,
sombbrero alicaído,
el zapato ramplón y mal cosido,
enseñar ciencias medias,
hablar siempre muy mal de las comedias,
gritar por la quaresma, y esto hecho,
cátate aquí un teatino hecho y derecho.

Es muy común, por tanto, que estos sanos esparcimientos de «teatinos» se refirieran a épocas pasadas en escenarios jesuíticos, o sea, a los «felices» tiempos anteriores a su desgraciado extrañamiento. Esto indica que era una realidad asumida, más allá de las figuras de la primera línea de combate intelectual, por el conjunto de la familia jesuítica, que abordaba con naturalidad y desparpajo su propia identidad en contraste con otros institutos de la Iglesia, y máxime cuando a los jesuitas les robaban el futuro.

2. EN TIERRA EXTRAÑA: EVOCACIONES Y NOSTALGIA

El buen humor a modo de tal esparcimiento era sin duda una vía muy positiva para afrontar aquella nueva situación no deseada, y desde luego no merecida. En esa actitud se inscriben multitud de anécdotas, muchas de ellas eruditas, de altura literaria como la producción estudiada magistralmente hace más de medio siglo por el P. Batllori²⁰, una suerte de reconciliación cultural²¹. Junto a ello, salen a relucir también vivencias

¹⁹ AESI-A, hh. 255 y 258.

²⁰ M. Batllori, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos. Españoles - Hispanoamericanos - Filipinos, 1767-1814* (Madrid: Gredos, 1966).

²¹ Fabbri, M., “Gesuiti spagnoli espulsi, mediatori di culture”, en *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici, culturali*, eds. U. Baldini y P. Brizzi (Bologna: CLUEB, 2010), 246. *Vid.* por extenso N. Guasti, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli: identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2006).

intranscendentes, anécdotas muy personales, que evocan escenas de cotidianidad, como la alimentación, el aseo o la propia salud. Pero todo ello en clave de buen humor, donde no falta el sano ejercicio de reírse de sí mismos.

Esa nostalgia no es un fruto estacional ni de los achaques de la edad, sino que arranca de la incompreensión de una medida injusta en relación con los servicios prestados por la Compañía de Jesús; así suena en boca de un padre mexicano evocando la ausencia de los jesuitas:

No sólo siento yo, lo sienten todos en general, su falta en muchos modos, porque eran en la corte de los que navegan fixo norte; al pobre socorrían, al rico en sus aciertos dirigían, enfermos consolaban, ignorantes y niños enseñaban, predicaban constantes, en cárceles y calles vigilantes, confesaban piadosos ricos, pobres, vestidos y andrajosos, y por decirlo todo en un minuto de todo se formaba su instituto²².

Esparcen la idea de un castigo inmerecido, del pago con desprecio a los desvelos de la Compañía de Jesús.

Tuvieron que aceptar su suerte y se acomodaron con austeridad a la nueva cultura y sociedad italiana, como el P. Isla en Bolonia:

[...] Los caminos públicos [son] como las calles de los Jardines Reales de Aranjuez y San Ildefonso; los alimentos de bella apariencia, pero de poca substancia; el vino es la mitad agua, pero sabe a vino. Las damas más damas le beben como allá se bebe la orchata. Puede hacer hidrópicos, pero no borrachos (hablo del vino venal) [...] Nada tengo y nada me falta, porque estoy más contento con mi nada, que quando me sobraba todo²³.

Italia... siempre sorprendente, ¿sentimiento real o artimaña literaria?

Pero en estas piezas aflora la nostalgia. Lo clerical es una seña de identidad. El hábito o la sotana identifican a los personajes. Más allá de chistes ingeniosos, hay tras estos testimonios una unidad de sentimiento. Tal vez aquél en forma de soneto que sintió arrancarse de su ánimo el P. Cordara cuando hubo de abandonar la indumentaria jesuítica:

Veste, che fosti gia da miei primi anni,
mia gloria, mi tesor, peso non mai;
che de la vita fra i piu acerbi affanni,
come dolce conforto ognor baciai.
Mia cara veste addio! Smarrito, e mesto,
qual chi in torbido mar rotta ha la prora,

²² BNE, Mss. 12.930 (24).

²³ Archivo Histórico de la Facultad de Teología de Granada (en adelante AHFTG), Fondo Saavedra, 44-15.

nel mondo infido senza te mi resto²⁴.

No se hallaba a sí mismo sin su ropa talar, no se encontraban sin sus tareas misionales, sin la frenética labor que les caracterizó durante dos siglos, sin los destinatarios de su pasto espiritual, muchos de los cuales callaban, pero no todos.

Algunos testimonios conmueven, como éste del P. Martín Schmid relatando a su sobrina la despedida que les dispensaron los indígenas de Chiquitanía (Bolivia):

Zoiyai, azica annà, así gritaban: Ay, padre, quédese aquí, no se vaya, no nos abandone. ¿Yaqui nazarati zoichacu? ¿Quién cuidará de nosotros? ¿Quién nos apoyará y proveerá? ¿Quién nos acompañará al cielo? Todo esto duraba mucho tiempo. Y no podía hablar ni una palabra por el dolor y tenía que derramar lágrimas con ellos. Y sólo al final el mulo avanzaba y empezaba a irse²⁵.

La fuerza de esta imagen es ciertamente desgarradora.

Sí, en general, les invade la nostalgia y evocan su lengua y su cultura, como este jesuita levantino: «¿Hablaré yo siempre una lengua extranjera? ¿No volveré yo mis estudios a aquella patria que amo, que me mantiene, que me honra? ¿Y por qué no halagaré yo mis sentidos con el lisonjero placer de ver correr mis obras por entre las manos de mis queridos paisanos?»²⁶. Justa alusión a la pensión que recibían del Estado, gracia debida a la magnanimidad de Carlos III, que algunos temían perder por sus críticas²⁷.

A veces bromean con su entorno, y de tanto en tanto aparecen en sus recreos personajes extranjeros, como el poeta Aretino, arrogante, maleducado y además impío - qué menos cabía esperar de un extranjero-, como reza este medido epitafio:

Yaze Aretino aquí, poeta toscano,
que con muy malos modos
siempre habló mal de todos,
menos de Dios, porque feroz y tosco
se escusó con dezir: no le conozco²⁸.

²⁴ AESI-A, hh. 286-287. «Vestiduras, que fuisteis ya desde mis primeros años, / mi gloria, mi tesoro, siento que no más; / que entre los más acervos afanes de la vida, / besaba eternamente como dulce ensueño. / ¡Mis queridas ropas añado! Perdido y triste, / como quien en el turbulento mal tiene rota la proa, / en el traicionero mundo sin vosotras me encuentro».

²⁵ J. Meier, “*Totus mundos Nostra fit habitatio*. Jesuitas del territorio de lengua alemana en la América portuguesa y española”, en *Sao Francisco Xavier. Nos 500 anos do Nascimento de Sao Francisco Xavier: Da Europa para o mundo 1506-2006* (s.l.: 2007), 84.

²⁶ A. Pinazo, *El Rayo* (Mantua: Imprenta Herederos de Pazzoni, 1802).

²⁷ E. Giménez López, *La Compañía de Jesús, del exilio a la restauración. Diez estudios* (Alicante: Universidad de Alicante, 2017), 77.

²⁸ AESI-A, h. 203.

Evocar la patria es un antídoto a la angustia vital. El jocosos P. Serrano, alicantino, evocaba la ocasión en que, estando en Gandía, el día de San Juan se quebró el ayuno con una colación, no como era costumbre en verano (con hierbas cocidas), sino como se practicaba en invierno (las más contundentes sopas y migas). El ingenio consiste en combinar los alimentos con la procedencia de los superiores de aquel centro, el castellano P. Mateo Garzón como rector y el aragonés H. Francisco Costa como procurador, en una cuando menos curiosa evocación de la historia patria:

Esta triste colación,
que corona la tablilla,
de dos reynos es blasón,
por las sopas de Aragón,
por las migas de Castilla²⁹.

Reírse de sí mismos confirma el carácter redentor del buen humor, una forma de desinhibirse que se extiende a todos los aspectos de la vida cotidiana. En relación con la obesidad, se consigna esta décima del singular P. Buitrón, dedicada a un hermano que comía mucho:

Querer iros por la posta
al cielo, Juan, es locura.
porque es mucha tu gordura
para puerta tan angosta.
Coméis como una langosta,
engordáis como un divieso,
y por aquesto y por eso,
y por ser como un tonel,
me temo que a San Miguel,
le havéis de quebrar el peso³⁰.

Carcajadas a lo divino, anécdotas también, cómo no, sobre tomistas, con el P. Isla de por medio. Con ocasión de una fiesta celebrada a Santo Tomás en Salamanca, el célebre novelista había parodiado a cada uno de los predicadores de aquel novenario. Era entonces Buitrón estudiante de Teología y ésta fue la primera de aquella serie de décimas, lindezas dedicadas a Santos de Bullón, catedrático en Salamanca y más tarde obispo de Barcelona, y su sermón:

²⁹ AESI-A, h. 221.

³⁰ AESI-A, h. 244.

El primero predicó
un Don Santos, que no nombro,
y dizen que fue un asombro,
todo aquello que calló.
El que la misa entonó,
al escuchar gritos tantos,
entre kiries y entre cantos,
comenzó a dezir de espacio,
a manera de prefacio,
¡A buen Santos, Santos, Santos!³¹

3. INDIGNACIÓN Y SÁTIRA POLÍTICA

La sátira política, ya muy extendida en la España del siglo XVIII, no podía faltar, comenzando por el acervo común de opiniones críticas dirigidas genéricamente a quienes ostentaban el poder, contando en este campo con piezas propias y ajenas³². No faltan las burlas de determinados reyes y sobre todo de ministros, con especial inquina de ministros ilustrados. En cierto modo se vierten en ellas el desahogo contra los causantes de su desgracia y no falta una clara llamada de atención, aviso para navegantes: perseguir a los jesuitas es perseguir a la Iglesia.

La opinión pública contraria al gobierno era ya un lugar común en la España de los Austrias Menores, más aún en la de los Borbones³³. Se ha insistido en que la crítica al gobierno salvaguardaba la figura suprema del rey. Así fue también en el caso de Portugal, donde se ensalzó la imagen del rey, en especial el rey consorte Pedro III (1777-1786) mientras se criticaba al marqués de Pombal³⁴: «Viva Dom Pedro Terceiro / deste Nome em Portugal, / e morra aquele Marquês / que se chama de Pombal». Se dice de éste que fue para el pueblo hambre, peste y guerra, presentando todas las caras de la impiedad, pues el pilar religioso era el más sólido de la crítica contra Carvalho:

³¹ AESI-A, h. 211.

³² La Compañía extremó esta vía de defensa sobre todo tras su expulsión de Portugal y Francia. R. M^a. Alabrús, “Imagen y opinión sobre la Compañía de Jesús en la España del siglo XVIII”, en *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, ed. J. L. Betrán Moya (Madrid: Sílex, 2010), 226.

³³ T. Egado, *Opinión pública y oposición al poder en la España del siglo XVIII (1713-1759)* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1971, nueva edición en 2002).

³⁴ *Vid.*, entre otras obras, K. Maxwell, *Pombal: Paradox of the Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995); N. G. Monteiro, *D. José. Na sombra de Pombal* (Lisboa: Temas e Debates, 2008); J. L. de Azevedo, *O Marquês de Pombal e a sua época* (Lisboa, Alfarrabio, 2009), y la obra colectiva *O Marquês de Pombal e o seu Tempo*, ed. L. R. Torgal (Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias, 1992-1993), 2 vols.

Conventos demolir, fazer Prelados
 Ladroes, Comerciantes, Putanheiros,
 Depor consultos, empregar Sendeiros,
 Erguir humildes, abater honrados;
 Derrubar com Companhias os estados,
 Encarecer os vinhos por Seleiros,
 Atender só aos seus [...] rendeiros,
 Intimidar o Rei, pilhar condados.
 Athulhar as masmorras de inocentes,
 Nao mostrar um instante o gesto grato
 Ao rogo dos aflitos pretendentes;
 No público ostentar o Régio trato,
 Sao estas as Virtudes eminentes
 Que formam do Marquês o vil retrato³⁵.

Hasta qué punto nacen estas críticas de los jesuitas portugueses, tempranamente expulsados³⁶, es difícil de saber, es más cuestión de intuición. En realidad las hubo con profusión en la época anterior a su expulsión, bajo autorías engañosas. Ciertamente se les achacaba la difusión de escritos y profecías aventurando el resurgir de la orden³⁷. Mientras estuvo en el poder, Pombal alentó un antijesuitismo feroz, prototípico. La Real Mesa Censória, fundada el 5 de abril de 1768, prohibió en 1770 el *Regno Jesuítico del Paraguay* del P. Ibáñez, en 1772 el *Juíço da verdadeira causa do terremoto* de G. Malagrida (reo inarrepentido de un auto de fe en 1761, que sancionaba a los jesuitas como mentores del atentado contra el rey) y así hasta noventa obras tildadas de jesuitismo. El antijesuitismo tuvo vías privilegiadas de difusión, como las gacetas al servicio de Pombal³⁸. Sobre éste surgió un testamento jocoso en 1777³⁹, en el que se autoproclamaba «o Papam dos Portuguezes» y pedía que acompañaran su entierro todas las «compañías», «exceto a extinta, porque sempre me aborreceu o nome que tinha», precisamente los jesuitas (quintaesencia del profetismo portugués) que hacía pintar abatidos bajo la rueda de una carroza, aún después de su expulsión. Así, una real provisión mandó recoger los ejemplares de un breve a favor de misioneros jesuitas (*Coelestium*) en 1769, porque no se podía esperar utilidad de sus misiones, «que abusan de la palabra divina torciéndola a sus fines»⁴⁰. En la célebre *Dedução Chronologica*

³⁵ *Misa Anti-pombaliana*, 62.

³⁶ Y dispersos por Italia. *Vid.* M. Russo, “La grande dispersione in Italia dei gesuiti portoghesi espulsi: processi di catalogazione e documentazione inedite”, en *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici, culturali*, eds. U. Baldini y P. Brizzi (Bologna: CLUEB, 2010), 27-55.

³⁷ J. E. Franco, *O mito dos jesuitas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)* (Lisboa: Gradiva, 2006), vol. I, 623.

³⁸ La prensa periódica europea fue un arma esencial en el proceso antijesuitico: C. Vogel, *Guerra aos jesuitas: A propaganda antijesuítica do Marquês de Pombal em Portugal e na Europa* (Lisboa: Temas e Debates-Círculo de Leitores, 2017), 9.

³⁹ R. Martins, *O Marquês de Pombal desterrado, 1777-1782* (Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, s. a.), 306-309.

⁴⁰ Archivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa, SP 3559, fol. 366.

e Analytica sale a relucir el «destructivo» fanatismo jesuítico; sin duda se usó material de autores como José de Seabra da Silva, fray Manuel de Cenáculo, António Pereira de Figueredo, Luís António Verney o el Abade Platel (Pedro Curet Plattel):

Chamava aos religiosos
Fanáticos, jacobeos,
Tratava por fariseos
Aqueles mais virtuosos [...]
Estava o Reino todo subyugado
Com a verdugo infernal da humana gente
Porque o falso Marquês continuamente
Trazia o Santo Rei sempre enganado [...]
Traidor absoluto, cruel tirano,
Enganador da Augusta Majestade,
Ocultando-lhe sempre a verdade,
Aumentando un engano a outro engano.

Esa tónica está presente también en España: cargar las tintas de la crítica sobre el ministro y salvaguardar la imagen superior del rey. Y máxime cuando se trataba de una materia tan sensible como la Iglesia, sostén indiscutible de la supremacía monárquica; de ahí el controvertido impacto que despertaron las tesis regicidas.

En realidad, Olcina recopila críticas de todas las épocas, como se constata con esta ocurrencia, que lo es tanto sobre la rusticidad de los frailes como del ilusorio poder del conde-duque de Olivares. En un pasquín madrileño aparecía un fraile bien arremangado en actitud de disciplinarse, tras un capítulo de la orden, intervenido por el valido. Y es que el valido pedía a todas las comunidades disciplinas por la buena marcha de los asuntos de Estado; el letrado explicativo era mucho más prosaico:

El Conde capitulero
nos ha impuesto aquesta pena.
El es un gran majadero
si piensa que del trasero
ha de salir cosa buena⁴¹.

De esa probada mordacidad, fruto de una mentalidad muy particular, practicada a menudo ingenuamente (al referirse a hechos pasados), no hay que dudarle, tampoco se libraban las cabezas coronadas. Porque no se trata a veces de la crítica política, sino de otras realidades más zafias, como la incontinencia de un rey (anónimo,

⁴¹ AESI-A, h. 194.

claro está), que puesto a pedir un consejo moral se encontró con esta advertencia poética:

Al infierno, rey, te irás
con tu espada y bayoneta,
si no pusiere un candado
*Jesu Christo en tu braqueta*⁴².

Pero atisbamos amagos de crítica a personajes reales (reyes concretos en algunos casos) en ciertas sátiras, que pueden entenderse como lugares comunes, rescatadas del acervo crítico popular más que elaboradas por los propios jesuitas. Así puede entenderse el juicio crítico hacia D. Juan José de Austria, que reproduce esta redondilla atribuida al P. Osorio, dispuesta a derribar dos pájaros de un tiro, la labor de los reyes en general y la del insigne caudillo en particular:

Sólo tiene una señal
de ser nuestro soberano,
que en quanto pone la mano,
siempre le sale muy mal⁴³.

Juicios jocosos de este tipo podrían adecuarse a cualquier soberano, sin una inquina especial. No hay una intencionalidad denigratoria en muchos de estos escritos, parecen más bien recuerdos compilados de ocurrencias para alinear los buenos ratos de sobremesa. Al menos así cabe entender esta crítica a Fernando VI (indisolublemente unida va la reina Bárbara de Braganza):

En los últimos años del pacífico y sumamente feliz reinado de Fernando Sexto, con ocasión de haver corrido la voz de haver peste en Portugal, la qual fue del todo falsa, salió en Madrid un pasquín, en que estavan pintados el Rey D. Fernando y su esposa la Reyna Doña Bárbara, y al pie de sus Magestades se leían estas breves palabras: *No hay más peste, que ésta y éste*⁴⁴.

¿Malicia? Incluso, más cercana en el tiempo, una burla como la que sigue, con ocasión de la proclamación de Carlos III en un innominado lugar de Cataluña, no debe entenderse más que como una ingeniosa chanza para matar el tiempo:

⁴² AESI-A, h. 234.

⁴³ AESI-A, h. 284 bis.

⁴⁴ AESI-A, hh. 194-195.

[...] se compusieron varias poesías en lengua catalana, y la que entre todas se llevó la palma fue ésta [...] [cuando] los españoles no sabían de qué carácter, prendas y talento para el gobierno era el nuevo soberano que se proclamava [...] En esta incertidumbre de cosas, cantó así un poeta:

Vixca Carlos, Carlos vixca,
ixca lo que ixca
esto es, *Viva Carlos, Carlos viva, salga lo que saliere*⁴⁵.

Nada sospechoso, de momento. Más allá iban las diatribas contra ministros, como los de Carlos III; sin entrar en pormenores, se hallan ejemplos que ridiculizan casi al equipo gubernamental al completo (disculpando al rey, al menos por ingenuo), como esta décima que se atribuye a un jesuita de la provincia de Aragón, el P. José Lloses, durante su exilio en Ferrara:

Grimaldi es un genovés,
Aranda sin entereza,
Campomanes sin cabeza,
Roda cabeza sin pies.
El frayle un no sé qué es
embuelto dentro un sayal,
y con arte sin igual,
a Carlos que es tronco Rey
le hazen quebrada toda ley,
sin conocer que obra mal⁴⁶.

No podía faltar el fraile confesor (Eleta), a quien como poco se le achacaba su ninguna simpatía por la Compañía de Jesús. Va en la misma línea esta célebre sátira, lógicamente anónima, anterior en el tiempo, de la época de Esquilache: «Yo, el gran Leopoldo primero, / Marqués de Squilache agosto, / a España rijo a mi gusto / y a su rey Carlos Tercero. / Hago con los dos lo que quiero, / nada consulto ni informo, / a los pueblos aniquilo, / y el rey Carlos, mi pupilo, / dice a todo: me conformo»⁴⁷.

Ciertamente, no hubo en general muchas críticas al rey (a los reyes), porque consideraban que actuaba engañado, como lo expresan los jesuitas o sus «terciarios»:

-Pues, ¿cómo aquesto, dime, en razón cabe? - En eso no me meto, el Rey lo sabe, y pues que lo mandó, me e persuadido que motivos mui grandes ha tenido. No inculco

⁴⁵ AESI-A, hh. 228-229.

⁴⁶ AESI-A, hh. 244-245.

⁴⁷ T. Egido, "Madrid 1766: *motines de corte* y oposición al gobierno", *Cuadernos de Investigación Histórica* 3 (1979): 130.

yo la causa, sí definiendo que inocentes están y así lo entiendo. Bien pudo haya en justicia y estar en quien le informa la malicia, pues ser justo el mandato no concluye el ser justa la causa que se arguye⁴⁸.

Así se zanjaba el conflicto: acusando a los ministros y preservando la justicia regia⁴⁹.

La misma tendencia se observa en el Portugal regalista. Ciertamente las sátiras antipombalianas se intensificaron en el reinado de D. Maria I. Son cientos, tal vez miles, sobre todo desde 1777, muerto ya el rey José I. De ese modo un confesor aseguraba no ser pecado el criticar al favorito, al que exasperaba que el nuevo rey consorte don Pedro se encomendara a un confesor jesuita:

Penit.- Padre tenho murmurado
Muito do infeliz Marqués.
Conf.- Se outro pecado nao fez
Adiante! Nao é pecado⁵⁰.

Y es que las cosas habían cambiado notoriamente, si bien la suerte de los jesuitas no tanto, extinto ya su otrora alabado instituto. Desde 1777 la reina portuguesa hizo enviar a Italia 100.000 cruzados anuales para los jesuitas exiliados; por entonces trataban algunos exjesuitas portugueses de reconstruir la Compañía: «O corpo está cativo neste cárcere», había escrito el P. Schwatz, pero «o amor não conhece amarras»⁵¹.

La demonización del ministro luso (en realidad Secretário de Estado dos Negócios do Reino) fue rotundamente abierta desde 1784, fecha de este soneto esparcido por Roma a la muerte de Pombal (acaecida en 1782), haciéndola coincidir con la supuesta muerte del anciano pretendiente Carlos Estuardo de Inglaterra (tradicionalmente país al que se achacaba aversión a la Compañía) y cuya intervención se especuló respecto a la extinción de la orden⁵²:

Deita cahir ajuda fouce a morte
Sobre as vidas de hum Rei e de hum valido;
Morre o Rei dos Hereges perseguido,

⁴⁸ BNE, Mss. 12.930 (24).

⁴⁹ En realidad el rey no había hecho acusaciones concretas. I. Fernández Arrillaga, “Narraciones inéditas de los jesuitas españoles en el exilio”, en *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici, culturali*, eds. U. Baldini y P. Brizzi (Bologna: CLUEB, 2010), 15.

⁵⁰ J. J. Carvalho Santos, *Literatura e Política. Pombalismo e Ant-pombalismo* (Coimbra: Minerva Coimbra, 1991), 60.

⁵¹ A. Eckart, *Memórias de um jesuíta prisioneiro de Pombal* (Sao Paulo: Apostolado da Imprensa-Ed. Loyola, 1987), 129.

⁵² I. Pinedo Iparraguirre, “¿Intromisión británica a propósito de la extinción de los jesuitas?”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante* 15 (1996): 201-212.

Morre o Perseguidor da Igreja forte.
Lamenta Roma ao Rei e chora o Norte
O Pretendente seu tao pretendido;
Mas Portugal celebra haver perdido
Hum Ministro cruel, que varia sorte!
Foi mysterio maior da Providencia
Que quando o perseguido perde a vida
Perca o perseguidor a existencia⁵³.

Las sátiras en Portugal se habían tornado en continuas y con un carácter más grave que jocoso, el que desprenden fragmentos de sonetos como éstos:

Como agora se vem as tristes scenas
Deste mesmo Marquez, que por Tiranno
As mais vis ignonimias o condemnas? [...]
Neró, Herodes, Caligula, estes tres,
Por mais que o seu rigor foi sem igual,
Nao obraram em cem anos tanto mal,
Quanto o Marquez obrou dentro de hum mês [...]⁵⁴

Por tanto, se cargan las tintas contra el que consideraban un «monstruo impío», siendo la Compañía (también tachada en otro tiempo de «monstro do século», sociedad diabólica), probablemente inspiradora de muchas de esas sátiras: «Em alguns dos poemas era visible o sello jesuitico. Às maldições lançadas contra o marquez, associava-se o panegyrico dos jesuitas e a apotheose do bispo do Coimbra, a imagen mais perfecta da reacção religiosa»⁵⁵. Y es que ministro y jesuitas se consideraban enteramente incompatibles, términos excluyentes. La retahíla de testimonios sería interminable. Pese a la obligada secularización de los jesuitas, comenzaba a crearse en Portugal un clima favorable a los hasta entonces denostados «teatinos».

¿Cuál fue el alcance efectivo de los pasquines críticos en España? Resulta imposible valorarlo en su justa medida. Lo cierto es que algunos exiliados se aferraban a ellos con cierto alivio; desahogaban su ánimo contra los culpables de su castigo, y a la vez alimentaban la esperanza de que en España alguien alzaría la voz por ellos, demandando una defensa que nunca tuvieron en los aciagos meses de 1766 y 1767. Como es lógico, esas esperanzas se habían diluido con el paso de los años. Aún así, convenía no olvidar a personas como las del Consejo Extraordinario:

⁵³ Biblioteca da Ajuda, Lisboa (en adelante BA), 50-I-50/10, f. 16.

⁵⁴ BA, 50-I-50/12d, f. 34v. y 50-I-50/13gg, f. 51.

⁵⁵ J. M. Latino Coelho, *Historia política e militar de Portugal desde os fins do XVIII seculo até 1814* (Lisboa: Imprensa Nacional, 1874), vol. I, 164.

Quatro obispos sin conciencia,
seis consejeros sin alma
y un Presidente atheísta
destierran la fe de España⁵⁶.

Los pasquines aparecidos con motivo del extrañamiento eran claramente denuncias de un feroz regalismo. De ellas se hacen eco en el exilio italiano, como ocurre con ésta que evoca una singular pintura que nos recuerda la ya descrita relativa al conde-duque de Olivares:

Estava en él pintada una bien larga procesión de jesuitas en dos filas con las espaldas descubiertas en acto de ser azotados, y tras ellos iba el Presidente conde de Aranda con la penca en la mano azotándolos. Seguía inmediatamente [*vi*] una inmensa multitud de frayles, monjas y clérigos, a todos los quales un letrado, que salía de la boca del Presidente, les dezía: *Et vos estote parati*⁵⁷.

Porque los jesuitas interpretaron su persecución como la antesala de otra mayor contra la Iglesia en su conjunto. No les cabía confiar más que en la justicia divina (un discurso claramente providencialista, como no podía ser de otro modo). Y ello pese a las fundadas esperanzas que tuvieron en el Tribunal del Santo Oficio, que había echado:

[...] la zarpa a quatro de ellos [ministros impíos] y les dio la penitencia correspondiente; y no faltó entonces en Madrid un poeta, que en honor de estos quatro *penitenciados* por el Santo Oficio y de otros tres que merecían bien serlo, compuso la siguiente copla:

Vivan nuestros abogados,
los de la Plaza Mayor,
tres hay en el ministerio
y quatro en la Inquisición⁵⁸.

Hubo ataques hacia mandatarios considerados malos y, quizás aún antes que eso, ignorantes. Ya está aquí de nuevo el regio confesor; la ignorancia frailuna era su mayor pecado, digno de figurar en un improvisado epitafio que alguien logró colocar, se

⁵⁶ AESI-A, h. 127.

⁵⁷ AESI-A, hh. 126-127. Traducción: «Así que prepárate».

⁵⁸ AESI-A, hh. 129-130. Muchas sospechas y rumores, pero en realidad la labor inquisitorial sólo se cebó con Pablo de Olavide (1778) y con Luis Cañuelo (1788), si bien destacaron por sus conductas avanzadas en esta materia personalidades como Aranda, Azara, Iriarte o Cabarrús. Por su parte, Campomanes y Floridablanca impulsaron diez años antes algunas reformas en el santo tribunal. D. Bianchi, "Inquisición e Ilustración", *Investigaciones Históricas* 22 (2002): 66-69.

fantaseaba, en un frágil papel en la puerta de la celda en que se hallaba amortajado (esta dedicatoria funeral no estaba en latín por razones obvias):

Aquí yaze Fray Joaquín,
enemigo del latín.
Fue frayle, obispo y confesor
del Rey, Nuestro Señor⁵⁹.

Epitafios hubo para todos. He aquí el resumen de toda una vida:

Aquí yace la Compañía de Jesús, que después de conseguidas en todo el Mundo muchas victorias del Infierno, y después de haber debilitado el Imperio del Demonio, y después de haber hecho muy señalados servicios a la Iglesia y al Estado, víctima del bien común fue sacrificada y extinguida: *Ob communem utilitatem extincta est*⁶⁰.

El matiz maquiavélico de la denuncia no pasa inadvertido: la Compañía de Jesús fue víctima de la razón de Estado, el tan pretendido «bien común», que los ilustrados tradujeron en términos de utilidad pública.

En todo caso la crítica más despiadada se dirige a Campomanes, como se desprende de la acerada obra del P. Miranda, bien conocida, desde hace unos años, y de su a veces tediosa extensión:

Llámesese en adelante este golilla / con más propio vocablo, / no el Fiscal del Consejo de Castilla, / sino el Fiscal del Diablo. / Y aun en fiscalizar su gran Maestro, / pues si el Demonio (aunque en mentir tan diestro) / a Fiscal se metiera, / mentir cual Campomanes no supiera⁶¹.

4. CRÍTICA DE COSTUMBRES

Las más variopintas escenas de la vida pasan por el tamiz de ese buen humor, comenzando por las burlas sobre nobles y clérigos, selectos sectores de la sociedad. Pero también hay chanzas religiosas, en las que no faltan frailes y ermitaños, pícaros, y los mismos santos, cuyas anécdotas deparaban momentos humorísticos. Por supuesto, domina la burla de la ignorancia ajena, una devota ignorancia, pero no faltan escenas de hilaridad relativas a los mismos miembros de la Compañía. Y en algunos casos, a modo de avisos para comportarse en las diversas circunstancias de la vida cotidiana.

⁵⁹ AESI-A, h. 203.

⁶⁰ F. X. Miranda, *El fiscal fiscalizado. Una apología de los jesuitas contra Campomanes*, estudio introductorio, transcripción y notas de E. Giménez López (Alicante: Universidad de Alicante, 2013), 621.

⁶¹ *Ibidem*.

Extrañeza causaba, ciertamente, la suerte de aquellos desterrados que explotaron en un irremediable victimismo, presente en mayor o menor medida en todos los desterrados de sus respectivos países o los que tuvieron que transigir con un humillante juramento, como ocurrió en Francia en 1762⁶²:

Vemos, en fin, a los jesuitas arrojados de los colegios, privados de sus bienes, de su estado, de su vestido y haun del nombre con que ha querido distinguirlos la Iglesia, los vemos errantes sin casa ni domicilio seguro y reducidos al cruel extremo de consentir en un juramento impío y sacrílego, o de salir de su Patria y Reyno a mendigar su sustento en regiones estrañas⁶³.

No menos sangrante⁶⁴ fue experimentar la escasez (inopia) junto al estigma de una especie de muerte civil. Fue percibido y testimoniado desde el primer momento de su caída en desgracia, a través de distintos diarios personales⁶⁵. Ya el primer terreno que pisaron en su exilio, la convulsa Córcega, se muestra inhóspita según el jesuita austral José Manuel Peramás:

[...] Que no se ve que el suelo
florezca ni produzca yerba alguna
del año en la estación más oportuna.
no dan pan, agua, ni aún hogar o fuego,
y así por mísera a tenerla llego⁶⁶.

Mucha experiencia arrastraban los jesuitas en el mundo de las elites, eclesiásticas y nobiliarias. La dirección de las conciencias les permitió ver y conocer de todo en este sector acomodado de la sociedad. Y también aquí hizo acto de presencia el sentido del humor en sus expresiones más sanas, inocentes e hilarantes, que se presentan como botón de muestra, como colofón a este estudio.

No faltó el habitual doble sentido. Fue el caso de la boda del marqués de Albaida, «hombre de muy corto talento», con una dama de la casa de Alazán. Bien merecía la coincidencia de palabras, del campo semántico pecuario, unos versos de jesuitas del Seminario de Nobles de Valencia, bajo el magisterio del locuaz P. Tomás Serrano:

⁶² J. A. Ferrer Benimeli, *Expulsión y extinción de los jesuitas, 1759-1773* (Bilbao: Mensajero, 2013), 50.

⁶³ BNE, Mss. 12.963 (73).

⁶⁴ Experimentan el sufrimiento en propia carne. L. Manrique Merino y W. Soto Artuñedo, “Una sátira de los jesuitas desterrados en 1767: diálogo famoso”, *Archivo Teológico Granadino* 76 (2013): 27.

⁶⁵ I. Fernández Arrillaga, *Tiempo que pasa, verdad que huye. Crónicas inéditas de jesuitas expulsados por Carlos III (1767-1815)* (Alicante: Universidad de Alicante, 2013).

⁶⁶ G. Furlong, *José Manuel Peramás y su Diario del Destierro (1768)* (Buenos Aires: Librería del Plata, 1952), 205.

Muy contentos vivirán,
si San Antón me los guarda.
Pues si el marqués es de *Albarda*,
la marquesa es *Alazán*⁶⁷.

Más allá de las disputas teológicas los frailes mendicantes aparecen adornados de una proverbial simplicidad, cuando no de una frailuna picaresca. Así había ocurrido con un observante valenciano, apellidado Puchol⁶⁸, que partió para el Capítulo General de la Orden convencido de que sería elegido P. General, tan seguro que un vecino y amigo, el beneficiado Gil, le confió una notable fortuna para que le granjease un canonicato. Nada de lo que pretendía el confiado fraile fue posible, de forma que «perdió el capítulo, gastó el dinero y no logró el canonicato» deseado por su amigo. No quedó el suceso sin su sarcástico pasquín:

Qui de cañes fa flautes,
y de frares fa cabal,
un barret y al hospital⁶⁹.

Es evidente que no proceden de autores jesuitas todas las piezas, pues no se trata de un vademécum de producción propia, sino más bien de un *totumrevolutum* de recuerdos varios, un reto para la memoria y un deseo de preservar por escrito lo recordado, testigo elocuente de una cotidianidad que necesitaba instrumentos de evasión, al menos de distensión. Estamos ante genuinas expresiones de la vida cotidiana, que lógicamente por la naturaleza religiosa de los jesuitas se focaliza prioritariamente hacia el mundo eclesiástico en todos sus estadios:

Dende que muere un frayle
dize el Guardián,
un enemigo menos
y una porción más [...]
La dama que no tiene
por pique a un frayle,
no sabe lo que es mundo,
demonio y carne.

⁶⁷ AESI-A, h. 288.

⁶⁸ Hay varios provinciales con este apellido, el último fray Pedro Puchol, entre 1756 y 1759 (V. Martínez Colomer, *Historia de la Provincia de Valencia de la regular Observancia de San Francisco* (Valencia: Salvador Fauli, 1803), vol. I, p. 499). Pudo viajar a Roma al capítulo en que salió electo fray Pedro Juan de Molina (1762).

⁶⁹ AESI-A, h. 230. «Quien de cañas hace flautas, / y de frailes hace caudal, / un sombrero y al hospital».

El metro menor es idóneo para estos esparcimientos literarios, que se hacen a veces hirientes contra el clero secular y regular (aquí también femenino) como en estas «Coplas de varios poetas de España»:

De las de saya mongil,
si no es que fuere en la cuna,
no se hallará virgen una,
después de las onze mil [...]
De un sacerdote prolijo
la misa acabo de oír,
que se pudiera imprimir
en el tiempo que se dixo⁷⁰.

La etiqueta de la colección de coplas es bien expresiva de un acervo de máximas irónicas que se presume general y español (esto adquiere un sentido especial desde la condición de expatriados). Frailes y clérigos atraviesan los versos de estas diversiones desenfadadas. No falta nunca ese punto picante, la sal y pimienta de nuestro compilador. Un clérigo, llamado don Juan de Aguilera, tuvo por madre a una mujer que «trataba» mucho con clérigos, y aún al morir ella, su propio marido se hizo clérigo como el hijo:

Clérigo era
el buen D. Juan de Aguilera.
Clérigo era
desde el vientre de su madre,
clérigo murió su padre,
y su madre cleriguera⁷¹.

Más que una burla descarnada encontraban en estas ocurrencias aquellos jesuitas la ocasión de expresar un vitalista sentido del humor. La localidad sarda de Cagliari fue el escenario de graduación en Leyes de un joven muy rico y más tonto aún que rico. Como quiera que a bombo y platillo se graduó con el acompañamiento de siete chirimías, no desaprovechó la ocasión un avisado poeta para resaltar este número cabalístico:

Siete son los Sacramentos,
siete los quatro elementos,
siete son las tres Marías

⁷⁰ AESI-A, h. 239.

⁷¹ AESI-A, h. 232.

y siete las chirimías,
que en mi grado se tañeron,
siete son y siete fueron⁷².

Son recuerdos de estudiantes en colegios o noviciados de la Compañía. Y claro, la fantasía humorística se dispara ante las aspiraciones de incultos ermitaños. Nuevamente es el P. Losada el que pone voz al relato de las artimañas utilizadas (arrobos, esto es, enajenaciones fuera de sí) para captar limosnas, eso sí explotando a la perfección los resortes psicológicos de la piedad del pueblo:

Alb.: Para arrobarse un hombre es un gran cebo
hecharse unos traguitos del azebo.
Y si el arrobo de llegar no acaba,
recipe tres quartillos de La Naba,
y quando hubiere a mano blanco o tinto,
miscé para el quartillo quarto y quinto.
Un sueñecito juguetón va entrando,
hasta que llega a ver en las alturas
visiones de notables cataduras⁷³.

La religiosidad popular, a veces fastuosa, a veces irreverente, es una indudable fuente de inspiración. Es la constatación de que vivían en el mundo y que los ojos de aquellos jesuitas escudriñaban cuanto ocurría a su alrededor. Tal es la anécdota de las fiestas de aniversario de la canonización de San Vicente Ferrer, que había tenido lugar el 29 de junio de 1455. Tras ocho horas de procesión, viendo pasar los carros triunfales de todos los oficios, cerraba el cortejo el de los pelaires, esgrimiendo sus batanes como emblema, a la vez que en una cartela se leía la letra de una copla:

Si los que delante van
con invenciones y trazas,
no fueren bastantes mazas,
venimos con el batán⁷⁴.

Esta otra pieza apareció al pie de una estampa colocada en el colegio de Mallorca con ocasión de la canonización, el mismo día, de los ya mencionados San Luis Gonzaga y San Estanislao de Kostka en 1726. Representaba a una mujer de pechos generosos -¿la Compañía?- que amamantaba a la vez a dos agraciados niños:

⁷² AESI-A, h. 303.

⁷³ AESI-A, hh. 262-265.

⁷⁴ AESI-A, h. 231. Maza es cosa pesada y molesta.

Hermosa zagala,
de parir no pares,
pues niños tan bellos
pares a pares⁷⁵.

El buen humor como salsa de la vida, como escape apropiado para situaciones incómodas que se perpetuaban en el tiempo. Aguzaban el ingenio con ocurrencias muy simples, en medio de muchas vidas en cierto modo truncadas, evidenciando el universo mental de aquellos jesuitas.

En la galaxia de devociones, cada santo tiene su propio y jocosos comentario. A San Antón le achacaron la «buena» vida de todo abad:

Del grande Antonio escuchad
oy la vida esclarecida,
que apenas se encuentra abad
que no tenga *buena* vida⁷⁶.

La pasarela de santos es muy diversa:

S. Francisco con gran gozo
el agua convirtió en vino
y los frayles de continuo
sacavan agua del pozo [...]
San Martín, con ser francés,
partió la capa con Dios,
y tú, Martín genovés,
si Christo tuviera dos,
le quitarías las tres⁷⁷.

Siempre el humor por bandera de una asertividad, acaso terapéutica, para determinados estados de ánimo. Ridiculizar a los extranjeros era una práctica habitual, incluso cuando se refieren a santos, como el santo nacional portugués:

Por dos cosas y aún por tres
venció este santo al demonio,
por santo, por San Antonio

⁷⁵ AESI-A, h. 229.

⁷⁶ AESI-A, h. 243.

⁷⁷ AESI-A, hh. 240-241.

y *ainda* más por portugués⁷⁸.

Los extranjeros eran siempre diana para estos dardos tan populares, objeto recurrente de chascarrillos de todo tipo, aun de índole filosófica; en este caso con ocasión de la quema de apuntes de Filosofía a final de curso:

Digo que mis Monsiures los franceses,
Monsignori italiani y los ingleses
a esta mi quema asistan
y atestigüen por más que se resistan
que un español e imberbe jesuita
quema las barbas al Estagerita
y a todas las discretas
narizes de oradores y poetas
ofrece, embultos oy en humo denso,
los pelos de sus barbas por incienso.

Desde luego, los franceses eran los peor parados en las invectivas, dominando la acusación de frivolidad e impiedad (mediando el lugar común de la Revolución Francesa):

Hecha en alambique con Calvino a Lutero, a un ladrón y a un asesino. Y bien alambicados, hazed que con la sangre estén mezclados de Barrabás y Judas inhumano. Y en la encendida hornilla de Vulcano, destilaréis después la quinta esencia y sacaréis sin otra diligencia un francés tan cabal, que el que le viere juzgará que es Chabot o Rovespierre⁷⁹.

La composición de epitafios, en fin, era un clásico del humor culto, como se ha visto, pero también del popular:

Murióseme mi muger,
Dios en el cielo la tenga.
Y téngala tan tenida,
que jamás a verme vuelva.
Murióseme mi muger,
al principio de quaresma.
Y quiso Dios en un año,
darme dos carnes-tolendas⁸⁰.

⁷⁸ AESI-A, h. 207.

⁷⁹ AHFTG, Códice 24.

⁸⁰ AESI-A, h. 204.

Porque este espíritu festivo es más que un entretenimiento denota una estrategia, inconsciente o consciente según los casos, de resistencia. No eran escritos baladíos, porque podían comprometerlos y, por eso, circularon sin duda mucho más de forma oral que escrita, y además muchos otros jesuitas los despreciaban por insustanciales. Pero muestran a la vez un interés inequívoco por todos los temas de la actualidad política, en la línea de las aspiraciones universales que siempre mostró la orden. También encarnan un afianzamiento del sentimiento nacional, evocando la propia patria, pero a la vez despreciando otras; es bien conocida la reserva mostrada entre jesuitas de distinta nacionalidad incluso en pleno infortunio (como se muestra en la obra del P. Luengo⁸¹). No estaba reñida la universalidad de la orden con ese sarcasmo desplegado por las distintas identidades nacionales. Y la española era muy peculiar y más aún cuando aflora en pleno exilio.

En cualquier caso, un testimonio valiosísimo para abundar en la vida cotidiana de los exiliados, en su aspecto más humano⁸².

⁸¹ Vid. I. Fernández Arrillaga, *Éxodo y exilio de los jesuitas españoles según el diario inédito del P. Luengo (1767-1814)* (Alicante, 2010, edición en CD).

⁸² Vid. F. de B. Medina, “Extrañamiento y extinción de la Compañía de Jesús: venturas y desventuras de los jesuitas en el exilio de Italia”, en *Los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica 1549-1773*, eds. M. Marzal y L. E. Bacigalupo Caveró-Egúsqüiza (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Universidad del Pacífico-Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007), 450-492.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alabrús, Rosa María, “Imagen y opinión sobre la Compañía de Jesús en la España del siglo XVIII”, en *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, ed. J. L. Betrán Moya (Madrid: Sílex, 2010), 219-250.
- Batllore, Miquel, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos. Españoles - Hispanoamericanos - Filipinos, 1767-1814* (Madrid: Gredos, 1966).
- Carvalho Santos, J.J., *Literatura e Política. Pombalismo e Anti-pombalismo* (Coimbra: Minerva Coimbra, 1991).
- Bianchi, Diana, “Inquisición e Ilustración”, *Investigaciones Históricas* 22 (2002): 63-82.
- Eckart, Anselmo, *Memórias de um jesuita prisioneiro de Pombal* (São Paulo: Apostolado da Imprensa-Ed. Loyola, 1987).
- Egido, Teófanos, *Opinión pública y oposición al poder en la España del siglo XVIII (1713-1759)* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1971, nueva edición en 2002).
- , “Madrid 1766: motines de corte y oposición al gobierno”, *Cuadernos de Investigación Histórica* 3 (1979): 125-154.
- Fabbri, Maurizio, “Gesuiti spagnoli espulsi, mediatori di culture”, en *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici, culturali*, eds. U. Baldini y P. Brizzi (Bologna: CLUEB, 2010), 229-246.
- Fabre, Pierre-Antoine y Maire, Catherin (dirs.), *Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2010).
- Fernández Arrillaga, Inmaculada, “Narraciones inéditas de los jesuitas españoles en el exilio”, en *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici, culturali*, eds. U. Baldini y P. Brizzi (Bologna: CLUEB, 2010), 13-26.
- , *Éxodo y exilio de los jesuitas españoles según el diario inédito del P. Luengo (1767-1814)* (Alicante, 2010, edición en CD).
- , *Tiempo que pasa, verdad que buye. Crónicas inéditas de jesuitas expulsados por Carlos III (1767-1815)* (Alicante: Universidad de Alicante, 2013).
- Ferrer Benimeli, José Antonio, *Expulsión y extinción de los jesuitas, 1759-1773* (Bilbao: Mensajero, 2013).

- ., *El obispo Palafox y los jesuitas. Análisis de una doble manipulación* (México: Mensajero, 2014).
- Franco, José Eduardo, *O mito dos jesuítas em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)* (Lisboa: Gradiva, 2006), 2 vols.
- Furlong, Guillermo, *José Manuel Peramás y su Diario del Destierro (1768)* (Buenos Aires: Librería del Plata, 1952).
- García Arenas, Mar, *Portugal y España contra los jesuitas. Las monarquías ibéricas y la Compañía de Jesús (1755-1773)* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014).
- García Soler, María José, *Expresiones del humor desde la Antigüedad hasta nuestros días* (Vitoria: Universidad del País Vasco, 2010).
- Giménez López, Enrique, *La Compañía de Jesús, del exilio a la restauración. Diez estudios* (Alicante: Universidad de Alicante, 2017).
- Guasti, Niccolò, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli: identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2006).
- Hoz, Pedro de la, *Colección de artículos de «La Esperanza» contra la «Historia del reinado de Carlos III de España»...* (Madrid: Imprenta de la Esperanza, 1858, 3ª. ed.).
- Latino Coelho, José María, *Historia política e militar de Portugal desde os fins do XVIII seculo até 1814* (Lisboa: Imprensa Nacional, 1874).
- Manrique Merino, Laureano y Soto Artuñedo, Wenceslao, “Una sátira de los jesuitas desterrados en 1767: diálogo famoso”, *Archivo Teológico Granadino* 76 (2013): 5-189.
- Martínez Colomer, Vicente, *Historia de la Provincia de Valencia de la regular Observancia de San Francisco* (Valencia: Salvador Fauli, 1803).
- Martins, Rocha, *O Marquês de Pombal desterrado, 1777-1782* (Lisboa: Empresa Nacional de Publicidade, s. a.).
- Maxwell, Kenneth, *Pombal: Paradox of the Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
- Medina, Francisco de Borja, “Extrañamiento y extinción de la Compañía de Jesús: venturas y desventuras de los jesuitas en el exilio de Italia”, en *Los Jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica 1549-1773*, eds. M. Marzal y L. E. Bacigalupo Cavero-Egúsqiza (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Universidad del Pacífico-Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007), 450-492.

- Meier, Johannes, “*Totus mundos Nostra fit habitatio*. Jesuitas del territorio de lengua alemana en la América portuguesa y española”, en *Sao Francisco Xavier. Nos 500 anos do Nascimento de Sao Francisco Xavier: Da Europa para o mundo 1506-2006* (s.l.: s.n., 2007).
- Miranda, Francisco Xavier, *El fiscal fiscalizado. Una apología de los jesuitas contra Campomanes*, estudio introductorio, transcripción y notas de E. Giménez López (Alicante: Universidad de Alicante, 2013).
- Monteiro, Nuno Gonçalo, *D. José. Na sombra de Pombal* (Lisboa: Temas e Debates, 2008).
- Moreno Martínez, Doris, “Las sombras de la Compañía de Jesús en la España Moderna, siglos XVI-XVII”, en *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, ed. J. L. Betrán Moya (Madrid: Sílex, 2010), 77-113.
- O Marquês de Pombal e o seu Tempo*, ed. L. R. Torgal (Coimbra: Instituto de História e Teoria das Ideias, 1992-1993), 2 vols.
- Pinazo, Antonio, *El Rayo* (Mantua: Imprenta Herederos de Pazzoni, 1802).
- Pinedo Iparraguirre, Isidoro, “¿Intromisión británica a propósito de la extinción de los jesuitas?”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante* 15 (1996): 201-212.
- Russo, Mariagrazia, “La grande dispersione in Italia dei gesuiti portoghesi espulsi: processi di catalogazione e documentazione inedite”, en *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici, culturali*, eds. U. Baldini y P. Brizzi (Bologna: CLUEB, 2010), 27-55.
- Gomes dos Santos, Domingos Mauricio, “O mito do Imperador Nicolau I do Paraguai,” *Brotéria* 91 (1970): 574-590.
- Vogel, Christine, *Guerra aos jesuítas: A propaganda antijesuítica do Marquês de Pombal em Portugal e na Europa* (Lisboa: Temas e Debates-Círculo de Leitores, 2017).

Recibido: 3 de agosto de 2021
 Aceptado: 8 de enero de 2022

**ENTRE FRANCIA Y LOS HABSBURGO. EL GOBIERNO DE LA
COMPAÑÍA DE JESÚS Y LAS RELACIONES INTERNACIONALES
(1670-1694)¹**

Julián J. Lozano Navarro
(Universidad de Granada)
jilozano@ugr.es

RESUMEN

Entre 1670 y 1694, coincidiendo con los generalatos de Oliva, Noyelle y González, la Compañía de Jesús vio amenazada su integridad y autonomía en al menos tres ocasiones. El presente trabajo se configura como una aproximación –desde el punto de vista político y de las relaciones internacionales– a las vicisitudes experimentadas por el gobierno romano de la Compañía, atrapado en la colisión de las dos grandes estrategias hegemónicas de la época: la de la Francia de Luis XIV y la de la Casa de Austria. Potencias católicas que percibían a la Compañía como una importante herramienta a controlar y utilizar en aras de la consecución de sus respectivas conveniencias políticas. Una realidad que hizo a los generales, pero también a otros jesuitas, moverse en un equilibrio inestable que afectaba a cuestiones de gran calado. Como a la obediencia de los hijos de san Ignacio al papa y a su general; a la continua injerencia de los soberanos seculares; a la toma de partido de muchos jesuitas como *nacionales* de un territorio; o a su opinión en los debates por cuestiones doctrinales que se experimentaban en el seno de la Orden.

PALABRAS CLAVE: Compañía de Jesús; relaciones internacionales; Francia; Casa de Austria; Sede Apostólica; siglo XVII.

**BETWEEN FRANCE AND THE HABSBURGS. THE GOVERNMENT
OF THE SOCIETY OF JESUS AND INTERNATIONAL RELATIONS
(1670-1694)**

ABSTRACT

Between 1670 and 1694, coinciding with the Generalates of Oliva, Noyelle and González, the Society of Jesus saw its integrity and autonomy threatened at least on three occasions. The present work is an approach – from the point of view of politics

¹ Trabajo Financiado en el marco del Proyecto de Investigación con referencia PID2019-109489GB-I00/AEI/10.13039/501100011033, Ministerio de Ciencia e Innovación.

and international relations – to the vicissitudes experienced by the Roman government of the Society, trapped in the collision of the two great hegemonic strategies of the time: that of the France of Louis XIV and that of the House of Austria. Catholic powers that perceived the Society like an important tool to control and use for the sake of achieving their respective political expediencies. A reality that made the Generals, but also other Jesuits, move frequently in an unstable equilibrium that affected affairs of great importance. Like the obedience of the sons of St. Ignatius to the Pope and to their General; the interference of secular sovereigns; the taking of sides of many Jesuits as nationals of a territory; or to their opinion in the debates on doctrinal issues that were experienced within the Order.

KEY WORDS: Society of Jesus; International relations; France; House of Habsburg; Holy See; 17th Century.

Como es bien sabido, política y religión estuvieron inextricablemente imbricadas a lo largo de la Modernidad, marcando las pautas de gobierno de los estados absolutos y, por consiguiente, el devenir de las relaciones internacionales en la época. Una realidad imposible de ignorar que, durante la segunda mitad del siglo XVII, seguía forzando a la Sede Apostólica a mantener un difícil equilibrio entre los proyectos hegemónicos de las grandes potencias católicas. Ante este panorama, ¿podía la Compañía de Jesús quedar al margen del devenir político europeo, sin experimentar sobre sí misma los efectos derivados de la evolución del contexto diplomático? No parece que fuera posible, por muchas razones de peso. Debido a la forma de gobierno del instituto ignaciano; a su tremenda expansión e influencia en el orbe católico; a su particular defensa de las prerrogativas pontificias; o a la frecuente colisión entre las aspiraciones de las monarquías absolutas –empeñadas en controlar a la Iglesia en sus dominios– y la autoridad papal.

Sin exagerar, por supuesto. Se corre siempre un riesgo cierto cuando se habla de las relaciones de la Compañía, como bloque compacto, con el mundo de la política. Me parece claro que lo habitual entre los operarios del instituto ignaciano sería la dedicación a sus cotidianos ministerios espirituales y educativos. Para muchos jesuitas, una gran parte sin duda, los acontecimientos del gran tablero diplomático europeo no debieron tener más efecto que sobre los miembros de otras órdenes religiosas o sobre el común de la población. Todo lo más, pudieron generar conflictos en algunas dimensiones ambiguas de sus vidas. Ante la politización de ciertas disputas teológicas, defendidas o combatidas por la Orden a la que pertenecían, por ejemplo; si eran naturales de un territorio en litigio, en el que estallaba una rebelión o que cambiaba de soberanía; cuando el monarca del que habían nacido súbditos tenía algún enfrentamiento grave con Roma; o cuando dicho soberano, u otro que le era hostil, intentaban imponer sus designios al general de la Compañía. Sin embargo, es indudable que la evolución de las relaciones internacionales involucraba, directa y

constantemente, a una parte minoritaria, pero clave, del instituto ignaciano. A los confesores reales, por descontado. A asistentes y provinciales. Y, ni que decir tiene, a los prepositos generales de la Compañía de Jesús.

En la figura del general convergían muchos de los asuntos a los que ya he aludido. A los que se añadía, necesariamente, el ejercicio ordinario de sus funciones como cabeza rectora de una Orden que, a un ritmo acelerado, había visto multiplicarse sus operarios y sus domicilios por todo el mundo conocido. Como recalaban las *Constituciones* ignacianas, todos los jesuitas estaban obligados a practicar la más exacta obediencia a sus superiores, en cuya cúspide se situaba el general². Debiendo, por tanto, estar siempre dispuestos a seguir «...la voz della como si de Cristo nuestro Señor saliese...»³; dejándose llevar, cada uno de los padres y hermanos, «...de la Divina Providencia por medio del Superior como si fuese un cuerpo muerto...»⁴. No es de extrañar, en consecuencia, que el gobierno de la Compañía de Jesús fuera definido, en la época, como absolutamente monárquico. Desde luego, así lo percibía el jesuita Juan de Mariana, quien declaraba que era una monarquía que le aterraba, «...no por ser monarquía, sino por no estar bien templada...»⁵. El jesuita español también incidía en la dinámica de crecimiento de la autoridad generalicia en su época, que llevaba al general hasta a conducirse con desprecio con los demás miembros de la Orden que regía⁶. No era el único que veía las cosas de este modo: el que el gobierno de la Compañía de Jesús estuviera concentrado en manos de un general vitalicio, que elegía directamente a asistentes, provinciales y rectores, y que ejercía una potestad absoluta y sin ningún contrapeso, era observado por muchos jesuitas como la manifestación cierta de un poder tiránico⁷. En este sentido, la obediencia ciega al general era

² Así lo estableció Ignacio de Loyola, confirmándolo sus sucesores en el generalato, cfr. Silvia Mostaccio, “Debating Obedience in an Early Modern Context,” Pierre-Antoine Fabre and Flavio Rurale (eds.), *Claudio Aquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism* (St. Luis: Boston College, 2017), 65.

³ S. Arzubialde, J. Corella y J. M. Lomas, (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura* (Bilbao: Mensajero- Sal Terrae, 1993), 234.

⁴ *Ibidem*, 235. La obediencia era central en el *examen* propuesto a todos los que querían entrar en la Compañía, entendiéndose como una característica esencial en un jesuita, cfr. Silvia Mostaccio, “Perinde ac si cadaver essent” les jésuites dans une perspective comparative: la tension constitutive entre l’obéissance et le « représenter » dans les sources normatives des réguliers,” *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 101/1 (2010): 59-60.

⁵ *Discurso de las cosas de la Compañía* (Madrid: Imprenta de Hernando, 1854), BAE, 31: 605. Silvia Mostaccio realiza una magnífica aproximación al pensamiento del padre Mariana, remarcando los paralelismos que establecía entre el gobierno de un monarca y el del general de la Compañía de Jesús, en “Declinare l’obbedienza fuori e dentro della Compagnia. L’approccio gesuitico sotto il generalato di Claudio Acquaviva,” en José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo (coords.), *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2012), II: 995-1006.

⁶ Cit. en Michela Catto, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell’ordine gesuitico tra ‘500 e ‘600* (Brescia: Morcelliana, 2009), 171.

⁷ Michela Catto, “The Jesuit Memoirists: how the Company of Jesus contributed to anti-Jesuitism,” en José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo (coords.), *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2012), II: 937. En la VI Congregación General, reunida en 1608, estuvo muy presente la cuestión del poder y su ejercicio dentro de la Compañía. Reconociéndose que, buena parte de la mala reputación de la orden jesuita,

entendida, pese a sus matices⁸, como parte intrínseca de esa supuesta tiranía⁹, idea muy presente durante todo el siglo XVII¹⁰.

A nivel de política y relaciones internacionales, el modo *soberano* y *absoluto* de gobernar la Compañía por el general debía asumir, como máxima innegociable, el no aceptar injerencias de príncipes temporales, pese a reconocer las *Constituciones* que, de su «...favor o desfavor hace mucho para que se abra o cierre la puerta del divino servicio y bien de las ánimas...»¹¹. En la primera mitad del Seiscientos, el general Muzio Vitelleschi era aún más realista, asumiendo que la Compañía dependía de los príncipes para el éxito de sus ministerios espirituales¹². Algo que, por un lado, se constituía en una más que probable fuente de fricciones con el Papado; y que, por otro, podía poner en riesgo la autonomía de la Compañía y de quien la gobernaba. Porque el general, eso sí –fuera quien fuera en cada momento concreto–, nunca podía abdicar parcial o totalmente de su jurisdicción y autoridad plegándose a las exigencias de un poder que no fuera el del romano pontífice¹³. La razón es que, de hacerlo –siguiendo las máximas del pensamiento dominante– transformaría la Compañía de Jesús en un cuerpo político monstruoso. Sin embargo, la realidad era que los intereses contrapuestos de los monarcas católicos, la actitud papal ante los mismos y la perpetua obligación de velar por la conservación, aumento y unidad de la Orden que gobernaba¹⁴, podían situar al

estaba derivaba de que su gobierno fuera visto como despótico y tiránico, cfr. Silvia Mostaccio, *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)* (Farnham: Ashgate, 2014), 17.

⁸ La obediencia podía entrar en colisión, en ocasiones, con el sentimiento interior y las particularidades del contexto, cuestiones que podían hacer que un jesuita se distanciara de las órdenes recibidas o los criterios generales de su Orden para acomodarse a la urgencia de las circunstancias, Fernanda Alfieri y Claudio Ferlan, “Storie di obbedienza negoziata,” en Fernanda Alfieri y Claudio Ferlan (a cura di), *Avventure dell’obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo* (Bologna: Il Mulino, 2012), 8. Igualmente, la legislación de la Compañía permitía a los jesuitas representar a sus superiores sus dudas o pensamientos contrarios a una orden si lo consideraban necesario, cfr. Mostaccio, “Perinde ac si cadaver essent”: 67-70. Había que tener en cuenta, no obstante, que el jesuita debía aceptar la decisión última del superior, Doris Moreno, “La aportación española al debate sobre la obediencia ciega en la Compañía de Jesús durante el Papado de Sixto V (1585-1590),” *Investigaciones Históricas* 33 (2013): 67. Por todo ello, se ha señalado que la obediencia en la Compañía fue seguramente menos monolítica de lo que podría pensarse, Silvia Mostaccio, “Gerarchie dell’obbedienza e contrasti istituzionali nella Compagnia di Gesù all’epoca di Sixto V,” *Rivista di Storia del Cristianesimo* 1 (2004): 126.

⁹ Catto, “The Jesuit Memoirists,” 939.

¹⁰ Cfr. Sabina Pavone, “Antijésuitisme politique et antijésuitisme jésuite: une comparaison de quelques textes,” en Pierre-Antoine Fabre y Catherine Maire (dirs.), *Les antijésuites. Discours, figures et lieux de l’antijésuitisme à l’époque moderne* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010), 149.

¹¹ Arzubialde, Corella y Lomas, *Constituciones de la Compañía de Jesús*, 348-349.

¹² Robert Bireley, S. J., *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts, and Confessors* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 273.

¹³ El significado del cuarto voto, elemento clave del ser jesuita, solía reforzarse en momentos especialmente delicados para la Compañía, cfr. Michela Catto e Claudio Ferlan “Introduzione,” en Michela Catto e Claudio Ferlan (a cura di), *I gesuiti e i papi* (Bologna: Società Editrice il Mulino, 2016), 12.

¹⁴ La unidad de Orden fue valorada en extremo por los distintos generales. En la biografía del padre Laínez escrita por Ribadeneira éste afirmaba que «...procuró con todas sus fuerzas que en la Compañía no hubiese (como dice el Apóstol) bárbaro ni scita, italiano ni tudesco, francés ni español, portugués ni

general en serios aprietos. A los que contribuía, igualmente, otra circunstancia: desde finales del Quinientos, se hizo cada vez más evidente la inclinación de muchos jesuitas, como individuos, hacia los dictados de los príncipes de los territorios de los que eran originarios. Durante el siglo XVII, tanto la obediencia al papa como al general se verán, por consiguiente, cada vez más mediatizadas por la lealtad a los diferentes soberanos¹⁵, teniendo cada monarca católico su propio grupo de jesuitas fieles¹⁶.

En las páginas que siguen voy a centrarme en analizar estas cuestiones durante el período que transcurre entre 1670 y 1694. Un lapso temporal breve. Pero en el que, como veremos, la Compañía de Jesús vio amenazada su unidad e integridad al menos en tres ocasiones en el contexto del prolongado enfrentamiento entre Francia y los Habsburgo. Potencias que, al margen de otras cuestiones, nunca dejaron de percibir a la Compañía como una herramienta a controlar y utilizar dentro de sus respectivas estrategias hegemónicas. El primer desencuentro llegará por parte española coincidiendo con la Guerra de Mesina. El segundo, se desencadenará en el marco de la política expansionista de Luis XIV y la Guerra de los Nueve Años. El tercero, estrechamente imbricado con el anterior, tendrá que ver con la actitud de un general que, tal vez de modo imprudente, inmiscuirá directamente a las potencias en los problemas doctrinales, de gobierno y disciplina que experimentaba su Orden.

Como adelanté, el primer gran peligro para la unidad de la Compañía y para la independencia de la casa generalicia de Roma durante el período que nos ocupa, llegará por parte española. Es preciso señalar, para empezar, que en la corte de Madrid la década de 1670 se había inaugurado con unas perspectivas poco halagüeñas para la Compañía de Jesús. Si antes de la caída de Nithard en 1669, los jesuitas se congratulaban de verse «...con Confesor de los Reyes de España como ya [muchos] lo ven ahora y preven para despues...»¹⁷, la situación posterior a la tempestuosa marcha del padre Everardo situaba a la Compañía en el punto de mira de las iras de Juan José de Austria y su entorno. No en vano, para el hermanastro del rey, no era solo que el antiguo confesor de la reina regente hubiera sido un mal jesuita, sino que se escudaba en las «...máximas perniciosas y detestables [...] que siguen todos los de su ropa...»¹⁸. La propia Mariana de Austria –tan unida al instituto ignaciano– alejó a los jesuitas de su confesionario, comenzando a confiar su conciencia a un teólogo de la Universidad de Salamanca. Temiendo, pudiera ser, que si elegía a otro hijo de san Ignacio como nuevo director espiritual se le percibiera a la manera de un Nithard *interino*.

Al mismo tiempo, un grupo de jesuitas contribuía a menoscabar la posición del hermanastro de Carlos II. Para lograrlo, trataban de convencer al joven rey –desde el

castellano, sino que todos fuesen una ánima y corazón en el Señor», Moreno, “La aportación española,”: 85.

¹⁵ Cfr. Flavio Rurale, “La política cortigiana de la Compagnia di Gesù,” en José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo (coords.), *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2012), I: 119-121.

¹⁶ Al menos, en opinión de Austin Lynn Martin, citado en *ibidem*, 120.

¹⁷ Archivum Romanum Societatis Iesu [en adelante ARSI], Hisp. 92, fol. 43v. Jacinto Pérez al general Oliva, Madrid, 28 de noviembre 1665.

¹⁸ Citado por Albert Graf von Kalnein, *Juan José de Austria en la España de Carlos II. Historia de una regencia* (Lleida: Editorial Milenio, 2001), 118-119.

púlpito y a través de sus sermones y escritos— de que su madre era la única persona en la que podía apoyarse para el gobierno. Criticando a la vez, más o menos sutilmente, al hijo bastardo de Felipe IV. Así lo hacía, por ejemplo, el padre Juan Cortés Osorio, que presentaba a Juan José de Austria, en su *Invectiva Política*, como un tirano y un déspota¹⁹. Mientras, el padre Juan Rodríguez Coronel, predicador real, comparaba en sus sermones la difícil situación de la madre de Carlos II con los padecimientos de la misma Virgen²⁰. Cuando el monarca llamó a su medio hermano a la corte en 1675 con la intención de situarle al frente del gobierno, la intentona fue desarticulada *in extremis* por la reina²¹. Directa o indirectamente apoyada por un sermón del padre jesuita Francisco López, quien recordó al soberano que debía contar en su gobierno personal con la asistencia de su madre, sirviéndose al hacerlo del ejemplo bíblico de Betsabé²².

El contexto internacional tampoco contribuía, precisamente, a reforzar por estos días el predicamento en Madrid del gobierno romano de la Compañía de Jesús. Tras el estallido de la revuelta anti española de Mesina en 1674²³, la Monarquía Hispánica se propuso crear una liga defensiva italiana contra Francia —a la que se responsabilizaba de patrocinar a los rebeldes sicilianos— en la que anhelaba incluir a la Sede Apostólica. Clemente X Altieri, sin embargo, se negaba absolutamente al proyecto, rehusando proporcionar cualquier apoyo a España frente a los mesineses aduciendo ser padre de todos, y que no podía dar socorro a cristianos contra cristianos, aunque fuesen rebeldes. Hasta el punto de que, desde la embajada romana, Nithard llegara a preguntarse «...si el glorioso título de padre común podía o debía patrocinar a los que se rebelen contra su príncipe natural»²⁴.

La cuestión es que la Compañía de Jesús pronto se verá directamente implicada en el conflicto mesinés por causa de uno de sus operarios: el padre Leoni, también

¹⁹ Francisco José García Pérez, “La oratoria sagrada como arma política: los predicadores reales de Juan José de Austria,” *Obradoiro de Historia Moderna* 26 (2017): 257.

²⁰ *Ibidem*, 240-246.

²¹ Laura Oliván Santaliestra, “Mariana de Austria en la encrucijada política del siglo XVII”. Tesis Doctoral, Universidad Complutense, 2006, 254-255.

²² Francisco José García Pérez, “La imagen del ministro-favorito en el púlpito regio durante el reinado de Carlos II,” *Tiempos Modernos* 37/2 (2018): 6. Una vez en el poder, don Juan José arremeterá contra los jesuitas, expulsando de Madrid a los padres Juan Rodríguez Coronel, Tomás Sánchez, Ignacio de Castroverde y Manuel de Nájera, Francisco José García Pérez, “Los predicadores reales de Carlos II,” *Archivo Ibero-Americano* 75, n° 281 (2015): 684. En la corte se tenía claro que el motivo de estos destierros no era otro que «...castigar en todos los jesuitas el afecto a la reina...», cit. en Antonio Álvarez-Ossorio Alvariño, “Facciones cortesanas y arte del buen gobierno en los sermones predicados en la Capilla Real en tiempos de Carlos II,” *Critición* 90 (2004): 104. La mano de don Juan José alcanzaba al mismo retiro de la madre del rey: cuando el padre jesuita Jacinto Pareja predicó un sermón en la catedral de Toledo ante la soberana, aprovechando para alabarla públicamente, logró como premio que se le ordenara «...salir desterrado por lisonjo», García Pérez, “La oratoria”: 257.

²³ Sobre el desarrollo de la revuelta mesinesa, consúltese Luis Antonio Ribot García, *La revuelta anti-española de Mesina. Causas y antecedentes (1591-1674)* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1982).

²⁴ Archivo General de Simancas [en adelante AGS], Estado: Roma, leg. 3.048. Nithard al marqués de Astorga. Roma, 11 de agosto de 1674. Astorga, virrey de Nápoles, vuelve a intentarlo con el papa recordándole la defensa de los reyes de España a la Iglesia, presentando a los rebeldes como culpables de armar «...a los religiosos para fomento de aquel pueblo, profanando los sagrados templos, despojándolos de los ornamentos y plata», AGS, Estado: Roma, leg. 3048. El marqués de Astorga a Clemente X. Nápoles, 18 de agosto de 1674.

conocido como Francisco María de León o Francesco Alaria de Leone. Natural de la ciudad rebelde, el jesuita se instaló en Venecia, creando a su alrededor una camarilla de conspiradores sicilianos y napolitanos²⁵. Para el marqués de la Fuente, embajador hispano en la república, el padre mesinés se había convertido, de hecho, en el principal agente de todas las maquinaciones contra los intereses españoles en la capital adriática²⁶. En un período muy delicado, además, ya que los servicios secretos de la Monarquía en Venecia funcionaban bajo mínimos debido a una alarmante falta de fondos²⁷. Conocedor de la situación, el gobierno de Carlos II solicitó a la Serenísima la inmediata expulsión del jesuita de su territorio, a la que ésta en principio no puso objeciones. Hasta que Leoni demostró documentalmente estar bajo la protección directa de Luis XIV, optando entonces los venecianos por no desairar al rey de Francia²⁸. Así las cosas, los representantes del rey Católico en Venecia y en Roma se dirigieron al general de la Compañía de Jesús, exigiendo con dureza al padre Oliva que sacase cuanto antes a su súbdito de la ciudad de la laguna. Oliva, obediente, pidió al rey de Francia que le dejara obrar con libertad respecto al padre, «...el qual por muchos títulos inquietava mi gobierno ni convenía que estuviere en Venecia...»²⁹. Incluso llegó a ordenar al jesuita rebelde que se aprestara a salir de la ciudad para instalarse en Bolonia. Algo a lo que el padre mesinés habría tenido que acceder de inmediato en virtud de la obediencia que debía a su superior. Sin embargo, el embajador francés en la capital del papa consiguió que el general suspendiera la medida so pena de incurrir en la severa indignación de Luis XIV. Se acordó entonces que, una vez que terminara el conflicto de Mesina, Oliva pediría de nuevo a París libertad de actuación respecto al indisciplinado padre Leoni³⁰.

Atrapado entre Francia —que defendía públicamente al jesuita díscolo— y la Monarquía Hispánica —desde la que se le conminaba «...a despreciar la ira del rey Cristianísimo y a sacar con toda violencia de Venecia al dicho padre...»— Oliva se dirigió lleno de preocupación a Carlos II. Sirviéndose de un lenguaje que recuerda al empleado por Clemente X, le representaba que «...siendo yo padre comun de la Compañía, y residiendo esta en tantos lugares del rey de Francia no me precipitasen a aquellos graves daños que de la ofensa de un tan gran principe podian derivarse a mi religion...»³¹.

Los ruegos del general en absoluto rebajaron la tensión. Hasta el punto de que el gobierno hispano acabe lanzando un ultimátum, a todas luces gravísimo: si Oliva no

²⁵ AGS, Estado: Roma, leg. 3.051. Consulta del Consejo, Madrid, 23 de abril de 1676. Cerca del jesuita estaba también un caballerizo napolitano muy interesado en el éxito de la revuelta de Mesina y deseoso de que hubiera una similar en Nápoles, Émile Laloy, *La révolte de Messine; L'expédition de Sicile et la politique française en Italie (1674-1678)* (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1929), I: 570.

²⁶ *Ibidem*, II: 643.

²⁷ Cfr. Paolo Preto, *I servizi segreti di Venezia. Spionaggio e contraspionaggio ai tempi della Serenissima* (Milano: Il Saggiatore Tascabili, 2010), 134.

²⁸ No obstante, el Consejo de los Diez llegó a abrir una investigación sobre el jesuita siciliano «...per aver tentato d'esser ammesso a cariche per mezzo del ambasciator di Francia...», Bartolomeo Cecchetti, *La Repubblica di Venezia e la Corte di Roma nei rapporti della religione* (Venezia: Stabil. Tipogr. di P. Naratovich, 1874), 229.

²⁹ AGS, Estado: Roma, leg. 3.052. Oliva a Carlos II. Roma, 10 de julio de 1676.

³⁰ Émile Laloy, *La révolte de Messine*, III: 97.

³¹ AGS, Estado: Roma, leg. 3.052. Oliva a Carlos II. Roma, 10 de julio de 1676.

sacaba a Leoni de Venecia, el rey de España ordenaría a los jesuitas que fueran súbditos de la Monarquía que no reconocieran su autoridad como general de la Compañía; y que exigiría un comisario para que gobernara a todos los jesuitas de sus dominios³². O lo que es lo mismo: se proponía fracturar la Compañía de Jesús situando a los jesuitas de España y sus inmensos territorios directamente bajo el control real. Algo que no era ninguna novedad, pareciéndose mucho a lo que había pretendido Felipe II, apenas un siglo antes, cuando la III Congregación General eligió a un preposito general que no era español siguiendo los deseos de Gregorio XIII Buoncompagni³³.

Oliva hizo saber que, antes que exponer a la Compañía al cisma, él mismo renunciaría al generalato. A la desesperada, tendrá que implorar a Carlos II protección, no para su persona, «...que nada vale, mas sí a nuestra Compañía, que en tantos reynos de V. M., así deste como del nuevo mundo tan fielmente sirve a V. M...»³⁴. Según el general, si los potentados italianos se mantenían neutrales respecto al conflicto mesinés y la injerencia francesa en el mismo, por qué él desmerecía «...la gracia de V. M. no pudiendo nada, y amenazado de tanto riesgo, mientras estoy haziendo quanto puedo por sacar de Venecia al padre de Leon...». Declaraba estar convencido de que Carlos II amaba tanto a la Compañía, «...nacida en España, que no permitira jamás que sus servidores la pongan en evidetisimos riesgos o de division irreparable o de gravisimos daños...». Aludiendo, con seguridad, a las presiones que estaba recibiendo por parte de Nithard y la Fuente. Y ante quien pudiera, como ellos, considerarle «...menos obsequioso a la Monarchia de V. M. de lo que lo pueda ser cualquiera otro el mas fiel y rendido de sus vasallos...», ponía como testigos a Dios y a su fidelidad, «...que sera siempre invariable a su inbicta Monarchia...»³⁵.

Carlos II respondía a esta carta el 2 de septiembre de 1676. Hacía saber a Oliva que creía «...de vuestro celo lo que me significais, entendiendo que havreis obrado todo lo que deveis en cumplimiento de vuestra obligacion...». No obstante, el monarca insistía en solucionar satisfactoriamente el espinoso asunto del padre Leoni, «...por sus indebidos procedimientos contra mi servicio...», esperando del general de los jesuitas «...que dispondreis el efecto por los medios que tuvieredes por mas convenientes a conseguirle» y urgiéndole a que continuara manteniéndose en contacto fluido con los embajadores españoles en Venecia y Roma³⁶.

El tira y afloja solo se resolverá cuando, una vez terminada la rebelión mesinesa en 1678, el rey Sol pierda el interés en Leoni, que se avendrá a retirarse a un colegio de la Provincia Romana de la Compañía. A la distensión contribuyeron también, seguramente, la muerte de don Juan José de Austria en septiembre de 1679 y el

³² Así lo comunicó el padre jesuita milanés Carlo Ambroggio Cattaneo, secretario de la Compañía de Jesús, a los representantes de Luis XIV en Roma, Laloy, *La révolte de Messine*, III: 97-98.

³³ Al respecto, se recomienda consultar: Ricardo García Cárcel, "La crisis de la Compañía de Jesús en los últimos años del reinado de Felipe II (1585-1598)," en Luis Antonio 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), 383-404; y Julián J. Lozano Navarro, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias* (Madrid: Cátedra, 2005), 98-117.

³⁴ AGS, Estado: Roma, leg. 3.052. Oliva a Carlos II. Roma, 10 de julio de 1676.

³⁵ AGS, Estado: Roma, leg. 3.052. Oliva a Carlos II. Roma, 10 de julio de 1676.

³⁶ ARSL, Epp.Ext. 35, Epp. Princip., 1665-1676, fol. 316r. Carlos II a Oliva. Madrid, 2 de septiembre de 1676.

renovado ascendente ejercido sobre Carlos II por Mariana de Austria³⁷. Quien, por si fuera poco, recientemente había vuelto a poner su conciencia en manos de un jesuita, el padre Mateo de Moya³⁸. Es probable que la llegada de Inocencio XI Odelscalchi al trono pontificio en septiembre de 1676 también fuera de ayuda para calmar las aguas, al ser considerada su elección como un éxito, al menos relativo, por el gobierno español³⁹.

La tranquilidad durará poco, por el contrario, al abrirse un nuevo período de inquietud para el gobierno romano de la Compañía de Jesús. Procediendo sus cuitas, esta vez, de la corte francesa. Es de sobra conocido que, tras la paz de Nimega de 1679, Luis XIV impuso sobre el tablero europeo una concepción belicosa de la política que aunaba legalismo, estrategia, arrogancia, mesianismo y agresión⁴⁰. Desde ese mismo año, además, el rey Sol se encontraba enfrentado con Inocencio XI debido a la cuestión de las regalías. En este contexto, el primer quebradero de cabeza para la Compañía estuvo motivado por la actitud del confesor jesuita de Luis XIV, el padre François d'Aix de la Chaize, compelido a practicar una peligrosa equidistancia entre el rey y el papa. Con el general de la Compañía de por medio, como podemos imaginar. Por un lado, la Chaize afirmaba hacer lo posible para que el rey valorara los argumentos papales contra su política galicana; por otro, representaba al papa que Luis era un modelo de monarca cristiano. El general Oliva, por su parte, encomendaba a la Chaize que convenciera a toda costa al rey de su error. Pero el confesor real intentaba minimizar ante su general y ante el papa su propio papel, argumentando que evitaba insistir ante el Cristianísimo en cuestiones que tocaban a los derechos reales y los privilegios soberanos⁴¹. El papa, no obstante, siguió presionando al general de la Compañía, a quien la Chaize escribía que tuviera presente lo difícil de su situación y se compadeciera de él, no reduciéndole a un mayor embarazo⁴².

El general Oliva murió en noviembre de 1681, pasando el flamenco Charles de Noyelle a ser vicario general de la Compañía a la espera de que ésta eligiera un nuevo

³⁷ Cuando la reina volvió a Madrid, el general Oliva se apresuró a describirle su gozo por verla de regreso «...en esa vuestra gran Corte, con el justísimo contento de gozar de la real presencia de su hijo el rey Catholico...», ARSI, Hisp. 71 (II). Epist. Gener. 1641-1680, fol. 378v. Oliva a la reina Mariana. Roma, noviembre de 1679.

³⁸ Profesor de Teología en Toledo, Murcia y Madrid, había sido confesor del duque de Osuna en Palermo entre 1656 y 1658, Charles E. O' Neill, S. J. y Joaquín M. Domínguez, S. J., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001), III: 2.755.

³⁹ El embajador Nithard se ufanaba de ello comunicando a Madrid que el nuevo pontífice le había declarado personalmente que tendría siempre a Carlos II bajo su protección y que se había vanagloriado de haber nacido vasallo suyo como lombardo que era, AGS, Estado: Roma, leg. 3064, fol. 423. Nithard a Carlos II. Roma, 14 de noviembre de 1676.

⁴⁰ John A. Lynn, *Les guerres de Louis XIV, 1667-1714* (Paris: Perrin, 2010), 17.

⁴¹ A pesar de que un confesor real, dedicado a conseguir la salud espiritual del príncipe y de su pueblo, no sólo debía juzgar la vida privada de su penitente, sino también la pública, cfr. Michela Catto, "La direzione spirituale del principe. Il "De Officio Principis Christiani" (1619) di Roberto Bellarmino; ascetica e teologia politica in un modelo di perfezione spirituale," en Michela Catto, Isabella Gagliardi y Rosa María Parrinello (coords.) *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento* (Brescia: Morcelliana, 2002), 257-258.

⁴² Georges Minois, *Le confesseur du roi. Les directeurs de conscience sous la monarchie française* (Paris: Fayard, 1988), 421.

propósito general. Mientras, el conflicto entre París y Roma no hizo sino empeorar cuando la Asamblea del Clero de Francia decretó en marzo de 1682 los célebres *Cuatro Artículos galicanos*, que creaban una suerte de Iglesia nacional. Y que transformaban al rey de Francia, a ojos de muchos, casi en un soberano hereje. O, por lo menos, cismático⁴³.

Noyelle es elegido general de la Compañía el 5 de julio de 1682. Abriéndosele, de inmediato, varios frentes de colisión con Luis XIV. El primero tendrá que ver con el puntilloso protocolo de la época, que señalaba que debía presentarse a los embajadores en Roma, planteándose un nuevo dilema: ¿a quién visitaría antes, al embajador francés o al español? Por supuesto, Luis XIV exige en estos momentos un gesto simbólico: quiere que visite antes al suyo, y así lo hace transmitir a la casa generalicia de Roma por medio del padre la Chaize. Paralizado, Noyelle no se atreve a hacer nada, advirtiéndole la Chaize de la tormenta regia que se avecinaba sobre él. Inquieto, Noyelle estuvo dispuesto incluso a abandonar el generalato, a lo que Inocencio XI se negó alegando que el problema persistiría con quien le sucediera. El general, finalmente, tuvo que transigir y el confesor real francés se lo agradeció, aprovechando su carta para excusarse por el tono perentorio de sus misivas anteriores⁴⁴. No era para menos, puesto que un jesuita, por muy confesor real que fuera, se había permitido nada menos que presionar a su general, al que debía total obediencia. Es comprensible que, por todo lo dicho, el doble papel de la Chaize como intermediario de Luis XIV y custodio de su conciencia fuera observado con creciente desaprobación por el papa Inocencio⁴⁵.

El segundo problema para Noyelle derivará, como en tantas otras ocasiones, de la defensa de la autoridad pontificia por el general de la Compañía y de la necesidad de mantener la integridad de la Orden que gobernaba. Fundamentalmente, porque los *Cuatro Artículos* tendrían que ser de enseñanza obligada en los colegios jesuitas franceses. Consciente de ello, el confesor la Chaize se movía en terreno minado. Para calmar al papa, manifestaba al nuncio en París que los artículos no podían ser aceptados por la Compañía; trataba de tranquilizar al general de la Orden ignaciana, inquieto por su sumisión al rey; y argumentaba ante Luis XIV que los jesuitas podrían enseñar los artículos sin ningún problema. Finalmente, el rey Cristianísimo transigió con una solución de compromiso, de las que veremos más. Los artículos galicanos no tendrían que enseñarse en los colegios de la Compañía, pero los jesuitas franceses tampoco hablarían en contra de ellos⁴⁶.

El tercer choque entre la Compañía de Jesús y Luis XIV tendrá como escenario Centroeuropa. El monarca francés, siguiendo con su política expansionista, había ocupado Estrasburgo y Luxemburgo mediante la Guerra de las Reuniones. En 1684 la tregua de Ratisbona reconocía a Francia la posesión de las ganancias territoriales de las *Reuniones* durante 20 años, afianzando con ello el dominio galo sobre la Renania superior y media. Aunque ni el emperador ni los príncipes alemanes consideraban la

⁴³ Cfr. Georges Duby, *Storia della Francia* (Milano: Bompiani, 2001), 1: 601.

⁴⁴ Minois, *Le confesseur du roi*, 423.

⁴⁵ *Ibidem*, 425.

⁴⁶ Minois, *Le confesseur du roi*, 421-422.

Tregua como la base de un futuro acuerdo permanente⁴⁷, el rey Sol acometió de inmediato una exitosa dinámica de integración de los territorios conquistados⁴⁸. Algo que, como poco, debía inquietar sobremanera a los soberanos de la zona. También era un asunto delicado para la Compañía, que veía cómo gran parte de los colegios de su Provincia Galo Belga quedaban bajo dominio francés.

Luis XIV lanzó entonces una nueva exigencia al general Noyelle: su deseo era que la Provincia Galo Belga de la Compañía se separase de la Asistencia de Germania para integrarse en la de Francia. Una transferencia que, aparte de otras consideraciones, daría carta de naturaleza a la anexión de la zona por el rey Sol y aparecería como una nueva victoria política de Luis sobre los Habsburgo, que verían colegios jesuitas de sus dominios bajo la autoridad de un provincial francés. Ante la exigencia gala, la situación del general Noyelle se torna gravísima. Por un lado, querría defender a toda costa la estructura histórica de la Compañía y mantener su autoridad *soberana*. Por otra, de nuevo se encontraba acorralado en la lucha entre Francia y la Casa de Austria. Y si satisfacía a la primera, enfurecería a la segunda, porque el gobierno de Carlos II se resistía a aceptar el cambio, considerándolo un obstáculo francés a su autoridad y reputación⁴⁹. Sin saber qué hacer, el general dilató la toma de una decisión, prometiendo al rey de Francia, varias veces además, que trataría de encontrar la forma de satisfacerle.

Me atrevo a imaginar que Inocencio XI, cada vez más enfrentado con París, aprobaría que desde la Compañía se dieran largas al rey Sol. Porque, y es significativo, ni siquiera la arremetida de Luis XIV contra los protestantes era capaz de contentar al pontífice. Se ha señalado que, con el Edicto de Fontainebleu de octubre de 1685, Luis XIV trataba de demostrar su perfecta ortodoxia aspirando a sobrepasar al emperador Leopoldo I, victorioso frente a los turcos, como campeón del catolicismo⁵⁰. Pese a sus problemáticas relaciones, Inocencio XI representaba al rey de Francia su satisfacción por sus esfuerzos en convertir a los herejes, cómo no. Pero, de inmediato, se volvía a colisionar por la fórmula para admitir a los conversos en la Iglesia. El papa, por si fuera poco, se mostraba contrario a las conversiones por la fuerza, a las que no consideraba sinceras. La frialdad papal ante el Edicto, de hecho, sorprendió a los contemporáneos; y la falta de aprobación pontificia a la política real francesa supuso una tremenda mortificación diplomática para Luis XIV⁵¹.

Si bien la *extirpación de la herejía* no logró acercar a Francia y a Roma, lo que sí consiguió es que Luis XIV sustituyera a Felipe II como el gran villano internacional de la causa protestante. En Inglaterra, de hecho, se tenía claro que Francia había sucedido

⁴⁷ Richard Place, "Bavaria and the Collapse of Louis XIV's German Policy, 1687-1688," *The Journal of Modern History* 49, No. 3 (Sep., 1977): 369.

⁴⁸ Duby, *Storia della Francia*, 1: 607.

⁴⁹ Jean-Pascal Gay, *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705)* (London: Routledge, 2016), 9-11.

⁵⁰ Duby, *Storia della Francia*, 1: 621.

⁵¹ André Latreille, "La révocation de l'édit de Nantes vue par les nonces d'Innocent XI," *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)* 103 (Septembre-Décembre 1957): 229.

a España en el deseo de establecer una monarquía universal católica⁵². La intolerancia religiosa del rey francés hacia los protestantes será utilizada también por Guillermo de Orange para movilizar a los príncipes alemanes en futuras coaliciones antifrancesas⁵³. Precisamente, ese mismo año de 1685 se abrió la cuestión de la sucesión del Palatinado, defendiendo Luis XIV los derechos al trono de su cuñada frente a los de Philipp Wilhelm de Neoburgo. Los juristas franceses, siguiendo la senda marcada años atrás en las *Devoluciones*, sustentaron que la princesa palatina reclamara la mitad del Palatinado como compensación⁵⁴. Pero cuando Luis XIV trató de recurrir al arbitraje papal para solucionar la cuestión, Inocencio XI se le mostró una vez más hostil. Ante las pretensiones francesas, la Liga de Augsburgo se creó en julio de 1686, auspiciada por Guillermo de Orange, con el objetivo de defender lo dispuesto por los Tratados de Westfalia y Nimega y la Tregua de Ratisbona. En ella entraron el emperador, los reyes de España y Suecia, los soberanos del Palatinado-Neoburgo y Baviera, los exiliados duques de Lorena y, poco después, el duque de Saboya. Y lo que es más: la Liga será indudablemente apoyada, aunque en secreto, por Inocencio XI⁵⁵. En estos momentos, Roma está de parte del emperador y del duque Carlos V de Lorena⁵⁶ en su lucha contra los turcos, a la que considera una verdadera Cruzada. Mientras, Luis XIV, por sus intrigas turcas y su política agresiva contra España y el Imperio, es observado como una amenaza contra el orden europeo y un enemigo de la religión⁵⁷. Por católicos y por protestantes, podríamos decir.

Prácticamente, el único apoyo de importancia que le queda a Luis XIV en el tablero europeo es la Inglaterra en la que acaba de subir al trono su primo, el católico Jacobo II Estuardo. Un soberano admirador del modelo absolutista francés y que se mostraba partidario de una alianza con Francia, pese a enfrentarse a un clima de creciente francofobia en sus dominios⁵⁸. Deseoso de restaurar el catolicismo en sus estados, Jacobo creó un gabinete interno en el que figuraba su confesor jesuita Edward Petre⁵⁹. Cobró también protagonismo político el director espiritual de la reina María de Módena, el jesuita francés Claude de la Colombière. Teóricamente, se trataba de excelentes noticias para quienes deseaban el retorno de las Islas Británicas a la obediencia a Roma. Pero, por el contrario, el ascendiente del confesor galo de la reina y el creciente entendimiento de Inglaterra con Francia provocaron un nuevo incidente entre el gobierno romano de la Compañía y Carlos II de España. La correspondencia no proporciona detalles sobre el fondo concreto del asunto, pero lo que sí resulta

⁵² Steve Pincus, *1688. The First Modern Revolution* (New Haven-London: Yale University Press, 2009), 307-313.

⁵³ Lynn, *Les guerres de Louis XIV*, 179.

⁵⁴ Cfr. Lucien Bély, *Les relations internationales en Europe, XVIIe- XVIIIe siècles* (Paris: Presses Universitaires de France, 2007), 281-282.

⁵⁵ A. J. Grant, *The French Monarchy, 1483-1789* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 77.

⁵⁶ A principios de su pontificado, el papa había pedido a París la devolución de Lorena –territorio ocupado por Francia desde 1670– a sus duques, cuestión que le congratularía como un acto de generosidad del rey, cfr. Pierre Blet, S. J., *Les nonces du pape à la cour de Louis XIV* (Paris: Perrin, 2002), 125.

⁵⁷ Bely, *Les relations internationales*, 285.

⁵⁸ Pincus, *1688*, 313-322.

⁵⁹ Mark Kishlansky, *L'età degli Stuart. L'Inghilterra dal 1603 al 1714* (Bologna: Il Mulino, 1999), 348.

evidente es que el rey Católico protestó firmemente al general en 1686 por el comportamiento del «...confesor de la reina Británica...». Noyelle se apresuró a escribir al rey Católico que «...aunque no avía yo tenido noticia alguna de semejante exceso o desorden de dicho confesor tan repugnante a nuestra profesion, he dado providencia para su remedio, como la materia lo pide en si y por mandarmelo V. M.»⁶⁰. Palabras que me hacen deducir que el confesor real se estaba inmiscuyendo demasiado en cuestiones de Estado en Londres que favorecían a Francia. Noyelle incluso consiguió una carta de disculpa del padre de la Colombière, la cual remitió al secretario de Estado de Italia, para que, gracias a él, llegara «...a su Real noticia nuestra obediencia»⁶¹.

Las aguas vuelven así su cauce. Podemos comprender, no obstante, que todo había sido bastante grave a tenor de la insistencia con la que Noyelle hacía saber a diferentes personalidades de la corte madrileña su contento por haber vuelto a la gracia del rey Católico⁶². El general, por supuesto, escribe también a la familia real. A la reina María Luisa le representa que el haber recuperado la gracia real, aparte de ser obra de Dios, es «...el mayor bien que debí desear y solicitar en esta vida»⁶³. A la reina madre le agradece lo mucho que ella ha tenido que ver en su reconciliación con el rey⁶⁴. Y comunica al mismo Carlos II su permanente disposición a «...executar con humilde y resignada obediencia todo lo que fuere del servicio y agrado de V. M.»⁶⁵.

Poco más podrá hacer el general Noyelle, pues fallece en diciembre de 1686. Durante la XIII Congregación General, reunida para elegir a su sucesor, los jesuitas franceses insistirán en la pretensión de que la Provincia Galo Belga de la Compañía pasara a integrarse en la Asistencia de Francia. No tuvieron éxito, juntándose los jesuitas de dicha provincia más con alemanes y españoles que con franceses en un clima de fuerte tensión. Pronto destacó, entre todos los posibles, un candidato a general: el castellano Tirso González de Santalla. González era un hombre del gusto de Inocencio XI, con quien compartía su desaprobación del probabilismo y un feroz anti galicanismo. El papa y el jesuita tenían, además, un amigo en común: el cardenal José Saez de Aguirre, creado cardenal, precisamente, por su obra en defensa de Roma frente la política regalista francesa⁶⁶. Inocencio, en el momento álgido de su enfrentamiento con París, temía igualmente el surgimiento de un galicanismo jesuita y

⁶⁰ ARSI, Hisp. 72, Epist. Gener. ad Varios, 1685-1689, fol. 4r. Noyelle a Carlos II. Roma, 7 de abril de 1686.

⁶¹ ARSI, Hisp. 72, Epist. Gener. ad Varios, 1685-1689, fol. 10v. Noyelle a don Alonso Carnero. Roma, 29 de junio 1686.

⁶² ARSI, Hisp. 72, Epist. Gener. ad Varios, 1685-1689, fols. 1-2v. Roma, 6 de abril de 1686.

⁶³ ARSI, Hisp. 72, Epist. Gener. ad Varios, 1685-1689, fol. 3. Noyelle a María Luisa de Orleans. Roma, 6 de abril de 1686.

⁶⁴ ARSI, Hisp. 72, Epist. Gener. ad Varios, 1685-1689, fol. 3v. Noyelle a Mariana de Austria. Roma, 6 de abril de 1686.

⁶⁵ ARSI, Hisp. 72, Epist. Gener. ad Varios, 1685-1689, fol. 11v. Noyelle a Carlos II. Roma, 27 de julio 1686.

⁶⁶ Jean-Pascal Gay, "Affinités (s)électives. Innocent XI et Tirso González de Santalla: aspirations réformistes et idéologisation du catholicisme à la fin du XVIIe siècle," en Richard Bösel, Menniti Ippolito, Antonio, Andrea Spiriti, Claudio Strinati y Maria Antonietta Visceglia (eds.), *Innocenzo XI Odescalchi. Papa, politico, committente (1611-1689)* (Roma: Viella, 2014), 157.

de una autonomía de los jesuitas franceses⁶⁷. Algo que, por descontado, tendría también que preocupar, y mucho, a quien fuera el siguiente general de la Compañía de Jesús.

Cuando el pontífice comunicó a la Congregación General las virtudes que deseaba en el nuevo general de la Compañía, lo hizo «...de tal manera [...] que todos entendieron que deseaba la elección del padre Tirso»⁶⁸. Elegido general el 6 de julio de 1687, el propio González aludía al soporte a su candidatura, justificándolo en que el papa quería un general anti probabilista, sin nombrar para nada la cuestión galicana⁶⁹ o la situación política internacional. Los jesuitas tenían, después de más de cien años, un nuevo superior español. A la inversa que en el reinado de Felipe II, era ahora otro papa quien apoyaba la candidatura de un castellano. En Versalles se tenía claro el fondo y motivaciones del movimiento pontificio, ya que la Chaize describía a Tirso González como fuertemente nacional, gran partidario de España y gran enemigo de Francia, sensación que era compartida por muchos jesuitas franceses⁷⁰.

El rey de Francia no tardó en recordar al flamante general de la Compañía las promesas que, en su momento, le había hecho el difunto Noyelle sobre la transferencia de la Provincia Galo Belga. Ante el requerimiento francés, el general González consultó la cuestión con Carlos II, a quien había conocido personalmente en una misión que llevó a cabo en Palacio en 1674⁷¹. Pero se encuentra con la negativa del rey Católico, que le hace saber que no se opondrá a la inclusión de la Galo Belga en la Asistencia de Francia si, a cambio, el general «...agregase a la asistencia de España todas las provincias de sus dominios». Para González esto supondría, ni más ni menos, que «...desbaratar todo el gobierno y orden de la Compañía», y por ello suplicaba «...a Su majestad para que se sirviese templar este rigor...», pues «...esto sería dejar a la Compañía en suma confusión...»⁷².

Ante la falta de respuesta positiva por parte del general Tirso, Luis XIV decreta en octubre de 1688 que los jesuitas de sus dominios interrumpan la comunicación con su prepósito general, medida que justifica en su celo por defender el buen gobierno de la Orden ignaciana⁷³. González comunica al conde de Oropesa, valido de Carlos II, que el rey de Francia «...imputa a culpa mía que se dilate tanto la agregación de la Provincia Gallobelgica a la Asistencia de Francia...». Porque, si bien Luis XIV había recibido «...con benignidad la carta tan humilde que le escribí en 9 de noviembre [de 1688] dando por medio del P. Lages [sic., la Chaise] satisfacción a los cargos que me hicieron..., el monarca insistía en que «...solo para rescindir el decreto con que prohibía la comunicación de sus subditos conmigo, esperaba la agregacion pedida...»⁷⁴.

⁶⁷ Gay, “Affinités (s)électives,” 167.

⁶⁸ Cit. en Antonio Astrain, S. J., *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España* (Madrid: Administración de Razón y Fe, 1920), VI: 228.

⁶⁹ Gay, “Affinités (s)électives,” 169.

⁷⁰ Gay, *Jesuit Civil Wars*, 19-20.

⁷¹ Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, VI: 96-97.

⁷² Así se lo narra el general González al conde de Oropesa, ARSI, Hisp. 72, Epist. Gener. ad Varios, 1685- 1689, fol. 207. Roma, 19 de marzo de 1689.

⁷³ ARSI, Epp. Ext. 36, Epp. Princip., 1677-1692, fol. 273.

⁷⁴ ARSI, Hisp. 72, Epist. Gener. ad Varios, 1685- 1689, fol. 206. González al conde de Oropesa. Roma, 19 de marzo de 1689.

El general habría vuelto a escribir a París haciendo saber al rey que «...no podía hacerla sin tener respuesta del rey Catholico a la suplica que le hice, de la qual no dudaba seria tal que me dejaria libre para dar gusto a su Mag. Christianisima...»⁷⁵.

A lo largo de 1688 Luis XIV tenía abiertos cada vez más frentes bélicos y diplomáticos. En el mes de septiembre sus tropas habían invadido el Palatinado con el objetivo de forzar a los estados alemanes a aceptar las exigencias francesas⁷⁶. Si los príncipes se resistían, serían castigados mediante una política destructiva de tierra quemada. A finales de ese mismo año, Europa asistía a la caída de Jacobo II, sustituido por Guillermo de Orange en el trono inglés. De inmediato, el rey de Francia y los jesuitas franceses trataron de presentar lo que posteriormente será conocido como Guerra de los Nueve Años como si se tratase de una Cruzada orientada a reponer al católico soberano inglés frente a su usurpador yerno protestante. Luis XIV, de hecho, escribía al papa que debía estar convencido del gran prejuicio para la religión católica que suponía la situación del rey Jacobo, debiendo unirse todos los católicos contra los enemigos coaligados de la religión. Sin embargo, tanto para los monarcas católicos europeos como para el mismo Inocencio XI, lo que estaba en juego en el conflicto eran las libertades europeas, amenazadas por Luis XIV⁷⁷. Así las cosas, la guerra nunca fue considerada religiosa, sino un enfrentamiento en el que Francia tendría que medirse con una verdadera alianza interconfesional⁷⁸. En el caso español, Carlos Coloma, el enviado de Madrid ante los Estados Generales, había rezado ostentosamente en su capilla en noviembre de 1688 por «...el éxito de la empresa del príncipe de Orange...», y de modo similar actuaban el emperador Leopoldo y el elector Maximiliano de Baviera⁷⁹. No es de extrañar ante este panorama que la escalada bélica no hiciera sino incrementarse: cuando la Monarquía Católica concluyó un acuerdo con Holanda para defender los Países Bajos, Francia le declaró la guerra en abril de 1689⁸⁰. Con tropas en el Flandes español, Cataluña y Renania, el rey Sol declarará también la guerra a la Inglaterra *orangista* en junio de 1689⁸¹.

Lo que no quiere decir, en absoluto, que el soberano francés se hubiera olvidado de seguir presionando al general de la Compañía de Jesús. Lo cierto es que González continuaba sin hacer la agregación de la Galo Belga, temiendo que «...Francia no haga nueva demostracion de su enojo porque lo interpretan a negligencia mia...»⁸². No se equivocaba: insatisfecho, en abril de 1689 Luis XIV ordenaba a los jesuitas franceses que estuvieran en Roma su vuelta inmediata a

⁷⁵ ARSI, Hisp. 72, Epist. Gener. ad Varios, 1685- 1689, fol. 207. González al conde de Oropesa. Roma, 19 de marzo de 1689.

⁷⁶ Lynn, *Les guerres de Louis XIV*, 202.

⁷⁷ Pincus, *1688*, 344-346.

⁷⁸ Cfr. David Onnekink, "The last war of religion? The Dutch and the Nine Years War," en David Onnekink (ed.), *War and Religion after Westphalia, 1648-1713* (Farnham: Ashgate, 2009), 88.

⁷⁹ Pincus, *1688*, 344.

⁸⁰ Miguel Ángel Ochoa Brun, *Historia de la diplomacia española* (Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, 2006), VIII: 123.

⁸¹ Cfr. Lynn, *Les guerres de Louis XIV*, 213.

⁸² ARSI, Hisp. 72, Epist. Gener. ad Varios, 1685- 1689, fol. 207. González al conde de Oropesa. Roma, 19 de marzo de 1689.

Francia⁸³. Pronto, comienza a percibirse un clima de división entre los jesuitas galos, sintiendo una parte de ellos que su rey actuaba contra el carácter romano de su Orden⁸⁴, mientras que los demás se ponían abiertamente de parte de su soberano. Amenazado, González se entrevista con el papa, que le anima a la resistencia poniéndose él mismo como ejemplo⁸⁵. La muerte de Inocencio XI en agosto de 1689, sin embargo, dejó al general en una situación especialmente difícil⁸⁶. Casi inmediatamente, Luis XIV comunicaba al nuevo pontífice, el anciano Alejandro VIII Ottoboni –cuya candidatura había apoyado y dócil *a priori* a los intereses franceses–, su deseo de que se organizase cuanto antes la elección de un vicario general de la Compañía de Jesús independiente para Francia⁸⁷. Algo que naturalmente, se constituiría en un verdadero cisma para la Orden.

El papa Alejandro ampara a Tirso González frente a la pretensión de Luis XIV, representando las buenas intenciones del general de la Compañía y sus deseos de agradar al rey de Francia⁸⁸. Leopoldo I, más enérgico, encarga al conde Stratman que asegure al general González su total apoyo, no estando dispuesto a consentir «...los peligrosos atentados de los jesuitas de Francia...», y que le haga saber «...que Dios y el Cezar le serán en todas las ocasiones favorables...»⁸⁹. El emperador, además, escribe al papa que él siempre ha protegido a la Compañía, «...por el testamento de nuestro augustísimo agüelo, por la continua recomendacion de nuestros padres, y por la suma estimacion y amor con que nos hemos criado de ella...». Se declara contrario, por descontado, a que se permita cualquier cisma de las provincias francesas de la Orden, ya que lo que pretende el gobierno francés es que los jesuitas galos «...en adelante obedezcan a un comisario o vicario que tenga toda la autoridad y sea apresto a su rey...». Porque esta parte rebelde de jesuitas franceses:

...siguiendo el espíritu de su rex o llevada de la ambicion de algunos que buscan *qua sua sun, non qua Iesu Christi*, parece que se levantan contra su legitima caveça, que es el preposito general de toda la Compañía, y rogaron importunamente a Vuestra Santidad que les asegure para su gobierno una caveça monstruosa...⁹⁰.

Leopoldo I también tiene algo que decir sobre la cuestión de la Provincia Galo Belga, no estando dispuesto a que «...sea obligado el general a unir a la asistencia de Francia (como lo recomienda su rey) todos los colegios que la Compañía tiene en la tierra que Francia ha tomado tiranicamente al serenísimo rey Cathólico y al Imperio Romano...». Opina que el general González ha obrado correctamente al no complacer a Luis XIV «...sin que el serenísimo rey Catholico y nosotros dieseos primero

⁸³ Gay, “*Affinités (s)électives*,” 173.

⁸⁴ Gay, *Jesuit Civil Wars*, 36-37.

⁸⁵ Gay, “*Affinités (s)électives*,” 174.

⁸⁶ *Ibidem*, 175.

⁸⁷ Minois, *Le confesseur du roi*, 432.

⁸⁸ Gay, *Jesuit Civil Wars*, 51.

⁸⁹ ARSI, Epp. Ext. 36, Epp. Princip., 1677-1692, fol. 264b. Stratman al general González, Augusta, noviembre de 1689.

⁹⁰ ARSI, Epp. Ext. 36, Epp. Princip., 1677-1692, fol. 264^a. Leopoldo I a Alejandro VIII, Augusta, 3 de enero de 1690.

nuestro consentimiento, lo qual nunca haviamos de hazer por gravissimas cosas...». Y finaliza advirtiendo al papa que, si no protege a «...la Compañía, que no es la menor parte de la Iglesia Romana, quan grave escandalo sera para los príncipes (y ultimamente quan pernicioso exemplar para las demas sagradas religiones)...». Por todo ello, exige a Alejandro VIII que «...embarçe estos prevengos avisados y conserve gracias a Dios, gracias a la Iglesia, para si y para nosotros, sin danno y sin menoscavo la Compañía...»⁹¹.

Ante el recrudescimiento de la presión francesa y con este soporte, ¿sería de extrañar que el general González se volcara en fortalecer su relación con el emperador, el rey de España y el bloque anti francés en general? Creo que, de hecho, así lo hace. Y aprovechando cualquier ocasión, además. Por ejemplo, nada más llegar al generalato había respaldado ante Carlos II las conveniencias de Carlos V de Lorena. Decía ser consciente de que la defensa de los intereses de los duques loreneses tocaba más de cerca al emperador, pero que «...las cosas del Cesar van tan enlazadas y unidas con las del Rey que quien promoviese las unas adelanta y asegura las otras...». Afirmaba también que, buena parte de las desgracias que sufrían los príncipes loreneses, eran consecuencia de estar tan «...adheridos a los Austriacos, razon que sola basta para mover a Su majestad a socorrer y favorecer a estos Principes...»⁹².

Cuando la reina María Luisa de Orleáns falleció en febrero de 1689, en la corte hispánica se dispuso a toda velocidad un segundo matrimonio de Carlos II. El general González se mostraba de acuerdo con que se hiciera cuanto antes para asegurar la sucesión⁹³. Al no haber una archiduquesa disponible en la Corte de Viena, se plantearon otras candidatas. Entre las que tenían más posibilidades destacaban tres: una portuguesa, otra toscana y otra del Palatinado, cuñada del emperador. E hija de un soberano cuyos dominios estaban siendo metódicamente arrasados por los ejércitos de Luis XIV, no olvidemos⁹⁴. Como es lógico, el embajador Mansfeld recomendaba a Leopoldo I que hiciera lo posible para que se eligiera a una que le facilitara seguir influyendo en Madrid⁹⁵. Finalmente, la escogida fue Mariana del Palatinado Neoburgo. Una victoria, evidentemente, del partido austríaco en la Corte⁹⁶. Pero que resultaba también muy del gusto del general de la Compañía, que escribía a Mariana de Austria alabando la «...acertadísima eleccion que el rey nuestro señor hizo de esposa en la Serenísima princesa de Neoburgo [...] En Roma ha sido recibida con sumo aplauso la nueva, y la voz comun antecedente fue que esta era la que convenia...»⁹⁷.

⁹¹ ARSI, Epp. Ext. 36, Epp. Princip., 1677-1692, fol. 264^a. Leopoldo I a Alejandro VIII, Augusta, 3 de enero de 1690.

⁹² ARSI, Hisp. 72, Epist. Gener. ad Varios, 1685- 1689, fols. 51-52. González a Mariana de Austria. Roma, 2 de agosto de 1687.

⁹³ ARSI, Hisp. 72, Epist. Gen. ad Varios, 1686-1689, fols. 204-206. González al conde de Oropesa. Roma, 19 de marzo de 1689

⁹⁴ Lynn, *Les guerres de Louis XIV*, 203-209.

⁹⁵ Carta del conde de Mansfeld a Leopoldo I, Madrid, 22 de febrero de 1689, cit. en Adalberto de Baviera y Gabriel Maura Gamazo, *Documentos inéditos referentes a las postrimerías de la Casa de Austria en España* (Madrid: Real Academia de la Historia, 2004), I: 53-54.

⁹⁶ Arturo Echavarren, “Notas sobre el motín francófono de 1685 en Madrid,” *Hipogrifo* 9/2 (2021): 819.

⁹⁷ ARSI, Hisp. 72, Epist. Gener. ad Varios, 1685-1689, fols. 262v-263. González a Mariana de Austria. Roma, 25 de junio de 1689.

El segundo matrimonio del rey estaba en consonancia con los intereses del emperador, por supuesto. Pero también con los de la Compañía de Jesús, al pertenecer la novia a una dinastía particularmente *jesuítica* desde la conversión al catolicismo del duque Wolfgang Wilhelm (1578-1653). La relación de la Compañía con los Neoburgo era tan estrecha, que en 1676 el duque Philipp Wilhelm había enviado a Roma con el general Oliva a su primogénito, «...el cual no ha podido exagerarme suficientemente los honores que ha recibido de usted en el Colegio Romano, con un espléndido tratamiento...»⁹⁸. Años más tarde será el turno de otros dos de sus hermanos, agradeciendo el duque al entonces general Noyelle sus atenciones «...con los principes Alessandro y Federico, mis hijos, no solo en su demora en Roma y en la enfermedad del segundo [...] y de agradecerle de la caritativa hospitalidad que en su propia Casa ha querido darles con tanta comodidad y fastidio de los novicios...»⁹⁹.

No es por ello de extrañar que la boda por poderes entre Carlos II y Mariana estuviera precedida por celebraciones en la iglesia de los jesuitas de Neoburgo¹⁰⁰, principal lugar de culto de la corte palatina. El enlace en sí mismo tuvo lugar en Ingolstadt el 28 de agosto de 1689, contando con la presencia de la pareja imperial y de los duques de Lorena. Ocupaba el puesto del novio el archiduque José, rey de Hungría y sobrino de la novia. Celebró la ceremonia el conde palatino Alejandro Segismundo –uno de los hermanos de Mariana que había estado en Roma con los jesuitas–, que decía su primera misa¹⁰¹. La nueva reina llegó a España en mayo de 1690. En diciembre del año anterior la Liga de Augsburgo se había convertido en la Gran Alianza. Basada en los acuerdos de mayo de 1689 entre la República Holandesa y el emperador y el Tratado de Amistad y Alianza angloholandés de agosto de 1689, reunía al emperador Leopoldo, a Guillermo de Orange como estatúder de las Provincias Unidas y nuevo rey de Inglaterra y a diversos estados alemanes. Pues bien: apenas unos días más tarde de celebrarse su matrimonio en España, en junio de 1690, Carlos II se adhería formalmente a la Alianza¹⁰².

En Versalles la complicación creciente del panorama exterior hizo que Luis XIV y sus consejeros percibieran la necesidad de desactivar algunos conflictos en la medida de lo posible, con el fin de no mantener tantos frentes abiertos. Mientras, en Roma, Tirso González había arbitrado una solución de compromiso respecto a la Galo

⁹⁸ ARSI, Epp. Ext.35, Epp. Princip., 1665-1676, fols. 299r-299v. El duque a Oliva. Düsseldorf, 22 de febrero de 1676. Poco después volverá a escribir que, «...Las demostraciones del afecto que en testimonio de la gratitud de favores recibidos de los padres y Colegio en todo la visita que hasta ahora ha hecho, ha querido demostrar mi primogénito a la meritoria cabeza de tan dignos miembros, con una comida a falta de otras ocasiones de testificarle su gran obbligo... », ARSI, Epp. Ext.35, Epp. Princip., 1665-1676, fols. 308r-308v. El duque a Oliva, Düsseldorf, 2 de mayo de 1676.

⁹⁹ ARSI, Epp. Ext. 36, Epp. Princip., 1677-1692, fol. 174r. El duque a Noyelle. Neoburgo, 16 de mayo de 1685.

¹⁰⁰ Montserrat Moli Frigola, “Fiesta pública e himeneo. La boda de Carlos II con Mariana de Neoburgo en las cortes españolas de Italia,” *Norba: Revista de arte* 9 (1989): 114.

¹⁰¹ Mercedes Simal López, “La llegada de Mariana de Neoburgo a España. Fiestas para una reina,” *Madrid. Revista de arte, geografía e historia* 3 (2000): 103.

¹⁰² Cristina Borreguero Beltrán, “De la erosión a la extinción de los Tercios españoles,” en Enrique García Hernán y Davide Maffi (eds.), *Guerra y Sociedad en la Monarquía Hispánica. Política, estrategia y cultura en la Europa Moderna (1500-1700)* (Madrid: Laberinto, Fundación Mapfre, CSIC, 2006), 476.

Belga: que la provincia siguiera de momento donde estaba, pero que se gobernara como si la transferencia hubiera tenido lugar, disponiendo que sus superiores fueran pactados con la Asistencia de Francia¹⁰³. Comienza así a rebajarse la tensión entre el rey de Francia y el gobierno de la Compañía de Jesús. Satisfecho, al menos relativamente, el monarca francés escribía poco después a los provinciales de la Compañía en sus dominios que:

...nos contentamos con que, de aquí en adelante, tengais correspondencia con el dicho general por los asuntos que atañen al buen gobierno de vuestra Compañía en el modo que solíais hacer antes [...] asegurandoos juntamente que no puede ser mayor el agrado que tenemos a la exacteza con que han sido observadas puntualmente nuestras ordenes...¹⁰⁴.

Lo que no se resolvía del todo era la complicada situación en que quedaba el general Tirso González frente a una Compañía dividida, en la que encontraba un claro cuestionamiento de su mandato también por causas doctrinales. La polémica, protagonizada por el extendido sentimiento contrario a la defensa a ultranza del probabiliorismo y el rigorismo moral de que hacía gala el general¹⁰⁵, se tradujo en la abierta oposición al proyecto de González de publicar en 1691 su *Tractatus succinctus*, suplicándole los asistentes de la Compañía que no lo hiciera¹⁰⁶. Ante la negativa del general, se habían dirigido a Inocencio XII Pignatelli en febrero de 1692 para rogarle que detuviese la publicación de un libro que consideraban injurioso para la Compañía y pretexto para agravar las perturbaciones dentro de la misma¹⁰⁷. Los asistentes consiguieron del papa –que se había educado con los jesuitas del Colegio Romano– que se remitiese la cuestión de este libro a la Congregación de Procuradores, que debía reunirse en noviembre de 1693¹⁰⁸.

No voy a detenerme en los intensos debates teológicos provocados, en el seno de la Compañía, por la polémica obra de González, magníficamente tratados por Jean-Pascal Gay¹⁰⁹, ni en la creciente dinámica de politización de las controversias doctrinales que se experimentó durante los siglos XVI y XVII, ampliamente estudiada por Paolo Broggio¹¹⁰. Lo que sí me interesa señalar es que el general Tirso González

¹⁰³ Gay, *Jesuit Civil Wars*, 52-53.

¹⁰⁴ ARSI, Epp. Ext. 36, Epp. Princip., 1677-1692, fol. 273r. Copia italiana de la carta de Luis XIV a los provinciales de la Compañía de Jesús en Francia, Fontainebleau, 22 de octubre de 1690.

¹⁰⁵ En 1674 González había pretendido publicar su obra *Fundamentum theologiae moralis*, que no fue aprobada por cinco censores de la Compañía de Jesús, Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, 6: 177. Pese a ser saludado con entusiasmo por Inocencio XI, el tratado no consiguió el permiso de los generales Oliva y Noyelle para ver la luz, cfr. Emanuele Colombo, “In virtù dell’obbedienza. Tirso González de Santalla (1624-1705 missionario, teologo, generale,”, en Fernanda Alfieri y Claudio Ferlan (a cura di), *Avventure dell’obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*. (Bologna: Il Mulino, 2012), 109-111.

¹⁰⁶ Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, 6: 249-250.

¹⁰⁷ *Ibidem*, 6: 251.

¹⁰⁸ *Ibidem*, 6: 255.

¹⁰⁹ Especialmente en *Jesuit Civil Wars*.

¹¹⁰ Se recomienda vivamente su obra *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento* (Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2009).

buscó de inmediato la ayuda de Madrid y Viena, presentando lo que era una cuestión doctrinal, como fruto de las maniobras políticas francesas contra su persona. En su actitud fue apoyado por su amigo el cardenal Aguirre y por Luis Francisco de la Cerda, IX duque de Medinaceli, a la sazón embajador español en Roma. Quien describía al rey los problemas del general con sus asistentes, incluido el español, encaminándose la intención de éstos «...de conocido a removerle del gobierno, nombrandole un Vicario general...»¹¹¹.

Carlos II, alarmado, tomó la defensa del general de la Compañía de Jesús como un asunto de honor nacional. En consecuencia, promulgó un decreto el 8 de junio de 1693 en el que se ordenaba al de Medinaceli –y en ello se mostraba ciertamente prudente– que se mantuviese «...pasivamente y sin pasar oficios ni empeñar mi autoridad por lo que mira al libro sobre que es la controversia, sino que se resigne todo en la autoridad de Su Santidad...». Otra cosa, bien distinta, era la supuesta trama para destituir al general, que aparecería como una «...injuria a la nación y un ejemplar de perjudiciales para las demas religiones...». El embajador español en Roma, en consecuencia, recibía el mandato real de «...que proteja y ampare en mi nombre al general de la Compañía de Jesús, por español y también vasallo nuestro y digno de mi protección...». Los ministros del rey en sus dominios, igualmente, tendrían que asegurarse de «...que los procuradores de sus provincias que pasaren a Roma vayan bien inservidos de mi real animo... »¹¹².

El día 19 de noviembre de 1693, la Congregación de Procuradores decidió, por un voto de diferencia, que se reuniera Congregación General¹¹³. Pese a que González seguía presentando la cuestión como fruto del acoso francés hacia su persona, el ambiente que se respiraba entre los jesuitas españoles, respecto a su general, se encontraba igualmente enrarecido, cuando menos. Es más: los jesuitas de Madrid rechazaron indignados el espíritu del Decreto real, considerando la cuestión como una patraña inventada por los defensores del cuestionado general González para conseguir el soporte del rey Católico. Para el padre Astrain, igualmente, el proyecto de deponer al general fue tan solo un rumor muy difundido durante 1693, si bien considera que no tuvo el menor fundamento en la realidad¹¹⁴. Sea como fuere, lo cierto es que la tensión estalló, públicamente, el 1 de enero de 1694 durante la celebración de la fiesta titular de la Compañía en el Colegio Imperial de Madrid. Durante la misa solemne, en la que estaban presentes Carlos II y su corte, el predicador Tomás de Salas habló desde el púlpito abiertamente en contra del general de la Compañía, sorprendiendo a todos¹¹⁵.

Disponemos de otro testimonio que bien podría demostrar la oposición de una parte de los jesuitas españoles a la cerrada defensa del general González por el rey Católico. Jean-Pascal Gay hace referencia a una carta del duque de Medinaceli a su sobrino, el embajador en Roma, en la que le aconseja que no se inmiscuya en una *pelea*

¹¹¹ Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, 6: 269-270.

¹¹² ARSI, Epp. Ext. 37, Epp. Princip., 1692-1708, fol. 4r. Copia del decreto de Carlos II. Madrid, 8 de julio de 1693.

¹¹³ Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, 6: 306 y 314.

¹¹⁴ *Ibidem*, 6: 271.

¹¹⁵ *Ibidem*, 6: 286-287.

*de frailes*¹¹⁶. He podido consultar una carta similar, que también pudiera ser otra versión de la misma o su borrador, en el Archivo de la Compañía de Jesús en España, si bien allí está catalogada como procedente de la pluma del marqués de Mancera. Nada menos que el mayordomo mayor de la reina madre, lo que daría para muchas reflexiones dado el perpetuo amor demostrado por la soberana a la Compañía. En realidad, se trata de una *carta ciega*, fechada el 2 de febrero de 1694 –es decir, apenas un mes después de la tempestuosa misa solemne del Imperial–, en la que el nombre de quien la escribe simplemente no figura. Pudiendo deducirse, únicamente, del tratamiento de *sobrino* que otorga al duque de Medinaceli. Me parece interesante detenerme en ella porque, en mi opinión, pudiera tratarse de una obra de controversia escrita por algún jesuita del Colegio Imperial contrario a Tirso González. Con una finalidad clara: criticar la injerencia de la Monarquía en los asuntos internos de la Compañía de Jesús. Que esta vez, ni siquiera habrían partido del soberano, sino que eran fruto de la propia imprudencia del general González. En el caso de que la epístola fuera verdaderamente de pluma del marqués de Mancera, también podría haber sido inspirada y guiada por algún padre de la Compañía, por qué no.

Fundamenta lo que digo, en primer lugar, el gran conocimiento del funcionamiento interno y el carisma de la Compañía de Jesús de que hace gala el autor. Y la introducción, aquí y allá, de algunos juicios negativos –tremendamente extendidos en la época, por lo demás– acerca de la orden ignaciana. Algo muy conveniente a la hora de que la carta no fuera percibida como obra de un jesuita. Así, el remitente dice que ha tratado con los padres de la Compañía «...en todas partes, por que los tengo por buenos para amigos como por muy malos para enemigos [...] amados de pocos, aborrecidos de muchos y estimados de todos...». Alude lo mucho que les duele a los padres la controversia desencadenada en torno al general González, más que por otra cosa:

...porque les parece con su vanidad que con estos ruidos los han metido en la requa de los frailes, sacandoles a la calle sus trastos domesticos que su acendrada politica a tenido siempre tan escondidos. Y a lo que les oigo con el estilo mas lamido de su modestia cortesana, de todo te echan a ti la culpa [a Medinaceli], no acusando tu intencion, sino tu demasiada facilidad en dexarte impresionar de ese cardenal Aguirre y de ese fray Francisco Diaz, que a ambos los miran ellos con el sobre cejo de que en su entidad por ultimo son frailes, el uno gran taimado y el otro gran simple y les pica mucho que estos dos hombres (con quien ellos se enjuagaran si los coxieran aparte) ayan conseguido por tu medio que los reverendisimos jesuitas, cayendo de aquel alto credito de aquella su arcana raxon de estado, se vean ahora enredados en quimeras de Capítulos frailecos, a pique de andar a moxicones y a cordonazos...

La carta prosigue criticando directamente la forma de actuar del embajador Medinaceli. Quien se habría metido en «...vagatelas de Religiosos...» poniendo en riesgo su propio crédito, ya que «...Si vences, es poca victoria, si eres vencido, desairas mucho tu grandeza...». Le recuerda un lugar común: los buenos políticos siempre habían procurado tener contentos a los jesuitas, mientras que él, como inspirador del

¹¹⁶ Gay, *Jesuit Civil Wars*, 189.

Decreto de Carlos II, los ha herido, porque «...le leen ellos como un cartel afrentoso para su Religion y ya tu sabes su delicadísima vanidad en puntos de doctrina, que es por donde hacen mas agua...». Y le manifiesta que duda «...que ayas de salir vien de estos empeños, por que los jesuitas en todas partes son diablos...».

Ni los jesuitas ni el remitente del escrito creen que el embajador Medinaceli pueda pensar realmente de:

...los Asistentes y otros Padres Españoles que todos estan afrancesados y que con ojeriza francesa persiguen a su General porque es español, y que en su lugar quieren entronizar a un frances. Amigo, como los hombres particulares se retratan en una carta, los Ministros, hombres Publicos, se retratan tambien en un despacho. Y en este muestras las pocas reflexiones que te debe tu credito si crees esto que escribes o si escrivias esto que no crees, tu mismo te fabricas tu descredito y tu desaire. Los jesuitas claman, y el Consexo de Estado a tenido que hacer en agogar la risa...

A continuación, la misiva entra de lleno en los problemas de la Compañía con su general. Y es aquí cuando el tono cambia radicalmente. En primer lugar, pasa a alabar ardientemente a la Orden, afeando a Medinaceli: « ¿En qué derecho fundas que nosotros nos introduzcamos a gobernar una Religion como la Compañía, que no podemos negar es la Republica mas vien concertada y que ya tomaramos o la nuestra se gobernara como la suya?». En segundo, arremete directamente contra Tirso González y su polémica obra teológica:

...¿Quien te a dicho a ti que ese libro del padre Tirso es la piedra mas preciosa de la gran Corona de nuestro Rey? Que quieres hacer crimen de Lesa Maiestatis la oposicion que le an hecho esos padres asistentes con Caneda y otros Españoles que ellos voten o no voten Congregacion General por los motivos que ellos se saven y que les señalan sus constituciones, ¿por donde le toca al Rey y a ti como su embaxador empeñar su soberana autoridad para que no la voten, y despues de votada para que se anule? ¿Y que el Rey fulmine destierros y que impida que los electos españoles salgan de España para Roma?...

Medinaceli, igualmente, habría afirmado «...que los malvados jesuitas persiguen al padre Tirso Gonzalez porque es santo...». Ante ello, la misiva estalla:

¿Y que se le da al Rey de eso? Y quien quieres que te lo crea si a oido campanas, quando a quatro dias que le hicieron su General porque le tenian por santo, dispensandole la falta de experiencias en el gobierno? ¿Y por donde no emos de creer que toda la Compañía no es mas santa que Tirso? ¿Y quien te ha constituido a ti espadachín de Generales santos? [...] Si es santo, ¿por que por salir con la suya no repara en acusar a su misma Religion de mala Doctrina y en traerla tan alborotada con tanto escandalo de los de adentro y de los de afuera? Si es santo, ¿por que no echo su libro en un poço antes que llegar a terminos de tanto rompimiento? Si es santo, ¿por que no es mas amante de aquella paz santa que tanto encargo Cristo a sus santos? Si es santo, ¿por que hace tan exquisitas diligencias para que no aya Congregación general en que sus acciones podran ponerse en juicio de tan santa religion? Y en fin, si es

santo, ¿por que desacredita a los Asistentes y a otros particulares que debía tener por santos?...

Si algo habría que afear realmente al general González, según la carta, es que hubiera inmiscuido a un soberano temporal como Carlos II en sus problemas dentro de la Orden que gobernaba, poniendo en peligro su unidad e independencia. Porque si el padre Tirso:

...es santo y le persiguen, ¿porque no lleva en paciencia, en humildad sus persecuciones como nos dicen hacian los santos? ¿Para que da tan adelantados gritos a los Papas, a los emperadores, a los Reyes, a los Cardenales, a los Ministros y a todo genero de gentes implorando su proteccion contra los que le persiguen? Si es santo, ¿porque no solamente permite, sino solicita, destierros contra sus perseguidores? Si es santo, ¿porque tiene tan pegado el corazon al onor de su oficio, como vive tan pagado de su juicio propio? Si es santo, porque no se muestra mas amante hijo y Padre de su Religión santa? ¿Como recurre a Principes seglares para que se conculquen sus santisimas leyes y constituciones?

La epístola termina de forma lapidaria:

Una cosa parece cierta, que todos los que han sido santos se han sujetado a cierra ojos a los mandatos del Vicario de Christo y que contra estos mandatos no an movido el poder de los Principes del mundo. ¿Que quieres tu que digan los jesuitas quando ven a su General estrechamente confederado con los declarados enemigos de su Religion? Cierito que los tienes por muy bobos si los quieres obligar a que inciensen de rodillas unas acciones que asta ahora en ningun santo las a canonizado la Yglesia. Yo te suplico por lo que te amo que te apartes de una vez destos extravagantes caprichos y que aconsexes a Tirso que imite a los Generales sus antecesores, que se guarde como del Diablo de esos dos frailes y que se quite de patrocinios y protecciones de Principes, poniendo su mexor defensa en ser y parecer buen hijo y buen Padre de su Santa Compañia, en que se calificara de santo si se tubiere por el menor de ella...¹¹⁷.

CONCLUSIÓN

La XIV Congregación General se reunió, finalmente, en noviembre de 1696. El general González, apoyado por Inocencio XII, consiguió que se optara por mantener la paz y la concordia dentro de la Orden ignaciana, dejando de lado la cuestión doctrinal que la había enfrentado¹¹⁸. Como se ha podido ver en estas páginas, la Compañía de Jesús se encontró fuertemente imbricada en las relaciones internacionales de las décadas de 1670, 1680 y 1690. Durante el período, los generales de la Compañía a menudo se vieron forzados por las exigencias de las potencias católicas en un juego en el que éstas trataban de instrumentalizar a la Orden en aras de sus propios intereses políticos. Amenazando, incluso, con dividirla y extrañar del

¹¹⁷ Archivo de España de la Compañía de Jesús (AESI-A), Fondo SJ, SJ Antigua, Caja 2 (2-24). Carta ciega al duque de Medinaceli. Madrid, 2 de febrero de 1694.

¹¹⁸ Cfr. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, 6: 350.

control de la casa generalicia de Roma a los jesuitas españoles, como aconteció a finales del generalato de Oliva por el asunto del padre Leoni; a los jesuitas franceses, debido a la cuestión del traspaso de la Provincia Galo Belga de la Compañía, durante el generalato de González; o favoreciendo o entorpeciendo la reunión de una Congregación General que podía llegar a destituir, incluso, al general de la Compañía de Jesús.

Mi opinión es que el general González, al menos en principio, no hizo sino defender la autoridad de Inocencio XI a la par que la naturaleza y autonomía de la Orden que gobernaba respecto a las injerencias del rey Sol. En el marco, no olvidemos, de los intentos franceses de crear una verdadera Iglesia nacional de la que los jesuitas franceses, naturalmente, tendrían que formar parte. Obedecer a Luis XIV respecto a la Galo Belga, además, significaba dar carta de naturaleza a las adquisiciones francesas de las *Reuniones*. Unas ganancias territoriales que, hay que recordar, no dejaban de tener un carácter temporal según los términos de la Tregua de Ratisbona y en cuyo contexto la Galo Belga podía aparecer como una *reunión* más. Con Inocencio XI y la Casa de Austria enfrentados a Luis XIV, ¿qué podía hacer el general González sino apoyarse en ellos? ¿Sería extraño imaginar que el general hiciera lo que estuviera en su mano para aumentar la buena sintonía entre las dos ramas de la Casa de Austria y la de ésta con algunos de sus aliados más *jesuíticos* y directamente amenazados por Luis XIV, como los duques de Lorena o los electores del Palatinado? Quienes cargan las tintas contra el español González no consideran que también el flamenco Noyelle se resistió a transferir la Galo Belga. Claro, que él no fue percibido por Luis XIV como un enemigo declarado de su Corona. Por el camino, sobre todo, también estaba en juego defensa de la autoridad del general de la Compañía respecto a los propios jesuitas. Como un confesor real la Chaize, que cuestionaba su autoridad en servicio de los intereses de su regio penitente; y como antes había hecho un cardenal embajador Nithard —que ya no era jesuita, aunque siempre siguió considerándose como tal—, dispuesto a lo mismo respecto a los mandatos de Carlos II.

Desde mi punto de vista, sin embargo, el general González cometió un grave error: explotar con victimismo la polémica generada en torno a su libro y el sistema doctrinal que defendía haciéndola pasar, una vez más, como la consecuencia de las asechanzas francesas hacia un general español. Tal vez él estuviera convencido de ello de buena fe, lo desconozco. Pero es claro que Carlos II sí estuvo dispuesto a creerle. No admitió el argumento, por el contrario, un sector importante de jesuitas. Incluidos muchos españoles, quienes criticaron que fuera el mismo general el que involucrara a las potencias europeas en los asuntos internos de la Compañía. Una Orden, que, como vimos afirmar a Leopoldo I ante el papa, no era precisamente *la menor parte de la Iglesia Romana*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alfieri, Fernanda y Ferlan, Claudio, “Storie di obbedienza negoziata,” en Alfieri, Fernanda y Ferlan, Claudio (a cura di.), *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*. Bologna: Il Mulino, 2012.
- Álvarez-Ossorio Alvariño, Antonio, “Facciones cortesanas y arte del buen gobierno en los sermones predicados en la Capilla Real en tiempos de Carlos II”, *Criticón* 90 (2004): 99-123.
- Arzubialde, S., Corella J. y Lomas, J. M. (eds.), *Constituciones de la Compañía de Jesús. Introducción y notas para su lectura*. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1993.
- Baviera, Adalberto de y Maura Gamazo, Gabriel, *Documentos inéditos referentes a las postrimerías de la Casa de Austria en España*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2004.
- Bély, Lucien, *Les relations internationales en Europe, XVIIe- XVIIIe siècles*. Paris: Presses Universitaires de France, 2007.
- Bireley, S. J., Robert, *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts, and Confessors*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Blet, S. J., Pierre, *Les nonces du pape à la cour de Louis XIV*. Paris: Perrin, 2002.
- Borreguero Beltrán, Cristina, “De la erosión a la extinción de los Tercios españoles,” en García Hernán, Enrique y Maffi, Davide (eds.), *Guerra y Sociedad en la Monarquía Hispánica. Política, estrategia y cultura en la Europa Moderna (1500-1700)*, 445-484. Madrid: Laberinto, Fundación Mapfre, CSIC, 2006.
- Broggio, Paolo, *La teología e la política. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2009.
- Catto, Michela, “La direzione spirituale del principe. Il “De Officio Principis Christiani” di Roberto Bellarmino (1619): ascetica e teologia politica in un modelo di perfezione spirituale,” en Catto, Michela, Gagliardi, Isabella y Parrinello, Rosa Maria (coords.) *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento*, 247-265. Brescia: Morcelliana, 2002.
- , *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*. Brescia: Morcelliana, 2009.
- , “The Jesuit Memoirists: how the Company of Jesus contributed to anti-Jesuitism,” en Martínez Millán, José, Pizarro Llorente, Henar y Jiménez Pablo, Esther

- (coords.), *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, II: 927-941. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2012.
- Catto, Michela e Ferlan, Claudio, “Introduzione,” en Catto, Michela e Ferlan, Claudio (a cura di), *I gesuiti e i papi*, 7-18. Bologna: Società Editrice il Mulino, 2016.
- Colombo, Emanuele, “In virtù dell’obbedienza. Tirso González de Santalla (1624-1705 missionario, teologo, generale,” en Alfieri, Fernanda y Ferlan, Claudio (a cura di.), *Avventure dell’obbedienza nella Compagnia di Gesù. Teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, 97-137. Bologna: Il Mulino, 2012.
- Duby, Georges, *Storia della Francia*. Milano: Bompiani, 2001.
- Echavarren, Arturo, “Notas sobre el motín francófono de 1685 en Madrid,” *Hipogrifo* 9/2 (2021): 797-882.
- García Cárcel, Ricardo, “La crisis de la Compañía de Jesús en los últimos años del reinado de Felipe II (1585-1598),” en Ribot García, Luis Antonio (ed.), *La Monarquía de Felipe II a debate*, 383-404. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.
- García Pérez, Francisco José, “La imagen del ministro-favorito en el púlpito regio durante el reinado de Carlos II,” *Tiempos Modernos* 37/2 (2018): 1-24.
- , “La oratoria sagrada como arma política: los predicadores reales de Juan José de Austria,” *Obradoiro de Historia Moderna* 26 (2017): 237-265.
- , “Los predicadores reales de Carlos II,” *Archivo Ibero-Americano* 75, n° 281 (2015): 673-711.
- Gay, Jean-Pascal, *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705)*. London: Routledge, 2016.
- , “Affinités (s)électives. Innocent XI et Tirso González de Santalla: aspirations réformistes et idéologisation du catholicisme à la fin du XVIIe siècle,” en Bösel, Richard; Menniti Ippolito, Antonio; Spiriti, Andrea; Strinati, Claudio; Visceglia, Maria Antonietta (eds.), *Innocenzo XI Odescalchi. Papa, politico, committente (1611-1689)*, 113-144. Roma: Viella, 2014.
- Graf von Kalnein, Albert, *Juan José de Austria en la España de Carlos II. Historia de una regencia*. Lleida: Editorial Milenio, 2001.
- Grant, A. J., *The French Monarchy, 1483-1789*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

- Kishlansky, Mark, *L'età degli Stuart. L'Inghilterra dal 1603 al 1714*. Bologna: Il Mulino, 1999.
- Laloy, Émile, *La révolte de Messine; L'expédition de Sicile et la politique française en Italie (1674-1678)*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1929.
- Latreille, André, “La révocation de l'édit de Nantes vue par les nonces d'Innocent XI,” *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903-2015)* 103 (Septembre-Désembre 1957): 229-236.
- Lynn, John A., *Les guerres de Louis XIV, 1667-1714*. Paris: Perrin, 2010.
- Lozano Navarro, Julián J., *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*. Madrid: Cátedra, 2005.
- Mariana, S. J., Juan de, *Discurso de las cosas de la Compañía*. BAE, t. 31. Madrid: Imprenta de Hernando, 1854.
- Minois, Georges, *Le confesseur du roi. Les directeurs de conscience sous la monarchie française*. Paris: Fayard, 1988.
- Moli Frigola, Montserrat, “Fiesta pública e himeneo. La boda de Carlos II con Mariana de Neoburgo en las cortes españolas de Italia,” *Norba: Revista de arte* 9 (1989): 111-144.
- Moreno, Doris, “La aportación española al debate sobre la obediencia ciega en la Compañía de Jesús durante el Papado de Sixto V (1585-1590),” *Investigaciones Históricas* 33 (2013): 63-88.
- Mostaccio, Silvia “Gerarchie dell'obbedienza e contrasti istituzionali nella Compagnia di Gesù all'epoca di Sixto V,” *Rivista di Storia del Cristianesimo* 1 (2004): 109-127.
- , “Perinde ac si cadaver essent” les jésuites dans une perspective comparative: la tension constitutive entre l'oréissance et le « representar » dans les sources normatives des réguliers,” *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 101/1 (2010): 44-73.
- , “Declinare l'obbedienza fuori e dentro della Compagnia. L'approccio gesuitico sotto il generalato di Claudio Acquaviva,” en José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo (coords.), *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, II: 995-1006. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2012.
- , *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*. Farnham: Ashgate, 2014.

- , “Debating Obedience in an Early Modern Context,” en Fabre Pierre-Antoine y Rurale, Flavio (eds.), *Claudio Aquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, 59-80. St. Luis: Boston College, 2017.
- Ochoa Brun, Miguel Ángel, *Historia de la Diplomacia española*. Vol. VIII: *La Edad Barroca, II*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, 2006.
- Oliván Santaliestra, Laura. “Mariana de Austria en la encrucijada política del siglo XVII”. Tesis Doctoral, Universidad Complutense, 2006.
- O’ Neill, S. J., Charles E. y Domínguez, S. J., Joaquín M. *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001.
- Onnekink, David, “The last war of religion? The Dutch and the Nine Years War,” en David Onnekink (ed.), *War and Religion after Westphalia, 1648-1713*, 69-88. Farnham: Ashgate, 2009.
- Pavone, Sabina, “Antijésuitisme politique et antijésuitisme jésuite: une comparaison de quelques textes,” en Pierre-Antoine Fabre y Catherine Maire (dirs.), *Les antijésuites. Discours, figures et lieux de l’antijésuitisme à l’époque moderne*, 139-164. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010.
- Preto, Paolo, *I servizi segreti di Venezia. Spionaggio e contraspionaggio ai tempi della Serenissima*. Milano: Il Saggiatore Tascabili, 2010.
- Ribot García, Luis Antonio, *La revuelta antiespañola de Mesina. Causas y antecedentes (1591-1674)*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1982.
- Rurale, Flavio, “La política cortigiana de la Compagnia di Gesù,” en Martínez Millán, José, Pizarro Llorente, Henar y Jiménez Pablo, Esther (coords.), *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, I: 103-121. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2012.
- Simal López, Mercedes, “La llegada de Mariana de Neoburgo a España. Fiestas para una reina”. *Madrid. Revista de arte, geografía e historia* 3 (2000): 101-124.

Recibido: 28 de febrero de 2022
 Aceptado: 13 de mayo de 2022

LOS PRIMEROS AÑOS DE AGUSTÍN DE CASTRO, SJ, EN LA CORTE (1629-1632)

Henar Pizarro Llorente
(Universidad Pontificia Comillas)
hpizarro@comillas.edu

RESUMEN

El jesuita Agustín de Castro (1589-1671) ocupó la cátedra de Política de los Reales Estudios en 1629. Unió a esta actividad su labor como predicador real desde 1635, convirtiéndose en una de las figuras más destacadas en la oposición política al Conde Duque de Olivares. La polémica estuvo unida a su trayectoria, en la que también destacó como calificador del Santo Oficio. Su colaboración con el Inquisidor General Antonio Zapata y Cisneros, marcada por el antisemitismo, tuvo una especial relevancia durante los primeros años de estancia en la Corte, que fueron decisivos para su evolución posterior.

PALABRAS CLAVE: Inquisición; antisemitismo; índice de Libros Prohibidos; Compañía de Jesús; Conde Duque de Olivares.

THE FIRST YEARS OF AGUSTÍN DE CASTRO, SJ, IN THE COURT (1629-1632)

ABSTRACT

The Jesuit Agustín de Castro (1589-1671) held the chair of Politics of the Royal Studies in 1629. He joined this activity as a royal preacher from 1635, becoming one of the most prominent figures in the political opposition to Count Duque of Olivares. The controversy was linked to his career, in which he also stood out as a qualifier of the Holy Office. His collaboration with the Inquisitor General Antonio Zapata y Cisneros, marked by anti-Semitism, had a special relevance during the first years of stay at the Court, which were decisive for its subsequent evolution.

KEY WORDS: Inquisition; anti-semitism; Index of Prohibited Books; Society of Jesus; Count Duque de Olivares.

El nombre del jesuita Agustín de Castro (1589-1671) está unido a la controversia. Una simple aproximación a su biografía y a los títulos de las obras que publicó o que censuró como calificador del Santo Oficio, así como el desempeño de su labor como predicador real desde 1635 nos indican que no rehuyó la polémica. Su actividad en el ámbito cortesano contribuyó a forjar esta imagen, puesto que fue una de las figuras más destacadas en la oposición a la política del Conde Duque de Olivares. Las circunstancias que acompañaron su llegada a los Reales Estudios para ocupar la cátedra de Política en 1629 y sus actividades en otros ámbitos, especialmente en el inquisitorial, puesto que colaboró con el Cardenal Zapata hasta que dejó de ejercer de manera efectiva el cargo de Inquisidor General en 1632, otorgan a este corto periodo de años una significación especial.

1. UN PREDICADOR “SATYRICO Y MALDICENTE”

Natural de Ávila, Castro ingresó en el noviciado de Villagarcía de Campos (Valladolid) en 1605. Ordenado sacerdote en 1613, completó sus votos en la Compañía de Jesús en 1622¹. Destacó por su brillantez intelectual desde sus años de formación, por lo que fue destinado al Colegio de Medina del Campo, donde se dedicó durante tres años a la enseñanza de la Filosofía. No obstante, pronto se vio la conveniencia de aprovechar sus grandes dotes para la predicación. En estos primeros años, se aplicó en este desempeño con la premisa de ajustarse a las directrices dadas por el prepósito general, Muzio Vitelleschi, principalmente para corregir la afición de los predicadores jóvenes a usar un estilo culto, abusando de conceptos agudos y extravagantes ajenos al entendimiento de los receptores a los que se dirigía². La calidad y el contenido de los sermones pronunciados por Castro provocó que varios de ellos fuesen entregados a la imprenta en 1627, lo que nos viene a indicar tanto la brillantez del predicador, puesto que contaba con poco más de veinte años, como la envidia e interés del contenido del discurso. Incluso, el sermón que predicó en el Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca el día de San Ignacio de dicho año constó de varias ediciones. En una de ellas refirió la razón que le había movido a la impresión, que fue haberle “calumniado algunos de satyrico y maldicente”. Castro afirmaba que la prédica quedaba impresa tal y como se había pronunciado para que quedara constancia de la verdad y no resultase esta acusación perjudicial para el hábito que portaba³. Inició su parlamento recordando que la fundación del Colegio se debió a los monarcas Felipe III y Margarita de Austria,

¹ Los datos biográficos de Agustín de Castro y las referencias de sus escritos pueden encontrarse en Fernando Negro del Cerro, *Política e iglesia: los predicadores de Felipe IV* (Madrid: Universidad Complutense, 2005), 101-117; Javier Burrieza, “Agustín de Castro”, en *Diccionario Biográfico Español*, <http://dbe.rah.es/biografias/20049/agustin-de-castro> (consultado el 28 de diciembre de 2020).

² Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España* (Madrid: Razón y Fe, 1916) V, 111-112.

³ *Biblioteca de los escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773 por los Padres José Eug. de Uriarte y Mariano Lecina de la misma Compañía* (Madrid: Imprenta “Gráfica Universal”, 1929-1930), Parte I, tomo II, 175. El sermón completo se puede consultar en línea en la biblioteca de la Universidad de Granada: <https://digibug.ugr.es/handle/10481/3829> (consultado el 28 de diciembre de 2020).

grandes protectores y benefactores de la Compañía de Jesús⁴. Dedicaba la integridad de su discurso a la figura de Ignacio de Loyola, refiriendo diversas vicisitudes acontecidas en su periplo vital, haciendo referencia a los primeros compañeros, a la conformación del Instituto y a las persecuciones sufridas. En este sentido, otorgaba el lugar más destacado entre los instigadores de la religión católica a los “herejes alemanes”, por lo que los jesuitas eran especialmente necesarios en estos territorios. En relación con esta cuestión afirmaba:

De aquí entenderéis la causa porque la Compañía no está tan acrecentada y poderosa en España como en otras naciones extranjeras, honrándole Dios particularmente con que todos los príncipes de la Christiandad, Papa, Potentados tengan Confesores de la Compañía, en especial en las Provincias tocadas de Heregías. El Emperador Reyes y Potentados del Imperio, que allí convino dar a la Compañía. Lo que meritísima y justísimamente tiene en España la Religión de Santo Domingo (p. 15).

El P. Castro ponderaba el poder que tenía la Compañía de Jesús en la Corte imperial, que descansaba en la ocupación de los citados confesionarios y en su destacada labor en defensa de la ortodoxia católica. También aludió a los sufrimientos de los jesuitas en otros territorios de misión como en Oriente. Sin embargo, pronto entró a valorar la persecución que sufría la Compañía de Jesús en España. Se centraba en las diferencias nacidas de las disputas de la Universidad salmantina y culpaba a la ignorancia de aquellos que no querían aceptar las diferencias entre las ramas que nacen de un tronco común lanzando la persecución contra los jesuitas⁵.

Ciertamente, el revuelo que provocaban los sermones pronunciados por Castro no estaba relacionado con el mantenimiento de tesis llamativas o el uso de recursos estrambóticos, sino en que, con gran brillantez, abordaba problemas políticos de la máxima actualidad. En 1627, tanto Felipe IV como el Conde Duque de Olivares se había quejado de la actitud mantenida por el P. Wilhelm Lamormaini, confesor del emperador Fernando II, por entender que era adverso a la política desarrollada por la Monarquía hispana en los territorios italianos. Las reclamaciones realizadas tanto al General Vitelleschi como al papa Urbano VIII no depararon cambios en el confesionario imperial, por lo que la oposición al confesor continuó incrementándose al considerar que su cercanía al papa le llevaba a compartir su inclinación profrancesa en el contexto de la Guerra de los Treinta Años⁶. Efectivamente, los confesores y

⁴ Castro lo expresaba en su sermón de la siguiente manera: “que las puntas de las coronas de los Reyes rinden su esplendor a los rayos de la diadema de Ignacio” (ibidem, 2).

⁵ La aprobación y censura del sermón fue firmada por Fernando de Olea, canónigo magistral de Salamanca y la licencia para la impresión por el provisor Saldaña el 10 de septiembre de 1627 (ibidem, 19-20). Por otra parte, también hemos de considerar que estas afirmaciones de Castro se realizaban con el telón del fondo de los ataques sufridos por la Compañía de Jesús por otras órdenes religiosas, que se culminó con la concordia alcanzada en Andalucía en 1628.

⁶ Astrain, *Historia de la Compañía*, 198-199. Lamormaini había alcanzado el confesionario imperial a comienzos de 1624. En torno a estas cuestiones, véase Ronald Cueto, “Crisis, conciencia y confesores en la Guerra de los Treinta Años”, *Cuadernos de Investigación Histórica* 16-17 (1995): 249-265; Robert Bireley, *Religions and Politics in the Age of the Counterreformation Emperor Ferdinand, William Lamormaini, S. J.*,

predicadores jesuitas, en colaboración con el Papado, especialmente Lamormaini, infundieron en Fernando II la obligación, como líder de los príncipes cristianos, de defender a la Iglesia y unificar sus territorios a través del catolicismo. La Compañía de Jesús jugó un papel fundamental para inculcar estas ideas religiosas en la sociedad, creando toda una red de colegios en el Imperio al servicio del confesionalismo romano, y controlando además las principales universidades y centros intelectuales que pasaron, en tiempos de Fernando II, a manos de la Compañía. Desde los mismos, se trataba de favorecer y potenciar la *Pietas Austriaca* del emperador, que justificaba los orígenes de la dinastía y unía la rama austriaca con la hispana de los Habsburgo. Se destacaban aquellas cualidades espirituales que se consideraban innatas a la dinastía en su doble rama, la austriaca y la española, por medio de las cuales, la divina Providencia daba el dominio político a los Austrias. No obstante, dicho poder se hallaba supeditado al poder espiritual de la Iglesia. Esta potenciación de la piedad del monarca hispano y del emperador fue defendida por Botero y Lipsius durante la primera mitad del siglo XVII, de forma totalmente opuesta a la tesis maquiavelista⁷.

Así mismo, en 1627, se publicó el sermón que Agustín de Castro predicó en la fiesta que hicieron el presidente y los oidores de la Chancillería de Valladolid, el 18 de octubre de dicho año, con motivo de la recuperación de la salud por parte del rey y para dar gracias a la imagen de Nuestra Señora de San Lorenzo⁸. Castro dedicó la publicación resultante de su predicación al presidente Francisco Márquez de Gaceta, del Consejo Real, presidente de la Chancillería y electo obispo de Ávila⁹. El eje de la prédica fue la necesidad de dar gracias a Dios por la curación de Felipe IV a la par que los parabienes entre sus súbditos. Aseguraba que la apreciación del monarca se había visto incrementada por el riesgo de la alta probabilidad de su pérdida¹⁰. No obstante, si bien Dios estaba agraviado con la muchedumbre por sus muchos pecados, como se había dejado ver en los estragos que la población había sufrido desde la primavera hasta el otoño y la alta mortandad resultante, el enojo no era tanto como para un castigo tan severo como la muerte del rey. La sanación del monarca se hizo extensiva a los cortesanos y criados, mientras que su dolencia era general para todos los reinos, puesto que, para Castro, el remedio sanador de los males de la República era el buen

and the Formation of Imperial Policy (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981), 72; José Martínez Millán, “El triunfo de Roma. Las relaciones entre el papado y la Monarquía católica durante el siglo XVII”, en *Centros de poder italianos en la Monarquía hispánica (siglos XV-XVIII)*, coord. José Martínez Millán y Manuel Rivero Rodríguez (Madrid: Polifemo, 2010) I, 580-585.

⁷ Esther Jiménez Pablo, “La ideología religiosa de la Compañía de Jesús en el reinado de Felipe IV (1621-1645)”, en *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía católica. Espiritualidad, literatura y teatro*, dirs. José Martínez Millán y Manuel Rivero Rodríguez (Madrid: Polifemo, 2017), III/3, 1559-1668.

⁸ “En Valladolid, por Gerónimo Morillo, Impresor de la Universidad”. Hemos utilizado el ejemplar existente en la Real Academia de la Lengua (RAE, H-1627-2).

⁹ Sobre la cercanía de Francisco Márquez de Gaceta al duque de Lerma, véase Ricardo Gómez Rivero, “Consejeros de Castilla de Felipe III”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 74 (2004): 104, 106, 118, 119, 127; Tomás Sobrino Chomón, *Episcopado abulense. Siglos XVI-XVIII* (Ávila: Institución Gran Duque de Alba de la Excm. Diputación Provincial, 1983), 143-152.

¹⁰ “Casi perdimos las telas de nuestro corazón, las niñas de nuestros ojos, el aliento de nuestra vida, y la vida de nuestra alma” (RAE, H-1627-2, 5).

gobierno. Por ello, nadie podía estar más interesado que los ministros del rey, que estaban favoreciendo esta actuación “poniendo a cada cosa en su precio ajustado y natural”¹¹. Evidentemente, Castro no podía estar al tanto de la gravedad de la crisis política y dinástica generada por la enfermedad del rey durante el verano de 1627, pero sí pulsaba el malestar social provocado por la calamitosa situación de la Hacienda y la enorme presión fiscal. La pragmática sobre precios y salarios, así como sobre las importaciones, no obtuvieron los resultados pretendidos. Sin duda, la crisis de crédito propició el inicio de los tratos de Olivares con los banqueros conversos portugueses, esenciales para poder financiar el esfuerzo bélico que requería la Guerra de los Treinta Años y la pretensión de insertarse en los escenarios del comercio internacional¹².

Si tenemos en cuenta el contenido de ambos sermones, la audacia del joven Agustín de Castro fue manifiesta y muy significativa en su apoyo a los posicionamientos romanos y a la cuestión referida a los precios, lo que, evidentemente, le envolvió en la polémica, pero posiblemente sirvió para que el P. Francisco Aguado, provincial de Toledo y defensor de Juan de Mariana, se fijase en él. Del mismo modo, los sermones pronunciados vinieron a coincidir con las protestas cursadas por la Universidades, lideradas por la de Salamanca, a causa de la formalización de la aceptación por parte de la Compañía de Jesús de la fundación de los Estudios Reales¹³. Los recelos que despertó la aparición de esta nueva opción educativa en Madrid impulsaron a la Universidad de Salamanca incluso a desincorporar el Colegio Real de la Compañía de Jesús del gremio de la Universidad a finales de 1626. Si bien esta rigurosa medida fue reparada por la mediación del Conde Duque de Olivares y del confesor del rey, fray Antonio de Sotomayor, el asunto se encontraba aún candente en julio, cuando Castro pronunció su sermón en el colegio salmantino¹⁴.

El problema surgido con las Universidades a causa de la fundación de los Estudios Reales no se solventó hasta mediados de 1628, cuando estas lograron su objetivo principal, cifrado en que los estudios no contasen con la validez necesaria para graduarse en las Universidades, además de la supresión de las cátedras de Súmulas y Lógica. El preposito General Muzio Vitelleschi recomendó al provincial Francisco Aguado que tuviesen paciencia y guardasen silencio ante los ataques recibidos. Aseguraba también que prestaría todo su respaldo al proyecto, que se concretó, entre otras cuestiones, en apoyar la búsqueda de los mejores profesores entre los jesuitas de toda Europa para satisfacer los deseos del rey¹⁵. En un memorial fechado el 13 de marzo de dicho año, Aguado afirmaba que había presentado al monarca una nómina

¹¹ *Ibidem*, 6, 8, 15.

¹² Sobre estas cuestiones, véase, Santiago Martínez Hernández, “*Los más infames y bajos traidores...: el desafío aristocrático al proyecto olivarista de regencia durante la enfermedad de Felipe IV (1627)*”, *Investigaciones históricas* 34 (2014): 47-80; Carlos de Carlos Morales, “Olivares y los banqueros de Felipe IV. La crisis financiera de 1627”, *Librosdelacorte.es* 5 (2012): 142-146; Ídem, “El encuentro entre Olivares y los banqueros conversos portugueses (1625-1628)”, *Librosdelacorte.es* 19 (2019): 151-177: <https://doi.org/10.15366/ldc2019.11.19.006> (consultado el 28 de diciembre de 2020).

¹³ José Martínez de la Escalera, SJ, “Felipe IV fundador de los Estudios Reales”, *Anales del Instituto de Estudios Madrileños* 23 (1986): 177-181.

¹⁴ Astrain, *Historia de la Compañía*, 158-159.

¹⁵ José Simón Díaz, *Historia del Colegio Imperial de Madrid* (Madrid: CSIC, 1952), 72-91; Martínez de la Escalera, “Felipe IV”, 181-182.

con los nombres de los docentes que se habían elegido por los superiores de la Compañía de Jesús para ocupar las distintas cátedras de los Estudios Reales. En dicho documento, el P. Juan Dicastillo aparecía como el candidato ideal para ocupar la Cátedra de Política¹⁶. Según se establecía en el plan de la fundación, dicha cátedra de “Políticas y Económicas” nacía definida con el objetivo de “interpretar asimismo las de Aristóteles, ajustando la razón de estado con la constancia, religión y fe católica”¹⁷.

Dicastillo era hijo de un oficial del virreinato de Nápoles, miembro del Consejo Colateral, mientras que su madre pertenecía a la familia Justiniani de Quíos. Ingresó en la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares (1600), venciendo la resistencia de su rica familia, y estudió Filosofía y Teología en la Universidad cisneriana, donde había iniciado sus estudios antes del noviciado. Si bien se le dedicó a la enseñanza de la retórica en Madrid (1609-1614), de la filosofía en Oropesa (1614-1617), y de la teología en Toledo (1618-1621; 1623-25) y Murcia (1621-1623), no parece que su desempeño fuese muy satisfactorio. En septiembre de 1625, Vitellechi se dirigió al P. Luis de Palma para indicar que Juan Dicastillo debía cesar en su actividad como Maestro de los hermanos estudiantes, puesto que se había experimentado que no estaba dotado para esta labor. Meses después insistía para que se le buscara otra dedicación. Operario en Talavera de la Reina (1625-1631), pidió repetidas veces al P. General Mucio Vitelleschi ser enviado a las misiones de Oriente¹⁸.

En los últimos días de 1628, Aguado hubo de proponer a Felipe IV una serie de sustituciones de los primeros profesores elegidos para impartir docencia en los Estudios Reales, lo que se tradujo en una oportunidad para atraer a la Corte a algunos colaboradores. Así, en referencia a la Cátedra de Política, el monarca había dado su visto bueno al doctor Juan de Matos, catedrático de la Universidad de Évora, quien se había excusado por motivos de salud, aunque su delicado estado no fue un impedimento para que posteriormente fuese Rector de dicha Universidad y se trasladase a Roma como Asistente, significándose, posteriormente, como propulsor de la causa del duque de Braganza. Así mismo, la Provincia de Portugal hizo resistencia a su traslado a Madrid, alegando su dedicación en la citada universidad. Ante esta situación, Aguado presentaba su propuesta:

Y deseando proponer a VM persona que tenga las partes necesarias para el lucimiento desta cátedra tengo por muy a propósito la de Agustín de Castro de la provincia de Castilla, el cual ha profesado y leído letras humanas, filosofía y teología muchos años con mucha satisfacción, y es tenido por muy aventajado ingenio. También ha predicado con singular aplauso algunos años, y siendo fuerza que los oyentes de esta cátedra los más sean de capa y espada y gente que no ha profesado otras letras, parece muy conveniente el talento de púlpito para leerla con lucimiento¹⁹.

¹⁶ Aguado afirmaba: “ha leído artes y teología, es hombre de mucha lección y erudición así humana como divina, sabe eminentemente las lenguas latina, griega y hebrea; tiene dispuesto un curso de artes para imprimirse” (Martínez de la Escalera, “Felipe IV...”, 183).

¹⁷ Astrain, *Historia de la Compañía*, 146.

¹⁸ Archivum Romanum Societatis Iesu (en adelante ARSI), Toletana (Tolet.) 8. II, fols. 345r, 356r. Sus datos biográficos en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, dir. Charles E. O’Neill y Joaquín María Domínguez (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001).

¹⁹ Martínez de la Escalera, “Felipe IV...”, 186.

Sin embargo, Felipe IV no seguía esta recomendación de encomendar la cátedra al joven Agustín de Castro, e indicaba a Aguado que insistiese en las gestiones para traer al P. Jacques Sirmond²⁰. Apuntaba al provincial que se ayudase del Conde Duque de Olivares para que se hiciesen las gestiones necesarias. Unos días después, también Aguado reiteraba las dificultades para que el jesuita francés acudiese a desempeñar esta labor en los Estudios Reales, así como en el caso del otro candidato sugerido por el rey, el P. André Schott²¹. El monarca perseveraba en su intención. Señalaba al embajador francés, a Isabel Clara Eugenia y a los superiores de la Compañía de Jesús en dichos territorios como interlocutores necesarios para que pudiesen trasladarse, en el caso de Schott a pesar de su ancianidad, para ocupar la referida cátedra. Ante la insistencia del rey, Aguado adecuó su propuesta a las circunstancias, pero la mantuvo. Así, aseguraba que su proposición de que fuese Agustín de Castro el designado para esta labor estaba referida al ínterin que se produciría antes de que acudiesen tan eminentes profesores. El provincial pedía respuesta al monarca sobre esta opción, resaltando nuevamente las cualidades que reunía Castro. Aseguraba que desempeñaría este cometido “con igual y aun mayor lucimiento que cualquiera de los dos extranjeros referidos”²². No obstante, y a pesar de que el rey persistió en que se reiterasen las peticiones para lograr que acudiesen a Madrid tan insignes profesores, las dificultades para ver cumplido sus deseos fueron insalvables²³.

Por su parte, Agustín de Castro, mientras se clarificaba su situación respecto a los Estudios Reales, recibió otro importante impulso, puesto que, el 22 de diciembre de 1628, fue nombrado calificador del Santo Oficio del tribunal inquisitorial de Valladolid, para lo que fue necesaria dispensa a causa de su edad²⁴. Su colaboración con el Inquisidor General, el Cardenal Zapata, le hizo contar con otro valedor en la Corte.

2. BAJO LA PROTECCIÓN DEL P. FRANCISCO AGUADO

En los primeros años del reinado de Felipe IV, la Compañía de Jesús jugó un papel crucial tanto en el orden espiritual como en el político en la Corte madrileña, toda vez que los jesuitas se habían convertido en los principales confesores de la

²⁰ Secretario del General Claudio Aquaviva, fue amigo de los Cardenales Baronio, Belarmino y Toledo. Retornó desde Roma el colegio de Clermont, y se mantuvo vinculado a este centro hasta que, en 1637, Luis XIII le tomó como confesor por consejo del Cardenal Richelieu. Desempeñó esta labor hasta su fallecimiento en 1643. Sus datos biográficos en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*.

²¹ Insigne humanista formado en el Colegio Trilingüe de Lovaina y con una amplia trayectoria docente, fue requerido por el General Claudio Aquaviva para enseñar retórica en el Colegio romano. Regresó a Amberes en 1597, desde donde mantuvo una profusa correspondencia con Justo Lipsio. Sus datos biográficos en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*.

²² Martínez de la Escalera, “Felipe IV...”, 187.

²³ El P. Martínez de la Escalera se preguntaba si Aguado había explorado las opciones reales de atraer a estos profesores a Madrid o solo seguía las indicaciones generadas por la voluntad del rey de contar con los mejores de Europa sin conocer previamente la disposición de los invitados o de sus superiores (ibid., 189, 193).

²⁴ Archivo Histórico Nacional (AHN), Inquisición, Libro 371, fol. 90.

nobleza cortesana. A ello había que sumar los hijos de nobles que entraban en la Compañía y que residían en la Corte en respuesta a la petición de sus familiares, lo que incrementó de manera ostensible su influencia en el entorno cortesano. Con todo, es pertinente resaltar la trayectoria de dos jesuitas, los padres Fernando de Salazar y Francisco Aguado por su importante papel en la política de la Monarquía, dado que ambos fueron confesores de Gaspar de Guzmán, Conde-Duque de Olivares. El primero de ellos, el P. Fernando Chirino de Salazar, se convirtió en confesor de Olivares en 1622, y poco después, también fue nombrado predicador real. Su cercanía al Conde-Duque le permitió asistir a las principales juntas de gobierno y su opinión siempre tuvo un peso considerable en las decisiones políticas del valido. No obstante, es preciso destacar que en Roma no se tenía una buena opinión del confesor. Por el contrario, la estrecha relación y sintonía del P. Francisco Aguado con el General Vitelleschi se puede apreciar a través de las cartas que éste le envió durante años desde Roma, principalmente, en aquellas orientadas a recabar su apoyo para los negocios que se desarrollan en la Corte o para allanar la entrada a diversas personas que acudían a la misma, especialmente a los familiares de los Cardenales o pertenecientes a destacadas familias de diversos territorios italianos. Si bien también recurría en menor medida al P. Pedro González de Mendoza, la influencia de Aguado en la Corte quedó puesta de manifiesto al convertirse en el referente para el General en estas mediaciones²⁵.

Así pues, el creciente poder de Aguado fue decisivo para la llegada de Agustín de Castro a la Corte. La imposibilidad de contar con los prestigiosos docentes que Felipe IV pretendía vincular a los Estudios Reales, concretamente a la cátedra de Política, le llevó a seguir el consejo del P. Aguado y a ordenar finalmente que el P. Castro se pusiese al frente de la misma. Leyó la primera lección el 14 de febrero de 1629²⁶. No obstante, su llegada a Madrid para desarrollar esta ocupación contravino a Vitelleschi y supuso un escollo en la relación que mantenía con el P. Aguado, a quien reprochó haber actuado en contra de su mandato. Informado el General del decreto que había permitido la ocupación de la cátedra por parte de Castro y del modo que se había obtenido, Vitelleschi indicaba a Aguado que se volviese atrás esta actuación con mucha suavidad, puesto que el rey había señalado al P. Juan Dicastillo para ocupar esta plaza en los Estudios Reales y el propio General autorizó al mismo en enero de 1629. Así pues, el mandato expresado por el general fue que Dicastillo había de ocupar la cátedra, mientras que Castro tenía que volver a la provincia de Castilla, donde se tenía necesidad de su excepcional talento para el púlpito²⁷. Sin embargo, como hemos señalado, Aguado había logrado su propósito a pesar de las órdenes cursadas por el General y se parapetó en su seguimiento de la voluntad real. Ante los hechos

²⁵ Queda evidenciado en la correspondencia entre ellos durante estos años: ARSI, Hispaniae (Hisp.) 70, *passim*.

²⁶ Simón Díaz, *Historia del Colegio Imperial*, 97, 103. Castro se mantuvo vinculado a la misma hasta 1646.

²⁷ Vitelleschi transmitía estas indicaciones al P. Aguado el 10 de mayo de 1629 (ARSI, Tolet. 9, fol. 38v). Si bien con posterioridad el General indicó que había recibido ocho cartas juntas de Aguado tratando esta cuestión, su opinión no varió substancialmente. Si bien se avenía a que Aguado y sus consultores valorasen la conveniencia de la venida de Juan Dicastillo, se mantenía firme en la decisión de que Castro había de volver a Castilla (*ibid.*, fol. 43v).

consumados, en una carta que Vitelleschi dirigió a Felipe IV el 25 de noviembre de 1629, expresó su beneplácito a que Castro continuase en Madrid, puesto que, tanto desde el púlpito como desde la cátedra, su actividad era muy apreciada. Así pues, Castro había logrado que su desempeño docente en los Estudios Reales fuese satisfactorio y comenzase a alcanzar reconocimiento entre los oyentes de “capa y espada” a los que hizo referencia Aguado en su recomendación al rey²⁸.

Unos meses después, en junio de 1630, en contestación a las cartas que Aguado había escrito en diciembre del año anterior y en febrero, el General mostraba su pesar por la designación de Juan Dicastillo para integrar el séquito que había de acompañar a la infanta María, hermana de Felipe IV, a Viena para contraer matrimonio con el rey de Hungría. Acudía como confesor de la condesa de Siruela, su camarera mayor. Vitelleschi aseguraba que haría lo posible para minimizar el contratiempo de esta circunstancia²⁹. Precisamente, en cartas posteriores, el General insistió a Dicastillo para que cumpliera con este cometido con el recato conveniente, mientras que, en las misivas dirigidas a la Condesa de Siruela, le indicaba que también podría contar con el apoyo de los jesuitas de las provincias germanas, evitando así la permanencia de Dicastillo a su lado³⁰. En 1631, se pensó en su nombramiento como patriarca de Etiopía como fórmula para evitar esta circunstancia, pero su destino final fue Viena, donde se trasladó integrado en el séquito de María de Austria. Ciertamente, el General mantuvo un contacto muy activo con el citado confesor durante todo el tiempo que desempeñó esta labor. Sin duda, se convirtió en un contrapunto interesante en el entorno más cercano a la reina de Hungría, cuyo confesor, el capuchino Diego de Quiroga, había sido elegido, entre otras razones, por su afinidad política con el Conde Duque de Olivares, contraviniendo los deseos del emperador de que este cargo fuese ocupado por un miembro de la Compañía de Jesús³¹. En este sentido, hemos de tener en cuenta que, como hemos referido, Olivares hacía responsable de la falta de apoyo del emperador Fernando II a la Monarquía hispana en el asunto de Mantua-Monferrato a su confesor Lamormaini, cercano a los planteamientos políticos del pontífice Urbano VIII. Ciertamente, la actitud mantenida por éste había despertado las críticas de otros

²⁸ ARSI, Tolet. 9, fol. 73v. Sobre los Estudios Reales como proyecto educativo para los hijos de los nobles al servicio del rey, véase, Adolfo Carrasco Martínez, “Los Estudios Reales del Colegio Imperial de Madrid y otros proyectos educativos de Olivares”, *Cuadernos de Investigación Histórica* 29 (2009): 99-122.

²⁹ ARSI, Tolet. 9, fol. 97v.

³⁰ ARSI, Hisp. 70, fols. 235v, 238v-239r, 244. En torno a la conformación del séquito de María de Austria, véase Félix Labrador Arroyo, “La organización de la casa y el séquito de la reina de Hungría en su jornada al Imperio en 1629-1630”, en *La dinastía de los Austrias: las relaciones de la Monarquía Católica y el Imperio*, coords. José Martínez Millán, Rubén González Cuerva (Madrid: Polifemo, 2011), II, 801-836. Sobre la condesa de Siruela doña Victoria de Toledo y Colonna, véase José Rufino Novo, “Relaciones entre las Cortes de Madrid y Viena durante el siglo XVII a través de los servidores de las reinas”, *ibidem*, II, 735.

³¹ En relación con los intereses encontrados que se pusieron de manifiesto en la designación del confesor, véase Henar Pizarro Llorente, “La elección de confesor de la infanta María de Austria en 1628”, en *ibid.*, II, 759-799.

jesuitas residentes en Viena, como fue el caso, entre otros, de Ambrosio de Peñalosa, e incluso del nuncio papal³².

En este sentido, tanto el P. Aguado, como los jesuitas Luis de Palma y Francisco Pimentel trataron por todos los medios de evitar el enfrentamiento entre la Corte de Madrid y la Compañía de Jesús por esta cuestión. Agustín de Castro vino a sumarse a ellos en este intento. Precisamente, el afianzamiento del grupo en el que se integró Castro se produjo porque al General Vitelleschi le molestaba la intromisión tan directa del P. Salazar en los asuntos políticos de la Monarquía, sobre todo en las juntas que buscaban el aumento de la hacienda y de recursos económicos para la defensa de la Monarquía, especialmente de sus territorios de Italia. Efectivamente, estas intervenciones del P. Salazar en la política y economía de la Monarquía, favoreciendo una actuación beligerante, en consonancia con la política olivarista, no podían ser bien vistas por Urbano VIII, quien deseaba a toda costa retirar del territorio italiano el poder español³³. Se le propuso entonces como obispo de Málaga, a lo que el P. Vitelleschi, amparado por Roma, se negó rotundamente. Rápidamente, solicitó a su confidente, el P. Aguado, que tratara de poner fin a este propósito. En el conflicto generado por la promoción del P. Salazar a un obispado (primero Málaga y luego Charcas en Perú), el confesor del rey, fray Antonio de Sotomayor, defendió al P. Salazar en todo momento, así como Jerónimo de Villanueva, Protonotario de Aragón y destacado miembro del entorno de confianza de Olivares. Dado que el obispado se presentaba imposible por la negativa de Urbano VIII, Olivares buscó otro cargo para su confesor de forma que pudiera seguir acudiendo a las juntas de gobierno. El monarca, a instancias de Sotomayor y del Conde-Duque, ordenó al P. Salazar que aceptase un puesto en el Consejo de Inquisición. Finalmente, la presión ejercida sobre Roma hizo que Urbano VIII concediera el arzobispado, pero en unas condiciones humillantes para el nuevo mitrado, lo que supuso un nuevo revés para sus protectores. Desde que el P. Salazar tuvo plaza en el Consejo inquisitorial, en julio de 1631, hubo de dejar de confesar al Conde-Duque. El general Vitelleschi instó al P. Francisco Aguado para que tomarse el cargo por el gran favor que podría hacer a la Compañía y a los intereses de Roma, siempre con la debida cautela y sigilo³⁴.

Evidentemente, el P. Aguado nunca buscó recursos económicos para continuar las guerras en las que se encontraba inmersa la Monarquía, como sí lo hizo el P. Salazar, pero tuvo un papel fundamental en otro sentido: apoyó la nueva ideología que Roma quería imponer en la Corte madrileña y que favorecía la sumisión de la Casa de Austria a los intereses de la Iglesia. La concepción de la Monarquía hispana como

³² Pavel Marek, “La diplomacia española y la papal en la corte imperial de Fernando II”, *Studia historica. Historia Moderna* 30 (2008): 124, 139; Robert Bireley, *The Jesuits and the Thirty Years War. King, Courts, and Confessors* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 85, 141-142, 162-163.

³³ Fernando Negredo del Cerro, “La hacienda y la conciencia. Las propuestas del confesor del Conde Duque para el saneamiento de las finanzas reales (1625)”, *Cuadernos de Historia Moderna* 27 (2002): 171-196; Quintín Aldea Vaquero, “Iglesia y Estado en el siglo XVII (Ideario político-eclesiástico)”, *Miscelánea Comillas* 36 (1961): 160-168.

³⁴ Jiménez Pablo, “La ideología religiosa de la Compañía de Jesús...”, 1583-1598.

“Monarquía Católica” se inició en el reinado de Felipe II³⁵. En los reinados de sus sucesores, los pontífices lograron invertir la subordinación sufrida durante el siglo XVI, quedando la Monarquía sujeta a la jurisdicción e influjo de la Iglesia. Sin duda, este concepto de “Monarquía Católica”, que se oponía a las ideas y prácticas políticas enunciadas por Maquiavelo, precisaba de la adopción de una determinada religiosidad, cuyo único y exclusivo centro emisor había de ser Roma. En la práctica, estos planteamientos se concretaron en la adecuación de la conducta política del rey a la ética católica, y en la adopción de la espiritualidad radical de la descalcez como el movimiento que se debía difundir y proteger desde la Corte³⁶. La implantación del nuevo concepto de Monarquía hispana promovido desde Roma se realizó a través de diversas actuaciones, mientras que la instauración de una serie de ritos y devociones favorecieron su aceptación por el conjunto de la sociedad. Esta práctica religiosa fue acompañada de un discurso ideológico, que trataba de combatir la generación de un pensamiento autónomo y de aspiración universal por parte de la Monarquía hispana a través de la fusión en plano de igualdad con el Imperio. Según este planteamiento, ambas ramas de la dinastía Habsburgo habían de fortalecer el origen compartido con el mantenimiento un objetivo común, cifrado en la defensa de la Iglesia Católica, simbolizada en la devoción y en la exaltación de la Eucaristía, que contaba con una tradición más sólida en la Corte de Viena³⁷.

Esta nueva orientación fue sustentada por autores como el jesuita Pedro de Ribadeneyra. Su *Príncipe Cristiano*, publicado en 1595 y dedicada al futuro Felipe III, representa un puntal del antimachiavelismo y una defensa de la supremacía del poder espiritual ejercido por el papa sobre el poder temporal de cualquier emperador o príncipe cristiano³⁸. Efectivamente, durante el reinado del citado monarca, se alcanzó

³⁵ Una amplia explicación de este concepto y su evolución puede encontrarse en la introducción a la obra *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la Monarquía católica* (Madrid: Polifemo, 2015), I/1, titulado “El reinado de Felipe IV como decadencia de la Monarquía hispana”.

³⁶ En torno al mismo, véase José García Oro y María José Portela Silva, “Los frailes descalzos. La nueva reforma del Barroco”, *Archivo Ibero-Americano* 60 (2000): 511-586. Ángel Martínez Cuesta, “El movimiento recoleto de los siglos XVI y XVII”, *Recollectio* 5 (1982): 3-47.

³⁷ Véase el trabajo de José Martínez Millán, “La evaporación del concepto ‘Monarquía Católica’: la instauración de los Borbones”, en *La Corte de los Borbones: Crisis del modelo cortesano*, coords. José Martínez Millán, Concepción Camarero Bullón, Marcelo Luzzi Traficante (Madrid: Polifemo, 2013), III, 2143-2196.

³⁸ En este sentido, su discurso se encontraba en línea con los escritos de los cardenales Bellarmino y Baronio (Robert Bireley, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990), cap. 5; Harro Höpfl, *Jesuit political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 84-111; José A. Fernández Santamaría, *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1986); Gennaro Maria Barbutto, *Il principe e l'Anticristo. Gesuiti e ideologie politiche* (Napoli: Guida, 1994); Ídem, “I Gesuiti e il ‘principe’ di Machiavelli: da Ribadeneyra a Gracián. Paradigma della mediazione”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 20-1 (2017): 125-140; José María Iñurritegui, *La Gracia y la República. El lenguaje político de la teología católica y el “Príncipe Cristiano” de Pedro de Ribadeneyra* (Madrid: UNED, 1998); José Luis Mirete, “Maquiavelo y la ‘Recepción de su teoría del Estado en España’ (siglos XVI y XVII)”, *Anales de Derecho* 19 (2001): 139-144; Juan Manuel Forte, “Pedro de Ribadeneyra y las encrucijadas del antimachiavelismo en España”, en *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimachiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, eds. Juan Manuel Forte y Pablo López Álvarez (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008), 167-179; Miguel Ángel

el cambio de paradigma en la Monarquía hispana con el apoyo de un grupo político cortesano tendente a seguir las líneas definidas por el pontífice³⁹. Posteriormente, fue otro jesuita, Juan Eusebio Nieremberg, quien mejor defendió el “austrohispanismo”⁴⁰.

3. LOS INICIOS EN EL COLEGIO IMPERIAL Y EN EL ENTORNO DE LA REINA ISABEL DE BORBÓN

A mediados de 1630, el P. Aguado fue sustituido como provincial de Toledo por el P. Miguel Pacheco. Vitelleschi se quejaba ante Aguado de la falta de noticias que tenía de la provincia y culpaba al exprovincial de ello, puesto que no había recibido cartas suyas en los meses precedentes. Por otra parte, afirmaba haber sido informado de que muchos de los pasantes y estudiantes del colegio de Madrid tenían acceso a los aposentos de los PP. Francisco Pimentel y Agustín de Castro, donde solían encontrar dulces y conversación. El General no entendía cómo se permitían estos comportamientos por parte de los superiores, y pedía a Aguado que interviniese para que se cumpliera con exactitud la regla referida a no entrar en aposento ajeno sin licencia, así como a castigar la infracción de la misma⁴¹.

La amistad entre Pimentel y Castro tuvo una especial significación. La protección de su familia, concretamente de la condesa de Oropesa, impidió que Pimentel retornase a su originaria provincia de Castilla y se quedase en la Corte, a pesar de este comportamiento que había merecido el aviso del General. En mayo de 1631, Vitelleschi escribió a Pimentel dando cuenta de ser conocedor de su conducta inapropiada, permitiendo la entrada en su aposento a hermanos estudiantes, pasantes y maestros de Gramática para comer y criticar a sus superiores. Aseguraba que los hermanos que frecuentaban su compañía eran los menos espirituales y los que se mostraban más liberales frente a la obediencia. En este sentido, apuntaba que Pimentel era demasiado sensible y que generaba quejas de cuestiones de poca importancia⁴².

La llamada de atención a ambos amigos causó su efecto, puesto que el rector, Pedro González de Mendoza, recibió la felicitación de Vitelleschi por haber logrado

López Muñoz, “La filosofía política de Pedro de Ribadeneyra y su influencia jurídica en la historia de España”, *Bajo palabra. Revista de Filosofía* 5 (2010): 321-330; Mario Prades Vilar, “La teoría de la simulación de Pedro de Ribadeneyra y el ‘maquiavelismo de los antimachiavélicos’”, *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno* 5 (2011): 133-165.

³⁹ José Martínez Millán, “La transformación del paradigma ‘católico hispano’ en el ‘católico romano’: la monarquía católica de Felipe III”, en *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, coord. Juan Luis Castellano, Miguel Luis López-Guadalupe (Granada: Universidad de Granada 2008), II, 521-556; Ídem, “La formación de la Monarquía Católica de Felipe III”, en *La Monarquía de Felipe III*, dirs. José Martínez Millán y María Antonietta Visceglia (Madrid: Fundación Mapfre, 2008), I, 118-194; A. Sarrión Mora, “Identificación de la dinastía con la confesión católica”, en *Ibidem*, 246-259.

⁴⁰ A. Álvarez-Ossorio Alvariano, “Virtud coronada: Carlos II y la piedad de la Casa de Austria”, en *Política, religión e inquisición en la España moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, coord. Pablo Fernández Albadalejo, José Martínez Millán, Virgilio Pinto Crespo (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1996), 29-57; Sandra Chaparro, “Juan Eusebio Nieremberg (1595-1638). Un intelectual de la Monarquía católica hispana”, *Razón y Fe* 264 (2011): 427-435.

⁴¹ ARSI, Tolet. 9, fol. 126r. Por otra parte, se trataba de una de las faltas cometidas más comunes en estos años (Astráin, *Historia de la Compañía*, 55).

⁴² ARSI, Tolet. 9, fol. 160v.

enmendar el comportamiento de Agustín de Castro, quien parecía haberse corregido. No obstante, el General advertía que no se debía permitir que trabase amistad con el P. Francisco Macedo, a quien se debía proteger de amistades nocivas. No sabemos si se debió al conocimiento directo de la Corte durante su estancia en Madrid, puesto que Macedo era un jesuita portugués vinculado a la Universidad de Coimbra, quien acudió a los Estudios Reales por invitación de Felipe IV para enseñar Humanidades, pero, posteriormente, fue acusado de realizar sermones contrarios a la política realizada desde Madrid durante los tumultos de Évora de 1637⁴³. En cuanto a Francisco Pimentel, hizo llegar al General sus explicaciones sobre lo acontecido, haciendo alusión a la maledicencia existente en la Corte, que también había alcanzado al P. Aguado⁴⁴. No obstante, no parece que el comportamiento de Pimentel se reorientase convenientemente, puesto que Vitelleschi se vio obligado a llamarle de nuevo al orden a mediados de 1632. Los incidentes en el colegio se sucedían y la división en su seno se hacía patente en dicho año, cuando el General se dirigió a Pedro González de Mendoza con motivo de que hubiesen borrado la palabra Rector que se encontraba pintada encima de la puerta de su aposento⁴⁵. Las tensiones existentes no favorecieron la puesta en marcha del proyecto educativo. Ciertamente, los Estudios Reales tuvieron que enfrentarse a varios problemas. Así, no fue sencillo cubrir la nómina de profesores necesarios, hubo retrasos en las obras, pero, sobre todo, el mayor escollo fue la carencia de estudiantes, puesto que las familias nobles destinatarias del proyecto no respondieron a las expectativas de Olivares, que, en 1634, mostró su desilusión al P. Aguado para que fuese transmitida al General por considerar que la Compañía de Jesús tampoco había respondido a su responsabilidad de manera adecuada. Si bien no se lograron los objetivos iniciales, los Estudios Reales fueron adquiriendo un progresivo protagonismo e influencia en la vida cultural y política de la Corte⁴⁶.

Sin embargo, la relación entre Agustín de Castro y Francisco Pimentel tuvo otra dimensión fuera del recinto colegial. Pimentel era hermano del conde de Benavente, mayordomo mayor de la reina Isabel de Borbón y significado opositor a las medidas que pretendía implantar Olivares en las Casas reales. Tras la muerte de su progenitor en 1621, Antonio Alonso Pimentel, VII conde Luna y IX conde de Benavente, asumió la mayordomía mayor de la Casa de la reina Isabel de Borbón en sustitución de su padre y ocupó plaza en el Consejo de Estado⁴⁷. A comienzos de 1626, Vitelleschi escribió al conde para elogiar a su hermano jesuita en un tono afectuoso y familiar⁴⁸. Así pues, el conocimiento de Pimentel y de Castro del entorno más cercano

⁴³ ARSI, Tolet. 9, fol. 163r. Sobre Macedo, véase, *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*.

⁴⁴ En su carta de respuesta, fechada el 20 de octubre de 1631, aseguraba no haber dado crédito a todas las acusaciones. Apuntaba también no tener noticia sobre la nueva ocupación de Aguado como confesor del Conde Duque de Olivares, circunstancia que conocía por las noticias que le llegaban por otros jesuitas, pero no por parte del propio Aguado (ARSI, Tolet. 9, fol. 191r-v).

⁴⁵ ARSI, Tolet. 9, fol. 242r.

⁴⁶ De ello dio muestra su rica biblioteca. Véase, entre otros, Aurora Miguel Alonso, *La biblioteca de los Reales Estudios de San Isidro* (Madrid: FUE, 1996), cap. IV.

⁴⁷ José Ledo del Pozo, *Historia de la nobilísima villa de Benavente* (Zamora: Imp. Vicente Vallecillo, 1853), 296-297; Mercedes Simal López, *Los condes-duques de Benavente en el siglo XVI. Patronos y coleccionistas en la villa solariega* (Benavente: Centro de Estudios Benaventanos "Ledo del Pozo", 2002), 55-58.

⁴⁸ ARSI, Tolet. 8. II, fol. 362r.

a la reina vino definida por esta relación. El nuevo mayordomo mayor se distinguió por el enfrentamiento que mantuvo con Olivares, así como por la activa resistencia a su política de reformas referidas a la Casa de la reina⁴⁹. La intención del Conde Duque de ganar influencia en el entorno de doña Isabel se manifestó, entre otras actuaciones, en el endurecimiento de este enfrentamiento con el mayordomo mayor, que fue despojado del cargo y enviado a sus posesiones sin recibir ninguna merced. El deshonor y la ofensa recibida afectaron su salud, produciéndose su muerte el 1 de septiembre de 1633. Por el contrario, la ocupación del oficio de camarera mayor por parte de la duquesa de Gandía proporcionó a doña Juana de Velasco una marcada influencia en la Casa de la Reina, y habilitaba a sus hijos la posibilidad de reverdecer su influjo en la Corte y superar las dificultades económicas que arrastraban desde los decenios anteriores⁵⁰. Si bien la progresión se vio socavada por el fallecimiento de la doña Juana en 1627, que fue sustituida en tan destacado cargo por la esposa de Olivares, la pérdida de influencia de la familia Borja se vio mitigada por el nombramiento de su hijo Carlos Francisco como mayordomo mayor, quien besó la mano de la reina el 23 de marzo de 1630. Sin duda, el duque de Gandía se mostró sumiso a las indicaciones de Olivares sobre la implantación de las reformas⁵¹. No obstante, la temprana muerte del VII duque de Gandía imposibilitó que pudiese colaborar en un proyecto de reforma que no terminaba de llevarse a la práctica. Su sustituto en el cargo fue Álvaro de Bazán y Benavides, II marqués de Santa Cruz, que fue recibido como mayordomo mayor de la reina en 1 de diciembre de 1632⁵².

Si bien, en los años posteriores, la notoriedad de Agustín de Castro en el entorno de la reina fue muy significativa, en esta primera etapa cortesana destacó en el ámbito intelectual de la política. Su celebridad se vio sustentada por la presentación de las *Conclusiones políticas*. Si bien se trataba de un acto académico con reputación para el alumnado, puesto que en el mismo mostraban sus progresos en la materia, podían adquirir mayor transcendencia política y social cuando tenían lugar con la presencia de una autoridad civil o eclesiástica, coincidiendo con la celebración de alguna efeméride, etc. Las primeras conclusiones vinculadas a la cátedra de Política se titularon “*Conclusiones políticas debajo del amparo del Rey Nuestro Señor. Cuestión principal. Si la profesión de la fe católica es necesaria en el Príncipe y vasallos para el buen gobierno político de los reinos*”, y la presentación tuvo lugar el miércoles 26 de noviembre de 1631. Se desarrolló bajo la presidencia de Agustín de Castro, que dirigió a los alumnos y se encargó de redactar el

⁴⁹ Estas cuestiones ya han sido referidas en Henar Pizarro Llorente, “La Casa Real de Isabel de Borbón”, en *La Corte de Felipe IV (1621-1665): Reconfiguración de la Monarquía Católica*, I/2, 1391-1457.

⁵⁰ Ídem, “Bisnieto de un santo. Carlos Francisco de Borja, VII duque de Gandía, mayordomo mayor de la reina Isabel de Borbón (1630-1632)”, *Libros de la Corte.es* Monográfico 1, nº 6 (2014): 107-135.

⁵¹ Empezó a recibir sus gajes por orden de 2 de agosto de 1631. Una copia del asiento en Archivo General de Palacio (AGP), Reinados, Felipe IV, leg. 8, s. f. Hemos abordado este tema en otros trabajos. Véase “La estructura borgoñona en la Casa de la reina Isabel de Borbón (1621-1644)”, en *La Casa de Borgoña. La Casa del rey de España*, dirs. José Eloy Hortal Muñoz y Félix Labrador Arroyo (Leuven: Leuven University Press-Cornell 2014), 501-526.

⁵² Sobre esta evolución, véase Ídem, “Los mayordomos de la reina Isabel de Borbón (1621-1644)”, en *¿Decadencia o reconfiguración? Las Monarquías de España y Portugal en el cambio de siglo (1640-1724)*, dirs. José Martínez Millán, Félix Labrador Arroyo, Filipa M. Valido-Viegas de Paula-Soares (Madrid: Polifemo 2017), 561-610.

texto con posterioridad para su impresión. Estas primeras *Conclusiones* se insertaban en el agradecimiento a Felipe IV por la fundación y patronazgo de los Estudios Reales, a quien Castro dedicó el escrito afirmando que el rey atesoraba todas las virtudes del príncipe católico. Ciertamente, la mayor parte del discurso trazado se inscribía en la tradición de otros autores jesuitas, destacadamente de Pedro de Ribaneyra, pero también había rasgos de originalidad en su pensamiento⁵³.

En este sentido, nos parece interesante resaltar sus afirmaciones en dos de las doce *Conclusiones* que componen la obra, puesto que resultan especialmente significativas para encuadrar su opinión y posicionamiento en la Corte. Así, en la Segunda Conclusión, Castro analizaba la importancia de la actividad comercial para sostener y aumentar la riqueza, así como la importancia de su fomento. Sin embargo, se mostraba tajante sobre la colaboración con judíos para su desarrollo: “El comercio ordinario, y grueso con judíos, se debe evitar de todo punto, como peste para la República, que inficiona la religión y tira a consumir las riquezas”⁵⁴.

Evidentemente, esta afirmación entraba en colisión con la atracción que Olivares estaba desarrollando sobre distintas familias de judíos portugueses con ánimo de incentivar el comercio y que tuvo fuertes implicaciones en el ámbito inquisitorial. Tampoco pudo agradar al Conde Duque la opinión que Castro tenía sobre el valimiento. En la Cuarta Conclusión, recogía la necesidad de que el monarca contase con un valido, pero, para evitar los peligros que se podían derivar de la acción del privado, ponía en paralelo su actuación con los preceptos seguidos por un sacerdote para con Dios y con el pueblo⁵⁵.

El distanciamiento se manifestó igualmente cuando, el 6 de diciembre de 1632, tuvo lugar el segundo acto de defensa de las *Conclusiones políticas* bajo la presidencia de Castro. El texto resultante, que versaba sobre “*Cual sea más gloriosamente virtuoso príncipe, el que a fuerza de tal se hace amar de solos los buenos y aborrecer de los malos, o el que de buenos y malos recaba ser bien querido*”, fue dedicado a Ramiro Núñez de Guzmán, II duque de Medina de las Torres. El yerno de Olivares, cuya cercanía al rey se fue incrementando por compartir aficiones como la pintura y las diversiones cortesanas, se había convertido tras enviudar en el “valido del valido” por los significativos cargos que fue acumulando⁵⁶. No hemos podido localizar un ejemplar de estas *Conclusiones políticas*, por lo que no podemos analizar su contenido, pero la dedicatoria tiene un indudable significado. No parece casual que Castro involucrase a Medina de las Torres, quien había mostrado su independencia del valido en un asunto tan grave como la posibilidad de expulsar al nuncio Cesare Monti como consecuencia del enconado conflicto mantenido entre el legado y Olivares. Si bien las deliberaciones sobre este asunto se desarrollaron en el más absoluto secreto en el seno de una junta donde solo había cercanos colaboradores del privado, el nuncio se mantuvo bien informado de la marcha de las mismas a través de las confidencias de Medina de las Torres. Así mismo,

⁵³ Rafael Fermín Sánchez Barea, “Las primeras *Conclusiones políticas* en los Estudios Reales del Colegio Imperial de Madrid”, en *Estudios sobre educación política: de la Antigüedad a la modernidad, con un epílogo sobre la contemporaneidad*, ed. Javier Vergara Giordia y Alicia Sala Villaverde (Madrid: Dykinson, 2019), 275-290.

⁵⁴ *Ibidem*, 282.

⁵⁵ *Ibidem*, 283.

⁵⁶ Simón, *Historia del Colegio Imperial*, 150.

en 1632, el duque había ingresado como familiar en el Santo Oficio, así como en la cofradía de San Pedro Mártir, de marcado carácter antiolivarista y antijudío, donde su apoyo a Olivares no fue siempre inequívoco⁵⁷. Precisamente, la actividad de Agustín de Castro en oposición a los planteamientos de Olivares se plasmó de manera más nítida en el desarrollo de su actividad inquisitorial.

4. LA COLABORACIÓN CON EL CARDENAL ZAPATA

La cercanía del Cardenal Zapata a la Compañía de Jesús quedó reflejada en la carta que le dirigió el General Vitelleschi tras conocer su nombramiento como Inquisidor General, que calificó como una buena noticia para el Instituto, puesto que le consideraba un benefactor⁵⁸. Antonio de Zapata y Cisneros fue el segundo hijo del I conde de Barajas, presidente del Consejo de Castilla durante el reinado de Felipe II y vinculado a la facción “ebolista”. Orientado a la carrera eclesiástica, fue inquisidor y racionero de Cuenca, posteriormente, canónigo de la catedral de Toledo e inquisidor durante el pontificado del “papista” Gaspar de Quiroga. En 1587, fue proveído obispo de Cádiz, pasando después a la sede de Pamplona (1595-1600), y, por último, a la de Burgos antes de ser nombrado Cardenal por solicitud de Felipe III en 1604. Sin duda, su cercanía al duque de Lerma favoreció la consecución de su acceso a esta dignidad. En 1606, se convirtió en el Cardenal protector de España⁵⁹. Los primeros años de estancia en Roma estuvieron marcados por su falta de discreción en el quehacer diplomático, y por el enfrentamiento con el marqués de Aytona, embajador en Roma, que vino a verse reflejado en el memorial que dirigió al rey, en septiembre de 1607, sobre los abusos que se cometían en la Dataría⁶⁰. Por otra parte, Zapata inició su alejamiento de Lerma. En este proceso, tuvo especial significación su posicionamiento al lado de los canónigos toledanos en la defensa de los Estatutos de limpieza de sangre que regían en la catedral primada frente a la pretensión del cardenal de Toledo y tío de Lerma, Bernardo de Sandoval y Rojas, de proveer algunas prebendas catedralicias en servidores que no cumplían los requisitos establecidos por los mismos, conflicto que se llevó ante el Tribunal de la Rota. La presión de Zapata ante el rey y ante el papa hizo que los canónigos demandantes lograran su propósito, lo que le significó frente a la familia Sandoval por haber actuado en contra de sus intereses. Como en otros aspectos de su actividad, Zapata actuó entre la contradicción y la ambigüedad, sobre todo si tenemos en cuenta que, pocos años antes, siendo obispo de Pamplona, se había

⁵⁷ Juan Ignacio Pulido Serrano, *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII* (Madrid: Universidad de Alcalá de Henares, 2002), 181-200.

⁵⁸ La carta fechada en 12 de marzo de 1627 en ARSI, Hisp. 70, fols. 199v-200r.

⁵⁹ Pulido, *Injurias a Cristo*, 162-165; Francisco de Asís Martínez Gutiérrez, *Entre el rey católico y el papa. Los cardenales españoles durante los valimientos de Lerma y Olivares* (Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2017), 80ss.

⁶⁰ Quintín Aldea Vaquero, *Iglesia y Estado en la España del siglo XVII (Ideario político-eclesiástico)* (Santander: Universidad Pontificia Comillas, 1961), 217-233.

mostrado favorable a la pretensión defendida por Salucio en cuanto a la limitación de la aplicación de los Estatutos de limpieza de sangre⁶¹.

Como sucediese con otros servidores de la Monarquía hispana estantes en Roma, la progresiva pérdida de poder de Lerma les convenció de que no contaban con valedores en Madrid y a albergar el temor de quedar desconectados de la Corte. Además, la creciente influencia del Cardenal Gaspar de Borja, hijo de doña Juana Velasco y hermano del VII duque de Gandía, generó una rivalidad entre ambos purpurados, que se prologó en los decenios posteriores. Retornado a Madrid en 1617, Zapata fue nombrado consejero de Estado. El declive del poder de Lerma condicionó su reposicionamiento, alineándose circunstancialmente con el duque de Uceda y propiciando un acercamiento al cardenal Borghese con intención de mantener la vinculación con el papa a través del interés que para éste tenía su presencia en dicho organismo. En este sentido, Zapata fue un fiel informador sobre las decisiones que se adoptaron en el Consejo de Estado a través del nuncio, lo que le valió su cese en 1619, tras las denuncias realizadas por Baltasar de Zúñiga y por el Cardenal Gaspar de Borja. Cabe destacar que, durante las discusiones generadas por la finalización de la Tregua de los doce años, Zapata se mostró contrario a las opiniones de Zúñiga y Olivares en la reanudación de la guerra⁶².

La sustitución del Cardenal Borja en el gobierno de Nápoles por Zapata y el papel asignado a cada uno de ellos en el conclave de 1621 tras el fallecimiento de Paulo V puso de manifiesto la mejor situación de Zapata tanto en la Corte madrileña como en Roma frente a las aspiraciones de Borja, quien perdió a su máxima valedora con el fallecimiento de su madre en 1627⁶³. Precisamente, a comienzos de dicho año, Zapata fue nombrado Inquisidor General en sustitución del fallecido Andrés Pacheco. Entre las cuestiones que precisaban de un tratamiento delicado por parte de la Inquisición española se encontraban los tratos que Olivares mantenía con hombres de negocios portugueses para que sustituyeran a los genoveses una vez decretada la suspensión general de pagos. El origen judeoconverso de muchos de ellos precisaba situar al frente del Santo Oficio a un jurista que se mostrase comprensivo con la situación. Entre la nómina de nombres seleccionados por Olivares, Felipe IV se inclinó por el experimentado Cardenal Zapata⁶⁴. Evidentemente, el nuevo Inquisidor General siguió manteniendo su estrecho contacto con el nuncio y distó mucho de mostrarse dócil a los dictados del valido o incluso del propio rey, quien se encontraba informado

⁶¹ Sobre la citada reforma, véase Albert A. Sicroff, *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XVI y XVII* (Madrid: Taurus, 1985), 222-246; Israël Salvator Révah, “La controverse sur les statuts de pureté de sang. Un document inédit: «Relación y consulta del cardenal G[u]evara sobre el negocio de fray Agustín Salucio» (Madrid 13 août 1600)”, *Bulletin Hispanique* 73 (1971): 263-306. En su exposición, Zapata afirmaba: “las informaciones para ordenes con acostumbrarse en España poner pregunta de limpieza yo no la pongo ni lo pido”. Una copia de la carta en Biblioteca Nacional de España (BNE), Ms. 17909, fol. 143.

⁶² Rubén González Cuerva, *Baltasar de Zúñiga. Una encrucijada de la Monarquía hispana (1561-1622)* (Madrid: Polifemo 2012), 429-434; Martínez, *Entre el rey católico y el papa*, 135-136, 141, 144.

⁶³ Silvano Giordano, “Gaspar de Borja y Velasco rappresentante di Filippo III a Roma”, *Roma Moderna e Contemporanea* 15/1-3 (2007): 157-185; González, *Baltasar de Zúñiga*, 443-445, 454-456; Martínez, *Entre el rey católico y el papa*, 155.

⁶⁴ *Ibidem*, 188, 202.

pormenorizadamente de los asuntos inquisitoriales por la presencia de su confesor, fray Antonio de Sotomayor, en el Consejo de Inquisición.

La situación de enfrentamiento entre Olivares y Zapata motivó que el privado valorase la posibilidad de neutralizar el poder del Inquisidor General a través del nombramiento de un gobernador en el Consejo de Inquisición junto al mismo. Este intento no era novedoso, puesto que los problemas respecto a las competencias en el gobierno de la Inquisición se iniciaron tras la muerte del Inquisidor General Gaspar de Quiroga en 1594. Si bien se frenaron las pretensiones del Consejo de Inquisición en la obtención unas facultades que no le fueron conferidas por los poderes otorgados por el papa, la polémica sobre la ampliación de la potestad del Consejo de Inquisición se mantuvo durante todo el reinado de Felipe III. La conversión del gobierno de la Inquisición en un órgano colegiado en detrimento de los poderes privativos del Inquisidor General concedidos por el pontífice fue sustentada por los miembros del “partido castellano”, que habían dominado esta institución los últimos decenios del siglo XVI. Sin embargo, se fue produciendo una evolución en los componentes del propio Consejo en consonancia con la transformación de los grupos de poder en la Corte, adquiriendo mayor presencia consejeros más proclives a seguir los designios papales⁶⁵. Aun con estos cambios, el asunto referido a la jurisdicción de los órganos de gobierno del Santo Oficio no se acalló y, a pesar de que la oposición de los consejeros a la posibilidad de que se nombrase un gobernador fue manifiesta, lo que denota el apoyo que los miembros del Consejo otorgaron a Zapata, esto no hizo cejar a Olivares de su intento, para lo que se ayudó del rumor extendido por la Corte sobre la voluntaria exoneración del Zapata del cargo de Inquisidor General. El Cardenal Gaspar de Borja recibió el encargo de realizar las gestiones pertinentes con esta finalidad en 1629. A pesar de que no pudo ocupar el propio Borja el cargo de administrador, como era el deseo de Olivares, por oposición del papa, el oficio quedó establecido al año siguiente, si bien volvió a desaparecer en 1640. No hay constancia de que el confesor del rey fuese designado para esta labor como candidato en sustitución del Cardenal Borja, pero sí que el arzobispo de Granada Fernando de Valdés y Llanos, hombre cercano a Olivares, desempeñó esta función⁶⁶.

Así pues, el Conde Duque trató a través del Cardenal Borja que el papa revocase los poderes al Inquisidor General, pero Zapata continuaba reteniendo parte de la influencia que había tenido en Roma y pudo contrarrestar estos intentos, principalmente, a través de la correspondencia secreta que mantuvo con el pontífice oculta a los ojos del rey y del valido. En este sentido, Olivares tampoco logró su objetivo de que Urbano VIII nombrase sucesor de Zapata, tras quedar exonerado del cargo, al Cardenal Infante don Fernando. Por supuesto, la evolución de las relaciones entre el papa y la Monarquía también tuvo una marcada influencia en estas cuestiones,

⁶⁵ Roberto López Vela, “Estructuras administrativas del Santo Oficio”, *Historia de la Inquisición en España y América*, dirs. Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell (Madrid: BAE, 1993), II, 93-95; José Martínez Millán, “El sistema polisinodial. Consejos y facciones cortesanas”, en *La monarquía de Felipe III: La Corte*, dirs. José Martínez Millán y María Antonietta Visceglia (Madrid: Fundación Mapfre, 2008), III, 261-269.

⁶⁶ Carlos Puyol Buil, *Inquisición y política en el reinado de Felipe IV. Los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido, 1628-1660* (Madrid: CSIC, 1993), 244-246.

sobre todo, cuando Gaspar de Borja manifestaba su protesta ante Urbano VIII en el Consistorio de Cardenales reunido el 8 de marzo de 1632 por el trato que el papa otorgaba a los asuntos españoles. La evolución de las relaciones entre Felipe IV y el pontífice en el contexto de la Guerra de los Treinta Años puso de manifiesto la diferencia de criterio, así como la determinación del Cardenal de primar su faceta de diplomático frente a su condición de purpurado, lo que le deparó graves inconvenientes y terminó con su capacidad de influencia en el entorno papal⁶⁷.

Ciertamente, al frente de la Suprema, Zapata realizó una serie de actuaciones que pusieron de manifiesto su antagonismo con Olivares. Si bien este enfrentamiento se pudo constatar en diversas materias y ocasiones, únicamente haremos referencia a aquellas en las que intervino el jesuita Agustín de Castro en estos años. En su desempeño como predicador, tuvo especial relevancia la llegada de hombres de negocios portugueses de origen judeoconverso a la Corte desde 1627. Las reticencias que despertó esta alianza alimentaron las críticas a la política financiera de Olivares. Un caso de criptojudaismo dio paso a la persecución de algunos de los asentistas y sus familias. En este contexto conviene inscribir la decisión del Inquisidor General de trasladar la celebración del Auto de Fe desde Toledo a Madrid, donde tuvo lugar en julio de 1632. Zapata trataba de hacer una demostración de la fuerza de la Inquisición frente a los judeoconvertos colaboradores de Olivares⁶⁸.

Sin duda, el antisemitismo se había encontrado presente en diversos escritos de Agustín de Castro y tuvo un destacado protagonismo en el sermón que pronunció el 18 de enero de 1632 con motivo de la presentación del nuevo Índice de Libros Prohibidos. Dedicado al Cardenal Antonio Zapata, fue impreso ese mismo año precedido por una presentación del licenciado Sebastián Huerta, secretario del Consejo de Inquisición, quien se atribuye la iniciativa de la impresión⁶⁹. Castro tomó como guía de su sermón a su compañero de hábito y catedrático de Escritura en los Estudios Reales Gaspar Sánchez, a quien aludió en diversas ocasiones a lo largo de su predicación, y en quien hizo reposar su interpretación de las bodas de Caná y la importancia del matrimonio. Centró su discurso en la unión de Cristo con su Iglesia. Mantuvo que, para guardar la fe, los ministros de la propia Iglesia eran quienes debían protegerla. La publicación de Edictos que previniesen inconvenientes y atajasen los habidos se inscribía en esta dinámica, en la que destacaba la labor de los servidores del

⁶⁷ Miguel Ángel Ochoa Brun, *Historia de la diplomacia española* (Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores 2006) VII, 371-375; Quintín Aldea Vaquero, *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo* (Madrid: CSIC, 1986), I, xxiv; María Antonietta Visceglia, “Congiurarono nella degradazione del papa per via di un concilio: la protesta del Cardinale Gaspare Borgia contro la politica papale nella Guerra dei trent’anni”, *Roma Moderna e Contemporanea* 11 (2003): 173-174, 182-184.

⁶⁸ Pulido, *Injurias a Cristo*, 165-223.

⁶⁹ Aseguraba el licenciado Huerta que “la doctrina del Padre Agustín de Castro no necesita de nueva experiencia, ni de otro apoyo, que el ser suya”. Una copia de dicho sermón se puede consultar en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/sermon-que-predico-el-padre-agustin-de-castro-en-la-publicacion-del-indice-expurgatorio-de-los-libros-que-se-hizo-en-18-de-enero-de-1632-en-esta-corte/> (consulta 9-10-2020).

Santo Oficio, cuya función quedaba reflejada en los símbolos de su estandarte⁷⁰. Así, habían de preservar la pureza de la fe, la unidad de la Iglesia y la subordinación de sus miembros al papa. Para Castro, esta conformación estaba amenazada por tres peligros: el paganismo, el judaísmo y la herejía. Tras realizar un recorrido por la evolución histórica de estas tres categorías sin seguir un orden cronológico, el predicador afirmó que, como fórmula de preservación, fueron reprobadas por Cristo en el pasaje referido a la citada boda recogido en el Evangelio de San Juan. Aseguraba que la pureza de la fe de los españoles se debía a la vigilancia del Santo Oficio. El principal peligro se encontraba en la ambición, en la inclinación a conseguir honores por medios ilícitos, puesto que conducían a adorar al príncipe, al valido, a los ministros intercesores, dejando aparte a Dios. Castro también veía amenazada esta labor por la sensualidad, que fácilmente podía derivar en idolatría, judaísmo y herejía, así como facilitar el camino a la codicia. Por tanto, había que proceder a enmendar las costumbres, puesto que ponían en riesgo de pérdida a la religión⁷¹. Para finalizar su intervención, Castro aseguró que los libros podían constituir una gran amenaza para la pureza de la fe, por lo que se hacía necesario prohibir unos y expurgar o tildar otros para poder separar la doctrina sana de la sospechosa. Aseguraba que esta acción estaba legitimada por Dios en varios pasajes de la Escritura, para cuya concreción volvió a apoyarse en el jesuita Gaspar Sánchez. Por último, admitiendo que al ser humano va unido intrínsecamente el errar, “Tome esto Dios por su cuenta, tilden, borren y expurguen sus ministros para que envuelta en la sana no aprendamos doctrinas peligrosas”⁷².

La elección de Agustín de Castro para pronunciar tan destacado sermón pudo venir determinada por su relación con el jesuita Juan de Pinera, el hombre clave en la realización de los trabajos conducentes a la publicación del Índice de Libros Prohibidos de 1632. Como hemos referido, en los últimos días de 1628, el P. Aguado hubo de proponer a Felipe IV una serie de sustituciones para ocupar las cátedras de los Estudios Reales, lo que se tradujo en una oportunidad para atraer a la Corte a

⁷⁰ Sobre la publicación de la Carta Acordada y Edicto en enero de 1632, véase Manuel Peña Díaz, “Religiosas pompas, sagrados estruendos: el ceremonial de la censura inquisitorial en el siglo XVII”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 4 (2012): 231-232.

⁷¹ El 20 de septiembre de 1631, Castro firmó un parecer conjunto con los jesuitas Pedro González de Mendoza, Gaspar Hurtado, Hernando de Mendoza y Luis de Torres, que fue publicado al año siguiente en Madrid en un volumen titulado “Copia de los pareceres y censuras de los Reverendísimos Padres, Maestros y Señores Catedráticos de las insignes Universidades de Salamanca y Alcalá y de otras personas doctas sobre el abuso de las figuras y pinturas lascivas y deshonestas en que se muestra que es pecado mortal pintarlas, esculpiras y tenerlas patentes donde sean vistas”. El juicio emitido versaba sobre la perniciosidad de estas obras. Un copia de este texto (concretamente, páginas 26-27) se puede consultar en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/copia-de-los-pareceres-y-censuras-de-los-reverendissimos-padres-maestros-y-senores-catedraticos-sic-de-las-insignes-vniuersidades-de-salamanca-y-alcala-y-de-otras-personas-doctas-sobre-el-abuso-de-las-figuras-y-pinturas-lasciuas-y-deshonestas/> (consulta 9-10-2020).

⁷² Las características generales de los sermones vinculados a la publicación de los Índices de Libros Prohibidos, y su reflejo en el sermón que el jesuita Arias de Armenta pronunció en Sevilla por este motivo en 1632, han sido recogidas por Peña, “Religiosas pompas, sagrados estruendos”, 238-245. Algunas referencias al sermón de Agustín de Castro en Madrid en Ídem, “Identidad, discursos y prácticas de la censura inquisitorial (siglo XVII)”, *Astrolabio Nueva Época: Revista digital del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad* 11 (2013): 66-67.

algunos colaboradores. Así, la Cátedra de Escritura se encontraba vacante por el fallecimiento del P. Gaspar Sánchez, a quien el rey había dado su aprobación. El provincial afirmaba que, en su opinión, el P. Pineda podría ocupar su lugar con gran satisfacción⁷³. Admitido por el rey, se incorporó a esta labor docente en 1629, pero, en dicho año, recibió en encargo de Zapata de revisar las librerías para la elaboración del nuevo Índice, labor para la que Pineda contó con la experiencia adquirida por su significativa intervención en el Índice de Sandoval de 1612⁷⁴. El antijudaísmo de Castro estaba fuera de duda, como había mostrado en diversas ocasiones y que también debió poner de manifiesto en el “Sermón de desagrazios al Santísimo Crucifixo, profanado por los Judíos, que predicó el P. Agustín de Castro de la Compañía de Jesús al Santo Tribunal de la Inquisición”. Si bien la referencia no está fechada, bien podría estar relacionado con los conocidos procesos realizados en este contexto⁷⁵.

Ciertamente, la situación de enfrentamiento entre el Inquisidor General y Olivares era insostenible, tanto en el ámbito de la actuación inquisitorial como a causa de la actividad de Zapata como informador del papa a través de su cercana relación con el nuncio. Desde 1631 se había visto excluido de la Junta Grande que estudiaba los asuntos relacionados con las inmunidades eclesiásticas y los privilegios de la nunciatura⁷⁶. No menos desagradable para el monarca y para Olivares fue el doble juego desarrollado por el Cardenal a través de su correspondencia secreta con Urbano VIII para que le mantuviese al frente de la Inquisición mientras aseguraba al rey su deseo que abandonar el cargo de Inquisidor General. Su apartamiento fue efectivo el 6 de septiembre de 1632. Su fidelidad a las consignas recibidas desde Roma le había llevado a mantenerse firme en los conflictos nacidos de su oposición a las medidas que se pretendían adoptar en la Corte de Madrid⁷⁷. Falleció el 23 de abril de 1635, retirado de toda actividad tras sufrir una enfermedad que le impidió el habla. Este mismo año Agustín de Castro fue nombrado predicador real, no sin dificultades, dando inicio a un periodo en el que su antiolivarrismo, reflejado en las *Conclusiones políticas* celebradas bajo su presidencia y en sus sermones, fue adquiriendo mayor protagonismo y visibilidad en la Corte.

Sin duda, la intensa actividad de Agustín de Castro bajo la protección del P. Aguado no solo se insertó en las convulsas relaciones existentes entre la Corte madrileña y el pontífice Urbano VIII, así como en el destacado papel desempeñado por los jesuitas en ambos escenarios, sino que puso de manifiesto cómo esta pugna afectó a la actuación del Santo Oficio, donde el influjo de los jesuitas se vio incrementado desde comienzos de la centuria. Castro no dudó en actuar a favor de los designios papales y del General de la Compañía de Jesús de forma menos taimada que el citado confesor de Olivares. Su inquina hacia el proyecto político del Conde Duque

⁷³ Martínez de la Escalera, “Felipe IV...”, 186.

⁷⁴ Estanislao Olivares, S. I., “Juan de Pineda, S.I. (1557-1637). Biografía. Escritos. Bibliografía”, *Archivo Teológico Granadino* 51 (1988): 5-132; Jesús Martínez de Bujanda, *Censura de la Inquisición y de la Iglesia en España (1520-1966)* (Madrid: BAC, 2019), 81-105. Un extracto de los pasos seguidos por Zapata para articular el nuevo Índice y las ideas que sustentaron su acción en Pulido, *Injurias a Cristo*, 165-167.

⁷⁵ *Biblioteca de los escritores de la Compañía de Jesús*, 176.

⁷⁶ Siguiendo a Quintín Aldea en este tema, Puyol, *Inquisición y política en el reinado de Felipe IV*, 183.

⁷⁷ Una exposición de estos conflictos en *ibidem*, 246-249.

provocó que sus prédicas, sobre todo por su cercanía la reina Isabel de Borbón, con cuya protección pudo contar, adquiriesen una gran fama y enorme eco, para desaparecer de la escena política en coincidencia con la caída en desgracia del valido.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aldea Vaquero, Quintín, “Iglesia y Estado en el siglo XVII (Ideario político-eclesiástico)”, *Miscelánea Comillas* 36 (1961): 143-544.
- , *Iglesia y Estado en la España del siglo XVII (Ideario político-eclesiástico)* (Santander: Universidad Pontificia Comillas, 1961).
- , *España y Europa en el siglo XVII. Correspondencia de Saavedra Fajardo* (Madrid: CSIC, 1986).
- Álvarez-Ossorio Alvarino, Antonio, “Virtud coronada: Carlos II y la piedad de la Casa de Austria”, en *Política, religión e inquisición en la España moderna: homenaje a Joaquín Pérez Villanueva*, coord. Pablo Fernández Albadalejo, José Martínez Millán, Virgilio Pinto Crespo (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1996).
- Astrain, Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España* (Madrid: Razón y Fe, 1916).
- Maria Barbuto, Gennaro, *Il principe e l'Anticristo. Gesuiti e ideologie politiche* (Napoli: Guida, 1994).
- , “I Gesuiti e il ‘principe’ di Machiavelli: da Ribadeneyra a Gracián. Paradigma della mediazione”, *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 20-1 (2017): 125-140.
- Biblioteca de los escritores de la Compañía de Jesús pertenecientes a la antigua Asistencia de España desde sus orígenes hasta el año de 1773 por los Padres José Eug. De Uriarte y Mariano Lecina de la misma Compañía* (Madrid: Imprenta “Gráfica Universal”, 1929-1930).
- Bireley, Robert, *Religions and Politics in the Age of the Counterreformation Emperor Ferdinand, William Lamormaini, S. J., and the Formation of Imperial Policy* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981).
- , *The Jesuits and the Thirty Years War. King, Courts, and Confessors* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- , *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990).
- Burrieza, Javier, “Agustín de Castro”, en *Diccionario Biográfico Español*, <http://dbe.rah.es/biografias/20049/agustin-de-castro> (consultado el 28 de diciembre de 2020).
- Carlos Morales, Carlos de, “Olivares y los banqueros de Felipe IV. La crisis financiera de 1627”, *Librosdelacorte.es* 5 (2012): 142-146.

- , “El encuentro entre Olivares y los banqueros conversos portugueses (1625-1628)”, *Librosdelacorte.es* 19 (2019): 151-177.
- Carrasco Martínez, Adolfo, “Los Estudios Reales del Colegio Imperial de Madrid y otros proyectos educativos de Olivares”, *Cuadernos de Investigación Histórica* 29 (2009): 99-122.
- Chaparro, Sandra, “Juan Eusebio Nieremberg (1595-1638). Un intelectual de la Monarquía católica hispana”, *Razón y Fe* 264 (2011): 427-435.
- Cueto, Ronald, “Crisis, conciencia y confesores en la Guerra de los Treinta Años”, *Cuadernos de Investigación Histórica* 16-17 (1995): 249-265.
- Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, biográfico-temático*, dir. Charles E. O’Neill y Joaquín María Domínguez (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001).
- Fernández Santamaría, José A., *Razón de Estado y política en el pensamiento español del Barroco (1595-1640)* (Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1986).
- Forte, Juan Manuel, “Pedro de Ribadeneyra y las encrucijadas del antimaquiavelismo en España”, en *Maquiavelo y España. Maquiavelismo y antimaquiavelismo en la cultura española de los siglos XVI y XVII*, eds. Juan Manuel Forte y Pablo López Álvarez (Madrid: Biblioteca Nueva, 2008), 167-179.
- García Oro, José y Portela Silva, María José, “Los frailes descalzos. La nueva reforma del Barroco”, *Archivo Ibero-Americano* 60 (2000): 511-586.
- Giordano, Silvano, “Gaspar de Borja y Velasco rappresentante di Filippo III a Roma”, *Roma Moderna e Contemporanea* 15/1-3 (2007): 157-185.
- Gómez Rivero, Ricardo, “Consejeros de Castilla de Felipe III”, *Anuario de Historia del Derecho Español* 74 (2004): 97-138.
- González Cuerva, Rubén, *Baltasar de Zúñiga. Una encrucijada de la Monarquía hispana (1561-1622)* (Madrid: Polifemo 2012).
- Höpfl, Harro, *Jesuit political Thought. The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).
- Iñurritegui, José María, *La Gracia y la República. El lenguaje político de la teología católica y el “Príncipe Cristiano” de Pedro de Ribadeneyra* (Madrid: UNED, 1998).
- Jiménez Pablo, Esther, “La ideología religiosa de la Compañía de Jesús en el reinado de Felipe IV (1621-1645)”, en *La Corte de Felipe IV (1621-1665). Reconfiguración de la*

Monarquía católica. Espiritualidad, literatura y teatro, dirs. José Martínez Millán y Manuel Rivero Rodríguez (Madrid: Polifemo, 2017), III/3, 1559-1668.

Labrador Arroyo, Félix, “La organización de la casa y el séquito de la reina de Hungría en su jornada al Imperio en 1629-1630”, en *La dinastía de los Austrias: las relaciones de la Monarquía Católica y el Imperio*, coords. José Martínez Millán, Rubén González Cuerva (Madrid: Polifemo, 2011), II, 801-836.

Ledo del Pozo, José, *Historia de la nobilísima villa de Benavente* (Zamora: Imp. Vicente Vallecillo, 1853).

López Muñoz, Miguel Ángel, “La filosofía política de Pedro de Ribadeneyra y su influencia jurídica en la historia de España”, *Bajo palabra. Revista de Filosofía* 5 (2010): 321-330.

López Vela, Roberto, “Estructuras administrativas del Santo Oficio”, *Historia de la Inquisición en España y América*, dirs. Joaquín Pérez Villanueva y Bartolomé Escandell (Madrid: BAE, 1993), II, 63-274.

Marek, Pavel, “La diplomacia española y la papal en la corte imperial de Fernando II”, *Studia historica. Historia Moderna* 30 (2008): 109-143.

Jesús Martínez de Bujanda, *Censura de la Inquisición y de la Iglesia en España (1520-1966)* (Madrid: BAC, 2019).

Martínez Cuesta, Ángel, “El movimiento recoleto de los siglos XVI y XVII”, *Recollectio* 5 (1982): 3-47.

Escalera, José Martínez de la, SJ, “Felipe IV fundador de los Estudios Reales”, *Anales del Instituto de Estudios Madrileños* 23 (1986): 177-181.

Martínez Gutiérrez, Francisco de Asís, *Entre el rey católico y el papa. Los cardenales españoles durante los valimientos de Lerma y Olivares* (Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2017).

Martínez Hernández, Santiago, “Los más infames y bajos traidores...: el desafío aristocrático al proyecto olivarista de regencia durante la enfermedad de Felipe IV (1627)”, *Investigaciones históricas* 34 (2014): 47-80

Martínez Millán, José, “El triunfo de Roma. Las relaciones entre el papado y la Monarquía católica durante el siglo XVII”, en *Centros de poder italianos en la Monarquía hispánica (siglos XV-XVIII)*, coord. José Martínez Millán y Manuel Rivero Rodríguez (Madrid: Polifemo, 2010) I, 549-682.

- , “La evaporación del concepto ‘Monarquía Católica’: la instauración de los Borbones”, en *La Corte de los Borbones: Crisis del modelo cortesano*, coords. José Martínez Millán, Concepción Camarero Bullón, Marcelo Luzzi Traficante (Madrid: Polifemo, 2013), III, 2143-2196.
- , “El sistema polisinodial. Consejos y facciones cortesanas”, en *La monarquía de Felipe III: La Corte*, dirs. José Martínez Millán y Maria Antonietta Visceglia (Madrid: Fundación Mapfre, 2008), III, 261-269.
- , “La transformación del paradigma ‘católico hispano’ en el ‘católico romano’: la monarquía católica de Felipe III”, en *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, coord. Juan Luis Castellano, Miguel Luis López-Guadalupe (Granada: Universidad de Granada 2008), II, 521-556.
- , “La formación de la Monarquía Católica de Felipe III”, en *La Corte*, dirs. José Martínez Millán y Maria Antonietta Visceglia (Madrid: Fundación Mapfre, 2008), I, 118-194.
- Miguel Alonso, Aurora, *La biblioteca de los Reales Estudios de San Isidro* (Madrid: FUE, 1996).
- Mirete, José Luis, “Maquiavelo y la ‘Recepción de su teoría del Estado en España’ (siglos XVI y XVII)”, *Anales de Derecho* 19 (2001): 139-146.
- Negredo del Cerro, Fernando, *Política e iglesia: los predicadores de Felipe IV* (Madrid: Universidad Complutense, 2005).
- , “La hacienda y la conciencia. Las propuestas del confesor del Conde Duque para el saneamiento de las finanzas reales (1625)”, *Cuadernos de Historia Moderna* 27 (2002): 171-196.
- Rufino Novo, José, “Relaciones entre las Cortes de Madrid y Viena durante el siglo XVII a través de los servidores de las reinas”, en *La dinastía de los Austrias: las relaciones de la Monarquía Católica y el Imperio*, coords. José Martínez Millán, Rubén González Cuerva (Madrid: Polifemo, 2011), II, 701-758.
- Olivares, Estanislao, S. I., “Juan de Pineda, S.I. (1557-1637). Biografía. Escritos. Bibliografía”, *Archivo Teológico Granadino* 51 (1988): 5-132.
- Ochoa Brun, Miguel Ángel, *Historia de la diplomacia española* (Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores 2006).
- Peña Díaz, Manuel, “Religiosas pompas, sagrados estruendos: el ceremonial de la censura inquisitorial en el siglo XVII”, *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 4 (2012): 229-250.

- , “Identidad, discursos y prácticas de la censura inquisitorial (siglo XVII)”, *Astrolabio Nueva Época: Revista digital del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad* 11 (2013): 61-75.
- Pizarro Llorente, Henar, “La elección de confesor de la infanta María de Austria en 1628”, en *La dinastía de los Austrias: las relaciones de la Monarquía Católica y el Imperio*, coords. José Martínez Millán, Rubén González Cuerva (Madrid: Polifemo, 2011), II, 759-799.
- , “La Casa Real de Isabel de Borbón”, en *La Corte de Felipe IV (1621-1665): Reconfiguración de la Monarquía Católica*, dirs. José Martínez Millán y José Eloy Hortal Muñoz (Madrid: Polifemo, 2015) I/2, 1391-1457.
- , “Bisnieto de un santo. Carlos Francisco de Borja, VII duque de Gandía, mayordomo mayor de la reina Isabel de Borbón (1630-1632)”, *Libros de la Corte. es* Monográfico 1, nº 6 (2014): 107-135.
- , “La estructura borgoñona en la Casa de la reina Isabel de Borbón (1621-1644)”, en *La Casa de Borgoña. La Casa del rey de España*, dirs. José Eloy Hortal Muñoz y Félix Labrador Arroyo (Leuven: Leuven University Press-Cornell 2014), 501-526.
- , “Los mayordomos de la reina Isabel de Borbón (1621-1644)”, en *¿Decadencia o reconfiguración? Las Monarquías de España y Portugal en el cambio de siglo (1640-1724)*, dirs. José Martínez Millán, Félix Labrador Arroyo, Filipa M. Valido-Viegas de Paula-Soares (Madrid: Polifemo 2017), 561-610.
- Prades Vilar, Mario, “La teoría de la simulación de Pedro de Ribadeneyra y el ‘maquiavelismo de los antimaquiavélicos’”, *INGENIUM. Revista de historia del pensamiento moderno* 5 (2011): 133-165.
- Pulido Serrano, Juan Ignacio, *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII* (Madrid: Universidad de Alcalá de Henares, 2002).
- Puyol Buil, Carlos, *Inquisición y política en el reinado de Felipe IV. Los procesos de Jerónimo de Villanueva y las monjas de San Plácido, 1628-1660* (Madrid: CSIC, 1993).
- Salvator Révah, Israël, “La controverse sur les statuts de pureté de sang. Un document inédit: «Relación y consulta del cardenal G[u]evara sobre el negocio de fray Agustín Saluzio» (Madrid 13 août 1600)”, *Bulletin Hispanique* 73 (1971): 263-306.
- Fermín Sánchez Barea, Rafael, “Las primeras *Conclusiones políticas* en los Estudios Reales del Colegio Imperial de Madrid”, en *Estudios sobre educación política: de la Antigüedad a la modernidad, con un epílogo sobre la contemporaneidad*, ed. Javier Vergara Ciordia y Alicia Sala Villaverde (Madrid: Dykinson, 2019), 275-290.

- Sarrión Mora, Adelina, “Identificación de la dinastía con la confesión católica”, en *La Monarquía de Felipe III*, dirs. José Martínez Millán y Maria Antonietta Visceglia (Madrid: Fundación Mapfre, 2008), I, 246-259.
- Sicroff, Albert A., *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XVI y XVII* (Madrid: Taurus, 1985).
- Simal López, Mercedes, *Los condes-duques de Benavente en el siglo XVI. Patronos y coleccionistas en la villa solariega* (Benavente: Centro de Estudios Benaventanos “Ledo del Pozo”, 2002).
- Simón Díaz, José, *Historia del Colegio Imperial de Madrid* (Madrid: CSIC, 1952).
- Sobrino Chomón, Tomás, *Episcopado abulense. Siglos XVI-XVIII* (Ávila: Institución Gran Duque de Alba de la Excma. Diputación Provincial, 1983).
- Visceglia, Maria Antonietta, “Congiurarono nella degradazione del papa per via di un concilio?: la protesta del Cardinale Gaspare Borgia contro la politica papale nella Guerra dei trent’anni”, *Roma Moderna e Contemporanea* 11 (2003): 167-194.

Recibido: 23 de agosto de 2021
Aceptado: 23 de noviembre de 2021

**"L'AFFETTO DISORDINATO VERSO LE PATRIE": I GESUITI TRA
IDEALE UNIVERSALISTICO E PRASSI "NAZIONALISTA"
NELL'EUROPA DEL '600**

Flavio Rurale
(Università degli Studi di Udine)
flavio.rurale@uniud.it

RIASUNTO

Il saggio intende affrontare il tema delle fedeltà plurime e “nazionali” che caratterizzano l’agire politico dei padri della Compagnia di Gesù nelle corti cattoliche del XVII secolo. In particolare analizza la crisi del rapporto con il re cattolico e le relazioni sempre più strette con la monarchia francese volute dal generale Claudio Acquaviva a partire dalla conversione di Enrico IV. La storia seicentesca dei gesuiti evidenzia scelte coerenti con gli interessi nazionali perseguiti dai sovrani presso le cui corti operarono; direi anzi con i singoli partiti cortigiani. Ne esce così ridimensionata l’idea di un ordine religioso alle dipendenze del papa. L’indagine è condotta anche attraverso l’analisi dell’attività e degli scritti di alcuni docenti universitari gesuiti di Milano e Venezia del secondo ‘600, interessati al confronto e al dibattito non solo coi loro studenti ma anche con esponenti dei ceti sociali impegnati in attività politiche, economiche e diplomatiche. Infine il saggio evidenzia l’acuirsi della contestazione verso la Compagnia nel corso del XVII secolo, da parte di altri ordini religiosi e della curia romana.

PAROLE CHIAVE: XVII secolo; Europa; ordini religiosi; papato; corti; politica.

**"DISORDERED AFFECTION FOR HOMELANDS": THE JESUITS
BETWEEN UNIVERSALIST IDEAL AND 'NATIONALIST' PRAXIS IN
17TH CENTURY EUROPE**

ABSTRACT

This essay aims to examine the theme of multiple and “national” loyalties that characterize the political action of the fathers of the Society of Jesus in the Catholic courts of the Seventeenth century. In particular, it analyzes the crisis of the relationship with the Catholic king and the increasingly close relations with the French monarchy, promoted by General Claudio Acquaviva after the conversion of Henry IV. The seventeenth-century history of the Jesuits shows choices consistent with the national interests pursued by the sovereigns at whose courts they worked; I would say rather,

their belonging to courtier parties! The idea of the Societatis Jesu as a religious order dependent on the pope is thus redefined. The investigation is also conducted through the analysis of the activity and writings of some Jesuit teachers in Milan and Venice in the second half of the 17th century, interested in the comparison and debate not only with their students but also with exponents of the social classes engaged in political, economic and diplomatic activities. Finally, the essay highlights the intensification of the protest against the Society during the XVIIth century, on the part of other religious orders, the Inquisition and the Roman Curia.

KEY WORDS: XVIIth century; Europe; Religious Orders; Papacy; Courts; Politics.

C'è un girasole che si volge al “re degli astri” a rappresentare l'impresa del quarto voto di obbedienza al papa *circa missiones* dei membri della Compagnia di Gesù. La stessa immagine che Saavedra Fajardo utilizza nella sua riflessione sull'“Idea” di un principe politico cristiano (1642): “siamo come girasoli, ci giriamo ammirando e imitando il principe”. Papa o principi: i “soli” si moltiplicano, *sacerdos-rex* e *rex-sacerdos* si confondono, e i gesuiti, con tutto il clero regolare, soffrono di strabismo politico per tutta l'età moderna.¹

RINASCITA FRANCESE E FEDELTA' AL RE CRISTIANISSIMO

La parabola del figliol prodigo, col papa nelle vesti del padre misericordioso, il re di Spagna in quelle del primogenito deluso e il re di Francia nella parte del giovane figlio perso e ritrovato, bene riassume la storia seicentesca dei rapporti complessi, fatti di accordi e incomprensioni, illusioni e disillusioni, fedeltà e tradimenti (o ritenuti tali) tra Roma e le due maggiori monarchie cattoliche. All'inizio del XVII secolo la storia

¹ “Girasoles somos que damos vuelta mirando y imitando al príncipe”, Enrique Suárez, ed., “D. Saavedra Fajardo, Idea de un príncipe político cristiano”, *Lemir*, 20 (2016), *Empresa* XIII, 599; cfr. A. Álvarez Ossorio-Alvariño, “Corona Virtuosa y Pietas Austriaca: Baltasar Porreño, la idea de rey santo y las virtudes de Felipe II”, estudio introductorio de la obra de Baltasar Porreño, *Dichos y hechos del Señor Rey Don Felipe Segundo, el Prudente, potentísimo y glorioso monarca de las Españas y de las Indias*, ed. de Paloma Cuenca (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V-Editorial Turner, 2001), IX-CXXVI; il *Quartum Societatis Votum: Obedientia Summo Pontifici*, in *Imago primi saeculi Societatis Jesu a Provincia Franco-Belgica presentata* (Antwerpiae: ex Officina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1640), 194. Cfr. Martínez Millán, José, et al. eds., “La doble lealtad: entre el servicio al rey y la obligación a la Iglesia”, monográfico *Librosdelacorte.es*, VI (2014), <https://revistas.uam.es/librosdelacorte/issue/view/249> (consultato il 25 febbraio 2022). L'obbedienza stessa “was ambiguous and ‘accomodated””, Silvia Mostaccio, *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)* (Aldershot: Ashgate, 2014), 155. Fondamentali su questi temi i lavori di Lynn A. Martin, *The Jesuit Mind: the Mentality of an Elite in Early Modern France* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), e Robert Bireley, *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts, and Confessors* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

europea e i suoi equilibri politici cambiano radicalmente, dopo l'uscita della monarchia francese dalla tragedia religiosa e politica del secondo '500. Il perdono di Enrico IV da parte di papa Clemente VIII nel 1595, ha scritto Giuseppe Galasso, è "una grande data della storia dell'Europa".²

Quindici anni dopo, il preposito generale dei gesuiti Claudio Acquaviva, tra gli artefici di quel perdono insieme ad esponenti di altri ordini religiosi e al cardinale gesuita spagnolo Francisco de Toledo, dichiara senza mezzi termini che la fedeltà verso Enrico IV di Borbone (che i gesuiti li aveva riaccolti a Parigi nel 1604) va salvaguardata a ogni costo. La Compagnia, scrive al padre provinciale della Milano spagnola, ha interessi e ricopre ruoli che non sono solo quelli legati all'orbita spagnola, e ciò deve essere chiaro a tutti: "bisogna considerare la Compagnia non solo a Milano et in Italia, ma la congiunzione di tutto questo corpo"³.

È l'aprile del 1610, poche settimane prima dell'assassinio di Enrico IV. Il preposito generale è consapevole del carattere sovranazionale dell'Ordine e delle nuove opportunità che in tal senso si stanno aprendo a fianco della monarchia francese, ma la sua scelta rappresenta di fatto una svolta che apre definitivamente la porta alla frammentazione della *Societas*, alle sue fazioni "nazionali": di lì in poi, a fronte del particolarismo che in termini di fedeltà politiche segna la storia dei gesuiti come del clero regolare in genere, non sarà facile far valere "il movente primordiale [...] della propagazione della fede" nel duplice servizio a Dio e al papa⁴, simbolicamente rappresentato a fine secolo dai dipinti di Andrea Pozzo. Il '600 si chiude infatti con il ciclo pittorico l'*Allegoria dell'opera missionaria* e l'esaltazione dell'operato dei gesuiti nei quattro continenti allora noti: celebrazione della Compagnia orgogliosa dei suoi successi, alla vigilia tuttavia dell'ennesimo attacco contro il suo "modo di procedere", della crisi finale della lunga controversia sui riti cinesi: uno dei più gravi tra i conflitti interni alla compagine ecclesiastica romana, che lunghi strascichi lascerà nella storia dei gesuiti del secolo successivo, facendo risaltare con l'incrinarsi delle relazioni con le

² Giuseppe Galasso, "Roma papale e monarchia cattolica nei secoli XVI-XVII", in *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la edad moderna*, ed. Carlos José Hernando Sánchez, 2 vv. (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), I, 45-51: 47. Cfr. Mario Rosa, "The 'World's Theatre': the Court of Rome and politics in the first half of the seventeenth century", in *Court and Politics in Papal Rome 1492-1700*, ed. Gianvittorio Signorotto and Maria Antonietta Visceglia (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 78-98.

³ La lettera del padre generale in Flavio Rurale, "Il confessore e il governatore: teologi e moralisti tra casi di coscienza e questioni politiche nella Milano del primo Seicento", in *La Lombardia spagnola. Nuovi indirizzi di ricerca* ed. Elena Brambilla e Giovanni Muto (Milano: Unicopli, 1997), 343-370. Michela Catto e Guido Mongini, "Introduzione", in *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, ed. Michela Catto, Guido Mongini, Silvia Mostaccio (Firenze: Società Editrice Dante Alighieri, 2010), 13, sottolineano le "tensioni tra impulso nazionalistico (come Paese di provenienza e come Provincia in cui si è consumata l'esperienza missionaria) e un più ampio spirito cosmopolita". Cfr. Eric Nelson, *The Jesuits and the Monarchy: Catholic Reform and Political Authority in France (1590-1615)* (Aldershot: Ashgate, 2005); sul generalato di Claudio Acquaviva, *The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva's Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, ed. Pierre-Antoine Fabre, Flavio Rurale (Chestnut Hill MA: Boston Institute of Jesuit Sources-Boston College, 2017).

⁴ Guido Mongini, "I gesuiti e i papi nel '500 tra crisi religiosa e Controriforma", in *I gesuiti e i papi*, ed. Michela Catto e Carlo Ferlan (Bologna: Il Mulino, 2016), 19-20.

corti secolari anche l'acuirsi delle discordie e gelosie interne al mondo regolare e alla Chiesa⁵.

La posizione assunta da Acquaviva in quel 1610 è tanto più giustificata dopo gli assalti di fine '500 al suo generalato da parte della Suprema Inquisizione e dei "memorialisti" spagnoli, e dopo le iterate e mai dome accuse all'ordine provenienti anche dall'interno della Francia da parte dei teologi gallicani.⁶ Il ritorno dei gesuiti a Parigi fa emergere un altro aspetto che non va sottovalutato: la collaborazione con Enrico IV comporta infatti per i padri (soprattutto quelli più assiduamente presenti a corte, come predicatori e confessori regi) la condivisione della posizione del re quanto a tolleranza della minoranza calvinista: è un'adesione inevitabile, volenti o nolenti con essa i gesuiti sanno di dover necessariamente convivere e non è neppure detto che non sia in qualche modo apprezzata e sostenuta.

Per il suo significato politico, quale testimonianza del tutto disinteressata del legame di fiducia intessuto dalla *Societas* col Borbone, va qui ricordata la difesa dei gesuiti promossa all'indomani dell'omicidio di Enrico IV da una delle menti più "moderne" dell'epoca, dall'erudita e intellettuale già allieva ("figlia adottiva") di Michel de Montaigne, Marie de Gournay – femminista ante litteram, sostenitrice della parità di genere – autrice nel 1610 di una lettera-pamphlet alla vedova Maria de' Medici in cui invita la regina a respingere le accuse provenienti dal partito calvinista e dalla lega cattolica contro i gesuiti, ovviamente colpevoli ai loro occhi di sostenere la teoria del tirannicidio (come è noto dibattuta negli scritti dello spagnolo Juan de Mariana e di altri padri come Carlo Scribani). In verità i gesuiti si sono dimostrati molto coerenti, osserva Marie de Gournay, con l'azione politica del Borbone durante i suoi anni di regno e le accuse di cui sono stati fatti oggetto sono frutto di calunnie⁷.

Solo un anno prima di quel 1610, Enrico IV, il predicatore regio padre Pierre Coton, il generale Acquaviva e papa Paolo V si sono accordati per avviare la missione

⁵ Gino Benzoni, "Innocenzo XIII", in *Enciclopedia dei papi*, 3 voll. (Roma: Edizioni Enciclopedia Italiana, 2000), III, 420-429: si giunse addirittura negli anni Venti del Settecento a ipotizzare la soppressione della Compagnia; sul rischio di scisma nella Compagnia sotto il generalato di Gonzales cfr. in questo volume il saggio di Julián J. Lozano Navarro; inoltre: Jean-Pascal Gay, *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirsó González (1687-1705)* (Aldershot: Ashgate, 2012). Cfr. Michela Catto, "La controversia sul culto a Confucio ai tempi di Benedetto XIV e la 'scomparsa' dell'ateismo", in *I gesuiti e i papi*, 52-76; e Nicolas Standaert, *Chinese Voices in the Rites Controversy* (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2012).

⁶ Michela Catto, "The Jesuit Memoirists: How the Company of Jesus contributed to anti-Jesuitism", in *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, ed. José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo, 3 vv. (Madrid: Universidad Comillas Pontificia, 2012), II, 927-942; Esther Jiménez Pablo, "The Evolution of the Society of Jesus during the Sixteenth and Seventeenth Centuries: an Order that Favoured the Papacy or the Hispanic Monarchy?", in *Papacy, Religious Orders and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, ed. Massimo Carlo Giannini (Roma: Viella, 2013), 47-65.

⁷ Marie Le Jars de Gournay, *Œuvres complete* (Paris: Champion, 2002), 2 vv., I, 191-236. Pierre Blet S.I., "Jésuites gallicans au XVIIe siècle? À propos de l'ouvrage du P. Guittou sur le p. de la Chaize", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 29 (1960), 55-84; sulla "difesa" dei gesuiti da parte della intellettuale francese, Alice Boeri e Flavio Rurale, eds., *Marie, Maria, Mariana* (Brindisi: Calamospecchia Editore, 2021), 57-142; sul suo testo sulla parità di genere del 1622: *Dell'uguaglianza degli uomini e delle donne*, ed. Albina Maffioli Barsella (Genova: ECIG, 1996).

gesuita francese a Costantinopoli, dopo che nel 1604 erano stati confermati gli accordi tra Parigi e l'imperatore ottomano per la protezione dei cristiani e dei missionari nei domini del vicino oriente.⁸ I gesuiti resteranno meravigliati della pacifica convivenza tra fedi diverse incontrata in quei territori, dove il culto privato delle minoranze è tollerato. E lì, in quelle terre, i gesuiti troveranno nel re francese e nei suoi diplomatici presso il Turco – con evidenti benefici per Roma stessa e *Propaganda fide* – un “muro gagliardissimo” a loro difesa anche per arginare le accuse provenienti da Venezia dopo l'Interdetto.

Allo stesso modo, i problemi maggiori per i gesuiti nella missione olandese seicentesca, altra area a culto privato tollerato per chi non professa la religione di stato, arriveranno non tanto dalle magistrature repubblicane calviniste quanto dal clero secolare e dai vicari apostolici.⁹ Questa visione prudente e compromissoria, accomodante, è connotato originale della prassi gesuitica nell'attività di conversione, da tenere sempre presente, particolarmente per le aree geografiche dove il compromesso politico-religioso è preferibile all'azione radicale di (ri)conquista al cattolicesimo, spesso motivo di reazioni violente e del tutto inutili esperienze di martirio, soprattutto in terra di missione.

Infine, nel 1608 in San Giovanni in Laterano era stata eretta, fatto estremamente significativo, la statua in onore di Enrico IV, la prima statua di un monarca regnante esposta a Roma: non è fatto di poco conto se pensiamo, ripeto, alle scelte religiose del sovrano francese. Passeranno quasi sessant'anni per avere la statua di un re spagnolo, defunto peraltro (Filippo IV), in Santa Maria Maggiore!¹⁰

Nel giro di un quindicennio i gesuiti si sono dunque legati stabilmente con la corte di un'altra grande monarchia dell'Europa cattolica, svolgendovi anche il ruolo di

⁸ Giovanni Pizzorusso, “Reti informative e strategie politiche tra la Francia, Roma e le missioni cattoliche nell'impero ottomano agli inizi del XVII secolo”, in *I Turchi, il Mediterraneo e l'Europa*, ed. Giovanna Motta (Milano: Franco Angeli, 1998), 212-231; cfr. Aurélien Girard, “Impossible Independence or Necessary Dependency? Missionaries in the Near East, the ‘Protection’ of the Catholic States, and the Roman Arbitrator”, in *Papacy, Religious Orders and International Politics*, 67-94, sulle capitolazioni del 1604, il clima di competizione degli anni '20 sia tra le potenze coinvolte (Francia, Venezia e Spagna) nel ricoprire il ruolo di “protezione” delle missioni cattoliche presso gli ottomani, sia tra gli ordini (da una parte cappuccini e gesuiti, dall'altra i francescani), le accuse veneziane ai gesuiti, infine le divisione su base nazionale dei religiosi (“the risk of nationalisation”, 85).

⁹ Gernit Vanden Bosch, “Saving Souls in the Dutch Vineyard: The Missio Hollandica of the Jesuits (1592-1708)”, in *The Jesuits of the Low Countries: identity and impact (1540-1773): proceedings of the international congress at the Faculty of Theology and Religious Studies*, KU Leuven (3-5 December 2009), ed. Rob Faesen and Leo Kenis (Leuven-Paris-Walpole, Ma, Peeters, 2012), 139-157; si veda anche la figura del gesuita Carlo Scribani (1561-1629), per le sue idee capaci, pur in una attività missionaria e di scrittore politico filo-asburgica, di lode verso Enrico IV e di attenzione verso certa tolleranza a favore dei protestanti olandesi, Flavio Rurale, “Scribani, Carlo”, in *Dizionario Biografico degli Italiani (DBI)* (Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2018), 91, *ad vocem*.

¹⁰ Diane H. Bodart, “La guerre des statues. Monuments de rois de France et d'Espagne à Rome”, in *Roma y España*, II, 679-694: 683, sebbene confinata in un luogo buio per non offendere la suscettibilità spagnola. Seguirà poi il progetto della scalinata di Trinità dei Monti con la statua di Luigi XIV, voluta da Giulio Mazzarino per commemorare la pace dei Pirenei (1659), ma osteggiata da papa Alessandro VII, 686 (infine nel 1697, la statua di Luigi XIV finirà in Villa Medici, 689, una destinazione dunque privata; la minaccia di morte allo scultore incaricato impose successivamente il subentro di uno scultore francese, cui si deve una diversa iconografia (in modo da non porre Luigi al di sopra dell'imperatore!).

confessori regi. Si tratta dell'inizio di una lunga tradizione per i Borbone, che durerà fino a tutto il '700¹¹.

DISSIDI INTERNI E CON ALTRI ORDINI RELIGIOSI

Gli Austrias, com'è noto, prediligono invece un confessore domenicano: un altro motivo per Acquaviva per andare fiero del legame con il re di Francia e difenderlo a tutti i costi¹². La concorrenza e i conflitti tra ordini religiosi (è da poco terminata la querelle tra domenicani e gesuiti sulla grazia: e, nota Marie de Gournay nel 1610, proprio Enrico IV ha preso le difese della Compagnia a Roma coi propri cardinali) si fanno nel '600 via via più radicali e violenti nel linguaggio (pensiamo solo alle contestazioni rivolte ai gesuiti anche dal cappuccino Valeriano Magni nel corso del primo '600), tanto in Europa come nelle terre di missione. A fine secolo diverranno dirompenti e colpiranno in particolare l'ordine ignaziano, il più odiato, come ha scritto Negrodo del Cerro¹³.

Dal terzo decennio del '600, le relazioni con Roma della monarchia d'oltralpe sembrano rafforzarsi ulteriormente. "Con la fondazione di propaganda fide la Francia incrementa [infatti] il suo intervento nelle missioni": ne sono coinvolti confessori e teologi di corte, gesuiti e cappuccini in particolare, e francescani (per il ruolo centrale loro affidato in Terrasanta: ruolo che gesuiti e cappuccini tentano in qualche modo di

¹¹ Sugli esiti in ambito coloniale, Matteo Sanfilippo, "Missionari, esploratori, spie e strateghi: i gesuiti nel Nord America francese (1604-1763)", in *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime*, ed. Flavio Rurale (Roma: Bulzoni, 1998), 287-331, in particolare 330: "L'attività diplomatico-militare dei gesuiti della Nuova Francia vede un loro sempre più accentuato propendere per gli obiettivi della politica internazionale francese".

¹² I tentativi dei gesuiti di avere voce in capitolo a corte a Madrid si affidano a confessori dell'entourage regio (presidenti dei consigli, regine, e soprattutto *validos*: del duca di Lerma prima e del duca di Olivares poi): si tratta di esperienze non prive di contraddizioni, alcune ebbero risvolti drammatici (pensiamo al rapimento a Madrid di padre Federico confessore del duca di Lerma); inevitabilmente sconfitte e fallimenti dei favoriti ricadevano anche sui loro confessori-consiglieri; cfr. Rurale, *Il confessore e il governatore*; Julián J. Lozano Navarro, *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias* (Madrid: Cátedra, 2005); Esther Jiménez Pablo, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)* (Madrid: Polifemo, 2014); José Martínez Millán, "La doble lealtad en la corte de Felipe III: el enfrentamiento entre los padres R. Haller S.I. y F. Mendoza S.I.", *Librosdelacorte.es*, 6 (2014), 136-162, <https://revistas.uam.es/librosdelacorte/article/view/1628/1711> (consultato il 25 febbraio 2022); Magdalena S. Sánchez, "Confession and complicity: Margarita de Austria, Richard Haller, S.I., and the court of Philip III", *Cuadernos de Historia Moderna*, 14 (1993) 133-149; Nicole Reinhardt, *Voices of Conscience. Royal Confessors and Political Counsel in Seventeenth-Century Spain and France* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

¹³ Fernando Negrodo del Cerro, "La Compañía de Jesús y el Consejo de Estado bajo Felipe IV. Reflexiones a propósito del incidente del padre Puente Hurtado", in *Los jesuitas. Religión*, I, 155-182; Alessandro Catalano, "La strategia del cappuccino. Le controversie dottrinali e politiche alla corte di Vienna nell'opera di Valeriano Magni (1586-1661)", in *La Corte en Europa: Política y Religión (Siglos XVI-XVIII)*, ed. José Martínez Millán, Manuel Rivero Rodríguez, Gijs Versteegen, 3 vv. (Madrid: Polifemo, 2012), II, 793-814. Sul rapporto teologia politica Paolo Broglio, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento* (Firenze: Olschki, 2009).

ridimensionare)¹⁴. La prospettiva di lungo periodo, a partire dal pontificato “non filo spagnolo” di papa Aldobrandini, passando attraverso il pontificato altrettanto “non filo spagnolo” del Barberini¹⁵, sembra indicare per larga parte del XVII secolo una progressiva unità di intenti tra monarchia francese e curia papale sul fronte missionario: va sottolineata infatti la scelta di Propaganda fide di affidarsi a vicari apostolici di nazionalità francese per rompere il monopolio missionario iberico nel vicino e nell'estremo oriente.¹⁶ Il giuramento a cui sono chiamati i missionari spagnoli e portoghesi diventa a sua volta un inevitabile ulteriore motivo di conflitto con la monarchia spagnola. Neppure la crisi di inizio anni '60, quando Roma sarà addirittura disposta al conflitto armato con Parigi e chiederà l'aiuto spagnolo (però negato), spezzerà questo filo rosso¹⁷.

In tutto questo gli Asburgo mal tollerano sia l'equilibrisimo francese verso ottomani ed eretici, sia l'accondiscendenza romana verso Parigi: “l'apparente defezione di Roma dalla giusta causa”, come l'ha definita Robert Arthur Stradling, calandosi nella mente di Filippo IV.¹⁸

¹⁴ Pizzorusso, “Reti informative”, 216. I Francesi, che avevano stretto una solida alleanza commerciale e militare con lo stato ottomano, per oltre un secolo erano stati in una posizione eccellente per presentare se stessi come protettori della Chiesa cattolica nei territori ottomani. Un tale progetto avrebbe potuto aiutare i Francesi anche a giustificare presso il papa e presso le altre potenze cattoliche la loro alleanza con gli Ottomani, oggetto di molte critiche, Thomas Michel, “I contrastati rapporti di Venezia nel Medio Oriente nei primi decenni del '600”, in *I gesuiti e Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù*, ed. Mario Zanardi (Padova: Giunta Regionale del Veneto e Gregoriana Libreria Editrice, 1994), 361-384; cfr. Girard, *Impossible Independence*.

¹⁵ Maria Antonietta Visceglia, “Roma e la Monarchia Cattolica nell'età dell'egemonia spagnola in Italia: un bilancio storiografico”, in *Roma y España*, I, 49-77: 71; nello stesso volume, Gianvittorio Signorotto, “Sui rapporti tra Roma, Stati italiani e Monarchia Cattolica in ‘età spagnola’”, 577-592.

¹⁶ Mario Fois, “Il generale Gian Paolo Oliva tra obbedienza al papa e difesa dell'ordine”, *Quaderni Franzoniani* 5 (1992), 2: 29-40: 37. Cfr. Giovanni Pizzorusso, “La congregazione romana ‘de propaganda fide’ e la duplice fedeltà dei missionari tra monarchie coloniali e universalismo pontificio (XVII secolo)”, *Librosdelacorte.es*, 6 (2014): 230-241 <https://revistas.uam.es/librosdelacorte/article/view/1632/1719> (consultato il 25 febbraio 2022): sugli ordini regolari addetti all'attività missionaria, nel caso portoghese costretti alla fedeltà alla corona, Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750* (Stanford: Stanford University Press, 1996), 108: “There was no place for neutrality in Portugal, however: one was either a patriot or a traitor”, con riferimento alle rivoluzioni degli anni '40 del '600; cfr. Ignasi Fernández Terricabras, “Surviving between Spain and France: Religious Orders and the Papacy in Catalonia (1640-1659)”, in *Papacy, Religious Orders and International Politics*, 145-164: tra divisioni e distruzioni, i religiosi combatterono in Catalogna armi in pugno su entrambi i fronti.

¹⁷ Silvano Giordano, “Il *Colloquio delle volpi*. Lealtà al papa, alla Chiesa, a se stessi?”, *Librosdelacorte.es*, 6 (2014), <https://revistas.uam.es/librosdelacorte/article/view/1626/1707> (consultato il 25 febbraio 2022), cfr. Gianvittorio Signorotto, “The *squadron volante*: ‘independent’ cardinals and European politics in the second half of the seventeenth century”, in *Court and Politics in Papal Rome 1492-1700*, ed. Gianvittorio Signorotto and Maria Antonietta Visceglia (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 177-211.

¹⁸ Robert Arthur Stradling, *Philip IV and the Government of Spain, 1621-1665* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 145. Cfr. Ronald Cueto, *Quimeras y Sueños. Los profetas y la Monarquía Católica de Felipe IV* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1994). Viene pregiudicata in questo modo una delle maggiori aspirazioni del papato: l'alleanza tra principi cattolici per combattere il turco.

Della dichiarazione di fedeltà di Acquaviva verso il re di Francia fanno tesoro anche i suoi successori, in particolare durante la guerra dei Trent'Anni. Gli attacchi verso la politica parigina di intellettuali e scrittori gesuiti filo-spagnoli contribuiscono a diffondere malumori che rischiano di mettere in cattiva luce agli occhi del re cristianissimo l'ordine ignaziano (la cosa, anche questa volta, non può essere tollerata, tanto più nel clima di costante sospetto verso i gesuiti da parte dei teologi della Sorbona e dei togati del Parlamento di Parigi; tanto più, poi, in una congiuntura che vede la corte francese e i suoi ambasciatori, come detto, porsi a difesa dei gesuiti anche contro gli attacchi veneziani). L'arma della censura messa in campo dalla curia generalizia contro i membri della Compagnia che pubblicano i loro testi sotto pseudonimo (disobbedendo alle norme emanate già da Acquaviva) non sempre è sufficiente ad arginare rischi di incomprensioni e rotture. I prepositi generali sono allora costretti a richiami alla prudenza nei confronti di Carlo Scribani (consigliere del generale Ambrogio Spinola) per la sua esaltazione di Filippo IV e gli attacchi al re di Francia, o a interventi più decisi, come avviene contro Pedro Hurtado de Mendoza, che nelle *Scholasticae et morales disputationes* (1631) aveva criticato il supporto francese agli eretici olandesi: Vitelleschi promette al superiore provinciale di Parigi di “trovare e bruciare ogni copia del volume”. Mentre padre Claudio Clemente viene minacciato di licenziamento in quanto autore nel 1632 di un altro testo fortemente critico verso la *monarquía* (*Gesta impiorum per Francos*).¹⁹

I confessori e i teologi gesuiti attivi presso le corti di Parigi, Madrid, Lisbona, Vienna e Monaco ebbero di fatto carta bianca dal generale Muzio Vitelleschi (quanto a coinvolgimento nelle faccende politiche, foriere poi di posizioni diversissime e contrastanti) nel corso della guerra. Il successore di Vitelleschi, il più rigido Vincenzo Carafa, deciso a contrastare tale partecipazione, si trovò infine costretto ad accettarla, posto di fronte alla divisione in seno all'alleanza cattolica tra posizioni di rigida contrapposizione al partito protestante e disponibilità invece al negoziato e a concessioni. Di fatto Carafa dovette lasciare campo libero ai padri gesuiti come i francesi Giovanni Gans e Giovanni Verveux, quest'ultimo confessore di Massimiliano di Baviera, protagonista nel 1645 di un'ambasciata presso il cardinale Mazzarino, convinto della necessità della pace e di concessioni ai protestanti.²⁰

È motivo di riflessione la moderazione che fa talora capolino nell'azione politico-diplomatica dei gesuiti, per esempio in fatto di strategie matrimoniali (certamente finalizzate, va detto, alla riconquista cattolica): al generale Giovanni Paolo Oliva si deve l'operazione che vede protagonisti Laura Martinozzi d'Este, suo zio il cardinale Giulio Mazzarino e il papato, concordi nel favorire il matrimonio del futuro Giacomo II Stuart con la principessa italiana Maria d'Este, sponsorizzato da Luigi XIV.

¹⁹ Frank Sobiech, *Jesuit prison ministry in the witch trials of the Holy Roman Empire: Friedrich Spee SJ and his *Cautio criminalis* (1631)* (Rome: IHSI, 2019), 106. Alden, *The Making*, 107, a proposito dell'imbarazzo di Vitelleschi per i comportamenti dei gesuiti portoghesi.

²⁰ Robert Bireley, *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts, and Confessors* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), chapter 7. Su Carafa, giudicato dai portoghesi filo-spagnolo, con riferimento alla vicenda relativa alle richieste del sovrano di divisione della provincia portoghese, Alden, *The Making*, 239.

Nelle vicende matrimoniali è possibile in effetti rintracciare l'apertura dei gesuiti (non sempre scontata in ambito romano) a unioni con principi non cattolici.²¹

Così pure è interessante la posizione del padre Carlo Maurizio Vota a proposito del principe di Sulzbac, di fede calvinista. Nell'epistola del 24 marzo 1663 dove vengono ulteriormente pianificati i dettagli del viaggio in Francia, viene fatto anche riferimento agli sforzi messi in atto dal padre Vota di convertire "Cristiano Augusto del Palatinato-Sulzbach (1622-1708), il quale" non passò "mai al Cattolicesimo ma fu un sovrano estremamente tollerante perché concesse ai propri sudditi la libertà di fede"; così il Vota su di lui:

Calvinista ma d'incredibile bontà di costumi e gentilezza d'indole veramente degna dei suoi natali ed attinenze Regie che ha uguale il grado di cugino primario col Re d'Inghilterra, Svezia e Danimarca, oltre alla Casa Palatina della quale è. Altro non gli manca che la vera fede [...] Ha preso molto affetto alla mia persona, e ha seguitato quest'inverno a venir passare moltissime sere intiere meco non senza mio aggravio per le indispensabili occupazioni. Non ho mancato [...] insinuargli che egli era tempo che prendesse la vera strada, rispondendo [...] a parecchi dubbi massime circa i pregiudizi in che sono appo di loro le indulgenze, l'autorità pontificia ed il Purgatorio, e con un libro molto dotto già fatto dal celebre Cardinale di Perrone francese in risposta al re Giacomo della Gran Bretagna, il quale ha servito di principale stromento della conversione del Signor Langravio d'Assia. Ma mentre cominciavano a pullulare alcune speranze, è convenuto a Sua Altezza andarsene a Neuburgo d'onde credo passerà in

²¹ Flavio Rurale, "Confessori consiglieri di principi: alcuni casi dell'area estense", in *Archivi, territori, poteri in area estense (secc. XVI-XVIII)*, Atti del convegno (Ferrara, 9-12 dicembre 1994), ed. Euridice Fregni (Roma: Bulzoni, 1999), 289-316; Idem, "Oliva, G. Paolo", *DBI* (Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013), 79, 217-219. Nel 1679 seguì, non del tutto ingiustificato, l'attacco inglese contro i gesuiti e Oliva in particolare, "nel processo stampato a Londra" e oggetto di discussione a Parigi, a corte. E a chi pronosticava per la Compagnia e il suo generale non pochi "imbarazzi" per uscirne innocenti, fa dire il biografo Giuseppe Agnelli al re francese: "voi v'ingannate. I gesuiti sono fedelissimi ai loro re". Il periodo di polemiche tra Roma e Luigi XIV segnò anche i rapporti del re con il preposito generale: sia in campo missionario, addivenendo infine alla subordinazione ai vicari ma con espressa (ed esplicitata) concessione regia, sia nel caso dello storico di corte, il padre gesuita Maimbourg, che il papa voleva fosse espulso dall'ordine contro ovviamente gli interessi del re Sole; sia infine nella polemica sulla *regale*, quando Oliva fu costretto a ordinare ai provinciali francesi la pubblicazione (altrimenti vietata) dei brevi papali in materia, situazione difficile risolta dall'abilità diplomatica del confessore gesuita del re François de la Chaize. Occorre infine ricordare i progetti matrimoniali tra Francia-Inghilterra (1612) e nel 1617 tra Spagna-Inghilterra: contro i pareri negativi dei nunzi (in questo caso dell'Ubal dini, Francia 1612, e del nunzio in Spagna nel 1617, contrari appunto a matrimoni di principi con eretici, Jean Marie Prat, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton 1564-1626* (Lione: Briday Libraire, 1876), III, 485-486), si veda invece il sostegno di padre Coton nel 1612 e del padre inglese Gresnelo nel 1617. Sul coinvolgimento diplomatico dei cappuccini, nel 1623, per il matrimonio del futuro Carlo I con l'infanta spagnola, con la condizione del ritorno di Federico V e della moglie Elisabetta Stuart sul trono del Palatinato, cfr. Francis X. Martin, *Friar Nugent. A Study of Francis Lavalin Nugent (1569-1635), Agent of the Counter-Reformation* (Rome-London: Istituto Storico dei Cappuccini, 1962), 211. Lo stesso Maurizio Vota, v. sotto, segue una strategia di moderazione: auspica di instaurare "amichevoli" relazioni con diversi sovrani protestanti, nella speranza di ottenere la loro conversione o almeno la loro non belligeranza; cfr. C. Gottardo, "I gesuiti a Venezia dopo il rientro del 1657. Carlo Maurizio Vota e l'Accademia dei Cosmografi" (Tesi di laurea magistrale, Università degli Studi di Udine, 2018).

Svezia, con suo dispiacere, diceva egli, per perdere la mia conversazione, ma con mio molto maggiore per vedermi nel principio della caccia sfuggita la preda²².

Un segno da non sottovalutare, un'ulteriore conferma del percorso verso il superamento delle barriere confessionali proprio soprattutto dello spazio cortigiano e degli intellettuali europei del '600, che anticipano comportamenti più diffusi del secolo successivo.

DOCENTI UNIVERSITARI E INTELLETTUALI GESUITI

È possibile rintracciare utili indicazioni sul pensiero e l'azione politica dei gesuiti nel corso del '600 anche nell'attività di docenza nei collegi e nelle università (attraverso ciò che rimane di testi manoscritti, appunti di lezioni, prediche, corrispondenza) e di direzione di confraternite e accademie aperte al pubblico esterno. Anzi, è questo un terreno che andrebbe maggiormente indagato, per avere cognizione più precisa del confronto, dei dibattiti avviati non solo in sede accademica ma anche in ambienti pubblici e privati con partecipazione di religiosi, intellettuali, politici, uomini d'affari. I docenti gesuiti nelle aule dei loro collegi, nelle riunioni delle loro accademie tengono lezioni e conferenze per preparare i nobili cavalieri italiani, il ceto aristocratico, all'attività politico-diplomatica. Trasmettono informazioni che ricevono da agenti sparsi in Europa, avviano discussioni, interpretano, discutono, in ossequio a una lunga tradizione, tutta gesuitica, di corrispondenze diffuse a livello "globale", cioè di lettere, relazioni, scritture che circolano tra le sedi della Compagnia sparse in tutto il mondo.

Corrado Confalonieri (1619-1686, professore nel 1654) è un docente, potremmo dire, di dottrine politiche presso l'università di Brera, nella Milano spagnola del secondo Seicento. Vi arriva in pianta stabile verso il 1670, dopo alcuni anni di insegnamento nelle Scuole Canobbiane (dirette dal Collegio dei giureconsulti), sempre a Milano. A Brera alterna l'attività di docente a quella di saggista, raccoglie appunti per la redazione di un'opera ambiziosa, la *Sapienza de' Cavalieri* (una sintesi del sapere teologico, politico e militare che è oggetto dei suoi corsi, siamo negli anni '70 del '600): un testo che tuttavia non riuscirà mai a dare alle stampe²³. Tutto asburgico e ancora intriso dell'universalismo imperiale, non può non esaltare i "142 anni di pace" di cui ha goduto Milano dopo la morte dello Sforza (1535). Ha un giudizio fortemente positivo sul governo del ducato, sull'equilibrio tra componente spagnola e patrizia

²² Gottardo, "I gesuiti", 83, lettera 24 marzo 1663.

²³ Il ms di padre Confalonieri in Biblioteca Nazionale Braidense (BNB), *La Sapienza de' Cavalieri*, AE XIII 30-34, 32, *La Politica*, I, 14: "142 anni" di dominio austriaco hanno fatto di Milano "un tempio di pace"; databile questo passaggio al 1672 (si citano centoquarantadue anni dalla morte di Francesco II Sforza); la compilazione del ms ci porta dunque agli anni '70 (del 1676 è una lettera del carteggio tra il padre generale a Roma e Corrado Confalonieri, in cui si esprime compiacimento verso Confalonieri sia per la docenza sia per "le fatiche del componimento", *Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Mediolanensis* 33 II, f. 487v.; in vol. 32, p. 201: "mentre io, nel novembre del 1675, scrivo questo". Sul padre gesuita, Flavio Rurale, "Un inedito di fine Seicento: alcuni saggi della *Sapienza de' Cavalieri?*", *Studia Borromatica*, 14 (2000), 229-250, in particolare nota 7.

milanesi: “nelle corti, scrive, li forastieri ragionano con valorosa et utile emulazione”²⁴. Soprattutto loda la sua struttura organizzativa (i consigli che fanno capo al governatore e le magistrature rette dai patrizi), un governo ottimo, insomma. Ha le idee molto chiare sia sulla necessaria subordinazione dell’autorità ecclesiastica a quella secolare sia sul fatto che la forza di un governo risiede anche nella presenza a corte di personale politico di diversa provenienza (Confalonieri sembra aver fatto proprio lo spirito cosmopolita della Spagna “imperiale”). Ha idee innovative in campo economico: sollecita una riforma della “publica hazienda”, a partire da un ceto politico completamente rinnovato (“la riforma né può volersi né può praticarsi da vecchi deformati senza miracolo”²⁵), a cui chiede di non immischiarsi “nell’appalto delle imprese” e di eliminare gli “impresari sanguisughe” a cui sono appaltate le imposte; è certo che l’eliminazione delle gabelle favorirà il flusso della ricchezza e l’introduzione di nuove mercanzie (produzione di drappi di oro e seta più “leggeri e vili”); auspica infine il superamento della confusione di pesi e misure: “noi corriamo tutto il lungo dell’Italia senza mutare idioma e pure a pena si viaggia tre giorni senza necessità d’havere nuove monete”.²⁶ Insomma, quasi un illuminista!

La *Sapienza de’ Cavalieri* è un vero e proprio manuale per confrontarsi con fatti storici, riflessioni filosofiche e teologiche e per apprendere competenze politico-diplomatiche ed economiche: molti sono i riferimenti di Confalonieri alla monarchia francese. Verso Richelieu e Mazzarino il gesuita nutre ammirazione, i due cardinali sono esempi da citare ai suoi studenti: “gran mente” il Mazzarino, la segretezza dell’agire la sua arma, a lui va il merito di aver saputo perfezionare la tela in parte già tessuta da Richelieu, “un’orditura così vasta e rarissima, condotta alla sua perfezione benché – unico neo, peraltro di non chiara decifrazione, forse un riferimento alla “fronda”? – non con tutta la bramata felicità”²⁷.

Due passaggi del testo del docente gesuita ci paiono particolarmente illuminanti. Il primo sulla capacità dei re francesi di creare divisioni tra l’imperatore e i principi del SRI: “sempre la Francia ha procurato che la Germania principesca et ancora elettrice facci partito contro l’imperiale”. Il secondo riguarda la scelta di mantenere relazioni stabili col turco. Confalonieri racconta un aneddoto. Fin da piccolo “il regnante Luigi XIV” aveva chiare le sue alleanze: interrogata sua maestà qual matrimonio le fosse parso degno di maggior plauso rispose: si maritasse Parigi con la città di Costantinopoli”²⁸.

Le parole messe in bocca a un giovanissimo Luigi XIV, oltre a riassumere la politica francese verso il Turco, rivelano tuttavia una critica velata alla monarchia e il rammarico nel vedere la cristianità tutta divisa, anzi impegnata in guerre fratricide: l’auspicio del gesuita, più volte manifestato nel suo testo, è infatti il superamento delle divisioni e l’unione dei re cattolici tutti contro gli ottomani.

²⁴ BNB, *La Sapienza*, AE XII 32, pp. 42, 223 per citazione successiva. Sul Confalonieri e il suo testo nel contesto politico spagnolo, Gianvittorio Signorotto, *Milano spagnola. Guerra, istituzioni, uomini di governo (1635-1660)* (Milano: Sansoni, 1996), 111-112, 308.

²⁵ BNB, *La Sapienza*, AE XIII 33, *La politica*, II, 435.

²⁶ Ibidem, 435-438, 503-504, 518, 532-533.

²⁷ BNB, *La Sapienza*, AE XIII 33, *La politica*, I, 372-373 (anche per le citazioni successive).

²⁸ BNB, *La Sapienza*, 258.

Negli stessi anni a Venezia, padre Maurizio Vota, gesuita torinese (nato nel 1629), è docente di matematica, logica, filosofia, prefetto di adunanze studentesche e nobiliari, conferenziere, diplomatico (sarà protagonista degli accordi per la lega contro il turco del 1683). Opera nella Dominante “a partire dal 1660 fino al 1676 – in mezzo ci sono anche viaggi diplomatici a Parigi, a Monaco al servizio del langravio Ernesto d’Assia – anno in cui viene trasferito dal Padre generale prima a Mantova e poi a Torino, in seguito alle accuse di spionaggio che gli verranno mosse dall’ambasciatore francese residente a Venezia e dagli Inquisitori di Stato veneti”²⁹. È un grande comunicatore, attira ai suoi incontri numerose personalità. Tiene le sue lezioni nell’Accademia dei Cosmografi: vi partecipano rappresentanti di tante potenze, anche i principi del SRI alleati dell’imperatore e avversi alla Francia, molti giovani nobili della Serenissima³⁰. In prima fila sovente gli Elettori di Baviera (durante la loro permanenza a Venezia del 1667): Ferdinando Maria Wittelsbach (1636-1676) ed Enrichetta Adelaide di Savoia, insieme a numerosi patrizi veneziani che padre Maurizio Vota frequenta fin nelle loro case³¹. Francia, Portogallo, Olanda, la Compagnia delle Indie orientali, la guerra franco-olandese: politica, economia, finanza, diplomazia sono i temi che padre Vota affronta nelle sue conferenze, elaborando le informazioni che riceve attraverso lettere di ambasciatori, militari e mercanti. Così un padre gesuita sul suo conto:

Il suo impiego principale si è la Congregazione de’ Nobili, per il quale ha assegnato un fratello, che in casa lo serve alla camera, e fuori da compagno. Questa Congregazione però si fa alcune fra l’anno, sempre con invito, e quando è numerosa arriverà a venti Nobili. L’altro impiego è l’Accademia [dei Cosmografi], nella quale quanto imprudentemente egli parli non può crederlo se non chi lo sente: basti sapere che mentre bolliva la Guerra d’Olanda, egli trattava di questa materia con dispiacere dei nostri amorevoli, che vedevano darsi in mano le armi ai nostri nemici per farci credere indagatori dei segreti dei Principi, mentre l’udivano divisare i progressi del Re di

²⁹ Gottardo, “I gesuiti”, 5, 64, 80-81. Legato ai duchi di Savoia, Carlo Maurizio Vota svolse il suo servizio in molte città europee “come Lione, Avignone, Chieri, Roma, Torino, Mosca, Varsavia, Cracovia, Dresda, Berlino”, dedicandosi all’attività “di ambasciatore e di consigliere “errante” al servizio di diversi sovrani europei”; lasciata Venezia, si portò presso la corte savoia dove fu “consigliere e assistente spirituale della reggente Maria Giovanna Battista di Savoia Nemours, la quale era rimasta vedova l’anno precedente”, pp. 6, 60, 68.

³⁰ Gottardo, “I gesuiti”, 75-77: le sue conferenze spesso si basavano sui dispacci degli Ambasciatori, uso di fonti “di prima mano”; le “*Lezioni di geografia e di storia*” trattavano argomenti storici e geografici al fine di poter fornire una preparazione in campo diplomatico e in politica estera, materie di solito trattate in Senato, quindi utili per le future carriere politiche dei giovani nobili della Serenissima”; le lezioni del Vota riguardavano diversi Paesi europei. “Oltre a quello sulla Francia del 1663-4, a noi pervenuto, ce n’era anche uno sul Portogallo (estratto dal dottore Carlo Assonica nel 1666), un altro sempre eseguito dallo stesso compilatore sulla Germania e risalente al 1668, relazione su navigazione della Compagnia Olandese delle Indie Orientali; erano inoltre in circolazione anche altre trascrizioni delle lezioni coeve, corredate di molte correzioni”.

³¹ Gottardo, “I gesuiti”, 78, 81: “Padre Visconti Provinciale invitato una volta a dire la Messa, e comunicare quest’insigne adunanza, proruppe in lagrime di gioia a’ suoi piedi [...] e poi disse che mai avrebbe creduto che in sì poco tempo potessero i principali tutti della Repubblica addomesticarsi, e rendersi amici della Compagnia, a cui erano tanto contrari, e ne rese solenne grazia a Padre Vota, come pure fecero i padri Oliva e Bompiani con le loro numerose lettere”.

Francia; e mi è stato detto essere più volte stato notato che le Lezioni dell'Accademia si conformavano con le Lettere degli Ambasciatori³².

“Una testimonianza del successo e dell'importanza di queste lezioni per i Veneziani ci è data dal fatto che le loro trascrizioni probabilmente” erano “molto diffuse” e costituivano “un elemento spesso presente nel bagaglio culturale dei patrizi dei secoli XVII e XVIII”. I manoscritti intitolati *Lezioni di geografia e di storia* (provenienti da diverse biblioteche private e conservati nella Biblioteca Marciana di Venezia) “trattavano argomenti storici e geografici al fine di poter fornire una preparazione in campo diplomatico e in politica estera, materie di solito trattate in Senato, quindi utili per le future carriere politiche dei giovani nobili della Serenissima [...]; le lezioni erano varie e potevano effettivamente risultare molto utili sia per coloro che si sarebbero poi trovati ad operare nel Regno di Francia come ambasciatori o mercanti, sia per chi avrebbe dovuto prendere delle decisioni in materia di politica rimanendo a Venezia”³³. Vota non nasconde le sue simpatie per l'Impero e la sua frequentazione degli Ambasciatori spagnoli, pur sapendo di parlare a un uditorio diviso tra “partigiani di entrambe le fazioni”³⁴.

Alla fama di tal lettura concorsero a goderne tutti i principi forastieri, particolarmente Alemanni o i medesimi Elettori di Baviera, Duchi di Brunsvich, Annover, Ehisemburgo, Langravi d'Assia Cassel Darmestad e Dinfeltz, i quali sovrani tutti sedevano come incogniti alla rinfusa tra i nobili e i senatori ad Nuntij apostolici vi intervenivano assiduamente, e con essi l'invitati, e Residenti de'Principi ne'coretti e pergoli superiori. Gli ambasciatori delle corone [...] non mancavano mai e si trovò il modo di collocarli in tribune opposte l'una all'altra, alle quali, venendo per scale e cortili differenti, ciascuno di essi era contento mentre godeva la destra in quella parte in cui si trovava [...] E fu non solo di gran stupore, ma anco di gioia universale quel spediente trovato dal padre di moto et impulso del Padre Generale Oliva d'accordare pacificamente teste così discordi per lungo spazio di tempo, mentre poco prima nella festa di San Francesco Saverio, trovandosi quello di Spagna alla pubblica Sagra funzione della solenne Messa cantata nella chiesa dei Padri Gesuiti, e sopravvenendo quello di Francia a prendergli il luogo superiore nel proprio stato di quello di Spagna, si suscitò gran tumulto e scandalo che durò più d'un ora con la sospensione della Messa, e poco mancò che non s'insanguinassero in faccia all'altare, essendo corso il General dell'Artiglieria di Spagna Conte di Sciales primo marito di Madonna degli Orsini, che voleva uccider l'Ambasciatore di Francia ma quello di Spagna l'impedì, dicendogli all'orecchio, che essendosi quello di Francia collocato sopra lo Stato di

³² Lettera (probabilmente del 1670) citata in Gottardo, “I gesuiti”, 71: “mentre bolliva la Guerra d'Olanda, egli trattava di questa materia con dispiacere dei nostri amorevoli, che vedevano darsi in mano le armi ai nostri nemici per farci credere indagatori dei segreti dei Principi, mentre l'udivano divisare i progressi del Re di Francia [...] e mi è stato detto essere più volte stato notato che le Lezioni dell'Accademia si conformavano con le Lettere degli Ambasciatori. Ha per stabilire questa Accademia anch'egli per le mani una sontuosa fabbrica tutta al di dentro (quando sia finita) vestita di marmi finissimi con quantità di statue pure di marmo”.

³³ Gottardo, “I gesuiti”, 77-78.

³⁴ Ibidem, 94.

Spagna, se gli dovea dare il primo luogo dallo Spagnolo, come in casa propria³⁵.

I richiami da Roma del generale padre Oliva a non “incendiare” ulteriormente un clima già caldo a causa dei suoi commenti politici ovviamente non mancano³⁶. Nel 1676 Vota lascia Venezia, forse accusato di spionaggio dall’Ambasciatore francese: certamente anche parte del ceto dirigente veneziano non apprezza la sua intimità coi alcuni patrizi. A Torino, dove si trasferisce, lavorerà per il riconoscimento ai Savoia del titolo regio. Uno tra i tanti casi di esilio coatto: ogni sovrano, ogni corte ha i propri intellettuali organici, così come intellettuali nemici da allontanare. Come Confalonieri e Vota molti altri gesuiti (al pari degli esponenti di altri ordini religiosi) in giro per l’Europa, ma anche in Asia, in America, contribuiscono a precisare il mondo variegato, complesso, contraddittorio della presenza a corte del clero regolare d’antico regime, politicamente impegnato, spesso diviso tra appartenenze e fedeltà opposte.

FEDELTA' PLURIME

Il processo di de-ispanizzazione dell’ordine ignaziano a inizio ‘600 apre dunque definitivamente la strada a una Compagnia dalle fedeltà plurime³⁷. Come per la *Societatis Iesu*, anche per altri ordini religiosi l’indagine storica ha sottolineato il loro carattere spesso nazionale, dovuto alla loro istituzione originaria, alla provenienza dei loro fondatori, alle conseguenti strategie di insediamento sul territorio nonché agli evidenti legami privilegiati intessuti con una particolare area geografica ovvero con una delle corti dell’Europa cristiana. Così, quasi sempre domenicani sono i confessori della monarchia cattolica, gesuiti quelli dei Borbone: curioso che nella vulgata storiografica siano invece inquadrati in un’unica assorbente obbedienza romana!³⁸ Ma c’è dell’altro. Va infatti sottolineato che a prevalere, nel corso del tempo, complice il sistema politico d’antico regime, sono fedeltà ancor più frammentate, per così dire: oltre a quelle nazionali spesso emergono divisioni in seno a singoli contesti provinciali o cittadini – come nel caso dei gesuiti di Messina che a metà ‘600 il generale Francesco Piccolomini giudica in numero eccessivo originari del luogo e dunque causa di “ombre, diffidenze e inosservanza delle regole”³⁹ – ovvero di carattere parentale o clientelare, che finiscono per dividere il singolo ordine, la singola comunità in tante fazioni e partiti, in

³⁵ In ibidem, 61, 80, brano tratto dall’autobiografia “dettata dal Vota ad un amanuense durante i suoi ultimi anni di vita”.

³⁶ Si veda la lettera del generale, del 27 luglio 1671 in Gottardo, “I gesuiti”, 74.

³⁷ Cfr. Jimenéz Pablo, “The Evolution”, per comprendere i passaggi di questo cambiamento a partire dal generalato di Everardo Mercurian; Martínez Millán, “La doble lealtad en la corte de Felipe III”, per i riferimenti bibliografici alla questione.

³⁸ I Minimi di san Francesco da Paola, gli stessi cappuccini più visti come filo-francesi, cfr. Diana Carrió-Invernizzi, “Los embajadores de España en Roma y la fabricación del mito de San Francisco de Paula (1662-1664)”, in *Roma y España*, II, 719.

³⁹ Sabina Pavone, “Piccolomini, Francesco”, in *DBI* (Roma: Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 2015), 83, ad vocem; v. Alden, *The Making*, pp. 235-241, sui conflitti tra corona portoghese (sostenitrice della richiesta coi gesuiti della parte meridione del Paese) e curia generalizia a proposito della divisione della provincia portoghese; i medesimi problemi coinvolgono negli stessi anni la provincia siciliana.

fedeltà plurime appunto, che spaccano talora la singola corte in cui i religiosi operano (oltre a complicare il rapporto col papato).

Anche la conflittualità interna alla Compagnia è dunque connessa a interessi e conflitti di parte, e non solo nazionali, e anche i gesuiti e le loro strategie rientrano all'interno di un "gioco complesso e non riducibile a chiare coerenze", come ha scritto M. A. Visceglia⁴⁰. Così, di fatto, le vicende di ogni singolo ordine al pari delle scelte dei suoi membri più in vista rischiano di diluirsi in una vera e propria anarchia: "è ben difficile che il superiore locale, quello provinciale e quello generale condividano la stessa linea politica"⁴¹. Nell'Europa cattolica unita nella fede ma sempre più divisa da altri interessi, diventa dunque sempre più evidente il precisarsi di relazioni e fedeltà molteplici e contraddittorie, che gli stessi confessori e teologi di corte, al pari di religiosi missionari, storici e diplomatici contribuiscono a forgiare.

Per Madrid (ma lo è anche per Roma⁴²) diventa una questione di sopravvivenza; di fronte agli sconvolgimenti degli anni Quaranta – "su scala globale la Spagna [...] vive una crisi dovuta anche all'esplosione delle sue diverse anime nazionali"⁴³ – l'ordine è chiaro: il superiore generale, visto anche il sostegno dei gesuiti di Catalogna alla rivolta (in generale un po' di tutti i religiosi, anche in Portogallo, cappuccini compresi), obblighi i propri sottoposti ad astenersi da azioni politiche⁴⁴.

Emerge in forma sempre più esplicita nel corso del '600 l'esigenza dei sovrani dell'Europa cattolica (spagnoli, portoghesi, francesi, dei principati del SRI, della penisola italiana ...) di avere certezza rispetto alla fedeltà dei padri operanti sul loro territorio, entro i confini dei loro Stati: ciò avviene attraverso la richiesta che i loro superiori siano "naturali", sudditi cioè dei rispettivi sovrani, anzi, che siano naturali non solo i superiori ma tutti i componenti delle comunità attive nei loro domini⁴⁵. A queste iniziative i governi secolari affiancano strategie volte anche a tracciare i limiti delle circoscrizioni ecclesiastiche regolari entro i confini statuali: si assiste cioè a un

⁴⁰ Visceglia, "Roma e la Monarchia Cattolica", 68.

⁴¹ Riprendo una riflessione di A. Spiriti, "Pignus Fidelitatis'. I carmelitani e gli altri ordini filo spagnoli nella Milano del '600", in *La Corte in Europa*, I, 579.

⁴² Cfr. Flavio Rurale, "«Modo suggerito al signor cardinale Barberino [...] per rispondere alle scritture [...] che ogni giorno si divulgano [...] contro l'autorità del pontefice». Note a margine", *Cheiron*, 14 (1997), *Chiesa romana e cultura europea in antico regime*, ed. Cesare Mozzarelli, 235-254; Flavio Rurale, "Introduzione", in *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in antico regime*, ed. Idem (Roma: Bulzoni, 1998), 9-50. Nel 1601 da Madrid arrivano a Roma memoriali di questo tenore: "Discorso circa il modo di tenere li padri della Compagnia più obbedienti alla sede apostolica", inviato al nunzio Cinzio Passeri Aldobrandini, Archivio Apostolico Vaticano, Segreteria di Stato, Spagna 54, f. 78. Cfr. Agostino Borromeo, "Istruzioni generali e corrispondenza ordinaria dei nunzi: obiettivi prioritari e risultati concreti della politica spagnola di Clemente VIII", in *Das Papsttum die Christenheit und die Staaten Europas 1592-1605. Forschungen zu den Hauptinstruktionen Clemens. VIII*, ed. Georg Lutz (Tübingen: Max Nimeyer Verlag, 1994), 120-233; Stefano Boero, "«Si veniva a disporre la corte ala riforma, et successivamente a universalizzare lo spirito». La congregazione oratoriana tra corte romana ed Europa (secoli XVI-XVII)", *Aevum* 91 (2021): 721-747.

⁴³ Visceglia, "Roma e la Monarchia Cattolica", 73.

⁴⁴ Massimo Carlo Giannini, "Note sul problema del controllo politico degli Ordini religiosi nell'Italia della prima metà del Seicento", in *Roma y Espana*, II, 551-576: 564 e passim.

⁴⁵ Su scolopi a Venezia, Maurizio Sangalli, *Le smanie per l'educazione. Gli scolopi a Venezia tra Sei e Settecento* (Roma: Viella, 2012), 56, 227, 230, 241: ma il tema è anche seicentesco.

“processo di territorializzazione” degli ordini (che nel caso portoghese giunge addirittura, seppure per una decina d’anni, alla divisione della vecchia provincia in due circoscrizioni facenti capo l’una all’area storicamente dominio della dinastia e l’altra al regno di Algarve). Infine le autorità secolari tendono sempre più a controllare l’elezione dei superiori (come in conclave, hanno poteri di veto nella nomina di prepositi e maestri generali)⁴⁶. Una lunga tradizione, in gran parte seicentesca, richiama i superiori della Compagnia a ottemperare a questi obblighi⁴⁷.

L’Italia spagnola offre in tal senso molte testimonianze: negli anni Trenta e Quaranta, sulla base di elenchi richiesti dal Senato o da singole autorità di governo, si susseguono a Milano le richieste di espulsione di gesuiti forestieri, di chi non è suddito di sua maestà, dei “male affetti”. Tali decisioni ovviamente possono colpire anche i membri di altri ordini, come accade nel 1635 a Napoli con l’espulsione del domenicano Michele Mazzarino, fratello del cardinale e ministro francese⁴⁸. Si invita ovviamente a fare tutto questo con prudenza, la situazione è delicata, oltreconfine accade il medesimo, immediate le reazioni e le ripercussioni nei principati limitrofi dove di fatto si mettono in pratica le medesime politiche. Sempre a Milano nel 1640 viene richiesta l’espulsione di frati “difidenti del sovrano” sospettati di spionaggio; nel 1642, a fronte di soli cinque forestieri espulsi, il grancancelliere chiede che ne siano rimossi altri quattordici almeno; nel 1646 la richiesta è precisa: chi sono i soggetti piemontesi e monferrini che si trovano nella casa professa di San Fedele e nel collegio di Brera a Milano?⁴⁹. E poi genovesi, piacentini, bolognesi, corsi, tedeschi, svizzeri, francesi ... Vero è che il problema sembra irrisolvibile se nel 1690 molti a Brera sono ancora i “non naturali”.

Dobbiamo sottolineare un ultimo dato. La partecipazione dei gesuiti ai negozi pubblici tende in talune congiunture, nel corso del secolo, a istituzionalizzarsi. Nel ‘600 vi è infatti il tentativo da parte di singoli padri (spesso su pressione e con il sostegno dei loro “patroni” a corte, re, regine, ministri) di assumere cariche pubbliche che vanno oltre il ruolo, già importante, di confessori e teologi. L’assunzione di incarichi in consigli e *juntas*, d’altra parte, diventa oggetto di ampie discussioni, decisioni contraddittorie da parte dei generali del secondo Seicento, Giovanni Paolo Oliva in testa: tentano, in verità con poca coerenza, di proibire, arginare, soprattutto nei casi

⁴⁶ Giannini, “Note sul problema”, 560-562; Cueto, *Quimeras y sueños*, 129-130; si veda il caso Ridolfi in Massimo Carlo Giannini, “Three General Matters for the Dominican Order: The Ridolfi Affaire between International Politics and Faction Struggle at the Papal Court (1642-1644)”, in *Papacy, Religious Orders*; Alden, *The Making*, ch. 10. Sul caso francese, durante il regno di Luigi XIV, Gay, *Jesuit Civil Wars*.

⁴⁷ Giannini, “Note sul problema”, 557; Archivio di Stato di Milano (ASMI), Culto p.a., c. 1737 (relativamente alle richieste e agli elenchi di gesuiti “non naturali” da trasferire del 5 gennaio 1539, 2 novembre 1642, 6 luglio 1646, 17 gennaio 1690). Eventuali licenze per restare erano comunque rilasciate dalle autorità politiche, come il governatore. Su molte questioni qui affrontate, in particolare sulle lotte fazione interne ai gesuiti di area brasiliana, si veda la ricerca davvero straordinaria di Matteo Giuli, *L’opulenza del Brasile coloniale. Storia di un trattato di economia del gesuita Antonil* (Roma: Carocci, 2021), in particolare cap. 5.

⁴⁸ Giannini, “Note sul problema”, 556-557.

⁴⁹ ASMI, Culto p.a., c. 1737, 6 luglio 1646 (ovviamente si trattava di provvedimenti che risentivano delle alleanze militari, in questo caso la reggente di Savoia, la duchessa vedova Cristina di Borbone, era alleata dei francesi contro la Spagna).

spagnolo e portoghese. Si tratta di pratiche, d'altra parte, che trovano legittimazione e sostegno teorico, è noto, nella lunga tradizione della trattatistica politica sulla ragion di stato cristiana (sulla scia della riflessione del 1589 di Giovanni Botero, che produce testi e scritture per tutto il '600, ma anche della "*potestas indirecta*" bellarminiana). La questione suscita prese di posizione e conflitti anche a corte (António Viera in Portogallo interviene nel 1677 sulla vicenda del confessore regio Manuel Fernandes, esperto militare e di finanze che il re portoghese vorrebbe presenza attiva nei propri consigli, ottenendo dal generale Oliva che abbandoni l'incarico).⁵⁰

Negli anni '70 del '600, pochi anni dopo il caso Nithard – il gesuita Everardo Nithard nel 1666 aveva ricoperto i ruoli di confessore della regina Marianna e di suo favorito, nonché di inquisitore generale, diventando membro del consiglio regio – interviene sulla questione il già ricordato docente dell'Università di Brera Corrado Confalonieri. Sempre trattando di politica, parla ai suoi alunni di diverse categorie di confessori e teologi "sopra la coscienza": i teologi statisti, afferma infine perentoriamente, devono essere "più tosto intrinseci consiglieri che estrinseci consultori" e dunque devono essere parte attiva nei consigli di stato: i loro pareri sono di utilità alle consulte e la loro presenza non farebbe "che perfezionare" tali organi di governo⁵¹.

GESUITI CONTRO I PAPI

È evidente che la preoccupazione di avere un clero regolare fedele finisce per coinvolgere, con i sovrani cattolici e i loro ministri, anche la curia papale, il papa *sacerdos-rex*, il papa come sovrano temporale: molti ormai in curia romana sono infatti consapevoli dei limiti della fedeltà dei regolari e degli stessi gesuiti. Il sovrano pontefice, il papa, come ogni altro principe temporale, deve perciò trovare gli strumenti per avere a disposizione teologi disposti a difendere in Europa gli interessi romani. Ci si era accorti di questo in Spagna a inizio '600: sui temi giurisdizionali, scrivevano i nunzi, alcuni gesuiti con ruoli importanti a corte non difendono gli interessi papali (posizioni e comportamenti che venivano giustificati anche facendo riferimento alla teoria bellarminiana).

⁵⁰ Paolo Broglio, "Johann Eberhard Nithard e la coscienza della regina nella Spagna del '600", in *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù: teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, ed. Fernanda Alfieri, Claudio Ferlan (Bologna: Il Mulino, 2012), 165-194. M. Luisa Gama, "Padre Sebastião de Magalhães: conselheiro e confessor de D. Pedro II (1635-1709)", in *La Corte en Europa*, II, 1227-1244, sul confessore del re portoghese Pedro II dopo Fernandes (confessore dal 1668); nel 1692, un altro confessore regio gesuita, padre Magalhaes, partecipava al consiglio di stato, dava pareri, votava.

⁵¹ BNB, *La Sapienza*, AE XIII 33, *La politica*, I, 346, 384: variegata e molteplice secondo Confalonieri la loro presenza nella società (confessori, padri spirituali, teologi): quella a corte è incarnata soprattutto dal confessore teologo e dal teologo statista, che "esercita il suo talento [...] sopra principi, tribunali e trafficanti [...] I teologi statisti sono per obbligo ristretti al loro tribunale di Ministri e Principe e per lo più salariati con utili proventi e sempre honorati del titolo decoroso di teologi del Parlamento, del Consiglio, del Re"; guai se in questo ruolo loro si comportassero da "fiscali e tribuni della plebe a favore de' supplicanti, contro chi servono", magari "pubblicando [...] li di loro difetti", 380-385.

In effetti, i gesuiti non avevano mai fatto mancare le loro critiche nei confronti dei pontefici⁵². Duri erano stati con Clemente VIII: intenzione di Acquaviva e dei suoi “aderenti”, si scriveva in Spagna, è quella di escludere il papa dal governo della Compagnia in tutto e per tutto, Acquaviva e i suoi tengono infatti il papa “per principe politico”⁵³. Di Clemente VIII i gesuiti non erano affatto stati contenti, poco difesi dagli attacchi spagnoli, ne avevano contestato anche i provvedimenti volti a sottrarre i membri della Compagnia all’obbedienza verso il loro superiore generale. Dal successore Paolo V i gesuiti ottennero dunque immediatamente la riconferma delle Costituzioni e la durata a vita del generalato (facendosi dunque beffe delle richieste opposte avanzate dal defunto Clemente VIII⁵⁴).

Nel 1640 è il nunzio Gaspare Mattei (Vienna) ad affermare che i gesuiti favoriscono gli interessi dei principi sopra quelli della santa sede⁵⁵. Qualcuno negli anni ’40 consiglia ai Barberini di destinare ai religiosi cattedre, rendite, pensioni: a loro e ai loro parenti, come fanno i principi secolari, perché assumano finalmente le difese degli interessi papali⁵⁶.

Le vicende europee seicentesche, col progressivo rafforzamento del potere regio a fronte di una marcata debolezza politica del papato – costretto ad abdicare a fine secolo al suo ruolo guida persino per quanto concerne la vita interna alla Compagnia⁵⁷ – impongono tra le altre cose la revisione dei confini delle circoscrizioni ecclesiastiche interne ai singoli Stati, ma soprattutto contribuiscono a rompere i già fragili equilibri nelle relazioni tra le diverse compagini della Chiesa (in particolare del mondo regolare) e Roma. Nella Compagnia, verso cui cresce l’ostracismo degli ordini mendicanti, si confermano posizioni di fedeltà plurime, divisioni di impronta politico-nazionale (che favoriscono progetti di vicariati sotto controllo regio: con Filippo III a inizio secolo in Spagna e Luigi XIV, più tardi, in Francia), rinnovati rischi di scisma

⁵² V. Michela Catto e Claudio Ferlan, eds., *I gesuiti e i papi* (Bologna: Il Mulino, 2017).

⁵³ Flavio RURALE, “Clemente VIII, i gesuiti e la controversia giurisdizionale milanese”, in *Un teatro della politica europea. La corte di Roma tra Cinque e Seicento*, Atti del convegno (Roma, 22-23 marzo 1996), ed. Maria Antonietta Visceglia e Gianvittorio Signorotto (Roma: Bulzoni, 1998), 323-366 (per la citazione, Archivio Apostolico Vaticano, Segreteria di Stato, Spagna, 55, f. 284 v, lettera di Vincenzo Cicala del 13 luglio 1602).

⁵⁴ Sulla revisione delle Costituzioni per esempio sotto Urbano VIII, Silvano Giordano, “Gli ordini religiosi tra Roma e la ‘Monarquía’. Dialettica e interazioni sulle sponde del Mediterraneo”, in *La corte en Europa*, 485; nel 1666, tra le richieste al neoeletto Clemente IX, ci fu l’abrogazione dell’imposizione papale della congregazione novennale, oggetto di discussioni e iterati interventi già nel corso del ‘500 nell’ambito, come è noto, dei tentativi di riforma dell’Istituto ignaziano promossi dai pontefici post-tridentini. La promessa che fosse la congregazione generale dell’Ordine a decidere portò all’effettiva abolizione della norma nel 1682, quando 82 gesuiti su 85 votarono per la sua abrogazione (Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 voll. (Madrid: Administracion de Razon y Fe, 1905-1925) VI, 1920, 14-18; sul tema, Ludwig von Pastor, *Storia dei papi dalla fine del medioevo* (Roma: Desclée & C. Editori Pontifici, 1955), X, 110, 129; Flavio RURALE, “La Compagnia di Gesù tra riforme, controriforme e riconferma dell’istituto (1540-inizio XVII secolo)”, *Cheiron*, 22 (2005): 25-52; Gudio Mongini, “I gesuiti e i papi nel ‘500 tra crisi religiosa e Controriforma”, in *I gesuiti e i papi*, 19-51.

⁵⁵ Bireley, *The Jesuits*, 274: “the Jesuits were solid religious but they tended to favour the interests of princes over the Holy See”.

⁵⁶ RURALE, “Modo suggerito”.

⁵⁷ Guy, *Jesuit Civil Wars*, 192.

insomma, al punto da rendere necessario l'appello dei padri assistenti a riconoscere nel solo pontefice l'autorità legittimata a intervenire sulle sorti dell'ordine ignaziano. Rispetto alle vicende di fine Cinquecento e inizio '600 (quelle che avevano portato alla cacciata dei gesuiti prima da molte città francesi, all'indomani della successione di Enrico IV e degli attentati contro la sua persona, e poi da Venezia, in seguito all'Interdetto del 1606) qualcosa sembra definitivamente mutato: nei decenni finali del XVII secolo il rapporto col principe delle élite gesuitiche di corte – sempre più distanti da Roma e obbedienti alle richieste delle autorità politiche – è così radicato da sollecitare la rivendicazione da parte delle singole corone della primogenitura nella difesa dei veri interessi della Compagnia, anche nelle questioni teologiche.⁵⁸

Entro questo quadro si può leggere il progressivo intervento del pontefice e di *Propaganda fide*: per recuperare le posizioni perdute, subordinare finalmente i regolari alla curia papale, favorendo così, complici i cardinali protettori, le riforme delle loro Costituzioni ovvero provvedimenti censori nei loro confronti. A fine '600, attraverso il giuramento nelle mani dei vicari apostolici di *Propaganda fide*, Roma tenterà di legare a sé i missionari sottraendoli all'obbedienza sia nei confronti dei superiori del loro ordine sia delle corti regie alle cui dipendenze svolgono la loro attività. Ma i risultati non saranno quelli sperati. Così Giovanni Pizzorusso: “i religiosi, anche se membri di ordini internazionali, dimostrano di restare strettamente legati alla fedeltà per il loro paese. Il progetto della formazione di un clero sovranazionale dipendente solo dal papa, pur discusso nel XVII secolo, è destinato a restare una chimera”⁵⁹. Tra il 1673 e il 1680, il riconoscimento, finalmente, da parte gesuita dell'autorità dei vicari apostolici non impedisce scontri e lamentele da ambo le parti: tuttavia “i missionari più anziani, soprattutto gesuiti, danno segni di insubordinazione [...] La Propaganda intima a Oliva di mettere in riga i suoi uomini, il padre generale presenta alla Congregazione le scuse dei missionari, ma la reazione, [...] piuttosto sostenuta” della stessa provoca come risposta la scelta di ritirare i gesuiti dall'Indocina, non approvata da Roma; “rimase pertanto – scrive Bangert – una certa tensione”⁶⁰.

RIFORMISMO INNOCENZIANO E IDEALE UNIVERSALISTICO GESUITA

Gli storici hanno sottolineato come, sullo scorcio del '600, con i pontefici Innocenzo XI e XII, persa definitivamente Candia (1669) e di fronte al venir meno della forza politico-diplomatica romana, si assista al tentativo di una ripresa in grande stile, da parte della Chiesa, della riforma morale e della crociata contro i turchi: Roma cerca in altro modo, percorrendo altre strade, di rinnovare la sua prospettiva

⁵⁸ Ibidem, 77, 185-196, con riferimento alle divisione del 1693 sulla convocazione della congregazione generale per indebolire la posizione del padre generale “spagnolo” Tirso González. Cfr. Flavio Rurale, “La politica cortigiana della Compagnia di Gesù”, in *Los jesuitas. Religión*, I, 103-122. V. sopra nota 11.

⁵⁹ Pizzorusso, “Reti informative”, 215. Cfr. Giuseppe Piras, *La Congregazione e il Collegio di Propaganda Fide di J. B. Vives, G. Leonardi e M. de Funes* (Roma: Università Gregoriana, 1976), 39. Cfr. Alden, *The Making*, 267-268.

⁶⁰ William V. Bangert, *Storia della Compagnia di Gesù* (Genova: Marietti, 1990), 203-204.

universalistica. Politicamente indebolita è alla ricerca di una nuova centralità⁶¹. Di fronte alla crisi e al cospetto della potenza francese, nell'età del mercantilismo, inizia per Roma innocenziana “il rilancio sul piano dell'immagine e su quello concreto del rinnovato impegno pastorale e missionario”⁶². Seppur non facili (per via delle questioni teologiche che contrappongono tra loro le diverse compagini della Chiesa cattolica: probabilismo, probabiliorismo, giansenismo, molinismo, in cui sono coinvolte le diverse correnti di pensiero e gli esponenti dei differenti ordini religiosi), le relazioni dei gesuiti col papato innocenziano non pregiudicano un accordo di base rispetto all'urgenza di alcuni interventi riformatori improntati a certa moralizzazione e distacco del clero dagli interessi dei principi. D'altro canto il nuovo contesto romano, indirizzato a un nuovo impegno etico e morale, cerca costantemente la soddisfazione dei principi secolari in funzione di un rinnovato impegno universalistico cattolico, sia nel vicino oriente contro i turchi sia in area di missioni.

“L'affetto disordinato verso le patrie e verso la parentela”, dunque. La citazione viene da padre Giovanni Paolo Oliva, undicesimo generale dei gesuiti (1664-1681)⁶³. È tratta da una lettera di una trentina di pagine scritte nel 1666 tutte imperniate attorno a questo grave problema, la prima da generale, solo cinque anni dopo, precisava scusandosi, la sua nomina: il 7 giugno 1661 l'XI congregazione lo aveva infatti nominato vicario dell'ormai ottantenne e malato Goswin Nickel, con pieni poteri e diritto di successione, ed era diventato ufficialmente l'undicesimo preposito dell'ordine ignaziano il 31 luglio 1664. Significativamente ciò avveniva dopo le difficoltà patite proprio con alcuni sovrani, come nel 1664, a Napoli, per via delle insistite richieste del viceré di disporre di gesuiti sudditi naturali per i suoi domini, secondo Oliva la strada per creare disordini e distruggere la Compagnia⁶⁴.

Oliva vive con drammaticità i suoi impegni e le sue responsabilità – pensa con nostalgia al passato, al suo paese d'origine, ama il mare, le spiagge, la riviera ligure da cui proviene (lontani ora, ahimè, quei luoghi!) – e si trova invece a corte a Roma, come predicatore pontificio, funzione pericolosa, ammette, deve stare attento a quello che dice, misurare sempre le parole, i toni: “per l'estrema attenzione che conviene avere ad ogni sillaba proferita in quel consesso [...] dove molte cose finiscono in frecciate”⁶⁵. Alcuni uditori sfruttano quei momenti pubblici per contestarlo: situazione non nuova per Oliva che già negli anni del rettorato del noviziato romano di Sant'Andrea (1636-1645 circa, durante dunque la guerra dei 30 anni) era stato accusato di aver predicato contro l'imperatore e il re di Spagna⁶⁶. Alcuni non avevano apprezzato i toni dei suoi

⁶¹ Visceglia, “Roma e la Monarchia Cattolica”, 74, 77; Signorotto, “Sui rapporti tra Roma”, 587.

⁶² Signorotto, “Sui rapporti tra Roma”, 591; e Gay, *Jesuit Civil Wars*, sul conflitto tra gesuiti francesi fedeli a Luigi XIV da una parte e curia generalizia e papale (quella di Innocenzo XI) dall'altra dopo la nomina a generale dello spagnolo Tirso González.

⁶³ Rurale, *Oliva*; ivi i riferimenti alla *Lettera del nostro padre generale G.P. O. A' padri e fratelli della Compagnia*, 8 settembre 1666; cfr. G.B. Scapinelli, “Il memoriale del p. O. S.I. al cardinal Cybo sul nepotismo (1676)”, *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 2 (1948), 262-273.

⁶⁴ ARSI, *Epistolae externorum*, 18, ff. 23r-24v, lettera del 5 gennaio 1664 al viceré di Napoli.

⁶⁵ ARSI, *Epistolae Nostrorum*, 15, *Epistolae Olivae 1627-1662*, f. 49, lettera del 9 marzo 1652; ivi, f. 56, lettera del 23 ottobre 1654.

⁶⁶ ARSI, Fondo gesuitico, 552, ff. 134r-136r.

discorsi, suscitando sospetti attorno a lui, spacciandolo “per lingua impotente a moderarsi nell’esposizione de’ disordini”⁶⁷. Nel 1648 teme l’incarico napoletano, deve andarvi a predicare. Confidava all’amico: “purtroppo mi hanno stretto i napoletani per la quaresima, ma non mi par quel pergamo mare per il battello mio. Io premo nei vitii non del secolo di Enoch ma del tempo che corre. Di questo linguaggio non è capace una città sì fresca del male e armata”⁶⁸. C’è astio verso i gesuiti a Napoli, a differenza dei teatini non si sono opposti alle tasse imposte dal governo spagnolo, all’origine della rivolta, e non sono ben visti quando si uniscono alle processioni che attraversano le vie cittadine⁶⁹.

Il conflitto dei Trent’anni, lo scontro interno alla cristianità che a lungo ha portato ovunque distruzione e morte e ha distolto dal vero nemico, il turco, ha contribuito probabilmente a infondere in Oliva certo pessimismo, certa tristezza di toni, riflessioni e considerazioni esistenziali, un senso di precarietà e dolore per l’Europa divisa che assisteva inerme allo spargimento di “sangue cristiano con spade cristiane”. Confidava al suo interlocutore il desiderio di entrare più addentro nelle questioni politiche, ma il suo abito, precisava, gli impediva di parlare: e poi, “in cielo nell’inferno l’Europa si mescola con l’America, e tanto sono i Pirenei quanto l’Alpi”⁷⁰.

Il conflitto con le corti regie verteva sulla mobilità dei singoli padri (confessori al seguito di principi e principesse) e sulle candidature ai ruoli di comando di case e province. D’altra parte lo stesso Oliva aveva sperimentato le difficoltà di mantenersi al di fuori di raccomandazioni e richieste di favori. Come nel 1662, quando al marchese Isimbardi che gli aveva chiesto un padre gesuita spagnolo per conto del governatore, “per accomodamento della sua casa e per qualche sfogo de’ suoi sentimenti”, Oliva aveva risposto con parole ancora una volta illuminanti dello spirito politico e cortigiano cui, nonostante tutto, gli fu impossibile sottrarsi: ce l’aveva (a Cremona) l’uomo giusto per questo impiego, “intendentissimo di ogni affare sì politico come divoto”. Un predecessore ne aveva goduto i servigi, volendolo “seco ne’ viaggi e co’ cui pareri maneggiò gl’importantissimi affari e del suo governo e delle sue ambasciarie”. Solo chiedeva all’interlocutore prudenza e segretezza: fosse risultato poco gradito il padre inviato, non se ne sarebbe fatto nulla e il negozio sarebbe rimasto “prima seppellito che noto”⁷¹. Ma il peggio accadde a Madrid, come detto, con il padre austriaco Everardo Nithard confessore, primo ministro e inquisitore della reggente Marianna d’Austria dopo la morte del marito Filippo IV (1665-1666). La notizia era ovviamente circolata, se ne discuteva, qualcuno sollecitava richieste simili in altre corti. Come avvenne da parte della reggenti di Modena Laura Martinozzi (nipote Giulio Mazzarino, andata in sposa a Alfonso IV d’Este), che voleva il proprio padre confessore assiso nel consiglio di Stato. L’ennesima tappa del lungo dibattito sulla legittimità di una presenza

⁶⁷ ARSI, Epistolae Nostrorum, 15, *Epistolae Olivae 1627-1662*, f. 51, lettera del 6 luglio 1652.

⁶⁸ Ivi, f. 10r, lettera del 17 ottobre 1648.

⁶⁹ Cfr. Francesco Andreu, “I teatini e la rivoluzione nel regno di Napoli (1647-1648)”, *Regnum Dei* 30 (1974), 221-396. Ma Giannini, “Note sul problema”, 574, descrive una situazione più complessa, con i teatini più ondivaghi in alcuni loro superiori. Inoltre, sull’estraneità dei gesuiti alle rivolte di Napoli e Messina, Lozano Navarro, *La Compañía de Jesús y el poder*, 384.

⁷⁰ ARSI, Epistolae Nostrorum, 15, *Epistolae Olivae 1627-1662*, f. 32r, lettera del 27 giugno 1636.

⁷¹ Ivi, lettere dell’agosto 1762, ff. 75v-76.

a corte che fu nelle cose, propria del sistema, ma che talora arrivò ad eccessi preoccupanti, diventando oggetto di iterati e allarmati interventi da parte di Roma.

Oliva poté dunque riflettere sui problemi del proprio ordine, in particolare su quello che riteneva il male peggiore: l'assenza di comunicazioni oneste e sincere tra i singoli superiori e la curia generalizia, conseguenza anche delle pressioni dei principi per assicurarsi l'obbedienza dei religiosi. Per promuovere ai gradi e nominare agli incarichi di maggiore responsabilità (nelle scuole, sui pergomi, nei confessionali, nelle missioni) il padre generale auspicava di ricevere dai padri provinciali, dai consultori, dai rettori di collegi e noviziati, dai prepositi delle case professe informazioni precise e corrette. Invece a Roma giungevano sovente indicazioni frutto di «mostruose protettioni», la cui origine, precisava Oliva senza mezzi termini, sono i legami di sangue e la «nationalità, estermio della giustizia e tossico dello spirito [...] Perciò io, a fin di porre l'accetta sulla radice di pianta tanto mortifera, e che tanti ne ammalia, ho preparata una intera lettera contra l'affetto disordinato verso le patrie e verso la parentela». Era disturbato Padre Oliva dall'andazzo che accomunava curia papale e casa generalizia: contestava radicalmente il nepotismo papale, fondamento della dialettica politica cortigiana, che coinvolgeva a suo dire in modo massiccio anche membri della Compagnia. Le decisioni concernenti le nomine ai posti di governo e responsabilità (per i gesuiti: superiori provinciali, confessori regi, rettori di collegi, predicatori) rispondevano a interessi di parte: l'affetto delle patrie d'appartenenza, l'affetto dei famigliari, gli affetti clientelari, faceva notare Oliva. In un contesto di rinnovata sensibilità e critica verso il nepotismo, non mancò in effetti di scrivere contro tale pratica nel 1676⁷².

Di ben altra gravità le diatribe che attraversarono curia papale e ordine religioso sulle questioni dottrinali. Le posizioni erano contrapposte in materia di teologia morale: chiara la posizione anti-probabiliorista di Oliva che portò alla censura dei testi dei gesuiti Elizialde e Gonzales, a fronte di interventi papali, ripetuti, di censura contro le proposizioni lassiste di autori gesuiti, sollecitati dagli oratoriani vicini a Innocenzo XI (Agostino Favoriti e Matteo Petrucci): nel 1679 vi fu la condanna delle proposizioni probabiliste da parte di Innocenzo XI; nel giugno del 1680 l'Inquisizione cercò di imporre a tutti i collegi della Compagnia l'insegnamento delle tesi rigoriste del gesuita Tirso González (su posizioni probabilioriste); inevitabili giunsero le rimostranze dell'Oliva che vietò la pubblicazione del libro del Gonzales e giudicò la pressione esercitata dal Sant'Uffizio come l'ennesima occasione per ulteriori gravi insinuazioni verso il suo Ordine (ottenne in quell'occasione un passo indietro della congregazione). Perdente in questo caso la posizione di Oliva (González gli succedette come superiore generale nel 1687 dopo la drammatica parentesi del generalato del belga Charles de Noyelle), più attento, come visto, a contrastare, di nuovo, una curia papale questa volta incline al misticismo di stampo quietista, favorendo la pubblicazione di testi poi messi all'Indice in quanto contrastavano la scelta del pontefice e del suo entourage oratoriano

⁷² Scapinelli, "Il memoriale".

(come avvenne verso gli scritti gesuiti contrari al Molinos: come quelli di Gottardo Belluomo e Paolo Segneri, messi all'Indice nel 1681)⁷³.

Il periodo del suo generalato fu movimentato in seguito anche in Francia, per le accuse del collaboratore di Innocenzo XI e amico dei giansenisti, Agostino Favoriti, contro i gesuiti francesi e le loro scuole. Così l'Oliva nel luglio 1681 giunge ad affermare: “si sta tramando un complotto contro di noi e il nostro istituto”⁷⁴.

Forse anche per questo, a fine secolo, concorrenza, polemiche e conflitti uniranno ordini religiosi e curia papale in comuni accuse, proprio contro l'ordine ignaziano. In fondo, ha scritto Silvano Giordano, “la Compagnia di Gesù mise in atto una propria strategia, non di rado in contrasto o quanto meno impostata su linee indipendenti dagli obiettivi” romani, invece “altri ordini religiosi rientrarono in maniera più organica negli schemi curiali”.⁷⁵ Ne sarà consapevole nel passaggio al nuovo secolo il gesuita mantovano Giuseppe Gorzoni che a inizio '700, nella sua *Istoria* del collegio di Mantova non si fece scrupoli nell'individuare in corte romana, sant'Ufficio e pontefice i maggiori nemici della Compagnia: “abbattuta in questo tempo in Roma dal quella curia, dalla congregazione dell'Inquisizione e dal papa medesimo”.⁷⁶

⁷³ Bangert, *Storia della Compagnia*, 212; S. Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione* (Roma: Laterza, 2004), 99. Questi contrasti, peraltro, non pregiudicarono una concordanza di base con l'Odiscalchi sull'urgenza di alcuni interventi riformatori improntati a certa moralizzazione e distacco del clero dagli interessi dei principi e a una attenzione per le condizioni finanziarie delle istituzioni ecclesiastiche.

⁷⁴ Bangert, *Storia della Compagnia*, 203-204. Sulle ulteriori complicazioni col successore di Oliva, Guy, *Jesuit Civil Wars*.

⁷⁵ Giordano, “Gli ordini religiosi”, 490.

⁷⁶ *Istoria del collegio di Mantova della Compagnia di Gesù scritta dal padre Giuseppe Gorzoni. Parte seconda*, ed. Angelo Piccini (Mantova: Biblioteca Teresiana, 2019), 224.

BIBLIOGRAFIA

- Alden, Dauriel, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750* (Stanford: Stanford University Press, 1996).
- Álvarez-Ossorio Alvariño, Antonio, “*Corona Virtuosa y Pietas Austriaca*: Baltasar Porreño, la idea de rey santo y las virtudes de Felipe II”, estudio introductorio de la obra de Baltasar Porreño, *Dichos y hechos del Señor Rey Don Felipe Segundo, el Prudente, potentísimo y glorioso monarca de las Españas y de las Indias*, ed. de Paloma Cuenca (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V-Editorial Turner, 2001).
- Andreu, Francesco, “I teatini e la rivoluzione nel regno di Napoli (1647-1648)”, *Regnum Dei* 30 (1974), 221-396.
- Astrain, Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 voll. (Madrid: Administracion de Razon y Fe, 1905-1925).
- Bangert, William V, *Storia della Compagnia di Gesù* (Genova: Marietti, 1990).
- Benzoni, Gino, “Innocenzo XIII”, in *Enciclopedia dei papi*, 3 voll. (Roma: Edizioni Enciclopedia Italiana, 2000), III, 420-429.
- Bireley, Robert, *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts, and Confessors* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Blet, Pierre, S.I., “Jésuites gallicans au XVIIe siècle? À propos de l’ouvrage du P. Guitton sur le p. de la Chaize”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 29 (1960), 55-84.
- Bodart, Diane H., “La guerre des statues. Monuments de rois de France et d’Espagne à Rome”, in *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la edad moderna*, ed. Carlos José Hernando Sánchez, 2 vv. (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), II, 679-694.
- Boeri, Alice e Rurale, Flavio, eds., *Marie, Maria, Mariana* (Brindisi: Calamospacchia Editore, 2021).
- Boero, Stefano, “«Si veniva a disponer la corte ala riforma, et successivamente a universalizare lo spirito». La congregazione oratoriana tra corte romana ed Europa (secoli XVI-XVII)”, *Aevum* 91 (2021): 721-747.
- Borromeo, Agostino, “Istruzioni generali e corrispondenza ordinaria dei nunzi: obiettivi prioritari e risultati concreti della politica spagnola di Clemente VIII”,

in *Das Papstum die Christenheit und die Staaten Europas 1592-1605. Forschungen zu den Hauptinstruktionen Clemens'VIII*, ed. Georg Lutz (Tübingen: Max Nimeyer Verlag, 1994), 120-233.

Bosch, Gernit Vanden, "Saving Souls in the Dutch Vineyard: The Missio Hollandica of the Jesuits (1592-1708)", in *The Jesuits of the Low Countries: identity and impact (1540-1773): proceedings of the international congress at the Faculty of Theology and Religious Studies*, KU Leuven (3-5 December 2009), ed. Rob Faesen and Leo Kenis (Leuven-Paris-Walpole, Ma, Peeters, 2012), 139-157.

Broggio, Paolo, *La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento* (Firenze: Olschki, 2009).

—, "Johann Eberhard Nithard e la coscienza della regina nella Spagna del '600", in *Avventure dell'obbedienza nella Compagnia di Gesù: teorie e prassi fra XVI e XIX secolo*, ed. Fernanda Alfieri, Claudio Ferlan (Bologna: Il Mulino, 2012), 165-194.

Carrió-Invernizzi, Diana, "Los embajadores de España en Roma y la fabricación del mito de San Francisco de Paula (1662-1664)", in *Roma y España: un crisol de la cultura europea en la edad moderna. Acti del convegno, Roma-Real Academia de España, 8.12 maggio 2007, a cura di Carlos José Hernando Sánchez* (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), II, 717-728.

Catalano, Alessandro, "La strategia del cappuccino. Le controversie dottrinali e politiche alla corte di Vienna nell'opera di Valeriano Magni (1586-1661)", in *La Corte en Europa: Política y Religión (Siglos XVI-XVIII)*, ed. José Martínez Millán, Manuel Rivero Rodríguez, Gijs Versteegen (Madrid: Polifemo, 2012), II, 793-814.

Catto, Michela, "The Jesuit Memoirists: How the Company of Jesus contributed to anti-Jesuitism", in *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, ed. José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo, 3 vv. (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2012), II, 927-942,

—, "La controversia sul culto a Confucio ai tempi di Benedetto XIV e la 'scomparsa' dell'ateismo", in *I gesuiti e i papi*, ed. Michela Catto e Claudio Ferlan (Bologna: Il Mulino, 2016), 52-76.

Catto, Michela e Claudio Ferlan, eds., *I gesuiti e i papi* (Bologna: Il Mulino, 2016).

Catto, Michela e Mongini, Guido, "Introduzione", in *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, ed. Michela Catto, Guido Mongini, Silvia Mostaccio (Firenze: Società Editrice Dante Alighieri, 2010).

- Cueto, Ronald, *Quimeras y Sueños. Los profetas y la Monarquía Católica de Felipe IV* (Valladolid: Universidad de Valladolid, 1994).
- Fernández Terricabras, Ignasi, “Surviving between Spain and France: Religious Orders and the Papacy in Catalonia (1640-1659)”, in *Papacy, Religious Orders and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth centuries*, a cura di Massimo Carlo Giannini (Roma: Viella, 2013), 145-164.
- Fois, Mario, “Il generale Gian Paolo Oliva tra obbedienza al papa e difesa dell’ordine”, *Quaderni Franzoniani*, 5 (1992), 2: 29-40
- Galasso, Giuseppe, “Roma papale e monarchia cattolica nei secoli XVI-XVII”, in *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la edad moderna*, ed. Carlos José Hernando Sánchez, 2 vv. (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), I, 45-51.
- Gama, Maria Luisa, “Padre Sebastião de Magalhães: conselheiro e confessor de D. Pedro II (1635-1709)”, in *La Corte en Europa: Política y Religión (Siglos XVI-XVIII)*, ed. José Martínez Millán, Manuel Rivero Rodríguez, Gijs Vertegen (Madrid: Polifemo, 2012), II, 1227-1244.
- Gay, Jean-Pascal, *Jesuit Civil Wars. Theology, Politics and Government under Tirso González (1687-1705)* (Farnham-Burlington: Ashgate, 2012).
- Giannini, Massimo Carlo, “Note sul problema del controllo politico degli Ordini religiosi nell’Italia della prima metà del Seicento”, in *Roma y España: un crisol de la cultura europea en la edad moderna. Acti del convegno, Roma-Real Academia de España*, 8.12 maggio 2007, a cura di Carlos José Hernando Sánchez (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), II, 551-576.
- , “Three General Matters for the Dominican Order: The Ridolfi Affaire between International Politics and Faction Struggle at the Papal Court (1642-1644)”, in *Papacy, Religious Orders and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth centuries*, a cura di Massimo Carlo Giannini (Roma: Viella, 2013), 95-144.
- Giannini, Massimo Carlo, ed., *Papacy, Religious Orders and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Roma: Viella, 2013).
- Giordano, Silvano, “Gli ordini religiosi tra Roma e la ‘Monarquía’. Dialettica e interazioni sulle sponde del Mediterraneo”, in *La Corte en Europa: Política y Religión (Siglos XVI-XVIII)*, ed. José Martínez Millán, Manuel Rivero Rodríguez, Gijs Vertegen, 3 vv. (Madrid: Polifemo, 2012), I, 467-494.
- , “Il Colloquio delle volpi. Lealtà al papa, alla Chiesa, a se stessi?”, *Librosdelacorte.es*, 6 (2014), <https://revistas.uam.es/librosdelacorte/article/view/1626/1707>

- Girard, Aurélien, “Impossible Independence or Necessary Dependency? Missionaries in the Near East, the ‘Protection’ of the Catholic States, and the Roman Arbitrator”, in *Papacy, Religious Orders and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth centuries*, a cura di Massimo Carlo Giannini (Roma: Viella, 2013), 67-94.
- Giuli, Matteo, *L’opulenza del Brasile coloniale. Storia di un trattato di economia del gesuita Antonil* (Roma: Carocci, 2021).
- Gottardo, Carlotta, “I gesuiti a Venezia dopo il rientro del 1657. Carlo Maurizio Vota e l’Accademia dei Cosmografi” (Tesi di laurea magistrale, Università degli Studi di Udine, 2018).
- Hernando Sánchez, Carlos José, ed., *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la edad moderna*, 2 vv. (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007).
- Imago primi saeculi Societatis Jesu a Provincia Franco-Belgica presentata* (Antwerpiae: ex Oficina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1640).
- Istoria del collegio di Mantova della Compagnia di Giesù scritta dal padre Giuseppe Gorzoni. Parte seconda*, ed. Angelo Piccini (Mantova: Biblioteca Teresiana, 2019).
- Jiménez Pablo, Esther, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)* (Madrid: Polifemo, 2014).
- , “The Evolution of the Society of Jesus during the Sixteenth and Seventeenth Centuries: an Order that Favoured the Papacy or the Hispanic Monarchy?”, in *Papacy, Religious Orders and International Politics in the Sixteenth and Seventeenth centuries*, a cura di Massimo Carlo Giannini (Roma: Viella, 2013), 47-65.
- Le Jars de Gournay, Marie, *Dell’uguaglianza degli uomini e delle donne*, ed. Albina Maffioli Barsella (Genova: ECIG, 1996).
- , *Œuvres complete* (Paris: Champion, 2002), 2 vv.
- Lozano Navarro, Julián J., *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias* (Madrid: Cátedra, 2005).
- Martin, Francis X., *Friar Nugent. A Study of Francis Lavalin Nugent (1569-1635), Agent of the Counter-Reformation* (Rome-London, Istituto Storico dei Cappuccini, 1962).
- Martin, Lynn A., *The Jesuit Mind: the Mentality of an Elite in Early Modern France* (Ithaca: Cornell University Press, 1988).

- Martínez Millán, José, “La doble lealtad en la corte de Felipe III: el enfrentamiento entre los padres R. Haller S.I. y F. Mendoza S.I.”, *Librosdelacorte.es* 6 (2014): 136-162, <https://revistas.uam.es/librosdelacorte/article/view/1628/1711> (consultato il 25 febbraio 2022).
- Martínez Millán, José, et al. eds., “*La doble lealtad: entre el servicio al rey y la obligación a la Iglesia*”, monográfico *Librosdelacorte.es*, VI (2014), <https://revistas.uam.es/librosdelacorte/issue/view/249>.
- Martínez Millán, José, Pizarro Llorente, Henar, y Jiménez Pablo, Esther, *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, ed. 3 vv. (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2012), 3 vv.
- Martínez Millán, José, Rivero Rodríguez, Manuel y Verteegen, Gijs, eds., *La Corte en Europa: Política y Religión (Siglos XVI-XVIII)*, ed., 3 vv. (Madrid: Polifemo, 2012).
- Michel, Thomas, “I contrastati rapporti di Venezia nel Medio Oriente nei primi decenni del ‘600”, in *I gesuiti e Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù*, ed. Mario Zanardi (Padova: Giunta Regionale del Veneto e Gregoriana Libreria Editrice, 1994), 361-384.
- Mongini, Guido, “I gesuiti e i papi nel ‘500 tra crisi religiosa e Controriforma”, in *I gesuiti e i papi*, ed. Michela Catto e Claudio Ferlan (Bologna: Il Mulino, 2016), 19-51.
- Mostaccio, Silvia, *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)* (Farnham-Burlington: Ashgate, 2014).
- Negredo del Cerro, Fernando, “La Compañía de Jesús y el Consejo de Estado bajo Felipe IV. Reflexiones a propósito del incidente del padre Puente Hurtado”, in *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, ed. José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2012), I, 155-182.
- Nelson, Eric, *The Jesuits and the Monarchy: Catholic Reform and Political Authority in France (1590-1615)* (Aldershot: Ashgate, 2005).
- Pastor, Ludwig von, *Storia dei papi dalla fine del medioevo*, X (Roma: Desclée & C. Editori Pontifici, 1955).
- Pavone, Sabina, *I gesuiti dalle origini alla soppressione* (Roma: Laterza, 2004).
- Pavone, Sabina, “Piccolomini, Francesco”, in *DBI* (Roma: Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 2015), 83, *ad vocem*.

- Piras, Giuseppe, *La Congregazione e il Collegio di Propaganda Fide di J. B. Vives, G. Leonardi e M. de Funes* (Roma: Università Gregoriana, 1976).
- Pizzorusso, Giovanni, “Reti informative e strategie politiche tra la Francia, Roma e le missioni cattoliche nell’impero ottomano agli inizi del XVII secolo”, in *I Turchi, il Mediterraneo e l’Europa*, ed. Giovanna Motta (Milano: Franco Angeli, 1998), 212-231.
- , “La congregazione romana ‘de propaganda fide’ e la duplice fedeltà dei missionari tra monarchie coloniali e universalismo pontificio (XVII secolo)”, *Librosdelacorte.es* 6 (2014): 230-241. <https://revistas.uam.es/librosdelacorte/article/view/1632/1719>
- Prat, Jean Marie, *Recherches historiques et critiques sur la Compagnie de Jésus en France du temps du P. Coton 1564-1626* (Lione: Briday Libraire, 1876).
- Reinhardt, Nicole, *Voices of Conscience. Royal Confessors and Political Counsel in Seventeenth-Century Spain and France* (Oxford: Oxford University Press, 2016).
- Rosa, Mario, “The ‘World’s Theatre’: the court of Rome and politics in the first half of the seventeenth century”, in *Court and Politics in Papal Rome 1492-1700*, ed. Gianvittorio Signorotto and Maria Antonietta Visceglia (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 78-98.
- Rurale, Flavio, “Il confessore e il governatore: teologi e moralisti tra casi di coscienza e questioni politiche nella Milano del primo Seicento”, in *La Lombardia spagnola. Nuovi indirizzi di ricerca* ed. Elena Brambilla e Giovanni Muto (Milano: Unicopli, 1997), 343-370.
- , “«Modo suggerito al signor cardinale Barberino [...] per rispondere alle scritture [...] che ogni giorno si divulgano [...] contro l’autorità del pontefice». Note a margine”, *Cheiron* 14 (1997), *Chiesa romana e cultura europea in antico regime*, ed. Cesare Mozzarelli: 235-254.
- , “Introduzione”, in *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in antico regime*, ed. Idem (Roma: Bulzoni, 1998), 9-50.
- , “Clemente VIII, i gesuiti e la controversia giurisdizionale milanese”, in *Un teatro della politica europea. La corte di Roma tra Cinque e Seicento*, Atti del convegno (Roma, 22-23 marzo 1996), ed. Maria Antonietta Visceglia e Gianvittorio Signorotto (Roma: Bulzoni, 1998), 323-366.

- , “Confessori consiglieri di principi: alcuni casi dell'area estense”, in *Archivi, territori, poteri in area estense (secc. XVI-XVIII)*, Atti del convegno (Ferrara, 9-12 dicembre 1994), ed. E. Fregni (Roma: Bulzoni, 1999), 289-316.
- , “Un inedito di fine Seicento: alcuni saggi della *Sapienza de' Cavalieri*”, *Studia Borromaica* 14 (2000): 229-250.
- , “La Compagnia di Gesù tra riforme tra riforme, controriforme e riconferma dell'istituto (1540-inizio XVII secolo)”, *Cheiron* 22 (2005): 25-52.
- , “La politica cortigiana della Compagnia di Gesù”, in *Los jesuitas. Religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, ed. José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2012), I, 103-122.
- , “Oliva, G. Paolo”, *DBI* (Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2013), 79, *ad vocem*.
- , “Scribani, Carlo”, *DBI* (Roma: Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2018), 91, *ad vocem*.
- Sánchez, Magdalena S., “Confession and complicity: Margarita de Austria, Richard Haller, S.I., and the court of Philip III”, *Cuadernos de Historia Moderna* 14 (1993): 133-149.
- Sanfilippo, Matteo, “Missionari, esploratori, spie e strateghi: i gesuiti nel Nord America francese (1604-1763)”, in *I religiosi a corte. Teologia, politica e diplomazia in Antico Regime*, ed. Flavio Rurale (Roma: Bulzoni, 1998), 287-331.
- Sangalli, Maurizio, *Le smanie per l'educazione. Gli scolopi a Venezia tra Sei e Settecento* (Roma: Viella, 2012).
- Scapinelli, G.B., “Il memoriale del p. O. S.I. al cardinal Cybo sul nepotismo (1676)”, *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 2 (1948), 262-273.
- Signorotto, Gianvittorio, *Milano spagnola. Guerra, istituzioni, uomini di governo (1635-1660)* (Milano: Sansoni, 1996).
- , “The *squadrone volante*: ‘independent’ cardinals and European politics in the second half of the seventeenth century”, in *Court and Politics in Papal Rome 1492-1700*, ed. Gianvittorio Signorotto and Maria Antonietta Visceglia (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 177-211.
- , “Sui rapporti tra Roma, Stati italiani e Monarchia Cattolica in ‘età spagnola’”, in *Roma y España: un crisol de la cultura europea en la edad moderna*. Atti del convegno, Roma-Real Academia de España, 8.12 maggio 2007, a cura di Carlos José

- Hernando Sánchez (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), I, 577-592.
- Sobiech, Frank, *Jesuit prison ministry in the witch trials of the Holy Roman Empire: Friedrich Spee SJ and his Cautio criminalis (1631)* (Rome: IHSI, 2019).
- Spiriti, A., “‘Pignus Fidelitatis’. I carmelitani e gli altri ordini filo spagnoli nella Milano del ‘600”, in *La Corte en Europa: Política y Religión (Siglos XVI-XVIII)*, ed. José Martínez Millán, Manuel Rivero Rodríguez, Gijs Versteegen, 3 vv. (Madrid: Polifemo, 2012), I, 579-621.
- Standaert, Nicolas, *Chinese Voices in the Rites Controversy* (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2012).
- Suárez, Enrique, ed., “D. Saavedra Fajardo, Idea de un príncipe político cristiano”, *Lemir* 20 (2016).
- Stradling, Robert Arthur, *Philip IV and the Government of Spain, 1621-1665* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva’s Generalate (1581-1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, ed. Pierre-Antoine Fabre, Flavio Rurale (Chestnut Hill MA: Boston Institute of Jesuit Sources-Boston College, 2017).
- Visceglia, Maria Antonietta, “Roma e la Monarchia Cattolica nell’età dell’egemonia spagnola in Italia: un bilancio storiografico”, in *Roma y España: un crisol de la cultura europea en la edad moderna*. Atti del convegno, Roma-Real Academia de España, 8.12 maggio 2007, a cura di Carlos José Hernando Sánchez (Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007), I, 49-77.

Recibido: 27 de enero de 2022
 Aceptado: 11 de abril de 2022

LA FICTICIA CORTE EN EUROPA: MISIONEROS Y EMPERADORES EN LA LITERATURA ANTICRISTIANA JAPONESA DEL SIGLO XVII

Gonzalo San Emeterio Cabañes
(Universidad Autónoma de Madrid)
gonzalo.sanemeterio@uam.es

RESUMEN

Aunque existe mucho trabajo desarrollado sobre la literatura anticristiana entre los siglos XVII y XIX en Japón, esta se ha centrado sobre todo, por un lado, en el estudio de los dogmas y principios utilizados para atacar el cristianismo y, por otro, en el estudio de las implicaciones socio-políticas del mismo. Este trabajo toma como referencia un viejo paradigma de la crítica anticristiana, la idea de que los misioneros y el cristianismo en sí formaban una quinta columna del expansionismo colonial ibérico, para ofrecer una representación de la manera en que los japoneses visualizaban en este periodo las sociedades y estructuras de gobierno de los países extranjeros, poniendo particular énfasis en la idea de emperador o monarca.

PALABRAS CLAVE: Cristianismo; emperador; colonialismo; Nanban; persecuciones.

THE FICTIONAL COURT IN EUROPE: MISSIONARIES AND EMPERORS IN SEVENTEENTH-CENTURY JAPANESE ANTI- CHRISTIAN LITERATURE

ABSTRACT

There is plenty of work written on anti-Christian literature between the 17th and 19th centuries in Japan. However, this work focuses mainly on the one hand, on studying the dogmas and principles used to attack Christianity. And, on the other, on the study of its socio-political implications. This paper references an old paradigm of anti-Christian criticism, the idea that missionaries and Christianity represent a fifth column of Iberian colonial expansionism, to offer a representation of how the Japanese visualized in this period the government structures of foreign countries, with particular emphasis on the idea of an emperor or monarch behind their society.

KEY WORDS: Kirishitan; emperor; colonialism; Nanban; persecutions.

INTRODUCCIÓN

Como representantes de un conjunto de normas y creencias diferentes a las establecidas y provenientes de un conjunto de naciones de carácter colonial y expansionista, una de las principales críticas que se ha utilizado contra los misioneros cristianos a lo largo de la historia ha sido su potencial capacidad para alterar el orden social establecido en las comunidades donde desarrollaban su actividad. En el presente texto proponemos realizar un análisis de la figura de los misioneros a través de la literatura anticristiana que comenzó a desarrollarse en Japón a partir de comienzos del siglo XVII. Este tipo de material ya ha sido analizado previamente por numerosos autores poniendo particular énfasis en el proceso de deshumanización del extranjero, y por extensión del misionero, a nivel físico -bien conocida es la representación en la obra *Kirishitan-monogatari* del misionero como un monstruo-, así como a nivel social y moral.¹ En este caso, nos centraremos en la figura de los padres representados en estas obras desde la perspectiva de su carácter global, esto es, como miembros móviles integrados dentro de una sociedad compleja y jerarquizada separada de la sociedad japonesa. Los recientes estudios en historia global han hecho notar que, a pesar de las diferencias culturales y sociales entre las naciones ibéricas y las naciones asiáticas de la época –en particular Japón y China–, todas ellas encontraron durante el siglo XVI y XVII en la religión una herramienta de apoyo para estabilizar el estado.² Sin embargo, a diferencia del uso de la religión como herramienta legitimadora, en Asia, la religión cristiana –al igual que la islámica– estaba construida también en torno a una justificación de expansión ideológica y religiosa a nivel universal.³ De igual manera, las actividades misioneras estaban sumidas en un constante tira y afloja con autoridades de carácter colonial, esto es las monarquías ibéricas, así como de carácter religioso, esto es el Papado. Consideramos que estos dos aspectos no pasaron de largo de los ojos de una sociedad japonesa que estaba en un proceso de construcción de una identidad proto-nacional y de reconsideración de su ecúmene como consecuencia de casi un siglo de intercambios e interacciones.⁴ Sin embargo, su reflejo en la literatura anticristiana a lo largo del siglo XVII no ha sido suficientemente estudiado.⁵

¹ Sobre esta aproximación desarrollada a lo largo del siglo XVII y hasta el siglo XIX véase Kiri Paramore, *Ideology and Christianity in Japan* (New York: Routledge, 2009) y Ronald P. Toby, *Engaging the Other: Japan and Its Alter Egos, 1550-1850* (Leiden: Brill, 2019).

² Birgit Tremml-Werner, *Spain, China, and Japan in Manila, 1571-1644* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015), 88-90.

³ C. Dale Walton, “The Geography of Universal Empire: A Revolution in Strategic Perspective and Its Lessons,” *Comparative Strategy* 24/3 (2005): 223-235. Esta afirmación es matizable dado que sí que existen algunas variantes del budismo japonés que promueven el misionerismo. No obstante, su actividad no alcanzaría una escala notable hasta la segunda mitad del siglo XIX.

⁴ Ronald P. Toby, “Imagining and Imaging ‘Anthropos’ in Early-modern Japan,” *Visual Anthropology Review* 14 (1998): 19-44, y Sebastian Conrad, *What is global history?* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 21.

⁵ Paradójicamente, este enfoque sí que ha sido estudiado en la literatura contemporánea sobre el cristianismo en Japón. Véase Rebecca Suter, *Holy Ghosts, The Christian Century in Modern Japanese Fiction* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2015).

Por este motivo, vamos a analizar las obras más conocidas de la literatura anticristiana japonesa a principios del periodo moderno temprano poniendo particular énfasis en estos dos puntos. Dicha literatura suele dividirse en dos etapas, una a principios del siglo XVII en la que se critica el cristianismo por no tener la capacidad de mantener el status-quo que ofrece el sintoísmo, budismo y confucianismo. Y otra etapa, a partir de la mitad del siglo XVII, de carácter xenofóbico en la que se forma y exotiza la figura del “otro” ya fuese foráneo o un miembro marginal de la sociedad.⁶ En este texto vamos a seguir una división alternativa más clásica basada en aquellas obras de carácter ensayístico, orientadas a un público erudito, y aquellas obras de carácter mayoritariamente narrativo, orientadas a un margen de la población más amplio, aunque de carácter metropolitano y, principalmente, perteneciente a los grupos sociales samurái y comerciante. Este binomio permite dar un mayor protagonismo a las obras orientadas a un público menos interesado en el análisis teológico y más en la narrativa. Unas obras cuyo análisis en lenguas occidentales se ha limitado a una pequeña parte del canónico trabajo de George Elison sobre la crítica anticristiana en Japón a finales de los sesenta, y que no ha sido justamente rescatado hasta el trabajo de Jan C. Leuchtenberger sobre literatura anticristiana en fechas relativamente recientes.⁷ Esta división también facilita la introducción de otras obras no consideradas como pertenecientes al reducido género de las obras críticas con el cristianismo, pero que hacen igualmente referencia a los hechos históricos dentro de sus contenidos, como es el caso de la muy influyente narrativa bélica *Taikōki*, publicada en 1626.

CONTEXTO HISTÓRICO

En el caso de Japón, la perspectiva del misionero como prolongación de una entidad invasora se remonta ya a las primeras etapas de su actividad en la región. Por ejemplo, el jesuita Louis de Almeida comenta en su carta de 1563 que los monjes budistas criticaban al señor de la región de Shimabara, por ceder terrenos y que estos misioneros «donde llegaren pronto sería destruida la tierra, que no le consentirían darnos el campo de la fortaleza [de Shimabara] para la iglesia, porque viniendo los portugueses tomarían la tierra desde sus fuertes».⁸

Este tipo de acusaciones serían un arma arrojada habitual contra los misioneros a nivel global, dado que la misma globalidad que, en forma de rutas comerciales y expediciones diplomáticas, les había abierto la puerta a la actividad misionera alrededor del globo, también permitía el paso a las naves europeas que alternaban comercio con piratería y conquista. Un caso similar podemos encontrarlo tres años antes en la corte del Mwene Mutapa, monarca de una parte del actual Zimbabue, donde el jesuita Gonçalo da Silveira fue acusado de ser un espía y de tratar

⁶ Paramore, *Ideology and Christianity*, 65.

⁷ Jan C. Leuchtenberger, *Conquering Demons, The “Kirishitan», Japan, and the World in Early Modern Japanese Literature* (Ann Arbor: Center for Japanese Studies, University of Michigan, 2013).

⁸ “Carta do irmão Luis Dalmeida pera os irmãos da Índia, escrita no porto de Vocoxiura, a 17 de novembro, de 1563”. *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Jesus escreverão dos Reynos de Iapão e China aos de mesma Companhia da Índia, e Europa desde anno de 1549. Até o de 1580*, Évora, 1598, fol. 122v.

de dirigir un ejército portugués para conquistar su territorio rico en oro.⁹ Esto no quiere decir que no hubiese algún misionero que vinculase su actividad al colonialismo, así por ejemplo el franciscano Martín de la Ascensión (1566-1597), que llegó a Japón en 1596, proponía en su *Relación de las Cosas que es necesario acudir su Majestad para la cristiandad de Japón* la invasión armada como método para extender el cristianismo en el país.¹⁰

La respuesta a este tipo de acusaciones por parte de los misioneros jesuitas, la primera orden religiosa en llegar a Japón, sumada a la necesidad de ganarse la confianza de las élites locales se tradujo en la adopción de una política de acomodación a las normas culturales, a los rituales y a las necesidades de la sociedad nipona. Además, era imprescindible enviar un mensaje unificado a una sociedad como la japonesa que se encontraba a punto de superar un proceso de desintegración política que había durado más de cien años. Esto se tradujo en la demanda por parte de la Compañía de Jesús del monopolio proselitista sobre Japón, tal y como argumentaba en 1583 el padre visitador Alexandro Valignano (1539-1606) dentro de su *Sumario de las Cosas de Japón*. Este monopolio fue ratificado por el papa Gregorio XIII en 1585, poniendo en relieve la influencia que ejercía la orden jesuítica en el Pontificado en aquel momento. Tras esta medida se encontraba también el temor a la llegada de otras órdenes de carácter misionero, que habían empezado a extenderse en Asia desde el levante, como consecuencia de la conquista y establecimiento de Manila en 1571. La privilegiada situación de los jesuitas duró poco tiempo dado que apenas dos años después, en 1587, el unificador de Japón y señor de la guerra Hideyoshi Toyotomi (1537-1598) promulgó el *Bateren tsuibōrei* («Edicto de Expulsión de los Padres»). Dentro de la percepción de los misioneros como agentes del expansionismo ibérico en Japón, suele ofrecerse este edicto como primer referente a escala nacional, en el que se hace hincapié en el potencial disruptivo del cristianismo introducido por los misioneros en la cultura japonesa. Aunque en este texto no se menciona directamente la posibilidad de la toma del control de la sociedad a través del cristianismo y existen múltiples interpretaciones sobre las motivaciones para su promulgación,¹¹ el historiador Ebizawa Arimichi considera este uno de los primeros ejemplos de toma de conciencia del potencial invasor del cristianismo en Japón dentro del marco global del colonialismo de la época.¹²

A pesar de la actitud repentinamente hostil de Hideyoshi, los misioneros jesuitas no abandonaron el país, pero tuvieron que replegarse a los feudos de aquellos señores con una actitud más abierta hacia el cristianismo, dejando su posición en entredicho respecto a las misivas que habían escrito hasta ese momento a Europa.

⁹ Dauril Alden, *The Making of an Enterprise, The Society in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 1996), 54. El jesuita fue estrangulado poco después. Una década más tarde los portugueses organizarían una expedición para tomar la zona sin éxito.

¹⁰ Obra escrita en 1596. José Luis Álvarez-Taladriz, ed., *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristiandad de Japón (1593-1597)* (Osaka: Eikodo, 1973), 122-126.

¹¹ Existen variadas interpretaciones sobre la repentina prohibición de Hideyoshi, ninguna de ellas concluyente por sí sola. Para un completo análisis véase al respecto Hirokazu Shimizu, *Kirishitan kinseishi* (Tokio: Kyōikusha rekishi shinsho, 1995 [1991]).

¹² Ebizawa Arimichi, *Kirishitansho, Haiyasbo* (Tokio: Iwanami shoten, 1970), 596.

Dicha precariedad fue aprovechada por los franciscanos que, ya fuese como acompañantes de emisarios de la monarquía hispana, o como representantes del gobernador de Manila se encargaron de establecer vínculos con las autoridades japonesas, obteniendo así el parabién de Hideyoshi para establecerse en el país a partir de 1593.¹³ Les seguirían los dominicos y agustinos en 1602. Las consecuencias de esta superposición de intereses entre las órdenes mendicantes y la Compañía de Jesús, que luego se repetiría en China, causó numerosos debates centrados sobre todo en la diferente forma de realizar proselitismo.¹⁴ Pero existían también diferencias en la jerarquía y sistemas de comunicación con las bases situadas en Europa. Los jesuitas que acudían a Asia lo hacían a través de las colonias mercantiles establecidas por Portugal a lo largo de la costa de África y la India. Como consecuencia, habían formado una línea de comando que pasaba por Macao, Goa y Lisboa hasta la corte del Sumo Pontífice, al cual los jesuitas habían jurado lealtad como orden.¹⁵ La unificación política de la península ibérica en 1580 no eliminó la esencia de esta estructura.¹⁶ Por su lado, las órdenes mendicantes provenían de los territorios de Nueva España y Filipinas, respondiendo a las autoridades eclesiásticas de esta región y a la Corona hispana.¹⁷

El conflicto entre jesuitas y franciscanos sobre el proselitismo en Japón supuso una serie de acusaciones mutuas, pero también, tal y como señala la historiadora Carla Tronu, un largo proceso discursivo en el que participaron instituciones tanto en Asia como en Europa, recurriéndose no pocas veces a la corte real en Madrid y a la Curia papal en Roma.¹⁸ El enfrentamiento implicó que ambos grupos enviaran representantes a la corte papal y a la corte hispana a lo largo de los últimos años del siglo XVI y principios del siglo XVII para hacerse oír, con dispares resultados. La necesidad del beneplácito del Pontífice, así como el permiso de la monarquía, sumado al proceso de transporte de la decisión generaba en no pocas ocasiones que los acontecimientos sobre el terreno se adelantasen a las decisiones de la corte. De esta manera, el nuevo gran unificador de Japón, Tokugawa Ieyasu (1543-1616), que alcanzó a dominar el archipiélago nipón en 1603, veía en los franciscanos apoyados por las

¹³ No tenemos en cuenta una primera llegada accidental de los franciscanos a Japón en 1584.

¹⁴ M. Antoni J. Ucerler, "The Christian Missions in Japan in the Early modern Period," en *A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions*, coord. Christopher M. Bellitto (Leiden: Brill, 2018), 323.

¹⁵ Liam Matthew Brockey, *Journey to the East, The Jesuit Mission to China, 1579-1724* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 102 Al menos en la corte de Felipe II, la lealtad innegociable al pontífice de la Compañía generaba recelo. No obstante, hubo varios acercamientos y distanciamientos entre la Compañía y la Monarquía hispánica durante el siglo XVI y XVII. Osami Takizawa y Antonio Míguez Santa Cruz, *Caballeros, jesuitas y samuráis. Tensiones de corte y fe en los confines del mundo* (Córdoba: Universidad de Córdoba, 2017), 125.

¹⁶ La Monarquía hispánica se había comprometido a adherirse a los privilegios comerciales y eclesiásticos de cada reino, aunque este compromiso no siempre se respetó. M. Ucerler, "The Christian Missions in Japan in the Early modern Period," 324.

¹⁷ Renata Cabral Bernabé, "Los jesuitas contra el método de los franciscanos: el caso de la misión japonesa," en *Cruces y Áncoras, la influencia de Japón y España en un Siglo de Oro global*, coord. Yoshimi Orii y María Jesús Zamora Calvo (Madrid: Abada Editores, 2020), 82.

¹⁸ Carla Tronu, "The Rivalry between the Society of Jesus and the Mendicant Orders in Early Modern Nagasaki," *Agora: Journal of International Center for Regional Studies*, 12 (2015): 28-29 y M. Ucerler, "The Christian Missions in Japan in the Early modern Period," 324-325.

autoridades en Manila los intermediarios necesarios para el desarrollo de relaciones comerciales con las Islas Filipinas. Esto le llevó a permitir la construcción de misiones en Edo en 1606, adelantándose a los acuerdos entre la Curia romana y la Monarquía hispánica.¹⁹ El conflicto no llegaría a resolverse, al menos desde el punto de vista de la corte en Europa, hasta 1608, cuando el Papa Pablo V permitió a cualquier orden acceder libremente a Japón, independientemente de la ruta que tomase.²⁰ Esta decisión no eximía de la necesidad de obtener tanto el permiso del monarca hispánico como del Papado para establecer quién iba a Japón, lo que generaría una cierta competición por el control de las misiones entre ambos entes.²¹

Parejo al conflicto entre jesuitas y franciscanos, que afectaría a la imagen del cristianismo y, por extensión, a los grupos de ibéricos que interactuaban dentro de la sociedad japonesa, se acrecentaría entre el estrato gobernante del archipiélago la idea del misionero como agente invasor a raíz del incidente del galeón San Felipe en 1596²², así como la llegada de holandeses e ingleses a comienzos del siglo XVII.²³ De esta manera, a principios de la segunda década del mismo siglo, ya resultaba evidente que la presencia cristiana en Japón y, por extensión, la presencia ibérica resultaba una molestia para el proceso de centralización y unificación realizado por el clan Tokugawa. Suele considerarse como momento representativo del surgimiento de la literatura anticristiana en Japón la emisión de la *Bateren tsuibō no fumi* («Ordenanza de Expulsión de los Padres») por parte de Tokugawa Ieyasu (1543-1616) en 1612, basada en parte en el edicto de Hideyoshi. A esta le seguirán dos años después una serie de medidas, conocidas como *kirishitan aratame*, para la reversión de las masas de la influencia cristiana alrededor de la zona de Kioto. Paramore considera que el propósito de esta ordenanza y las subsecuentes medidas de supresión del cristianismo ponían un especial énfasis en el papel de la religión dentro del sistema político y social, presentando al cristianismo, no como una amenaza externa, sino como un desafío a la autoridad y al orden duramente adquirido tras una etapa de guerras.²⁴ No obstante, podemos ya encontrar en esta época algunos textos, como es el caso del *Baterenki* («Crónica de los Padres») sobre el que se hablará *a posteriori*, en el que se hace mención al carácter invasivo de los misioneros como parte de la argumentación para denostar la actividad

¹⁹ Thomas W. Barker, "Pulling the Spaniards out of the 'Christian Century': Re-evaluating Spanish-Japanese Relations during the Seventeenth Century," *Eras* 9 (2009), 5; Ubaldo Iaccarino, "Comercio y Diplomacia entre Japón y Filipinas en la era Keicho (1596-1615)" (Tesis doctoral, UPF, 2013), 54-55.

²⁰ Osami Takizawa, *Los jesuitas en el Japón de los samuráis (Siglos XVI-XVII)* (Madrid: Digital Reasons, 2018), edición digital, punto 19.9.2.

²¹ Osami Takizawa señala cómo las órdenes religiosas estaban atadas al *patronato regio*, una serie de derechos de legitimación que obtenían los monarcas de Portugal y España del Pontífice a cambio de promover el proceso evangelizador en las tierras de ultramar. El Papado, no obstante, contaba con algunas potestades en los nuevos territorios, como escoger a los nuevos obispos. Esto generó a lo largo de los siglos XVI y XVII enfrentamientos entre las monarquías y el Papado por el control del proceso evangelizador que se progresivamente se tornaría en favor de la monarquía. Osami Takizawa, *Los jesuitas en el Japón de los samuráis (Siglos XVI-XVII)*, edición digital, punto 6.0.

²² Sobre este famoso incidente que daría lugar a los primeros martirios en Nagasaki véase Alison, *Deus Destroyed*, 137-139; Reinier H. Hesselink, *The Dream of Christian Nagasaki, World Trade and the Clash of Cultures, 1560-1640* (Jefferson, NC: McFarland & Co, 2016), 108-113.

²³ Reinier H. Hesselink, *Prisoners from Nambu* (Honolulu: Hawaii University Press, 2002), 6-8.

²⁴ Kiri Paramore, *Ideology and Christianity in Japan* (New York: Routledge, 2009), 56-57.

cristiana. Las décadas subsecuentes verán un incremento de la violencia y la persecución contra los cristianos que desembocarán en el cierre del país a la influencia ibérica con la expulsión de los portugueses en 1639. Parejo a esta persecución surgiría una literatura anticristiana sobre la que desarrollamos a continuación.

LA LITERATURA DE CORTE ENSAYÍSTICO, LA RELIGIÓN Y EL ESTADO

Elison considera que una parte ostensible de los argumentos ofrecidos en las obras anticristianas de corte ensayístico están basados en la interpretación del universo escatológico y del origen cosmológico de la figura de Dios, así como la imposibilidad de que este ser pueda erigirse como valedor moral en las sociedades del mundo no europeo. Ahora bien, obras representativas de este grupo como puedan ser *Ha Daiusu* («Desgarrando a Dios», 1620) escrita por Fabián Fucan (1565-ca. 1621), o *Ha Kirishitan* («Contra los cristianos», 1642) de Suzuki Shōsan (1579-1655) ofrecen también una perspectiva centrada en el carácter invasivo del cristianismo, así como el riesgo de pérdida de las tradiciones autóctonas y el respeto por las deidades autóctonas, hecho que conlleva, como consecuencia, la caída en desgracia de los gobernantes.²⁵

El autor que desarrolla en mayor profundidad este tema es Fabián Fucan, antiguo miembro de la misión jesuita en Japón y posterior apóstata, que utiliza argumentos de carácter confuciano para establecer que el Decálogo supone una violación de la jerarquía establecida que vincula al soberano con sus vasallos y a las deidades con sus feligreses al anteponer la figura de Dios ante cualquier otra figura. Fabián se hace eco también del discurso legitimador budista establecido durante el periodo feudal japonés que establece la existencia de una relación de codependencia entre la «ley real» o «soberanía terrenal» (*ō'hō*) y la «ley religiosa» o, como diría Ohms, el «orden budista y sintoísta»²⁶ (*shintō-buppō*).²⁷ La interrupción de esta vinculación a través de la introducción del cristianismo implica la pérdida de la tradición y la caída del país en manos de los representantes de esta religión alternativa:

los discípulos de *Deus* [...] se desvían de las leyes, eliminan a las deidades, acaban con las costumbres japonesas. Ellos no tienen otro plan que introducir las costumbres de su país y así conquistar el archipiélago. Luzón, Nueva España, y países poblados por

²⁵ Una perspectiva enfocada en la idea del karma. Ejemplos habituales de esta caída en desgracia son los daimios Otomo Sorin y de Takayama Ukon por abrazar el cristianismo. Fabián Fucan, “Ha Daiusu” [«Desgarrando a Dios», publicado originalmente en 1620], en Ebizawa Arimichi, ed., *Kirishitan-sho, Haiyasbo* (Tokio: Iwanami shoten, 1970), 428.

²⁶ Herman Ohms, *Tokugawa Ideology, Early constructs, 1570-1680* (Princeton: Princeton University Press, 1985), 32.

²⁷ La expresión original es únicamente *buppō*, que hace referencia al budismo y a la autoridad de los templos budistas en la sociedad. Fabián añade *shintō*, es decir los dioses sintoístas, probablemente en un intento de asemejar sus argumentos a las proclamas realizadas por Hideyoshi e Ieyasu que incluían tanto al budismo, como al sintoísmo como partes de la esencia de la sociedad japonesa en peligro como resultado de la influencia cristiana. Sobre el papel legitimador del budismo durante el medioevo japonés ver Kuroda Toshio, “The Imperial Law and the Buddhist Law,” *Japanese Journal of Religious Studies* 23 (1996): 271-285.

salvajes próximos a animales han sido conquistados con la fuerza de las armas. En este país, que sobresale por su carácter intrépido y valiente, se aferran a la ambición de extender su doctrina y así conquistarlo transcurrido un millar de años.²⁸

Como puede verse, los argumentos de Fabián descansan en parte en la idea de una invasión externa centrada en los elementos culturales japoneses.²⁹ Posteriormente, el autor establece que: «mientras continúe el apoyo a los padres y los hermanos que viven en Japón por parte del emperador Nanban (*nanban no teiō*), los japoneses no podrán seguir su voluntad.» No existe consenso sobre qué personaje señala la expresión «emperador Nanban» aunque Ebizawa considera múltiples veces que estas expresiones señalan al Sumo Pontífice sin aclarar los motivos.³⁰ Esta figura aparece de manera habitual en la literatura de corte narrativo y se desarrollará sobre la misma posteriormente.

Otro tratado centrado en la crítica anticristiana en Japón y que muestra una aproximación similar a la de Fabián es el *Kengiroku* («El engaño revelado», 1636), del jesuita apóstata Cristóvão Ferreira (1580-1650). El antiguo misionero se centra en la crítica del dogma cristiano y, al igual que Fabián, utiliza el Decálogo para señalar las contradicciones existentes entre la doctrina cristiana y la actividad que realiza la iglesia. Así, por ejemplo, en el caso del quinto mandamiento, Ferreira señala el gran número de personas que han muerto por acción de la Iglesia. No obstante, esto no le impide también atacar la estructura misional y su conexión con los poderes coloniales. Dicho ataque llega en su análisis del séptimo mandamiento donde señala:

El séptimo mandamiento establece que no se debe robar y sin embargo hay quienes tienen por establecido usar la religión cristiana para conquistar y usurpar países. Nueva España, Luzón, India, entre otros, han sido tomados por Europa. El hecho de que los controlen a su gusto ahora es prueba de ello. A través del uso de la religión, se han convertido en lo que son ahora. Hace más de cincuenta años, los emperadores de Portugal (*porutugaru no teiō*) y Castilla (*kasutera no teiō*) construyeron los barcos negros y enviaron en ellos gente a explorar regiones desconocidas. Una vez abiertas rutas, planificaron comerciar [a través de ellas]. El Papa escuchó [sus ruegos] y creó dos rutas y las asignó a cada uno de los dos emperadores antes indicados. Cada uno de ellos se comprometió a enriquecer su país, mejorar su reputación y extender la religión. Por este motivo se nos asignó a nosotros [los jesuitas] el papel de extender la religión por todas partes. El emperador de Portugal envió gente hacia Oriente, y el emperador de Castilla hacia Occidente con la misión de extender la religión. Si en este proceso conquistan algún lugar, han acordado poder hacer lo que quieran con él. Por este motivo, la gente de ambos países se ha extendido en todas direcciones y han tomado a la fuerza muchos lugares. Y ahora los controlan. ¿Acaso no es esto usar la religión para cometer un robo?³¹

²⁸ Fabián Fukan, “Ha Daiusu”, 441-442.

²⁹ Paramore, no obstante, considera que estos argumentos surgen en los años treinta del siglo XVII y, en particular, tras la rebelión de Shimabara (1637-38) dentro del proceso de centralización y consolidación del nuevo gobierno.

³⁰ Fabián Fukan, “Ha Daiusu”, 444, nota a pie de página.

³¹ Masamune Atsuo, ed., *Myōtei Mondo, Ha Daiusu, Kengiroku* (Tokio: Nihon koten zenshu kankokai, 1926), 13.

Dado que el *Kengiroku* no conoció la luz hasta finales del siglo XIX, resulta difícil establecer hasta qué punto pudo influenciar en la opinión pública japonesa, pero salta a la vista la descripción del Tratado de Tordesillas de 1494 y el papel de la religión como herramientas del expansionismo portugués y castellano.³² También es necesario destacar la representación del Sumo Pontífice como una figura ante la cual quedan supeditados los monarcas de los reinos ibéricos.

Una línea similar, aunque menos elaborada, para criticar al cristianismo en Japón es la que sigue el monje Suzuki Shōsan. Este erudito participó en las inspecciones que tuvieron lugar en las regiones de Amakusa y Shimabara, al sur de Nagasaki, en las postrimerías de la rebelión de cariz cristiano que tuvo lugar allí entre los años 1637 y 1638. En su obra *Ha Kirishitan*, escrita y distribuida entre los templos del sur de Japón con el fin de que los monjes dispusiesen de argumentos de peso a la hora de aleccionar a sus feligreses sobre la perniciosa influencia de la fe, Suzuki es bastante explícito: «Los padres que llegaron hará algunos años sin temer el Mandato Celestial, idearon a un creador del Cielo y la Tierra, han destruido santuarios y templos, y con el fin de anexionar este país para los Nanban [bárbaros del Sur] han diseminado todo tipo de falsedades».³³ El monje considera que la actividad de los misioneros implica la eliminación de la religión autóctona y el sistema social establecido. Dicha eliminación permitirá, sin necesidad de una invasión armada, la anexión del país por los bárbaros del sur.

Por otro lado, el monje zen Sessō Sōsai (1589-1649), colaborador de Suzuki, ofrece una perspectiva distinta. Sessō trabajó interrogando a posibles cristianos en Nagasaki alrededor de 1647 y muy probablemente tuvo acceso a información relacionada con sus creencias. Esta experiencia le llevó a escribir la obra *Taiji jashū ron* («Argumentos para la expulsión de creencias erróneas», 1647) donde hace un análisis de diversos aspectos del cristianismo que le llevó a concluir que existen muchos paralelismos entre las creencias budistas y cristianas. La razón se debe, según el autor, a que Jesucristo debió absorber los principios del budismo en algún momento de su vida, pero no llegó a captar la esencia de esta religión. Sessō transforma de esta manera al hijo de Dios en una figura que roza la villanía y que utiliza su limitada comprensión de las «verdaderas creencias» como una herramienta de poder:

Jesús, sin importarle el sufrimiento de la gente, construyó un culto con el fin de tomar el poder. De esta manera, estableció una doctrina e hizo a la gente vivir [según estos principios] sin prestar atención al carácter imperecedero del *Tabata*, ni entender la lógica de la continuidad kármica. Clamar que existe un Señor todopoderoso y que este vive en

³² Elison, en su análisis de este texto, considera que la disparidad de fechas entre el Tratado de Tordesillas y los “más de cincuenta años” ofrecidos por Ferreira se deben a un intento por parte de este último de enfatizar la vigencia de la información. Elison, *Dens Destroyed*, 134-35, 474.

³³ Suzuki Shōsan, “Ha Kirishitan” [«Contra los cristianos», escrito originalmente en 1642], en *Kirishitansho, Haiyasho*, ed. Ebizawa Arimichi (Tokio: Iwanami shoten, 1970), 456.

el más allá es una verdad imperecedera.³⁴ [Pero] invitar a la confusión, asesinar y tomar el poder es un grave error.³⁵

Por lo tanto, Sessō concluye al final de su texto que el cristianismo se convierte en una de las herramientas de “aquellos que, ambicionando conquistar el país, se convierten a esta religión, ignorando el vínculo como uña y carne que existe entre el señor y sus vasallos”.³⁶ Los beneficiarios últimos del cristianismo son aquellos japoneses ambiciosos que ven en el mismo una herramienta para hacer su propia fortuna, dado que pone en cuestión los principios confucianos que vinculan los distintos estratos sociales.

Como podemos ver, la descripción de una jerarquía y las figuras de poder para representar al “Otro” forman parte exclusiva de aquellos textos de literatura ensayística escritos por autores que, como Fabián y Ferreira, formaron parte o desarrollaron un papel activo dentro de las asociaciones misioneras, quizá porque estas concepciones eran una parte importante de su experiencia. Estos elementos no aparecen en el caso de los trabajos de los Suzuki y Sessō. Dado que estos monjes budistas escribieron sus tratados más de veinte años después, en una situación política y un contexto social diferentes, podría pensarse que su conocimiento sobre lo extranjero no era suficiente como para poder representar las distintas dinámicas de poder, o bien porque ya no era necesario recurrir a este tipo de figuras para deshumanizar a los cristianos. No obstante, este proceso evolutivo no se reproduce de la misma manera en el caso de la literatura crítica de corte narrativo más popular.

LA LITERATURA DE CORTE NARRATIVO Y LA FIGURA DEL “EMPERADOR NANBAN”

Mientras que en las obras de carácter ensayístico y erudito predomina el análisis de tipo dogmático, con algunos argumentos socio-políticos basados en última instancia en el papel social de las creencias religiosas; en las obras de carácter narrativo se pone particular énfasis en la existencia de una estructura política y económica alternativa que justifica las motivaciones para la invasión del archipiélago, o para la subversión de su gobierno, cultura y tradiciones. Tras dicha estructura suele aparecer la figura del «emperador Nanban» y, posteriormente, el «gran rey Nanban». La palabra habitualmente utilizada para señalar a este jerarca en las narrativas anticristianas del siglo XVII es *teiō* (lit. «emperador»). Este término aparece por primera vez en el siglo

³⁴ Sessō considera que, desde una perspectiva escatológica, el budismo y el cristianismo ofrecen una visión similar. De ahí el hecho de que la idea de un ser todo poderoso salve las almas de los difuntos en el otro mundo no le resulte incoherente. Nishimura, Ryō, “Kinsei bukkyō ni okeru kirishitan hihan” [«Una crítica al cristianismo desde la perspectiva del budismo del periodo moderno temprano»], *Nihon shisō shigaku*, 43 (2011): 87.

³⁵ «grave error»: El autor utiliza la expresión *danmu* (斷無) que señala uno de los cinco graves errores de interpretación de la doctrina criticado por el budismo. Sessō Sōsai, “Taiji jashū ron” [«Argumentos para la expulsión de creencias erróneas», escrito originalmente en 1647] en *Kirishitansho, Haiyasho*, ed. Ebizawa Arimichi (Tokio: Iwanami shoten, 1970), 463.

³⁶ Sessō Sōsai, “Taiji jashū ron”, p. 476. También en Elison, *Deus Destroyed*, 232.

VIII para señalar al emperador y se perpetua en las narrativas más clásicas como son *La historia de Genji* (s. XI) y *el Cantar de Heike* (s. XIII). No obstante, todo parece indicar que, a partir del siglo XVI, esta expresión empezó a ganar ambigüedad, a la par que la corte perdía poder a manos de los distintos señores de la guerra que pasaban por Kioto.³⁷

Para los primeros años del siglo XVII, cuando el estrato imperial japonés se había convertido ya en un mero engranaje del emergente poder sogunal, la expresión había pasado a referirse no únicamente a la familia imperial, sino a casi cualquier cabeza de estado, tal y como dejaron presente los misioneros jesuitas en su *Vocabulário da língua de Japam*, publicado en Nagasaki entre 1603 y 1604 al definir la palabra en portugués como «Rey, ou emperador».³⁸ De esta manera, la figura del “emperador”, utilizando este sentido amplio del término, aparece en la literatura proselitista cristiana de manera puntual para señalar a monarcas del antiguo y nuevo testamento tales como el rey Ezequías,³⁹ o el emperador Julio Cesar.⁴⁰ Debido a la nueva flexibilidad del término, este mismo también se utilizaría para señalar a los monarcas extranjeros en la correspondencia diplomática.⁴¹ De hecho, es probable que el abuso y la flexibilidad de este tipo de terminología relacionada con la jerarquía imperial generase confusión a la de hora establecer un entendimiento entre los diplomáticos europeos y los oficiales japoneses. Así, por ejemplo, durante el incidente generado por el naufragio del galeón San Felipe en las costas japonesas en 1596, el timonel del barco fue puesto en cuestión por el gobernador de Kioto, Maeda Gen’i (1539-1602), que le interrogó sobre sus lealtades. Al serle preguntado por las tierras que poseía el Rey de España, el Alférez le dijo:

³⁷ Herman Ooms, *Tokugawa Ideology, Early Constructs* (New Jersey: Princeton University Press), 51-55.

³⁸ Véase entrada «Teiuō» en *Latin Glossaries with vernacular sources*, en base de datos <https://joao-roiz.jp/LGR/search> (consultado el 19 de febrero de 2022).

³⁹ *Gopashion no kannen* [«Meditaciones sobre la pasión»], publicado originalmente en Nagasaki en 1607 y ampliamente basado en la obra del jesuita Gaspar Loarte. En Ebizawa, ed., *Kirishitansho, Haiyasho* [«Libros cristianos y anticristianos»] (Tokio: Iwanami shoten, 1970), 209.

⁴⁰ *Sakuramenta teiyō furoku* [«Manual sacramental con adiciones»], publicado originalmente en Nagasaki en 1605. En Ebizawa, ed., *Kirishitansho, Haiyasho* [«Libros cristianos y anticristianos»] (Tokio: Iwanami shoten, 1970), 317. El término se utiliza con particular fruición en la obra *Tenchi hajimari no koto* [«Sobre los orígenes del Cielo y la Tierra»] para señalar a un ficticio emperador de Luzón que pretende a la Virgen María, así como los “emperadores” de Turquía, México y Francia que ejecutan un papel similar a los Reyes Magos. Existen diversas teorías sobre el origen de *Tenchi hajimari no koto*, algunas la ubican a principios del siglo XVII, mientras que otras a finales del siglo XVIII. Todas parecen coincidir en que se trata de un texto resultado de la transmisión oral de rituales, así como fragmentos del antiguo y nuevo testamento entre la comunidad criptocristiana de Nagasaki. Véase Takashi Megumi, “Tenchi hajimari no koto, parodi bunseki shikiron” [«Una teoría de análisis de Tenchi hajimari no koto como parodia»], en *Kokusai Kirishitan Daigaku Kijōronbun* 43 (2008): 153-168. Esta obra muestra la necesidad entre la gente humilde de visualizar los territorios de allende los mares, ficticios o no, con una estructura social similar a la japonesa, con un vértice superior encarnado tras la figura de un monarca fácilmente identificable.

⁴¹ Véase por ejemplo la carta escrita en 1613 en nombre de Date Masamune y dirigida al Duque de Lerma donde esta expresión señala a Felipe III. Murakami Naojirō, ed., *Ikoku ōjūku shokanshū* (Tokio: Shunnansha, 1928), 75.

que a España y la Nueva España, y todas las Indias Orientales y Occidentales.

Entonces el Gobernador le dijo:

-¿Tu Emperador es también Emperador de los portugueses?

Y respondió que sí.

-Eso no es verdad, dijo Imonoxo [Maeda], porque yo he sabido que sois tres emperadores y que el de los portugueses es el mayor de todos.

El Alférez respondió:

-¿Cómo es esto posible? ¿Quién te dijo esto? Porque los portugueses y los españoles no tienen otro monarca que nuestro propio Rey.

A lo que Imonoxo respondió:

-Sé lo que estoy diciendo de una carta que recibí de Kioto, donde estaba escrito que los portugueses habían dicho a Taikosama [Hideyoshi] que tenéis tres emperadores. Uno es el de los portugueses, el más grande de todos, otro es el vuestro y no recuerdo cuál es el tercero.⁴²

Cabe preguntarse hasta qué punto el autor de esta carta, Fray Juan Pobre, testigo de los hechos en claro favor de la tripulación española, pudo incluir esta escena para justificar la supuesta desinformación distribuida por los miembros de la Sociedad de Jesús entre los japoneses. No obstante, el texto muestra la dificultad que existía entre los oficiales japoneses para interpretar el imperio multiétnico de Felipe II en el que quedaba integrada la Corona portuguesa, y al cual había que sumar la presencia de un “tercer emperador” que probablemente señalaba al Sumo Pontífice. Esta figura resultaba de difícil explicación para los japoneses,⁴³ al no estar vinculado directamente al control de ningún territorio y, a la par gozar de legitimidad en el contexto político y religioso. Tal y como indica Iaccarino, la situación política a finales del proceso de unificación de Japón -la transición entre los siglos XVI y XVII- era confusa y de difícil lectura.⁴⁴ Podría decirse lo mismo a la inversa: La unificación de la Corona portuguesa y la Corona española bajo la figura de Felipe II, hecho que además no era reconocido por algunos miembros de la comunidad portuguesa en las colonias, así como la compleja relación que, sobre todo a partir de la subida al trono de Felipe III en 1598, existía entre el Papado, la Corona hispánica y la Compañía de Jesús no eran un panorama de fácil comprensión para los japoneses, incluso aquellos que perteneciesen a la élite. Ante esta dificultad, se puede entender el uso de vocabulario que, debido a los múltiples cambios en el tejido social japonés, habían sufrido un proceso de ambigüación, como era el caso de las expresiones relacionadas con los monarcas imperiales y similares. Esta puede verse con particular intensidad en el caso de los monarcas extranjeros que aparecen en las narrativas críticas con el cristianismo.⁴⁵

⁴² Juan Pobre, *Juan Pobre de Zamora, Historia de la Pérdida y Descubrimiento del Galeón “San Felipe”*, Institución Gran Duque de Alba, Diputación de Ávila, 1997, 223-224; Charles R. Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650* (Manchester: Carcanet Press Limited, 1993 [1951]), 423.

⁴³ Uno de los argumentos que, quizá, dio pie a la no distribución de la obra de Ferreira.

⁴⁴ Ubaldo Iaccarino, *Comercio y Diplomacia entre Japón y Filipinas en la era Keicho (1596-1615)*, 33.

⁴⁵ La flexibilidad que ofrecía este tipo de expresiones relacionadas con la casa imperial en la transición entre el siglo XVI y XVII se pone de manifiesto también en la correspondencia diplomática. Por ejemplo, en una carta a nombre del señor Date Masamune dirigida al Felipe III en 1613 se utiliza la expresión “emperador” (*teio*) para referirse tanto a Felipe III como a Tokugawa Ieyasu. Ieyasu no encabezaba sus cartas con una expresión que le vinculase directamente al linaje imperial, usando

La figura del emperador o monarca que personifica las intenciones expansivas de los extranjeros aparece por primera vez en la literatura narrativa en la ya mencionada *Baterenki* («Crónica de los padres»), un texto que debió transmitirse sólo de manera manuscrita entre un grupo reducido de personas. Se estima que la obra debió terminarse entre 1610 y 1615 dado que no hace referencia a las prohibiciones de Tokugawa Ieyasu de 1614 y, dado el grado de detalle que ofrece sobre algunos rituales y datos históricos relacionados con la expansión del catolicismo, probablemente fue escrita por un apóstata.⁴⁶ En este texto, la figura del emperador adquiere un notable protagonismo y es utilizada para señalar a varias generaciones de monarcas obsesionados con la expansión territorial ya sea a través de las armas, o del proselitismo. Este carácter expansivo comienza con la figura de un ficticio emperador de Roma llamado Don Justo 430 años después de Cristo durante la época de las persecuciones de cristianos. Clave en esta historia es también un sacerdote cristiano llamado Bernardo⁴⁷ que, refugiado en la casa de una anciana, urde un plan para curar al emperador de su enfermedad, convertirlo al cristianismo y, por extensión, a toda la población romana. Bernardo insta a la anciana para que proclame delante del palacio imperial que ha tenido un sueño en el que un sacerdote cristiano cura de la lepra al emperador. Intrigado, el emperador convoca al sacerdote que le presenta el bautismo como remedio para curar la lepra. Una vez realizado el ritual, el emperador agradecido cede a los deseos de Bernardo:

El monarca preguntó entonces: ‘Muy bien sacerdote⁴⁸, ¿qué es lo que anhelas?’, [a lo que Bernardo respondió] ‘Mi deseo no es otro que hagáis cristianas a todas vuestras provincias sin excepción’. Después de esto, se construyó una enorme iglesia al este del palacio de

habitualmente *Dainihon-kokunushi* [«Señor dueño del Gran Japón»] o *Nibonkoku Minamoto Ieyasu* [«Minamoto Ieyasu de Japón»]. No obstante, el uso de este termino permitía a Date o a su escriba establecer un principio de paridad entre ambas cabezas de estado. Murakami Naojirō, ed., *Ikoku ofuku shokanshū* (Tokio: Shunnansha, 1928), 72-73. Otras expresiones relacionadas con el puesto de emperador, tales como 帝皇 o 皇帝 pueden también verse escritas para señalar al monarca ibérico y los sogunes japoneses en la correspondencia diplomática en una y otra dirección más allá del entorno de Date, siempre y cuando no fuese una carta enviada en nombre del sogún. Se pueden ver varios ejemplos de uso en *Ikoku ofuku shokanshū* e *Ikoku nikkishō*, ambos (Tokio: Shunnansha, 1928). Sobre las políticas de los diferentes sogunes para referenciarse en misivas diplomáticas véase Jeong Mi Lee, “Cultural Expressions of Tokugawa Japan and Choson Korea: an Analysis of the Korean Embassies in the Eighteenth Century” (Tesis doctoral, University of Toronto, 2008).

⁴⁶ Leuchtenberger considera que los contenidos de la obra muestran un conocimiento de las tradiciones cristianas tal que el autor o bien estuvo vinculado con la actividad misional de alguna manera, o bien tuvo acceso a información proveniente de un antiguo converso: Leuchtenberger, *Conquering Demons*, 34.

⁴⁷ En el original “Berunanto” en algunos casos, “Feruanto” en otros. El uso consistente de comillas para señalar consonantes las sonoras “b” y “d” todavía no estaba generalizado en el siglo XVII, por lo que ambas lecturas son posibles. Leuchtenberger en su traducción al inglés opta por dejarlo tal cual: “Berunanto”, pero dado el aparente origen castellano de nombres y topónimos utilizados en el texto, muy probablemente se trate de una adaptación fonética del nombre propio Bernardo o Fernando: Leuchtenberger, *Conquering Demons*, 143-145.

⁴⁸ Nótese que la expresión utilizada para señalar a los sacerdotes en todo el texto es *bateren*, proveniente de la palabra “padre” y que señala en concreto a las agrupaciones de misioneros, principalmente jesuitas, existentes en Japón en el momento de la confección del texto.

diez *cho* de tamaño, que se entregó a Bernardo. [...] Tras ello, Bernardo envió una petición a Egipto, donde se escondía el Papa, pupilo y descendiente de San Pedro. Mientras tanto, solicitó al soberano de Roma que, en agradecimiento por curar su enfermedad, se retirase a un país llamado Castilla y que nombrase al Sumo Pontífice emperador de Roma. [A lo cual añadió:] ‘Si su excelencia o yo no obtenemos mérito suficiente en esta vida para la siguiente, o no seguimos las enseñanzas de Cristo y recibimos la excomunión, nos hundiremos en las llamas del ardiente infierno no sólo en esta vida, sino también en la siguiente. Tenga todo esto en cuenta.’ El emperador, al escuchar estas palabras y tras reflexionar detenidamente, dijo: ‘Aunque pasase esta breve vida en mi país, esto no me aportaría nada. Me retiraré’, y así se retiró a Castilla. Se dice que, hasta nuestros días, Roma es gobernada por el Papa. Estas historias sobre la vida después de la muerte son, al fin y al cabo, una treta para tomar el país a través de sermones sobre benevolencia y actos meritorios que se les hace a la gente para que se metan en su religión. Este tipo de intrigas para tomar el país se ha hecho desde hace mucho tiempo.⁴⁹

Tal y como señala Leuchtenberger,⁵⁰ el texto está basado en la Donación de Constantino en la que el papa San Silvestre cura al emperador Constantino I, a cambio de lo cual se le concede la autoridad sobre Roma. Pero este fragmento también nos señala que, tras la figura del emperador, al menos entendida desde el punto de vista del autor de este texto, se encuentra el Sumo Pontífice. Acabada la escena, el pontífice pasa a ejercer las funciones del emperador y es señalado con la expresión *Pappa*, adaptada probablemente del portugués. El texto continúa con una historia de expansionismo centrada en Roma y motivada mayoritariamente por los principios de la religión católica. El eje vertebrador del *Baterenki* son los distintos intentos de Roma por alcanzar y colonizar la costa japonesa. Los primeros intentos serán repelidos por el poderío militar japonés y ciertos vientos mágicos que hacen naufragar las naves enemigas. El énfasis que presenta el *Baterenki* en el uso de armas de fuego por parte de los europeos en oposición a las flechas y espadas de los japoneses, así como la existencia de estos vientos manifestados mágicamente para defender las islas hacen pensar que esta parte debió estar basada, al menos a grandes rasgos, en alguna versión de las narrativas sobre las invasiones mongolas a finales del siglo XIII.⁵¹ No obstante, también resultan relevantes las relaciones que se presentan en el relato entre los romanos y las distintas regiones que se recorren para llegar a las islas japonesas, denominadas en el texto como «Monte de Plata». Así por ejemplo, a mitad del texto,

⁴⁹ “Baterenki” en *Nihonshisō tōsō shiryō* 10, ed. Washio Junkyō (Tokio: Tōhōshoin, 1929), 13-14.

⁵⁰ Leuchtenberger, *Conquering Demons*, 143. Es muy probable que la historia del *Baterenki* esté construida sobre la versión existente en la Leyenda Aurea o un martirologio similar. Obras de este tipo fueron traídas a Japón ya desde las primeras décadas de presencia jesuita. Jesús López Gay, “La Primera Biblioteca de los Jesuitas en el Japón (1556). Su contenido y su influencia,” *Monumenta Nipponica* 15 (1959): 366.

⁵¹ Existen también algunos detalles menores que coinciden entre ambas narrativas, como pueda ser el hecho de que los ejércitos romanos llevan estandartes rojos, al igual que los ejércitos mongoles. Respecto a la proliferación de estas narrativas en el medioevo y el periodo moderno temprano japonés ver Ono Takashi, *Hachimangu dōkun shōbon kenkyū* [«Investigaciones sobre las variantes de la obra Hachimangu dōkun»] (Tokio: Miyaishoten, 2001).

dos súbditos del Pontífice llamados Chōbito y Agapito⁵² seguidos por un sinnúmero de soldados parten de Roma y

navegaron sin problemas hasta que llegaron al puerto de Goa. Dado que Goa y Portugal eran estados vasallos de Roma, los Romanos esperaron hasta el final del año en esos puertos. Cuando llegó la primavera, como no quedaba pólvora y víveres, lo tomaron de diversos lugares de Goa y Portugal en concepto de tributo a Roma y lo cargaron en las naves.⁵³

Tras el fracaso de esta expedición, le seguirá otra comandada por un súbdito romano llamado Francisco que:

reclutó soldados de tierras próximas y así alcanzó una fuerza de más de doscientos mil. Pero sabiendo, que estas no serían suficientes también reclutó gentes provenientes de países tales como Goa, Portugal, Castilla, India, Grecia, Egipto, Alicante, Abaraou y provincias, hasta alcanzar un millón ciento sesenta mil hombres.⁵⁴

Esta expedición también acabará en desastre, lo que abrirá la puerta a intentos de proselitismo que serán iniciadas con figuras que identificables dentro de la cronología del expansionismo misionero en Japón con Cosme de Torres (1510-1570) y Gaspar Coelho (1529-1590).⁵⁵

Llama la atención en el *Batenreki* el protagonismo del Pontífice y sus sacerdotes-comandantes como emisores de las distintas expediciones de conquista. Es esta figura la que parece haber predominado durante las primeras décadas del siglo XVII en el imaginario como fuente del colonialismo europeo, escondido en un término tan flexible como era la expresión *teiō* y similares, y no los monarcas ibéricos como pudiera pensarse. Este hecho se debe muy probablemente a la influencia de los misioneros jesuitas y su estrecha vinculación al Sumo Pontífice, elemento que ponía en cuestión, según la situación, su relación con las coronas de Portugal y de los reinos hispánicos.⁵⁶ Ahora bien, esta perspectiva no es exclusiva del *Batenreki*. Se puede ver también en el caso de la literatura narrativa de carácter comercial que comenzaba a publicarse en esta época, entre las cuales la crónica militar *Taikōki* («Crónica de Taikō»⁵⁷) terminada alrededor de 1626 de la mano del erudito confuciano Oze Hoan (1564-1640) se considera un trabajo representativo. Publicada numerosas veces a lo largo del siglo XVII, es mucho más factible que este texto influyese en la opinión del lector casual que los textos de Fabián o las proclamas emitidas por los señores del dominio. El *Taikōki* se centra en la vida del ya mencionado unificador de Japón Hideyoshi Toyotomi, y gozó de una considerable popularidad a lo largo del siglo XVII. Debido

⁵² Escrito en algunas partes del texto como “Agapita”.

⁵³ “Baterenki”, 19-20.

⁵⁴ *Ibidem*, 24.

⁵⁵ *Ibidem*, 27.

⁵⁶ Sobre este vínculo ver Esther Jiménez Pablo. “La reestructuración de la Compañía de Jesús” en *La monarquía de Felipe II: La Casa del Rey*, vol. 1, coord. José Martínez Millán y Santiago Fernández (Madrid: Fundación Mapfre Tavera, 2005), 65.

⁵⁷ Taikō, lit. «Honorable regente». Señala a la figura de Hideyoshi Toyotomi.

a los vínculos de Hideyoshi con los misioneros jesuitas y al hecho de ser el iniciador de las primeras persecuciones contra los cristianos, cualquier cronista de la época que tratase su vida debía tocar de una manera u otra la interacción de este personaje con los misioneros. Oze, promotor del confucianismo y, por extensión, crítico con la influencia ibérica, solventa la dificultad de tratar este tema con un breve análisis de las actividades de los misioneros al comienzo de su obra utilizando un formato de pregunta y respuesta poco habitual en las crónicas militares japonesas del momento⁵⁸:

Pregunta: ¿Acaso han cometido los padres acciones malvadas contra las sectas del Japón?
Respuesta: Más allá de acciones malvadas contra las sectas, [los padres] son los grandes enemigos del Japón. Al extender las doctrinas cristianas por todas partes, no hay país que no haya sido alcanzado por estas: Luzón, Hispania, Nueva Hispania, Goa, Portugal entre otras. Hasta en una docena de grandes países como estos han hecho alarde de sus doctrinas y extendido las mismas. En Luzón y otras partes comienzan alquilando un área a cambio de una renta de una decena de *kan* de plata. Luego construyen un gran edificio de dos o tres plantas en el que almacenan las mercancías de sus barcos negros. Entonces se dedican a exhibir sus productos exóticos, construyen una ciudad, apoyan con voluntad el comercio, agasajan a los oficiales con regalos, y establecen un contacto profundo con sus subordinados y familiares a escondidas. Son excepcionalmente hábiles en convencer a la gente. Si viene a visitar el área un inspector, a aquellos con gusto por el licor se le agasaja con vino tinto, vino de uva, *rōke*⁵⁹, ganebu⁶⁰ o vino dulce de arroz. A aquellos con otros gustos les ofrecen *castella*, bollos, caramelo, *arubeiru*⁶¹ y *conbeiru*⁶²; insistiéndoles luego a que abracen su religión.

Cierta persona dijo: A esta religión ya le han cortado las raíces y sus hojas ya se encuentran mustias y secas. Pero resulta reprochable pensar que si las prohibiciones del periodo Kan'ei⁶³ se hubiesen aplicado, aunque sólo fuese con un quinto de su intensidad, en la

⁵⁸ El formato pregunta-respuesta (conocido como *mondō*) era habitual en los textos de corte religioso para explicar las bases doctrinales, así como en comentarios a obras literarias y filosóficas medievales. Desde una perspectiva textual, las crónicas militares japonesas son predominantemente narrativo-descriptivas y siguen un orden cronológico. Sin embargo, es necesario señalar que la flexibilidad textual de las crónicas se acentuó a comienzos del siglo XVII gracias a la estabilización del país y el desarrollo de la imprenta comercial. A partir de esta época, y dependiendo del objetivo con que se confeccionó la obra, se puede observar una predominancia de la narrativa, como es el caso de crónicas orientadas al entretenimiento; o encontrarse el flujo argumental apoyado por listados de leyes, de nombres, epístolas transcritas directamente, reflexiones o incluso colecciones de poemas, como es el caso de obras orientadas al registro de hechos históricos. El *Taikōki* entra dentro de esta última categoría. Inoue Yasushi, *Kinseki kankō Gunshōron* (Tokio: Kazama shoin, 2014), 11-24.

⁵⁹ Probablemente «*araq*», un tipo de anís proveniente del Levante mediterráneo.

⁶⁰ Algún tipo de licor desconocido hoy en día.

⁶¹ Del portugués «alféola», dulce relleno hecho con masa de azúcar.

⁶² Del portugués «confeito», grano cubierto con azúcar.

⁶³ 1624 a 1645. Durante esta etapa, el tercer sogún Tokugawa endureció progresivamente las prohibiciones relacionadas con el cristianismo, empezando con la prohibición del comercio con España en 1624 y terminando con la expulsión de los portugueses en 1639. El texto no deja claro a cuál de las prohibiciones hace referencia. Algunos autores consideran que esta primera parte del texto podría haberse escrito o modificado más tarde, alrededor de 1637, por lo que podría hacer referencia a todas las prohibiciones en su conjunto.

época de Hideyoshi, los creyentes de las doctrinas cristianas habrían desaparecido ya por completo.⁶⁴

La obra de Oze no destaca por su verosimilitud y es considerada hoy en día más próxima a una obra de corte literario que una fuente histórica debido a la interpretación interesada que hace de algunos de los hechos y la creación de algunas fuentes primarias para justificar algunos de los contenidos.⁶⁵ No obstante, su popularidad la convierte en una fuente fiable de las perspectivas que circulaban en aquella época sobre el cristianismo a nivel general.⁶⁶ A diferencia de las obras de perfil más intelectual, como puedan ser Fabián o Suzuki, Oze toma como referencia la construcción de una colonia mercantil y la influencia económica ejercida por los padres como ejemplo del intrusismo de los misioneros en la sociedad japonesa. Aunque el ejemplo está aparentemente basado en el caso de Luzón (Manila),⁶⁷ no era problema para un lector con cierto conocimiento ver los paralelismos en esta breve narrativa con la construcción de la ciudad de Nagasaki a lo largo del siglo XVII. Si bien aquí no vemos directamente la figura del emperador-pontífice, los misioneros no están dibujados como una manifestación de los intereses coloniales de las potencias occidentales, sino que representan a una entidad superior que se extiende por otras regiones buscando influir y controlar la sociedad. A destacar el hecho de que, según esta obra, España y Portugal se encuentran también entre los países afectados por el expansionismo religioso, un elemento que le hace asemejarse a la visión ofrecida por la obra *Baterenki*. Esta concepción de una agrupación de religiosos independiente de los intereses de las naciones coloniales de la época y sujetos a una figura superior es un recurso habitual en textos narrativos posteriores, pero sólo durante las primeras dos décadas del siglo XVII tendremos una figura que trasciende las fronteras y representa ante todo a la religión como si se tratase de una versión distorsionada del Papado.

Así por ejemplo, en la obra *Kirishitan Monogatari*, publicada en 1639, se establece que:

⁶⁴ Oze Hoan, *Taikōki* (Tokio: Iwanami shoten, colección Shin-nihon koten bungaku taikai, v. 60, 2011 [1996]), 8-9.

⁶⁵ Masaki Yanagisawa, “Oze Hoan ni totte no rekishi: Nendai-kiryaku, Nobunagaki to Taikōki” [«La historia según Oze Hoan: sus obras Nendai-kiryaku, Nobunagaki y Taikōki»], en *Nihon bungaku*, 59/10 (2010), 13.

⁶⁶ En oposición a la obra de Oze, destaca el *Shinchōkōki* [«Crónica del Señor Nobunaga»], centrada en la vida del anterior unificador de Japón: Oda Nobunaga (1534-1582). Esta obra fue escrita por Ōta Gyūichi, un antiguo servidor de Nobunaga, y presenta a los padres en un tono más neutral utilizando su presencia y su vinculación con este señor de la guerra para mostrar al lector el poder e influencia a nivel internacional de Nobunaga. Es muy posible que este uso alternativo de la imagen del misionero se deba a que la obra fuera terminada alrededor de 1610, dos años antes de que el sogún Tokugawa Ieyasu emitiera su edicto de expulsión para los misioneros. A pesar de su valor como fuente histórica, el *Shinchōkōki* jamás llegaría a publicarse en el periodo Edo. En su lugar cobraría popularidad un texto homónimo escrito por Oze una década después y que ofrece una perspectiva de los misioneros no muy diferente de la de su *Taikōki*. Ver Jurgis S.A. Elisonas y Jeroen P. Laners, eds., *The Chronicle of Lord Nobunaga*, «Brill's Japanese Studies Library», v. 36 (Leiden-Boston: Brill, 2011).

⁶⁷ Aunque no hay más referencias a la actividad cristiana en el *Taikōki*, sí que se hace referencia al comercio internacional, donde se destaca la actividad de los comerciantes japoneses en Luzón.

El Rey Nanban [*Nanban kokui*] planea subyugar Japón. Para ello pretende extender su religión introduciendo muchos sacerdotes con los ingresos de cinco a diez de sus regiones, utilizando como pretexto barcos comerciales que envía cada año con múltiples productos. Distribuye así los dineros entre los templos [cristianos] de la capital y los alrededores. Además, [los sacerdotes] crean listados con cientos de nombres de personas que han abrazado su religión y los envían a Nanban. Planean hacerse con el país sin utilizar flechas ni arcos. Recientemente ha colocado gobernadores (*shugo*) en Luzón y Nueva España que sustituye cada tres años. Así pues, la expansión de su religión es su plan [de invasión].⁶⁸

Más allá del hecho de que la terminología para señalar al monarca cambia, utilizando un título menos grandilocuente: *kokui*,⁶⁹ los territorios conquistados a través de la religión coinciden meramente con aquellos asociados a la Corona española. Tenemos además una estructura jerárquica laica formada por gobernadores⁷⁰ que rotaba cada cierto tiempo en las colonias. Es difícil interpretar este texto sin pensar en la posibilidad de que se haya utilizado algún tipo de información relacionada con el imperio español. Una información que, dadas las más de dos décadas de persecuciones, era ya muy improbable que tuviese su origen en fuentes misionales, sino en comerciantes portugueses u holandeses.⁷¹ Por tanto, el modelo utilizado a seguir en esta descripción no es ya el de Pontífice sino, salvando las distancias y el límite de información, la Monarquía hispánica.

La figura del líder Nanban seguiría formando parte del *etos* de los enemigos de la nación japonesa a lo largo de las centurias siguientes. A pesar de las prohibiciones de publicación de obras narrativas relacionadas con el cristianismo a partir del siglo XVIII, seguirán circulando de forma manuscrita varios textos que ilustren la llegada de los ibéricos a Japón. Estas obras, aunque conocidas con múltiples títulos, suelen denominarse *Kirishitan yurai jikki* («Crónica verdadera de la llegada de los Kirishitan») o *Nanbanji monogatari* («El origen del templo de los bárbaros del sur») y tienen un contenido muy similar.⁷² En ellas vuelve a cobrar protagonismo la figura del monarca Nanban como representante de un estado expansivo que ambiciona conquistar Japón:

Un día, el gran rey del país, llamado Gojimbí, llamó a todos sus señores y vasallos [*daimio-shinka*] y les dijo: ‘Hay un pequeño país al noreste de aquí llamado Japón. [...] claramente es un país rico en oro y plata. Si atacamos a este país y nos hacemos con él, podría vivir con todo tipo de lujos y hacer cuanto me plazca. Además, sería fuente riqueza y prosperidad para nuestro país. ¿Cuál es vuestra opinión?’. Cuando el rey preguntó la opinión a los que le rodeaban, el gran general Shōtenriki, de más de un *jō* de altura, de piel negra y pelo rojo, habló con una voz capaz astillar el bambú y romper la cerámica: ‘Haré tal y como desee. Si me pide que conquiste ese país, deme un ejército, marcharé a

⁶⁸ “Kirishitan Monogatari” (originalmente publicado en 1639), *Kirishitan bunko*, vol. 1, ed. Hiyane Antei (Tokio: Keiseisha, 1926), 371-390.

⁶⁹ Este término puede traducirse como “rey del país”, pero también era utilizado para señalar a algunos daimios (señores feudales) bajo el gobierno Tokugawa.

⁷⁰ El término utilizado aquí, *shugo*, obedece a un modelo obsoleto de jerarquía militar que se había extinguido a finales del siglo XVI. No obstante, la referencia era conocida para la gente común a través de los libros de caballerías.

⁷¹ Portugueses que serían expulsados del país al año siguiente.

⁷² Para un análisis detallado de estas obras véase Leuchtenberger, *Conquering Demons*, 2013.

Japón y acabaré [con toda resistencia]’. El rey, contento con estas palabras dijo: ‘En ese caso, ve a Japón y conquítalo tal y como es mi deseo’. En ese momento, el secretario [*daijin*] Gogi, un hombre con sabiduría, dio un paso adelante y, mirando a los ojos del general Shōtenriki, dijo: ‘No servirá de nada. Recordaréis que hombres de las cuarenta y dos provincias han intentado entrar en Japón numerosas veces sin que ni uno tuviese éxito [...] Deberíamos hacer como hicimos en el país de Rome,⁷³ y enviar a un experto en las artes rituales que use magia y dinero para convertir a los marginados. Una vez que haya convencido a un tercio de la población para que se le una, podemos enviar a nuestros ejércitos’.⁷⁴

Este texto, cuyas primeras copias se estiman comenzaron a circular a mediados del siglo XVIII,⁷⁵ nos muestra una imagen del monarca Nanban, así como los miembros de su corte, completamente ficcionalizados. Los cargos indicados, tales como *daimio* y *daijin* pertenecen ya al entorno del sistema de gobierno Tokugawa, muy probablemente para facilitar la comprensión y el entretenimiento del lector. Surge, además, un elemento vinculado con la memoria de las actividades misioneras en Japón: la magia, que se convertirá en la referencia paródica habitual para representar los trucos y fechorías de los misioneros extranjeros. La representación de este monarca en la literatura popular japonesa de corte narrativo no tiene ya prácticamente relación ni similitud alguna con las obras de Fabián y de Ferreira, sino con la tradición literaria y teatral medieval japonesa, que suele dar protagonismo a personajes de carácter marginal cuya principal función es la de subvertir el orden político establecido. Tal y como el antropólogo Komatsu Kazuhiko establece, esta marginalidad suele aplicarse a personajes que tienen un contacto temporal y limitado con la comunidad a lo largo del año, pero también a criaturas desconocidas que viven espacialmente separadas de la comunidad, como puedan ser los representantes de otras culturas o los seres sobrenaturales que viven otros mundos. Casos representativos de esta marginalidad son las narrativas medievales fantásticas, conocidas como *otogizōshi*, centradas en la figura del demonio Shuten Dōji, cuya principal característica es vivir en las montañas conformando una versión paródica y alternativa de la corte imperial japonesa.⁷⁶ Podría decirse que es una variante astada del monarca Nanban.

CONCLUSIÓN

Tras la llegada de los europeos a Japón a mediados del siglo XVI, los japoneses se vieron obligados a reconsiderar su posición en el mundo. Si su ecúmene se había limitado antes a una visión tripartita conformada por la India, China y el archipiélago

⁷³ Nombre ficticio, aunque Leuchtenberger señala que en algunas variantes aparece Luzón en su lugar. Leuchtenberger, *Conquering Demons*, 162.

⁷⁴ “Nanbanji monogatari,” en *Nihonshisō tōsō shiryō* 10, ed. Washio Junkyō (Tokio: Tōhōshoin, 1929), 319-320.

⁷⁵ Jan C. Leuchtenberger, “Edo bungaku ni okeru Kirishitan no sai-seibatsu” [«La nueva cruzada de los cristianos en la literatura de Edo»], en *Kirishitan bunka to Nichi-ō kōryū* [«La cultura cristiana y las relaciones entre Japón y Europa»], 142.

⁷⁶ Citado en Noriko Reider, “Carnavalesque in Medieval Japanese Literature: A Bakhtinian Reading of Ōeyama Shuten Dōji?”, *Japanese Studies*, 8/3 (2008): 390.

Japón, a finales del siglo XVI el mismo se había dividido múltiples veces para dar lugar a culturas y países sobre los cuales apenas unas décadas atrás no se tenía conocimiento. Dentro de este marco ampliado de culturas, las monarquías ibéricas, con Portugal en notorio primer lugar, ocupaban un papel predominante. Los japoneses no tardaron en percatarse también del carácter colonial, religioso y expansivo de estas naciones y del potencial peligro que ello implicaba. De esta manera, llegado el siglo XVII y junto a un proceso general de unificación nacional y construcción de un estado centralizado, no tardaron en surgir múltiples visiones críticas con estas entidades extranjeras. El denominador común de estas visiones es la presencia de misioneros supeditados a un monarca arquetípico que ambiciona adquirir el archipiélago nipón en primer lugar a través de las armas y, en segundo lugar, a través de la religión. A través del estudio de esta figura y la relación que presenta con sus vasallos, entre los cuales destacan de manera recurrente los misioneros, hemos podido ver que durante las primeras décadas del siglo XVII este monarca estaba basado no tanto en los reyes de las coronas de Portugal o España, sino en la figura del Sumo Pontífice. Esto se debe muy probablemente a la presencia o memoria todavía próxima de los misioneros jesuitas que se convirtieron con frecuencia en el principal intermediario entre el mundo exterior y una buena parte de la sociedad japonesa. Su especial relación con la Curia romana, así como el papel todavía relevante, aunque en declive, del Pontificado a lo largo del siglo XVI pudieron quedar reflejados de esta manera en los primeros escritos anticristianos. Este es un aspecto que queda más claro al analizar los textos de carácter narrativo que los más estudiados textos ensayísticos.

En las décadas posteriores, esta imagen irá cambiando, asemejándose en algunos momentos a la institución monárquica castellana. Sin embargo, a partir del siglo XVIII, el denominado “emperador Nanban” sufrirá una nueva transformación, adquiriendo unas características más próximas a las del gobierno japonés del momento y a controlar grupos de misioneros con habilidades mágicas. Es en este momento cuando podemos, finalmente, hablar de una corte europea completamente ficticia dentro del imaginario cultural japonés.

Un último elemento a señalar sobre la imagen del misionero dentro de la literatura anticristiana es el de la diferenciación entre las distintas órdenes misioneras. Como se ha podido ver en este artículo, en este subgénero literario no parece haber diferencia entre las mismas, quedando todas supeditadas al control del monarca Nanban. Existe, no obstante, una característica de excepción que aparece de vez en cuando en estas manifestaciones literarias: el uso de la medicina. Mientras que los misioneros jesuitas vieron prohibida de la mano de Valignano el aprendizaje y la práctica, los *furateren*, o franciscanos, destacaron por la construcción de hospitales y refugios para leprosos y enfermos, con el fin de tratarlos.⁷⁷ El *Kirishitan-monogatari* hace referencia a las actividades médicas y hospitalarias de los franciscanos de forma paródica.⁷⁸ Sin embargo, cabe señalar que en las obras tratadas aquí, como el *Baterenki*,

⁷⁷ C Boxer, *The Christian Century in Japan 1549-1650*, 204.

⁷⁸ Elison, *Dens Destroyed*, 332-334. El trato directo con personajes marginales de la sociedad era considerado un elemento deshumanizador y es un aspecto que ya ha sido tratado en varios trabajos centrado en literatura anti-cristiana.

y en textos posteriores como el *Yaso-seibatsuki* («Una crónica de la subyugación de los cristianos») -de autor desconocido y escrito en el siglo XVII- no aparecen las órdenes mendicantes como grupo, quedando habitualmente fusionadas junto con los jesuitas bajo el término *bateren*. No obstante, sí aparece entre los misioneros una figura ducha en las artes médicas, aunque no es la única, que atiende al nombre de Furateren o Furade y que busca con las mismas engañar a la gente para que abracen la fe cristiana.⁷⁹ Se trata de la personificación de las actividades de la orden franciscana que queda en la memoria de la sociedad japonesa en forma de un único individuo supeditado a los intereses de la corte Nanban junto con el resto de los misioneros.

⁷⁹ Así por ejemplo, en la obra *Yaso-seibatsuki* se lee «En la provincia de Kaga, vivía un cristiano llamado Furade con especial habilidad para la tratar las heridas abiertas y la cirugía, pero murió al poco tiempo de enfermedad» *Yaso-seibatsuki* Archivo de la Agencia de la Casa Imperial, microfilm n.111 ▪ 127, fol. 4v.

BIBLIOGRAFÍA

- Alden, Dauril, *The Making of an Enterprise, The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond 1540-1750* (Redwood City, CA: Stanford University Press, 1996). DOI: <https://doi.org/10.1515/9781503615441>
- Almeida, Luis de, “Carta do irmão Luis Dalmeida pera os irmão da Índia, escrita no porto de Vocoxiura, a 17 de nouembro, de 1563”, en *Cartas que os Padres e Irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos de mesma Companhia da Índia, & Europa desde anno de 1549. Até o de 1580* (Évora, 1598).
- Álvarez-Taladriz, José Luis, ed., *Relaciones e Informaciones – Documentos Franciscanos de la Cristiandad de Japón (1593-1597)* (Osaka: Eikodo, 1973).
- Atsuo, Masamune, ed., *Myōtei Mondo, Ha Daiusu, Kengiroku* (Tokio: Nihon koten zenshu kankōkai, 1926).
- Barker, Thomas W., “Pulling the Spaniards out of the ‘Christian Century’: Re-evaluating Spanish-Japanese Relations during the Seventeenth Century”, *Eras* 9 (2009): 1-24.
- “Baterenki,” en *Nibonshisō tōsō shiryō* 10, ed. Washio Junkyō (Tokio: Tōhōshoin, 1929), 1-37.
- Boxer, Charles R., *The Christian Century in Japan 1549-1650* (Manchester: Carcanet Press Limited, 1993 [1951]).
- Brockey, Liam Matthew, *Journey to the East, The Jesuit Mission to China, 1579-1724* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007).
- Cabral Bernabé, Renata, “Los jesuitas contra el método de los franciscanos: el caso de la misión japonesa”, en *Cruces y Áncoras, la influencia de Japón y España en un Siglo de Oro global*, coord. Yoshimi Orii y María Jesús Zamora Calvo (Madrid: Abada Editores, 2020), 81-103.
- Conrad, Sebastian, *What is global history?* (Princeton: Princeton University Press, 2016).
- Elison, George, *Deus Destroyed, The Image of Christianity in Early Modern Japan* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973). DOI: <https://doi.org/10.1163/9781684172795>
- Ferreira, Cristóvão, “Kengiroku” («El engaño revelado»), en *Myōtei Mondo, Ha Daiusu, Kengiroku*, ed. Masamune Atsuo (Tokio: Nihon koten zenshu kankokai, 1926), 1-40.

- Fukan, Fabián, “Ha Daiusu” («Desgarrando a Dios», publicado originalmente en 1620), en *Kirishitansho, Haiyasbo*, ed. Ebizawa Arimichi (Tokio: Iwanami shoten, 1970), 424-447.
- “Gopashion no kannen” («Meditaciones sobre la pasión», publicado originalmente en Nagasaki en 1607), en *Kirishitansho, Haiyasbo*, ed. Ebizawa Arimichi (Tokio: Iwanami shoten, 1970), 228-321.
- Gyūichi, Ōta, *The Chronicle of Lord Nobunaga*, eds. Jurgis Elisonas S.A. y Jeroen Laners, «Brill’s Japanese Studies Library 36» (Leiden-Boston: Brill, 2011).
- Hesselink, Reinier H., *Prisoners from Nambu* (Honolulu: Hawaii University Press, 2002). DOI: <https://doi.org/10.1515/9780824864026>
- ., *The Dream of Christian Nagasaki, World Trade and the Clash of Cultures, 1560-1640* (Jefferson, NC: McFarland & Co, 2016).
- Hoan, Oze, *Taikōki* (Tokio: Iwanami shoten, 2011 [1996], «Colección shin-nihon koten bungaku taikai 60»).
- Iaccarino, Ubaldo, “Comercio y Diplomacia entre Japón y Filipinas en la era Keichō (1596-1615)” (Tesis doctoral, Universidad Pompeu Fabra, 2013).
- Jiménez Pablo, Esther, “La reestructuración de la Compañía de Jesús,” en *La monarquía de Felipe II: La Casa del Rey*, vol. 1, coord. José Martínez Millán y Santiago Fernández (Madrid: Fundación Mapfre Tavera, 2005), 55-92.
- “Kirishitan Monogatari” (originalmente publicado en 1639), *Kirishitan bunkō*, vol. 1, ed. Hiyane Antei (Tokio: Keiseisha, 1926), 371-390.
- Latin Glossaries with vernacular sources*, en base de datos <https://joao-roiz.jp/LGR/search> (consultado el 19 de febrero de 2022).
- Lee, Jeong Mi, “Cultural Expressions of Tokugawa Japan and Choson Korea: an Analysis of the Korean Embassies in the Eighteenth Century” (Tesis doctoral, University of Toronto, 2008).
- Leuchtenberger, Jan C., *Conquering Demons. The “Kirishitan”, Japan, and the World in Early Modern Japanese Literature* (Ann Arbor: Center for Japanese Studies, University of Michigan, 2013). DOI: <https://doi.org/10.3998/mpub.9340271>
- ., “Edo bungaku ni okeru Kirishitan no sai-seibatsu” («La nueva cruzada de los cristianos en la literatura de Edo»), en *Kirishitan bunka to Nichi-ō kōryū* («La cultura cristiana y las relaciones entre Japón y Europa»), 138-145.

- López Gay, Jesús, “La Primera Biblioteca de los Jesuitas en el Japón (1556). Su contenido y su influencia,” *Monumenta Nipponica* 15 (1959): 350-379. DOI: <https://doi.org/10.2307/2383442>
- Murakami, Naojirō, ed., *Ikoku ōfuku shokanshū, zōtei-Ikoku nikkeishō* (Tokio: Shunnansha, 1928).
- ., *Ikoku ōfuku shokanshū* (Tokio: Shunnansha, 1928).
- “Nanbanji monogatari”, en *Nihonshisō tōsō shiryō* 10, ed. Washio Junkyō (Tokio: Tōhōshoin, 1929), 319-359.
- Nishimura, Ryō, “Kinsei bukkyō ni okeru kirishitan hihan” («Una crítica al cristianismo desde la perspectiva del budismo del periodo moderno temprano»), *Nihon shisō shigaku* 43 (2011): 79-94.
- Ohms, Herman, *Tokugawa Ideology, Early constructs, 1570-1680* (Princeton: Princeton University Press, 1985).
- Paramore, Kiri, *Ideology and Christianity in Japan* (New York: Routledge, 2009). DOI: <https://doi.org/10.4324/9780203885628>
- Pobre, Juan, *Juan Pobre de Zamora, Historia de la Pérdida y Descubrimiento del Galeón “San Felipe”* (Ávila: Institución Gran Duque de Alba, 1997).
- Reider, Noriko, “Carnavalesque in Medieval Japanese Literature: A Bakhtinian Reading of Ōeyama Shuten Dōji”, *Japanese Studies* 8/3 (2008): 383-394. DOI: <https://doi.org/10.1080/10371390802446919>
- “Sakuramenta teiyō furoku” («Manual sacramental con adiciones», publicado originalmente en Nagasaki en 1605), en *Kirishitansho, Haiyasho*, ed. Ebizawa Arimichi (Tokio: Iwanami shoten, 1970), 182-223.
- Sessō, Sōsai, “Taiji jashū ron” («Argumentos para la expulsión de creencias erróneas», escrito originalmente en 1647), en *Kirishitansho, Haiyasho*, ed. Ebizawa Arimichi (Tokio: Iwanami shoten, 1970), 460-476.
- Shimizu, Hirokazu, *Kirishitan kinseishi* (Tokio: Kyōikusha rekishi shinsho, 1995 [1991]).
- Suter, Rebecca, *Holy Ghosts, The Christian Century in Modern Japanese Fiction* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2015). DOI: <https://doi.org/10.21313/hawaii/9780824840013.001.0001>

- Suzuki, Shōsan, “*Ha Kirishitan*” («Contra los cristianos», escrito originalmente en 1642), en *Kirishitansho, Haiyasho*, ed. Ebizawa Arimichi (Tokio: Iwanami shoten, 1970), 450-457.
- Takashi, Megumi, “Tenchi hajimari no koto, parodi bunseki shikiron” («Una teoría de análisis de Tenchi hajimari no koto como parodia»), *Kokusai Kirishitan Daigaku Kiyōronbun* 43 (2008): 153-168.
- Takashi, Ono, *Hachimangudōkun shobon kenkyū* («Investigaciones sobre las variantes de la obra Hachimangudōkun») (Tokio: Miyaishoten, 2001).
- Takizawa, Osami, *Los jesuitas en el Japón de los samuráis (Siglos XVI-XVII)* (Madrid: Digital Reasons, 2018). Edición digital.
- Takizawa, Osami y Míguez Santa Cruz, Antonio, *Caballeros, jesuitas y samuráis. Tensiones de corte y fe en los confines del mundo* (Córdoba: Universidad de Córdoba, 2017).
- “Tenchi hajimari no koto” («Sobre el comienzo del mundo»), en *Kirishitansho, Haiyasho*, ed. Ebizawa Arimichi (Tokio: Iwanami shoten, 1970), 382-409.
- Toby, Ronald P., “Imagining and Imaging ‘Anthropos’ in Early-modern Japan”, *Visual Anthropology Review* 14 (1998): 19-44. DOI: <https://doi.org/10.1525/var.1998.14.1.19>
- ., *Engaging the Other: Japan’ and Its Alter Egos, 1550-1850* (Leiden: Brill, 2019).
- Toshio, Kuroda, “The Imperial Law and the Buddhist Law”, *Japanese Journal of Religious Studies* 23 (1996): 271-285. DOI: <https://doi.org/10.18874/jjrs.23.3-4.1996.271-285>
- Tremml-Werner, Birgit, *Spain, China, and Japan in Manila, 1571-1644* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015). DOI: <https://doi.org/10.1515/9789048526819>
- Tronu, Carla, “The Rivalry between the Society of Jesus and the Mendicant Orders in Early Modern Nagasaki,” *Agora: Journal of International Center for Regional Studies* 12 (2015): 25-39.
- Ucerler, M. Antoni J., “The Christian Missions in Japan in the Early Modern Period”, en *A Companion to the Early Modern Catholic Global Missions*, coord. Christopher M. Bellitto (Leiden: Brill, 2018), 303-343.
- Walton, C. Dale, “The Geography of Universal Empire: A Revolution in Strategic Perspective and Its Lessons”, *Comparative Strategy* 24/3 (2005): 223-235. DOI: <https://doi.org/10.1080/01495930500197817>

Yanagisawa, Masaki, “Oze Hoan ni totte no rekishi: Nendai-kiryaku, Nobunagaki to Taikoki” («La historia según Oze Hoan: sus obras Nendai-kiryaku, Nobunagaki y Taikōki»), *Nihon bungaku* 59/10 (2010): 13-24.

Yaso-seibatsuki Archivo de la Agencia de la Casa Imperial, microfilm n. 111 • 127.

Yasushi, Inoue, *Kinseki kankō Gunshoron* (Tokio: Kazama shoin, 2014).

Recibido: 1 de marzo de 2022
Aceptado: 21 de marzo de 2022

MISIÓN Y MISIONES EN SAN IGNACIO: UNAS PINCELADAS

Wenceslao Soto Artuñedo
(Archivum Romanum Societatis Iesu)
wsoto@jesuitas.es

RESUMEN

El campo de las misiones entre infieles ha caracterizado la actividad de los jesuitas en toda su historia. Su origen está en la Misión con mayúsculas, como consecuencia del cuarto voto de obediencia especial al papa *circa misiones* (específico de esta orden religiosa), del que es una de sus primeras concreciones. Por ello, pretendemos estudiar los orígenes de este ministerio en san Ignacio de Loyola. Nos fijaremos especialmente en dos temas: uno de ellos, con un significado especial para el fundador, fue la misión de Etiopía, para la que elaboró unas completas instrucciones, modelo de su modo propio de actuar. El otro, lo que después se ha llamado inculturación, de la que encontramos en san Ignacio los primeros apuntes.

PALABRAS CLAVE: Misión; misiones; Ignacio de Loyola; Etiopía; Inculturación.

MISSION AND MISSIONS IN SAINT IGNATIUS: A FEW BRUSHSTROKES

ABSTRACT

The field of missions among infidels has characterized the activity of the Jesuits throughout their history. Its origin is in the Mission with capital letters, as a consequence of the fourth vow of special obedience to the pope *circa misiones* (specific to this religious order), of which it is one of its first concretions. Therefore, we intend to study the origins of this ministry in Saint Ignatius of Loyola. We will focus especially on two themes: one of them, with a special meaning for the founder, was the mission in Ethiopia, for which he drew up complete instructions, a model of his own way of acting. The other, what has later been called inculturation, of which we find the first notes in Saint Ignatius.

KEY WORDS: Mission; missions; Ignatius of Loyola; Ethiopia; Inculturation.

Medio siglo antes de fundarse la Compañía había comenzado la era de los descubrimientos geográficos por parte de Europa, en la que Portugal primero y España después fueron pioneros. Es lo que se ha llamado la primera gran globalización, que supuso una inicial toma de contacto con culturas muy distintas. La Iglesia, siguiendo la teología de la época que aseguraba que fuera de la Iglesia no había salvación (*Extra ecclesiam nulla salus*)¹, comprendió la necesidad de ofrecer, y a veces imponer, esa salvación a tantas personas que aparecían en remotas tierras, intensificando la misión *ad gentes*. Hasta entonces la había realizado el clero secular y las órdenes religiosas tradicionales, pero de modo muy reducido por el horizonte geográfico previo más limitado.

Los jesuitas se sumarán desde el principio a esa empresa, que resultó ser uno de los campos en los que han conseguido algunos de sus frutos más apreciados, como las reducciones de la antigua provincia jesuita de Paraguay, o los intentos de inculturación del cristianismo en China y la India.

Las misiones, en el caso de los jesuitas, se derivan de la Misión con mayúsculas, del cuarto voto de obediencia especial al papa, del que es una de sus primeras concreciones. Por eso se puede decir que forma parte del ADN de la orden religiosa, o de su identidad más original.

Pretendemos estudiar los orígenes de este apostolado en san Ignacio de Loyola. En la biografía del fundador hay todo un contexto que lo empuja a mirar a otras culturas y otros ambientes, especialmente en los hitos de su proceso de conversión. Nos fijaremos especialmente en dos temas: uno de ellos, con un significado especial para el fundador, fue la misión de Etiopía, para la que elaboró unas completas instrucciones, modelo de su modo propio de actuar. El otro, lo que después se ha llamado inculturación, de la que encontramos en san Ignacio los primeros apuntes. Se trata de dos de sus concreciones durante el tiempo que fue superior general de la Compañía de Jesús. Ya en las instrucciones de Ignacio a los misioneros de Etiopía incluye elementos de la *accommodatio*, en el sentido de tener muy presente la cultura con la que se quiere convivir. En otros escritos trata también de esta estrategia misionera.

1. EXPERIENCIA MISIONERA DE SAN IGNACIO

El origen de la idea misionera de san Ignacio como un horizonte que se abre a mundos no cristianos como el de los musulmanes o las Indias, se enraíza en su propia experiencia vital, pues en su itinerario personal, en muchos momentos, se vio abocado a pensar más allá de su natal valle del Urola, incluso de Castilla, y abrirse a realidades geográficas y culturales distintas, que en aquella época remitían al mundo musulmán y las Indias.

Así, encontramos elementos “misioneros” en el sustrato cultural y sociológico de su propia familia, donde no faltaban las referencias a los “moros”: su abuelo estuvo

¹ Doctrina procedente de los escritos de san Cipriano de Cartago, obispo del siglo III, que tuvo uno de sus puntos culminantes importantes en el siglo XV europeo. Cfr. Por ejemplo, SULLIVAN, Francis A. *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Bilbao: Desclée, 1999; FALGUERAS SALINAS, Ignacio, “Dos cartas sobre el dogma ‘extra ecclesiam nulla salus’”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 40 (2008), 365-398.

desterrado en Jimena de la Frontera, en los bordes del reino musulmán de Granada; su padre, Beltrán Yáñez de Oñaz y Loyola, participó en la conquista de Granada a los musulmanes en 1491, año en el que el propio Ignacio venía al mundo en Loyola, y los Reyes Católicos firmaban con Cristóbal Colón las capitulaciones de Santa Fe (Granada) para la exploración del océano hacia Occidente. Un hermano suyo, Hernando de Loyola, embarcó para el Nuevo Mundo y murió en Panamá hacia 1516. Su sobrino Martín García de Loyola casó en Cuzco (Perú) con una descendiente de los incas y fue gobernador de Chile². Otro sobrino, franciscano, fray Martín Ignacio de Loyola, murió en 1606 como el cuarto obispo de Asunción (Paraguay)³.

La familia de Ignacio no estaba encerrada en aquellos muros mudéjares, sino abierta a otros mundos. De hecho, en la restauración de la casa torre por el arquitecto Anton López de Aberásturi (1989-1991) apareció un dibujo en una pared del primer piso, cerca de la cocina, con una nave a vela surcando los mares. Es fácil imaginar veladas familiares entorno al hogar contando historias de viajes de su hermano mayor, Juan, que fue navegante, lo que pudo alimentar los sueños de horizontes lejanos del joven Íñigo de Loyola⁴.

Posteriormente, desde 1507, Íñigo vivió 11 años de su juventud en Arévalo (Ávila) en casa del contador mayor de Castilla, Juan Velázquez de Cuéllar⁵, que había participado en la conquista de Málaga a los musulmanes (1487), y que tras la muerte de Isabel la Católica, llevó a su palacio las perlas regaladas por Colón a la reina. Desde aquí realizaba frecuentes viajes a ciudades como Valladolid, donde murió Cristóbal Colón en 1506. Otros desplazamientos de la corte en 1508 y 1511 lo pudieron llevar a Sevilla y Córdoba, donde Fernando el Católico estudiaba realizar una cruzada para el Norte de África, de cuya proclama pudieron quedar ecos en el texto de los Ejercicios⁶. Tras su herida de Pamplona, que sufrió sirviendo como gentilhombre al duque de Nájera y virrey de Navarra, y durante la convalecencia en Loyola, se produjo la conocida como su primera conversión cuyo fruto inmediato fue la realización de una peregrinación a Jerusalén⁷. Era algo muy arraigado en la espiritualidad medieval, pero,

² VARGAS UGARTE, Rubén, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, 4 vols., Burgos, Imprenta Aldecoa, 1963, I, 147-148.

³ Cfr. GARCÍA HERNÁN, Enrique, *Ignacio de Loyola*, Madrid, F. Juan March, Taurus, 2013, 103-122.

⁴ EGUILLOR, José Ramón; HAGER, Helmut; HORNEDO, Rafael M.^a de, *Loyola, Historia y Arquitectura*, San Sebastián, Dip. Foral de Gipuzkoa, Editorial ETOR Argital-etxea. 1991.

⁵ DIAGO HERNANDO, Máximo, “El Contador Mayor Juan Velázquez de Cuéllar: ascenso y caída de un influyente cortesano en la Castilla de comienzos del siglo XVI”, *Cuadernos de historia de España*, 83 (2009), 157-186.

⁶ MEDINA, Borja, “Cuando él servía en la Corte del Rey Católico ¿Estuvo Íñigo de Loyola en Sevilla?” *Minerva Bática* (Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras) Segunda época, 20 (1992), 19-56; Ídem, “Íñigo López de Loyola: Probable estancia en Sevilla (1508 y 1511) y su reflejo en los Ejercicios”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 63 (1994), 3-75. Otros aspectos de su biografía se pueden ver en GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid, BAC, 1986; MARTÍN CUESTA, José, “San Ignacio: misionero en su vida y en su obra”, *Revista teológica limense* 24 (1990), 102-122.

⁷ ORLANDIS ROVIRA, José, “Las peregrinaciones en la religiosidad medieval”, *Príncipe de Viana*, Anejo 2-3 (1986), 607-614; TENA TENA, Pedro, “La peregrinación a Jerusalén a finales del siglo XV”, *Sefarad*, 60/2 (2000), 369-395; PLAZAOLA ARTOLA, Juan, “Las peregrinaciones a Tierra Santa en

en su caso, atizado por el sustrato personal y cultural, le salió algo que llevaba muy adentro, pues no sólo proyectaba viajar como como asceta, sino como apóstol, con intención de quedarse allí para trabajar en aquella tierra de infieles. Realizó la peregrinación, y, frustrada su pretendida permanencia en Tierra Santa, ese ideal de trabajar entre los “turcos y moros” del Medio Oriente quedó como motivación para toda su vida⁸.

En la llamada segunda conversión, en Manresa, donde experimentó la grandes vivencias espirituales y místicas de su vida, que, a modo de guía para su práctica, recogerá en sus *Ejercicios Espirituales*, reformuló su intención primera. Se mantiene el ideal de trabajar entre “turcos y moros”, pero ahora habla de una misión, un envío en peregrinación apostólica, tal como aparece en la llamada del rey temporal donde laten ecos de la proclama de la cruzada de Fernando el Católico⁹ y la meditación de las dos banderas¹⁰. En la primera, el rey temporal declara que “es mi voluntad conquistar toda la tierra de infieles”. En la segunda, Jesucristo, sumo capitán de los buenos “escoge tantas personas, apóstoles, discípulos, etc., y los envía por todo el mundo, esparciendo su sagrada doctrina por todos estados y condiciones de personas”.

Era tan importante esta motivación o ideal primigenio para san Ignacio, que fue lo que más radicalmente traspasó a sus discípulos de París, contagiándoles aquel mismo entusiasmo misionero que los llevó a formular el voto de Montmartre, el 15 de agosto de 1534, donde prometen, precisamente, peregrinar a Tierra Santa¹¹. Según la narración de Diego Laínez, los términos de ese voto “de dedicarnos al servicio del Señor en pobreza”, eran los siguientes:

Y porque nuestra intención, donde París, aún no era de hacer congregación, sino dedicarse en pobreza al servicio de Dios nuestro Señor y al provecho del próximo, predicando y sirviendo en hospitales, etc., hicimos voto... de andar, si pudiésemos, a los pies del Papa, Vicario de Cristo, y demandarle licencia para ir a Hierusalem; y si hubiese oportunidad, para quedar allá, aprovechándonos, si nuestro Señor fuese servido, y a otros fieles o infieles; y si no hubiese oportunidad de ir allá a Hierusalem dentro de un año, o yendo (no la hubiese), de quedar allá, explicamos en el voto que no era nuestra intención obligarnos más a ir, sino tornar al Papa y hacer su obediencia, andando donde nos mandase¹².

tiempo de Ignacio de Loyola”, *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola = Loiolako Inazio Institutuen urtekaria*, 4 (1997), 65-92.

⁸ LÓPEZ-GAY, Jesús, “La visione ignaziana delle missioni estere: modernità di un’idea”, en Sandro Barlone (ed.), *Ignazio di Loyola, un mistico in azione*, Roma, Città Nuova, 1994, 124-143.

⁹ [EE. 93] El llamamiento del rey temporal ayuda a contemplar la vida del rey eternal; Cfr. GUTIÉRREZ J., Alberto, “Contexto histórico de la meditación del rey temporal”, *Theologica Xaveriana* 160 (2006), 583-602.

¹⁰ CODINA, Víctor, “‘Dos banderas’ como lugar teológico”, *Apuntes ignacianos* (Centro Ignaciano de reflexión y ejercicios, CIRE, Bogotá), XIX-55 (enero-abril 2009), 66-86.

¹¹ Voto formulado por primera vez por siete de los primeros compañeros Ignacio, Fabro, Javier, Laínez, Salmerón, Bobadilla y Rodrigues. Jayo, Coduri y Broet aún no se habían sumado al grupo.

¹² Carta de Laínez a Polanco, Bolonia, 16.06.1547, *Monumenta Ignatiana, Series IV, Scripta de santo Ignatio de Loyola*, I, Madrid, 1904, 114-115.

De nuevo, la motivación de la peregrinación a Tierra Santa no solo era la devoción hacia las huellas de Jesús, sino el deseo de quedarse allí de por vida trabajando entre fieles e infieles. Entonces no tenían intención de fundar ninguna congregación, pero parece que la intención de Ignacio y otros del grupo era establecerse en Jerusalén, salvo que no pudieran como ya le había ocurrido a él mismo, en cuyo caso, se pondrían a disposición del Papa; otros, parece que pensaban en una peregrinación de ida y vuelta. Lo que todos compartían era el deseo de peregrinar a Tierra Santa y una vez allí, discernir el futuro del grupo. El modelo que tenían en mente era el de los apóstoles enviados por Jesús a predicar el Evangelio y curar enfermos en pobreza como él hacía (Mt 9, 35; Lc, 10, 1-3.) y el apostolado itinerante de san Pablo.

2. LA MISIÓN EN LA COMPAÑÍA DE JESÚS

La misión forma parte de la identidad de la Compañía. Es una manera –quizás, la manera, por excelencia– de imitar a los que fueron sus modelos favoritos, es decir, los apóstoles, tal como aparece principalmente en los Hechos de los Apóstoles. Ignacio de Loyola, ya en su carta de París de 1532, había afirmado con rotundidad que para él los “santos más grandes” eran los apóstoles, especialmente San Pablo¹³. Estos fueron los auténticos modelos de santidad –y de misión– para los jesuitas. De ahí que Ignacio lo haya integrado en algunos pasajes fundamentales de los Ejercicios Espirituales, en concreto, en las meditaciones del “rey temporal” y de las “dos banderas”. Es Cristo quien envía a “los suyos” a la misión: a los apóstoles primero; y luego a todos los que quieran comprometerse por completo en esta obra. Esto es un reflejo de la importancia central que la Iglesia primitiva y el modelo apostólico y Pablo de Tarso tenían para Ignacio y los primeros jesuitas. Esta centralidad de la Iglesia primitiva estaba muy clara para algunos jesuitas, especialmente para Jerónimo Nadal, que había escrito sobre ella varias veces¹⁴.

John O'Malley afirma que fueron san Ignacio y los primeros jesuitas quienes cambiaron la semántica del término “misión”, partiendo del “envío [por el papa]” para referirse a trabajos apostólicos entre no cristianos, como consecuencia de ese envío¹⁵. Veamos esa evolución.

En Montmartre habían incluido una cláusula alternativa, como hemos visto, ante una eventual imposibilidad de peregrinar, según la cual se someterían al juicio y voluntad del papa, por entender que tenía mayor conocimiento de lo que más convenía para toda la cristiandad¹⁶. En la cuaresma 1539, se ejecutó esa estipulación, cuando el

¹³ Cfr. su carta a Martín García de Oñaz, de junio de 1532, donde cita a San Pablo, *Sancti Ignatii Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*, 12 vols. Madrid, 1903-1911, reimpresión 1964-1968, [EpIgn] I, 79.

¹⁴ MONGINI, Guido, *Máscaras de identidad. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2016.

¹⁵ O'MALLEY, John, *¿Santos o demonios? Estudios sobre la Historia de los jesuitas*, Bilbao, Mensajero, 2016, 90. “La misión y los primeros jesuitas”, 217-224; PROSPERI, A., “L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione”, *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 2 (1992), 189-220; BURKE, Th. J. M. (ed.), *Beyond All Horizons. Jesuits and the Missions*, Nueva York, 1957.

¹⁶ MEDINA, Francisco de Borja, “Métodos misionales de la Compañía de Jesús en América Hispana y Filipinas”, *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano*, 4 (1999), 164.

grupo deliberó sobre su futuro inmediato y se planteó si no convenía más que el Vicario de Cristo “disponga de nosotros y nos envíe a donde más juzgare que podemos fructificar”. Como fruto de estas deliberaciones en la casa alquilada a Frangipani en Roma, se preparó un texto (agosto 1539) o primera redacción de la llamada *Fórmula del Instituto*¹⁷.

En la *Fórmula del Instituto* queda explícito el fin misionero de la Compañía. En la primera, la de 1539 incluida con pocos cambios en la bula fundacional *Regimini militantis Ecclesiae* (27 de septiembre de 1540), se habla de envíos a turcos y al Nuevo Mundo... entre fieles e infieles... y de obedecer a las órdenes del papa, sobre todo en lo relativo a la propagación de la fe. Con esta fórmula, aprobada ya la Compañía, los primeros compañeros realizan los votos en San Pablo extramuros, en los que prometieron una especial obediencia al Sumo Pontífice en relación con las misiones. La *Fórmula* de 1550 añade la “defensa” de la fe, colocada en primer lugar, y especifica los lugares en que se propagará la fe: “los turcos o cualesquiera otros infieles, aun en las regiones que llaman Indias”¹⁸.

Entre 1544 y 1545 Ignacio redactó unas *Constituciones circa misiones*¹⁹, que formarán la base de las futuras *Constituciones*, donde trata del cuarto voto, para reflejar que la Compañía es ante todo un instituto apostólico, cuyos miembros “se reparten en la viña del Señor para trabajar en la parte y obra della que les fuera cometida”. La materia del cuarto voto es explicada como un ofrecimiento para “ser enviados” por el papa, no simplemente para recibir una orden suya; se trata de ir como apóstoles donde el papa los envíe²⁰. Así, para los jesuitas, la misión es aquello que el papa les encarga, en función del cuarto voto propio de los profesos, de obediencia especial al papa “*circa misiones*”.

En los escritos de san Ignacio (sin tener en cuenta las cartas) el término misión aparece 24 veces (más 10 en latín, *missio*), 23 de ellas en las *Constituciones*, la mayor parte en relación con el envío por parte del papa, como por ejemplo: “Para mejor conseguir el fin de nuestra profesión y promesa, el Prepósito General [...] sea tenido [...] de manifestar a Su Santidad la profesión y promesa expresa que la Compañía tiene de obedecerle, especialmente cerca de las misiones, a gloria de Dios nuestro Señor”²¹.

La primera gran “misión” otorgada por el papa Paulo III a petición del rey João III de Portugal, antes, incluso de la fundación oficial de la Compañía, fue evangelizar las Indias Orientales. Fueron destinados el portugués Simão Rodrigues y el español Nicolás de Bobadilla, pero quien acabó yendo fue san Francisco Javier, que partió para Portugal en marzo de 1540, vinculando desde entonces el concepto misión con evangelización entre no cristianos.

En el otoño de 1541, Alfonso Salmerón y Paschasio Broët recibieron otra misión, la de ir como nuncios apostólicos a Irlanda. En el Archivo de la Compañía en

¹⁷ *Constituciones* I, 14-21.

¹⁸ *Ibidem*, 373-383.

¹⁹ *Ibidem*, 159-164.

²⁰ RUIZ JURADO, Manuel, “El espíritu misionero de la Compañía de Jesús a la luz del cuarto voto ‘circa misiones’”, *Studia Missionalia* 60 (2011), 47-60.

²¹ *Constituciones de la Compañía de Jesús*, [Co] nº 617. Cfr. ECHARTE, Ignacio, *Concordancia Ignaciana*, Santander: Sal Terrae 1996, 800-801.

Roma se conserva un *Catalogo delle Missioni dei Padri della Compagnia quali per ordine de Sua Santità in diversi luoghi attualmente esercitano i nostri Ministeri in quest'Anno MDLXXX*, que incluye las misiones del reino de Suecia, Cracovia, las regiones de los Balcanes, maronitas del Monte Líbano, la misión de Transilvania, la del estado de Saluzzo, Inglaterra, valles del estado de Saboya, la de la ciudad de Polostk. Y en 1581 se añade la de Moscú. Una segunda lista relativa a *Altre Missioni per ordine del nostro molto Reverendo Padre Generale* contienen las de Córcega, la del obispo de Ascoli, la de Barletta, la preparatoria de la visita del obispo de Gaeta, las islas Filipinas desde la provincia de México, la que se hace en compañía del obispo de Verona visitador apostólico de Dalmacia, la de Tarazona y la de Pamplona²².

Se hablaba de "misiones", queriendo referir aquellos lugares donde no se tenía una residencia fija, donde se realizaba un ministerio sin lugar fijo, en un domicilio temporal o itinerante, al contrario de los "domicilios" estables o casas donde había una residencia fija. Más adelante, el término se aplicó a un territorio o circunscripción jurisdiccional²³.

3. LA PRÁCTICA DE SAN IGNACIO

En 1542 el papa le concedió a Ignacio la potestad de enviar a los jesuitas a trabajar entre fieles católicos, y, más tarde, también entre infieles, pudiéndolo delegar a los provinciales y superiores locales. Haciendo uso de esa concesión, Ignacio envió muchos misioneros, después de Francisco Javier. Durante sus quince años de gobierno, cada año (menos en 1542 y 1552) partieron jesuitas a varias partes del mundo; a veces, tres expediciones en un año. Más de setenta al Oriente (India, Malucas, Japón); al Congo, seis sujetos; al Brasil diecisiete; a Etiopía fueron seis. En el Norte de África, dos jesuitas misionaron entre cristianos y convirtieron algunos musulmanes. Mostró interés por las misiones de la América española, y en 1549 escribió a Francisco de Estrada y Miguel de Torres para que "envíen a México" algunos jesuitas, pero no se logró. Tampoco se realizó una expedición planificada para el Perú (1554-1555). Estos territorios entonces estaban reservados a las "cuatro órdenes" religiosas tradicionales, por lo que este campo no despegará hasta el generalato de Francisco de Borja²⁴.

A la muerte de Ignacio, más de cien jesuitas habían ido a las misiones y unos sesenta habían entrado en la Compañía en aquellas regiones; casi el 14% de los jesuitas trabajaban en misiones de infieles. Además, Ignacio conoció las noticias de los primeros jesuitas mártires, como el protomártir Antonio Criminali, muerto en la India en 1549, el mismo año en que moría envenenado Nuno Ribeiro en las Molucas. Al

²² Archivum Romanum Societatis Iesu, FG 720/I/1. Ver "Misión, aceptación", DHSJ.

²³ Voz "Misión, aceptación" en O'NEILL, Charles E. y DOMÍNGUEZ, Joaquín M.^a (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, Bibliográfico-Temático*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2001, 4 tomos [DHSJ].

²⁴ LÓPEZ-GAY, Jesús, "La visione ignaziana delle missioni estere: modernità di un'idea", en Sandro Barlone (ed.), *Ignazio di Loyola, un mistico in azione*, Roma, Città Nuova, 1994, 124-143.

morir por la fe dos hermanos en Brasil (1554), Ignacio escribió que le parecía que Dios abriría más la vía a la conversión por la sangre de los dos hermanos²⁵.

San Ignacio, además, habló sobre las misiones, dio orientaciones y se preocupó de la forma concreta de realizar la misión entre los infieles²⁶. Es decir, diseñó estrategias. Así, valoró mucho la abundante correspondencia prescrita por él mismo de los misioneros con Roma, y la difusión de copias de esos relatos por todo el mundo. Mostraba su interés por estar al tanto de todo lo que ocurría como condición para poder ejercer un gobierno informado e adecuado en un sistema tan centralizado como es el de la Compañía:

nuestro Padre desea saber es todo aquello (en quanto se podrá), que conuiene sepa para más ayudar y mejor satisfazer al cargo que Dios N. S. le ha dado. Pero porque las cosas menudas son quasi sin número, y no se podrían acabar de scriuir, y para ellas basta la prouisión que allá ay de prepósitos locales y prouincial, holgaría nuestro Padre se le diese información de las cosas que más importan y de las que tienen más dificultad²⁷.

Pero también quería conocer circunstancias concretas:

Nuestro Padre me hablaba muchas veces de los hermanos de Portugal y de la India, alegrándose muchísimo hasta de enterarse cómo comían, cómo dormían, cómo se vestían y otros muchos detalles y menudencias; tanto que, estando un día preguntándome muchas cosas de los de la India, dijo: “Cierto, yo me holgara de saber, si posible fuera, cuántas pulgas le muerden cada noche”²⁸.

Se preocupó por la formación específica del misionero, particularmente, por el aprendizaje de las lenguas, en concreto del árabe, para lo que planificó la fundación de un colegio en Malta, que no se realizó; pero en el de Monreale (Sicilia) un alfaquí enseñaba árabe a los jesuitas. No se trataba sólo de la lengua, sino de introducirse en las costumbres de cada país donde se iniciaba la misión: al recién nombrado patriarca de Etiopía, João Nunes Barreto, le instruía (febrero 1555) para que conociese “los calendarios y fiestas... la historia de las cosas que se saben de aquellos reinos”²⁹, ya que los etíopes concedían mucha importancia a esto.

San Ignacio da orientaciones para afrontar las diversas situaciones que se presentan a través de las 200 instrucciones conservadas a diversos jesuitas enviados a diversas misiones³⁰. Entre ellas, es especialmente emotiva una dirigida a san Francisco Javier el 28 junio 1553, desconocedor de que ya había muerto el 3 de diciembre anterior, en la que le manda por orden de santa obediencia volver a Europa para

²⁵ A Simón Rodrigues, Roma, 29 febrero 1556, *EpIgn*, XI, 64.

²⁶ López-Gay, “La visione ignaziana...”.

²⁷ Polanco a Urbano Fernández, 7 julio 1551, *EpIgn* III:499s.

²⁸ *Memorial* de Luis Gonçalves da Câmara, n. 87, editado por Benigno Hernández Montes, Bilbao: Mensajero, 1992.

²⁹ *EpIgn* VIII:687s.

³⁰ SPANU, Dionigi, *Inuiati in missione. Le istruzioni date da S. Ignazio*, Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1979, 10-62.

informar directa y autorizadamente al rey y al papa y motivarlos, así, aún más, a ayudar a las misiones³¹.

A través de estas instrucciones, el método misional de la Compañía quedó configurado por elementos como los siguientes: conocimiento del evangelizado y de su lengua; la formación y utilización de auxiliares seculares; la enseñanza de la doctrina y predicación por calles y plazas; misiones circulares o volantes; universidades, colegios y escuelas para la instrucción y educación religiosa y humana de la población; atención peculiar a las clases dirigentes (colegios de indios principales, caciques...)³².

4. ETIOPÍA

Con ocasión de la misión a Etiopía escribió Ignacio unas instrucciones paradigmáticas, que, además, son únicas: no sólo fueron las únicas instrucciones concretas que el superior general de los jesuitas dio a una misión específica, sino que proporcionaban un cuadro sintético de la estrategia misionera general de Ignacio³³. Según André Ferrand de Almeida: “As instruções de Inácio a Nunes Barreto e aos outros jesuítas que partiam para a Etiópia sobre a acção missionária a desenvolver constituem um documento excepcional, revelador de uma metodologia muito inteligente para conseguir a conversão da Etiópia”³⁴. Salvatore, por su lado, afirma que estas instrucciones contienen las semillas de lo que se convertiría en el capítulo etíope de las guerras de religión cristianas³⁵. En cualquier caso, las dos valoraciones inciden en su cualidad de ser eficaz.

San Ignacio se había informado previamente del carácter y cultura de aquella población y situación de la misión, información que le pudo llegar por los peregrinos que venían a Roma o por los monjes del colegio etíope del Vaticano, San Stefano, con uno de los cuales, Tasfā Seyon, mantuvo correspondencia. La información que recibió sobre el cristianismo “abexim” le permitió entender que se trataba de un cisma muy peculiar: un país cristiano, no católico, pero que había incorporado prácticas judías y paganas, por la convivencia prolongada con musulmanes, judíos y paganos.

No obstante, la Etiopía que se figuraron los jesuitas no era la real, pues quizás los informantes le hicieron concebir un optimismo que no correspondía con la realidad. No tenía en cuenta la historia del país y las profundas raíces de su compleja tradición religiosa de dependencia voluntaria de la Iglesia copta. Y la decisión de crear un patriarca y su adscripción a la orden jesuita resultó muy inoportuna para las élites

³¹ *EpIgn* V, 148-151.

³² MEDINA, “Métodos”, 174.

³³ MARTÍNEZ-D’ALÓS MONER, Andreu, *Envoys of a Human God. The Jesuit Mission to Christian Ethiopia, 1557–1632*, Leiden, Brill, 2014, 50.

³⁴ ALMEIDA, André Ferrand de “Da demanda do preste João à missão jesuíta da Etiópia: a cristandade da Abissínia e os portugueses nos séculos XVI e XVII”, *Lusitania sacra*, 2ª serie 11 (1999), 280.

³⁵ SALVADORE, Matteo. “The Jesuit Mission to Ethiopia (1555-1634) and the Death of Prester John”, en Allison B. Kavey (ed.), *World-Building and the Early Modern Imagination*, New York, Palgrave Macmillan, 2010, 141-172.

seculares y religiosas de Etiopía, que tampoco habían sancionado la autodesignación de João Bermudes como Patriarca³⁶.

4.1. La tierra del preste Juan

Etiopía hunde sus raíces en la oscuridad del mito y la leyenda del Preste Juan, un rey sacerdote supuesto descendiente de Menelik I, hijo de Salomón y de la reina de Saba. Forma parte de la iglesia copta, como una de las iglesias orientales que se separaron del cristianismo primitivo tras el Concilio de Calcedonia (451), quedando bajo la obediencia del patriarca de Alejandría. Calcedonia definió la plena humanidad y la plena divinidad de Cristo, segunda persona de la Santísima Trinidad, mientras que la iglesia copta sólo admitía en Cristo la naturaleza divina.

La llegada de los portugueses a Etiopía, y la posterior incorporación de los jesuitas con ellos, se debió a la iniciativa de la princesa regente etíope Elena³⁷ pidiendo ayuda a Portugal contra la amenaza del reino musulmán de Adel en el Mar Rojo, ofreciendo, a cambio, cubrir las espaldas a los portugueses en sus viajes a la India. Acudió una expedición portuguesa, de la que una parte se estableció en el país como una colonia portuguesa³⁸.

En 1546, Juan III de Portugal pidió que los jesuitas se encargaran de esta misión, a pesar de ser una orden nueva y con poca experiencia, y sugirió el nombre de Pedro Fabro como superior, que murió prematuramente ese mismo año. San Ignacio comenzó pidiendo informes a Salmerón sobre João Bermudes que pretendía pasar por patriarca. En 1549, en una carta a Luis de la Grana, le transmite la información de Fr. Pedro y otros monjes etíopes que habían llegado a Roma hacía 8 años, y estaban muy preocupados por la situación de su país.

El rey reactivó el tema en 1553 y junto con el papa Julio III, e Ignacio de Loyola, y preparó el nombramiento de un patriarca, que debería ser consagrado con dos obispos auxiliares y entrar en Etiopía con una nueva embajada portuguesa³⁹. Para san Ignacio era tan importante el “negocio del Preste” que le pidió a Diogo Miró que reconsiderara su renuncia a ser el confesor de João III, pues dicha posición podría,

³⁶ *Ibidem*. João Bermudes fue un médico portugués que llegó a Etiopía con la expedición portuguesa de 1520, y permaneció cuando el embajador regresó en 1526, junto con una colonia portuguesa. Se autoproclamó como legado pontificio y fue consagrado en 1538 por el último patriarca enviado de Etiopía como su sucesor. El papa no reconoció esta ordenación episcopal, pero el rey de Portugal si lo aceptó como patriarca en un primer momento.

³⁷ Gobernó en la minoría de edad de Lebna Dengel (Dawit II), nacido 1501 –entronizado 1508– fallecido 1540.

³⁸ RAMOS, Manuel João, “The Invention of a Mission: the Brief Establishment of a Portuguese Catholic Minority in Renaissance Ethiopia”, in J. Mucha (coord.), *Dominant Culture as Foreign Culture: Dominant Group(s) in the Eyes of the Minorities*, New York, East European Monographs – Columbia University Press, 1999, 135-148; TORRES SANTO DOMINGO, Marta, “La aventura de los misioneros en Etiopía: recorrido bibliográfico desde la Biblioteca Histórica”, *Pecia Complutense* 13 (2010), 55; MARTÍNEZ D’ALÓS-MONER, Andreu, *Envoys of a Human God. The Jesuit Mission to Christian Ethiopia*. Leiden: Brill, 2015; SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao (ed.), *El jesuita Pedro Páez. Cartas desde el Nilo Azul*, Aranjuez: Xerión, 2020.

³⁹ *EpIgn* VI, 90-92.

entre otras cosas, servir para apuntalar el proyecto de Etiopía: “mirad si habría sido importante recuerdo de confesor el de concluir el negocio del patriarca de Etiopía, importando tanto la salvación, no digo de muchas ánimas, sino de muchas provincias”⁴⁰. San Ignacio pensó en Pachase Broët, también del grupo fundador, pero no fue aceptado por el rey, que, tras varias propuestas⁴¹ eligió al portugués João Nunes Barreto como patriarca y al español Andrés de Oviedo⁴² y al portugués Melchior Carneiro como obispos coadjutores con derecho a sucesión⁴³. En una carta a Miguel de Torres, el 21 noviembre de 1555 trata del envío de dos o tres jesuitas a Etiopía⁴⁴ y en otra al superior P. Gaspar de Barceo de 24 diciembre 1553, le pide que espere para ir a Etiopía, salvo que le parezca mejor otra opción, oyendo a sus consultores.

Tanto Ignacio como João III se habían imaginado que el negus etíope Claudio⁴⁵ estaba dispuesto a procurar la reunión de la Iglesia copta con la de Roma y, por lo tanto, un pequeño grupo de misioneros bastaría para lograrlo. Así, Melchor Carneiro partió de Lisboa hacia Goa el 1 de abril de 1555 en una expedición de doce misioneros y Nunes Barreto, Oviedo y otros 8 jesuitas, junto con el embajador para Etiopía, lo hicieron el 30 de marzo de 1556.

San Ignacio esperaba que el rey de Etiopía se convencería de la verdad del dogma católico y también todo el pueblo, pero no fue así, de hecho. En mayo de 1555, los jesuitas Gonçalo Rodrigues y Fulgêncio Freire, llegaron a Etiopía y comprendieron que la anexión a Roma no podría ser fácil, pues el negus confirmó que la fe de su pueblo seguía siendo la fe copta, y por lo tanto negaba obediencia al papa y no admitía al patriarca. Por ello el virrey de la India decidió enviar solo al obispo auxiliar Oviedo con 5 misioneros para que preparase una embajada en toda regla⁴⁶. Zarparon de Goa el 16 febrero 1557, llegaron a Etiopía, pero Andrés de Oviedo tuvo un éxito muy discreto. No obstante, con la llegada de Pedro Páez (1603) se inició una época dorada de la misión de Etiopía, pues siguiendo las orientaciones de San Ignacio, logró convertir al rey y a muchos de los grandes y comenzó con el pueblo, pero la gran oposición de los monjes era un escollo insalvable, que se convirtió en revuelta cuando el sucesor de Pedro Páez dejó de lado la prudencia y la suavidad, lo que acabó en la expulsión de los misioneros y el final de la misión católica en Etiopía.

4.2. Instrucciones para los misioneros de Etiopía

Estas instrucciones fueron preparadas durante bastante tiempo. En una carta a João III del 23 de julio de 1554, alude a ellas⁴⁷, así como en otra a João Nunes Barreto,

⁴⁰ Ignacio de Loyola a Diogo Miró, 1 de febrero de 1553, Roma, en: San Ignacio de Loyola, *Obras*, doc. 86, 931.

⁴¹ *EpIgn* VI, 96-101.

⁴² ALONSO ROMO, Eduardo Javier, “Andrés de Oviedo, patriarca de Etiopía”, *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 3 (2006), 215-231.

⁴³ *EpIgn* VI, 101-103, AICARDO, José Manuel, *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús*, Madrid, Razón y Fe, 1919-1935, vol. IV, 1026-1037.

⁴⁴ *EpIgn* X, 170-178.

⁴⁵ Gelawdewos, Claudius (Asnaf Sagad I), 1521/1522-1540-1559. Hijo de Dawit II.

⁴⁶ VAZ DE CARVALHO, J., voz “Etiopía”, en DHSJ.

⁴⁷ *EpIgn* VII, 297.

tres días después, quien responde a finales de 1554, expresando la alegría con la que recibió la designación como patriarca, pero, y al mismo tiempo, la duda que lo embargaba, pues asumirlo suponía la aceptación de una dignidad eclesiástica, algo contrario a las Constituciones. Lo acepta por obediencia pero pide que se le nombre un comisario⁴⁸ y agradece la profesión concedida, así como la exención (por razones prácticas en estas circunstancias) de la obligación de dar las 40 doctrinas que debían hacer los profesos⁴⁹. Había padecido, y aún sufría, unas tercianas dobles, con sangrados y purgas, por lo que temía que lo apartaron de la misión a Etiopía. Dada su situación, pide que el papa nombre varias dignidades con derecho a sucesión en caso de su muerte en altamar o una vez llegados a la India⁵⁰. Una vez repuesto de su enfermedad y con tiempo para estudiar el tema, comenta el libro del capellán Francisco Alvares⁵¹ y el hecho de que el catolicismo en Etiopía se extinguía por falta de clero católico. Por todo ello, espera poder disponer de la documentación necesaria para embarcar en marzo de 1555 con la armada⁵², al tiempo que presenta algunas dudas sobre los errores en Etiopía que él no podía resolver, como la consagración con vino hecho con pasas y agua, que después daban a tomar a todos; y la práctica generalizada de la circuncisión⁵³.

Ignacio le responde el 17 febrero 1555, dándole orientaciones sobre cómo debe ejercer el cargo de patriarca en Etiopía, y respondiendo a algunas dudas o peticiones concretas, remitiéndose al envío de instrucciones, pero, nuevamente, dejando libertad de decisión: “Alguna instrucción se os ynbía de lo que acá podemos juzgar por alguna información que tenemos del Preste Joán y aquellos reynos suyos: vsaréys della en quanto os pareziere, sin hazer scrúpulo de no seguir esto, quando otro se os representase mejor”⁵⁴. Además, escribió otra carta al *negus* Claudio [Gälawdewos] fechada el 23 de febrero de 1555⁵⁵.

Tales instrucciones están en un conjunto de documentos publicados como *Appendix: de rebus Aethiopicis*⁵⁶:

⁴⁸ Barreto a Ignacio de Loyola, Coimbra, 29.10.1554, *EpIgn* VIII, 710-712.

⁴⁹ *Idem*, *EpIgn*, VIII, 712-715.

⁵⁰ Barreto Diego Mirón, Coimbra, 31.10.1554, *EpIgn* VIII, 707-710.

⁵¹ Alvares, Francisco (c.1490-c.1540), misionero franciscano que iba en la embajada portuguesa a Etiopía en 1520; viajó por toda Etiopía, visitó la ciudad sagrada de Lalibela y exploró el sur. A su vuelta a Europa escribió una obra que se convirtió en la primera descripción detallada de Etiopía: *Ho Preste Ioam das Indias: verdadeira informaçam das terras do Preste Ioam*, Lisboa, casa de Luis Rodríguez, 1540; FREITAS MARQUES MARTINS RODRIGUES, Armada Paula de, *Consas do Preste: Da Verdadeira Informaçãõ à História de Etiópia- Visões da Etiópia em Francisco Alvares e Pêro Pais*, Dissertação de Mestrado, Universidade Aberta 2008.

⁵² Núñez Barreto a Ignacio de Loyola, Coimbra, 2.11.1554, *EpIgn* VIII, 715-718.

⁵³ Núñez Barreto a Ignacio de Loyola, Coimbra, 3.12.1554, *EpIgn* VIII, 718-720.

⁵⁴ A Nunes Barreto, 17.02.1555, *EpIgn* VIII, 432-435.

⁵⁵ San Ignacio de Loyola, *Obras*, ed. Ignacio Iparraguirre, Candido de Dalmases, Manuel Ruiz Jurado, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997 (6ª ed.), 1035-42.

⁵⁶ *EpIgn* VIII, 667-698. Además, hay un complemento: algunas instrucciones de Luis Gonçalvez y M. de Torres a Oviedo y Carneiro, 1556, “Consejo que da el P. Luys Goncalvez a los obispos coadiutores del patriarca, por uirtud de una facultad que tiene de nuestro P. M.º Ignatio”, de 22 de noviembre 1555, *EpIgn* VIII, 677-680. También están publicadas en Ignacio de Loyola, “Minuta delle istruzioni che S. Ignazio diede ai suoi missionari d’Etiopia”, Marzo 1551, Roma, in: RASO I, parte III, doc. II, 251; Id.,

- El conjunto está precedido por 1. *Instructio ad socios in aethiopiam ex urbe proficientes* (*EpIgn* VIII, 667-680). *Instrucción de los que van á Portugal para Ethiopia*⁵⁷: Se trata de instrucciones muy precisas para el viaje, que incluyen el cuidado de las cabalgaduras y las precauciones que hay que tener en las posadas, los salvoconductos, la prevención de un posible desvalijamiento... como quien tiene mucha experiencia de caminos y posadas.
- Sigue el n° 2: *Instructio P. Joanni Nunnio et sociis data pro Aethiopiae ad ecclesiam catholicam reductionem*⁵⁸.
 - «Recuerdos que podrán ayudar para la reducción de los reynos del preste Juan à la union de la yglesia y religion cathólica, embiados al P. Juan Nunez» (680-682).
 - Para con el pueblo rey juntamente (*Ibíd.*, 682-690).
- Se añaden otras instrucciones, de la n° 3 a la 10⁵⁹.

Analizaremos en concreto el contenido del documento 2: *Instructio P. Joanni Nunnio et sociis data pro Aethiopiae ad ecclesiam catholicam reductionem*.

A. Principios generales. Se expresan en estas instrucciones algunas de las tensiones permanentes en la espiritualidad y gobierno de San Ignacio:

A.1. Medios espirituales y materiales. En primer lugar, da prioridad a los medios espirituales y la confía a la providencia para hacer volver a los etíopes a la unión con la Iglesia (la oración, y la guía del Espíritu Santo=la discreta caridad), pero, actuando como un gran estratega, no descuida ningún detalle o esfuerzo. Así, en una carta a João Nunes Barreto de 26 de julio de 1554, le anuncia el envío posterior de instrucciones, priorizando lo que el Espíritu Santo le hiciera sentir, es decir, la

“Minuta dell’informazione che S. Ignazio fece dare al re Giovanni III di Portogallo intorno alle persone, tra cui scegliere un Patriarca per l’Etiopia. 1551-1553”, en: RASO I, parte III, doc. I; Id. al P. Juan Nuñez Barreto, Patriarca de Etiopía, febrero de 1555, en: San Ignacio de Loyola, *Obras*, 1042-50. Ver asimismo Ángel Santos Hernández, *Jesuitas y obispos*, vol. 1: *La Compañía de Jesús y las dignidades eclesiásticas*, Madrid: Pontificia Universidad de Comillas, 1998, 66.

⁵⁷ *EpIgn* VIII, 677-680.

⁵⁸ *EpIgn* VIII, 680ss.

⁵⁹ “3. Instructio patriarchae aethiopiae data ad rectam sui muneris gestionem (*Ibíd.*, 690-694): 3.1. Se conuem ter ho patriarcha rendas (*Ibíd.*, 690-691); 3.2. Como se despensarão as rendas (*Ibíd.*, 691-692); 3.3. Se conuem tractarse pobremete (*Ibíd.*, 692); 3.4. Como se deue aver nas despensações (*Ibíd.*, 692-693); 3.5. Como se procederá com os portuguesses (*Ibíd.*, 693); 3.6. Se leuarão os da Companhia nomeados de caa prouinçjal colateral (*Ibíd.*, 693); 3.7. Se se imprimirão (*Ibíd.*, 693-694). 4. Instructio patriarchae aethiopiae eiusque sociis data ad rem christianam provehendam (*Ibíd.*, 694-696). 5. Instructio ad superiorem S. J. in Aethiopia. Quid praestare in officio suo fungendo debeat. Para el que tuuiere en los reynos del preste el cargo uniuersal de la Compañía (*Ibíd.*, 696-698). 6. Memoriale P. Jacobi Mironis ex comm. Ad regem Lusitania. Quid Joannes III scripturum sit summo pontifici, ut apostolictie litterae de patriarchae Aethiopiae efficiantur. Memorial de lo que conuiene que S. A. escriua á Roma acerca del despacho del patriarca (*Ibíd.*, 698-701). 7. Facultades a pontífice maximo petendae pro Aethiopiae patriarcha et episcopis. Summario delle cose necessarie per l’ Athiopia (*Ibíd.*, 701-703). 8. Dubitationes de rebus ad religionem pertinentibus (*Ibíd.*, 703-705). 9. Memoriale patriarchae Aethiopiae. Cuidam illmo. et rdho. domino (*Ibíd.*, 705-706). 10. Informatio ad litteras apostolicas regi Aethiopiae a summo pontifice conscribendas (*Ibíd.*, 706-707)”.

dimensión espiritual, aunque sin renunciar a dar algunas orientaciones para aprovechar el conocimiento que en Roma tenían de aquel país:

Acerca de la instrucción que pedís para mejor proceder en el diuino seruicio en esta misión, spero os la dará más cumplida el Espíritu santo con la untióu santa y don de prudentia que os dará, uistas las circunstancias particulares. Todauía, si algunos recuerdos ó auisos desde acá se os podrán dar por alguna informacion que se tiene del estado de aquellas prouincias, se os ymbiará; y si de allá os ocurrieren algunas dudas, podréis scriuir las, y se os dará respuesta⁶⁰.

Estas instrucciones son, pues, un buen ejemplo de la tensión dialéctica propia de san Ignacio entre la confianza en Dios y la acción del hombre: “Haec prima sit agendorum regula: sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus”⁶¹.

A.2. Obediencia y Creatividad. No impone las instrucciones, a pesar del cuidado que había puesto en su preparación, sino que las supedita a lo que sintieran como fruto de un discernimiento espiritual. Por ello, al final de las recomendaciones vuelve a la flexibilidad y los recursos espirituales:

Todo esto Propuesto seruirá de auiso; pero el patriarca no se tenga por obligado de hazer conforme á esto, sino conforme á lo que la discreta charidad, uista la disposición de las cosas presentes y la untióu del santo Espíritu, que principalmente ha de enderezarle en todas cosas, le dictare. Y assí con oraciones tuyas, y de la Compañía toda y de los fieles, en unas partes y otras conuendrá instar ante la diuina clemencia y bondad, que, apiadándose de aquellas naciones, se digne reduzirlas á la unióu de su santa iglesia y uerdadera religióu y uía de saluar sus ánimas⁶².

A los que van a Etiopía les indica que, en función del contexto, deben decidir incluso si hacer de otro modo a lo mandado: “ó hagan de otra manera, si les ocurrirá otra más expediente, uistas las circunstancias”⁶³.

B. Instrucciones específicas para esta misión

B.1. Formación de los misioneros. Consideraba fundamental el conocimiento de la lengua donde se reside, algo indicado ya en 1546⁶⁴, también para el estudio de la Teología y en relación con el apostolado, en concreto, el árabe y siríaco, para los enviados entre moros y turcos, y el indiano para los destinados a las Indias⁶⁵. En las Constituciones dejó constancia de la importancia de las lenguas refiriéndose al estudio de las lenguas caldea, arábiga e indiana.

⁶⁰ *EpIgn* VII, 313-314.

⁶¹ Hay varias versiones de la sentencia ignaciana, si bien aquí seguimos la que formula Gábor Hevenesi (1656-1715), en sus *Scintillae Ignatianae*. Ver BONGIOVANNI, Secondo, “La sfida ignaziana. Un commento alla Sentenza di Hevenesi”, *Rassegna di Teologia* 57 (2016), 451-470.

⁶² *EpIgn* VIII, 690.

⁶³ “Instrucción de los que uan á Portugal para Ethiopia”, *EpIgn* VIII, 677-680.

⁶⁴ *Monumenta Ignatiana. Constitutiones Societatis Iesu*, Roma, 1936, II, 190 y nota 6.

⁶⁵ *Co. P* IV, c. 12 § 2, declaración B.

Encarga que los misioneros de Etiopía fuesen bien instruidos en la cultura y religión del país, además de disponer de un buen conocimiento de la doctrina católica. Vayan bien instruidos en los calendarios de fiestas y otras cosas eclesiásticas que allí valoran. Debían conocer bien la historia y las profecías que los etíopes creían, y usarlas a su favor, como la que decía que un rey de Poniente (Portugal) destruiría a los “moros”. Otra profecía decía que: “después de 100 patriarcas, tomados de Alejandría, se esperauan de Roma; y estos se acabaron en Abunamarco⁶⁶, y assí aceptaron un pseudopatriarca, que fué en nombre desta sede apostólica. Assí que estarán, como pareze, dispuestos para rescuir bien el patriarca, y por consiguiente su doctrina”⁶⁷.

También se ocupó del sistema de gobierno de los jesuitas, poniendo contrapesos, como consultas, para evitar abusos de poder⁶⁸.

B.2. Prudencia y tacto, era la consigna general, huyendo de toda violencia e imposición. Pide prudencia y discreción en desarraigar costumbres y abusos y en introducir nuevas maneras; que se haga sin estridencias:

Aunque se tenga ojo al reducirlos á uniformidad con la yglesia cathólica, uáyase suaueamente, y sin hazer uiolencia á los ánimos, muy habituados en otro modo de uiuir; y procuren ser amados de los de la tierra, y tener auctoridad con ellos, conseruando la estimación de letras y uirtud sin perjuzio de la humildad, porque ellos tanto más se ayuden, quanto más estimaren aquellos de quienes se han de ayudar⁶⁹.

De hecho, quienes permanecieron fieles a estas instrucciones (como Pedro Páez) obtuvieron un cierto éxito, pero la eventual traición de estos consejos trajo consecuencias particularmente nefastas para la misión y en última instancia determinó su fracaso⁷⁰.

B.3. Verticalidad. En este caso promueve una conversión de arriba hacia abajo. Por eso Ignacio preparó toda la estrategia remota para la misión, además del estudio y la preparación, indicando una serie de gestiones diplomáticas previas, con el papa y el rey para que firmaran documentos oficiales para el preste, con el fin de ganar su favor, como bulas y cartas, que debía llevar en mano un embajador del rey de Portugal, con la solemnidad propia, acompañándolas de regalos apreciados por el preste. El embajador también debía llevar cartas del rey para personas influyentes, así como otras del virrey de la India. Convenía disponer de un número de cartas preparadas y firmadas, pero sin destinatario concreto, esperando una ocasión oportuna para usarlas.

Así, pues, una vez en Etiopía, lo primero y más importante era ganarse la amistad y confianza del preste (y las élites), a quien debían hacerle comprender que “no ay esperanza de salvarse fuera de la iglesia cathólica romana; y [por lo tanto] lo que ella

⁶⁶ El último patriarca enviado por Alejandría fue el abuna Marqos, que, con más de cien años, consagró como sucesor suyo a Joao Bermudes en 1538.

⁶⁷ *EpIgn* VIII, 688.

⁶⁸ GRANERO, Jesús M.^a, *La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola*, Burgos: El Siglo de las Misiones, 1931, 129-131.

⁶⁹ *EpIgn* VIII, 687.

⁷⁰ SALVADORE, “The Jesuit Mission”.

determina circa fidem et mores es necesario, para salvarse, creerlo”⁷¹. Una vez convencido, el propio preste debía exhortar al pueblo.

Lo mismo debía hacerse con las élites, por lo que indica que, para atraer a la “verdadera fe”, algunos grandes personajes debían hacer los Ejercicios Espirituales e iniciar una vida de oración y meditación. También había que servirse de las autoridades civiles y las personas más religiosas y estimadas en doctrina.

La práctica de ir a los personajes más influyentes está en línea con la orientación que da san Ignacio en las constituciones: “Porque el bien, quanto más universal es más divino, aquellas personas y lugares que, siendo aprovechados, son causa que se estienda el bien a muchos otros que siguen su autoridad o se gobiernan por ellos, deven ser preferidos”⁷². Es algo también propio de la sociedad estamental y vertical de la época, que identificaba comunidad política y religión, tal como se consagró en la Paz de Augsburgo (1555) donde cuajó en la expresión latina “Cuius regio, eius religio”.

Al preste había que prometerle que formaría parte de un cuerpo internacional de príncipes católicos, con todas las ventajas que esto conlleva, también para mantener a raya a los musulmanes vecinos. Convenía llevar ingenieros que hicieran puentes, así como agricultores y otros oficiales, y médicos y cirujanos, para que experimentasen que todo lo bueno, también el desarrollo material, les llegaba junto con la religión católica. La conciencia etíope de estar materialmente atrasada y la búsqueda implacable de la tecnología es de hecho un leitmotiv que atraviesa las relaciones etíope-europeas a lo largo de los siglos XV y XVI: para las elites etíopes, los europeos no sólo eran hermanos en la fe, sino proveedores de tecnología. Loyola fue consciente del deseo e insinuó el incentivo tecnológico como herramienta de conversión. Este aspecto tuvo éxito durante la misión de Pedro Páez⁷³.

También se ocupa de la ordenación jurídica del país, pues convenía adaptar la jurisdicción del negus (que ostentaba todo el poder religioso y civil) a la de occidente, e incluso actualizar el sistema legal del país, para lo que ayudaría llevar libros de Derecho.

B.4. Colaboradores. Además de utilizar a los portugueses como traductores, había que buscar colaboradores entre el clero local, remunerándolos con alguna renta o dignidad, para que como buenos ministros enseñaran la doctrina; y reclutar a quienes tuvieran posibilidad de ser fieles ministros, formando un clero local adecuado.

La utilización de auxiliares de la evangelización y promoción humana, tanto europeos como nativos, era una de las notas propias de las misiones jesuitas, según había aprobado san Ignacio para la India y para Etiopía:

El modo que tiene el P. Anríquez en poner personas bien instrutas y de buenas costumbres por los lugares para enseñar, y reprehender, y bautizar, y las obras pías, me parece mucho bien, y asimismo el dexar en scritto lo que quiere se proponga al pueblo;

⁷¹ *EpIgn* VIII, 682.

⁷² *Monumenta Ignatiana. Constitutiones Societatis Iesu*, Roma, 1936, II, 577.

⁷³ PENNEC, Hervé, «La mission jésuite en Éthiopie au temps de Pedro Paez (1583-1622) et ses rapports avec le pouvoir éthiopien: Deuxième partie: Le temps de la séduction (1603-1612)», *Rassegna di Studi Etiopici*, 37 (1993), 135-165.

y el comunicarse con letras con los xtianos que están a su cargo, declarando sus dudas y proveyendo en lo que conviene⁷⁴.

B.5. Prácticas pastorales: Había que comenzar la corrección de abusos por los más evidentes, para ganar autoridad. Quitados los abusos sustanciales (relativos a la fe); los otros, poco a poco, se debían ir extirpando, con la ayuda del preste y los notables, y visita a los monasterios. Había que ir a la raíz de los errores que era un libro al que concedían una autoridad sólo superada por la Biblia, por lo que había que desautorizarlo. San Ignacio llama a este libro Abitilis⁷⁵, pero se refiere a *Haymanota Abau* (Fe de los padres), una traducción etíope de una antología en árabe que incluía pasajes de los Padres de la Iglesia desde San Ireneo hasta el patriarca Cristodoulos, que murió en 1077, con exposiciones sobre la Trinidad y la Encarnación. “Y sin hacerles abandonar lo que más estiman”, hablarles a los monjes de la verdad católica y de lo que se debe observar en la Iglesia, animándolos a ayudar al pueblo a vivir conforme la Iglesia católica⁷⁶.

Mostrar al público los poderes y bulas, traducidos a *abexino*, o lengua amárica, así como las resoluciones de los dogmas equivocados, con referencias a los concilios. Hacerles comprender “que en las cosas que tocan á la fe y costumbres no puede errar esta sede quando ua deffiniendo iudicialmente” como punto principal. Había que llevar muy bien preparada la prueba de esta proposición. Se debían cuidar las ceremonias exteriores, dado que a los etíopes la agradaban. Quizás aquí pecó de ingenuo san Ignacio, pensando que los etíopes reconocerían la autoridad de quienes firmaban las bulas y decretos, es decir, Roma.

Para reforzar los cambios en el pueblo, ayudarían elementos exteriores visibles y con algunas fiestas muy plásticas, como el Corpus, y las liturgias y ritos de las misas y las vísperas, incluso transigiendo en elementos impropios de la Compañía: “Si al rey pareziese que ubiese capilla de cantores y órganos, aunque pareze ayudarían en estos principios, como cosa fuera de nuestro instituto se debía tratar por personas de fuera de la Compañía”⁷⁷.

Por lo tanto, recomienda ir provistos de ornamentos bien escogidos y los demás utensilios de la misa. Llevar buenos libros, pontificales, vidas de santos, y algunas reliquias.

B.6. Educación. Sería necesario fundar muchas escuelas y colegios para educar a la juventud, “que esto sería la salud de aquella nación”. Si fuese difícil educar a los jóvenes en sus propios ambientes, se debía considerar la posibilidad de fundar colegios fuera, por ejemplo, en Goa, Roma o Chipre⁷⁸.

⁷⁴ Ignacio de Loyola a Nicolás Lancilotto, 1553, *EpIgn* VI, 95.

⁷⁵ Aparece citado este libro en otros escritos, Cfr. PENNEC, Hervé, “Les abrégés portugais du *refuge de l'âme*. Une apologie de la foi monophysite adressée par les moines du Tigré au roi Susenyos, le 20 juin 1620”, *Anais de História de Além-mar*, 1 (2000), 137.

⁷⁶ “Instructio P. Joanni Nunnio et sociis data pro Aethiopiae ad ecclesiam catholicam reduction”, *EpIgn* VIII, 680ss.

⁷⁷ *EpIgn* VIII, 684.

⁷⁸ *EpIgn* VIII, 685.

Es fundamental la formación de la población, como ya indicó san Ignacio a Lancilotto: “Y tengo por muy acertado el método que tomáys de instituyr los niños en la doctrina christiana, porque es de sperar que, no solamente los tales saldrán buenos, pero aun ayudarán con su exemplo y conversación otros muchos”⁷⁹. En las Constituciones ya se completa este ministerio, de enseñar a los niños, como propio de la Compañía⁸⁰, comenzando con las primeras letras, y así lo confirma Polanco respecto de una práctica pionera en India:

El enseñar a leer y escribir a los niños ya me parece se haze en Goa, y junto con ello la dottrina xpistiana. Eso conviene continuarlo, porque se estenderá a mucho el fruto; y aunque no se usa en otras partes, en los colegios de la Compañía, no es este trabajo ajeno de nuestro instituto. [Para la renovación cristiana y unión con la Iglesia de Roma] ayudaría que allá en Ethioía hiziesen muchas escuelas de leer y scrivir, y otras letras, y collegios parta instituyr la juventud...⁸¹.

En su momento, se puede estudiar la conveniencia de crear algunas universidades.

B.7. Sobre la corrección de los abusos en las prácticas religiosas. La máxima general de prudencia y suavidad era especialmente válida para la corrección de los abusos en las prácticas religiosas, “Miren los abusos ó desórdenes que pueden reformarse suauemente”, al tiempo que les pide que sean comprensivos⁸².

Debían evitar condenar prácticas a las que los etíopes estaban especialmente apegados, e incluso las ceremonias basadas en el Antiguo Testamento podrían ser toleradas, en la medida en que no fuesen obligatorias.

Así, habría que moderar con suavidad los *ayunos y otros ejercicios corporales* que practicaban de modo excesivo, alabando más los ejercicios espirituales y el término medio que los extremos (*In media virtus*). También argumentando que va contra la caridad quedarse tan débiles por ayunar tanto, y exponerse a ataques de enemigos. Ayudaría que conociesen los ejemplos de las personas que tienen por santos. Para no escandalizarlos, sería mejor que los jesuitas comiesen aparte, para no tener que seguir su estricto ayuno. Es importante contraponer el ejemplo de la caridad como alternativa a los ayunos, por lo que conviene hacer hospitales donde atender a los enfermos y pobres. También hay que alabar otras obras de misericordia como enseñar letras y virtudes.

Igualmente hay que corregir los abusos en la *práctica de los sacramentos*, introduciendo las ceremonias poco a poco y con solemnidad exterior, como les gusta a ellos. Las órdenes sacerdotales habían de reformarse en cuanto a la edad, integridad y suficiencia, pero “quanto sufre la disposición de la tierra”⁸³. En el matrimonio y todos los sacramentos, se debe observar la forma prescrita. Acostumbrarlos a fabricar las hostias al modo europeo, y que la comunión fuese precedida de la confesión, y no cada

⁷⁹ Ignacio a Lancilotto, 26.12.1553, *EPIgn* VI, 94.

⁸⁰ Constituciones, P. IV, c. 12, n° 13; SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao, “El apostolado ignaciano de la educación: *Institutio puerorum* para la *reformatio mundi*”, *Manresa* 89 (2017), 317-328.

⁸¹ Polanco (ex comm) a Torres, Roma, 21.11.1555, *EPIgn* X, 174.

⁸² *EPIgn* VIII, 686.

⁸³ *EPIgn* VIII, 685.

día quien quiera, como solían hacer. También, había que llevar la comunión a los enfermos. Hay que enseñarles el rito del sacramento del bautismo, que debe ser solo uno y no muchos, pues ellos lo repetían cada año. Introducir la confirmación. Confesar de modo que entiendan, para lo que se debe aprender el lenguaje amárico.

5. ACOMODACIÓN E INCULTURACIÓN

Propiamente, aunque acomodación e inculturación a veces se utilizan como sinónimos, no lo son. Inculturación remite a una actitud más amplia y profunda, al proceso de integración de una cultura en otra⁸⁴. La acomodación puede ser una parte concreta de esa actitud, un método⁸⁵.

En los escritos de san Ignacio no aparece las palabras inculturación⁸⁶ (aún no se había inventado) ni cultura. El término “adaptar” aparece 9 veces, pero sin relación con la inculturación, cuyo concepto más afín es “acomodar”, que aparece 7 veces en las Constituciones. Combinada con la tríada personas, tiempos y lugares, la encontramos más de 15 veces: “se pueden accomodar a los tiempos, lugares y personas en diuersas casas”⁸⁷. Normalmente se refiere a la adaptación de las Constituciones lo que también implica estrategias misioneras. Por ejemplo: “Algunas otras ordenanzas que se pueden acomodar a los tiempos, lugares y personas”⁸⁸; “Constitución, con dezir que debe aquello acomodarse a los lugares y tiempos”⁸⁹; “otra que se accomode al vso de la tierra”⁹⁰.

El término “lugar” aparece 180 veces, algunas veces equivalente a cultura como lugar donde se evangeliza, pero, la mayor parte en relación con la composición viendo

⁸⁴ Por ejemplo, ver MADRIGAL, Santiago, “Alessandro Valignano ante el reto de la inculturación: Una relectura del ‘Sumario de las cosas de Japón’ (1583)”, en Mariano Delgado & Hans Waldenfels (eds.), *Evangelium und Kultur: Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievemich SJ*, Fribourg, Academic Press/Stuttgart, Kohlhammer, 2010, 501-517; MARTÍNEZ FERRER, Luis, “Cultura e inculturación. Apuntes sobre el magisterio pontificio y el pensamiento de Víctor Andrés Belaunde”, *Mercurio peruano* 529 (2016): 9-19.

⁸⁵ ROCHA PINO, Manuel, “El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial”, *Culturales* 6 (2010), 147-180; ARANHA, Paolo, “Sacramenti o samskārāh? L’illusione dell’accommodatio nella controversia dei riti malabarici”, *Cristianesimo nella Storia* 31 (2010), 621-646; RICHMOND ELLIS, Robert, “Representations of China and Europe in the writings of Diego de Pantoja: accommodating the East or privileging the West?”, en Lee, Cristina H. (ed.), *Western Visions of the Far East in a Transpacific Age, 1522–1657*, Farnham / Burlington, Ashgate, 2012, 101-115; XIE, M., “Between Latinized characters and Chinese characters. Some thoughts on Nicolas Trigault’s policy of accommodation”, en *History of the Catholic Church in China: From its beginning to the Scheut Fathers and 20th century. Unveiling some less known sources, sounds and pictures*, Leuven, Ferdinand Verbiest Institute K.U. Leuven, 2015, 125-192.

⁸⁶ El P. Nemeshegyi introdujo el término inculturación en el encuentro de la Comisión Teológica Internacional en 1972. En las discusiones del Sínodo sobre la evangelización (1974) se habló de inculturación. En marzo de 1978 el P. Arrupe envió una carta a la Compañía sobre la inculturación. Juan Pablo II consagra esta terminología en la exhortación apostólica *Cathechesi tradendae* (1979) (n. 53: encarnación del mensaje evangélico en las culturas).

⁸⁷ Constituciones [Co] 136. ECHARTE, *Concordancia Ignaciana*, 17, 13.

⁸⁸ Co, n. 136.

⁸⁹ Co 455.

⁹⁰ Co 577.

el lugar, de los Ejercicios: “primer preámbulo es composición viendo el lugar”⁹¹. La palabra “lengua” es utilizada 22 veces, normalmente en relación con el aprendizaje de la lengua latina, y con referencia a otros idiomas: “las cosas de edificación en la lengua uulgar de la prouincia, y otra”⁹².

Por lo tanto, en san Ignacio está presente la realidad de la consideración de las otras culturas y la adaptación a ellas. No está desarrollada la estrategia de la adaptación e inculturación, pero sí es cierto que está en germen e iniciada su dinámica pues forma parte de su espiritualidad y de sus instrucciones. López-Gay⁹³ encuentra la actitud espiritual que posibilita la adaptación, en el “Principio y fundamento” de los Ejercicios Espirituales, en la subordinación de todas las demás cosas a la principal:

El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima; y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden. Por lo qual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas criadas, en todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libre albedrío, y no le está prohibido; en tal manera, que no queramos de nuestra parte más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta, y por consiguiente en todo lo demás; solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados.

Aquí se establece una especie de jerarquía entre las cosas o realidades, siendo la principal el fin para el que el hombre ha sido creado, fin al que hay que supeditar las demás cosas creadas, y usarlas tanto cuanto ayudan para conseguirlo. Esta actitud lleva a abrirse a otras realidades y valorar su cultura y su lengua.

También está en el trasfondo espiritual de la adaptación la mística paulina de hacerse todo a todos para ganarlos a todos. Un texto de Gaspar Berze, compañero de Javier y misionero en India, escrito en 1553, refiere cómo se adaptaba a las distintas personas, de modo empático, que puede facilitar en otro momento un acercamiento más intelectual y espiritual:

O modo que tive de obrar nesta terra e em toda a Índia, o seguinte: ajudo-me de todas las manhas que aprendi no mundo para ver se com ellas posso servir tanto a Deus, quanto com ellas tenho deservido; busco todos os meos para edeficar e ganhar o próximo. Se hé com bom zello, ou maa zello, Deus o sabe, abasta ser eu maa. Com os que riim, trabalho di rir; com os que cantam, às vezes canto; com os que folgão, às vezes folgo; com os que chorão, trabalho de chorar; finalmente tomei tanto na cabeça aquilo de Sam Paulo: “omnibus omnia me feci ut omnes lucrifacerem”⁹⁴.

⁹¹ Ejercicios 47. ECHARTE, *Concordancia Ignaciana*, 728-732.

⁹² Co 675. ECHARTE, *Concordancia Ignaciana*, 707.

⁹³ LÓPEZ-GAY, Jesús, voz “Misionología”, DHSJ.

⁹⁴ WICKI, Josef (ed.), *Monumenta Missionum. Missiones Orientales. Documenta Indica*. Vol. 2 1550-1553, Roma 1950, 595.

Parece que la primera vez que Ignacio usa esta palabra clave “acomodarse”, dentro de un contexto misionero es la instrucción “para los que de la Compañía son inbiados” (8 octubre 1552) en la que da varias normas, con las que concreta el “tanto-cuanto”, relacionadas con las personas, obras y medios de misionar. Hablando del modo de proceder con las personas se dice “se altro non mostrassi la discretione conuenire pro tempore, loco et personis, la quale discretione non può essere compressa per regole alcune. [...] accomodandosi a tutti con prudentia santa, il che insegna precipuamente l'vnctione del Santo Spiritu, ma l'uomo aggiuta con la consideratione et diligente obseruatione”⁹⁵.

San Ignacio da importancia al contexto de la evangelización, para adaptarse a él en lo posible, y, esto, desarrollado y aplicado, lleva a la inculturación. Por ello transige con algunas prácticas introducidas en algunos lugares, en principio, ajenas a la cultura jesuita, pero del gusto de la gente que se evangeliza. En concreto, transige con tener cofradías, aunque la sujeción y obligación que suponen repugna a las Constituciones, por lo que se debe estudiar allí si conviene tenerlas, por edificación del pueblo. Sin embargo, manda que se quite del todo aceptar donativos por las misas. La acomodación, incluso, puede ser de ida y vuelta. Aquí habla de acomodar lo de fuera a lo de la Compañía, pero con suavidad, y cuanto fuera posible:

Alcunas vsanças que se han introducido en aquel collegio, no conformes á estas nuestras constituciones, será menester suauemente, y sin uiolentia ni desedificación, quitarlas ó accommodarlas: á lo menos tener ojo á esto, para que con tiempo se uaya conformando lo de allá con lo de la Compañía uniuersal, quanto suffriere la disposición diuersa de la tierra⁹⁶.

Probablemente la apertura a las otras culturas se vio motivada por la propia experiencia de Javier cuyo itinerario pastoral le fue llevando de la India a Japón y de ahí a querer entrar en China, enfrente de cuyas costas murió prematuramente. En Japón se había encontrado con una cultura muy refinada y avanzada, mucho más que la que pudo conocer en las costas de India, y allí comprendió que debía modificar su estrategia pastoral, valorando la cultura local y adoptando elementos de esa cultura como la lengua, costumbres, vestido.... Javier alumbró el método de adaptación cultural, cuyas primeras experiencias, aprobadas por san Ignacio, fueron la base de las orientaciones generadas por el fundador⁹⁷. El método fue formalizado por su compañero Cosme de Torres (1510-1570), superior de la misión de Japón durante 20 años, y después perfeccionado por el visitador para las Indias Orientales Alessandro Valignano (1538-1606). Sin duda, las misiones de Oriente, por su fuerte tradición cultural y la existencia de religiones positivas, ofrecían a los misioneros jesuitas un campo apropiado para poner en práctica la adaptación, que floreció especialmente en China con jesuitas como Mateo Ricci (1552-1610) y Diego de Pantoja (1571-1618), y

⁹⁵ “Breve instrucción para los que de la Compañía son inbiados”, *EplIgn* XII, 251-253.

⁹⁶ A Miguel de Torres, 21.11.1555, *EplIgn* X, 176.

⁹⁷ MATA INDURÁIN, Carlos, “San Francisco Javier y la inculturación: notas históricas y literarias”, *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola* 12 (2005), 103-123

en la India con Francisco Ros (1557-1624)⁹⁸, Roberto de Nobili (1577-1656) y Thomas Stephens (1549-1619)⁹⁹.

También, aún en vida de Ignacio, Manuel da Nóbrega (1517-1570) practicaba la adaptación en las misiones de Brasil. Aceptó elementos culturales indígenas, como sus cantos (que utilizaba dentro de la liturgia de los difuntos), las danzas, la forma de llevar arreglado el cabello, etc. El obispo no lo veía bien, pues interpretaba con categorías religiosas algunos ritos culturales. Nóbrega, prudente y tenaz, prosiguió el método de adaptación, declarando que no trataba de cambiar la doctrina de la Iglesia, sino de aceptar las costumbres de los nativos¹⁰⁰.

6. LA HERENCIA IGNACIANA

San Ignacio murió dejando inaugurado el campo de las misiones y habiendo establecido su estructura fundamental, pero quedaban temas pendientes de concretar, que fueron recogidos por Polanco, en forma de catálogo de dudas, entre febrero y el 8 de abril de 1558, para ser tratadas con ocasión de la primera congregación general, celebrada en Roma del 19 de junio al 10 de septiembre de 1558. Se trata del *Catalogus negotiorum tractandorum pro fine Societatis*, un documento puente entre la programación y realidad misionera del gobierno de Ignacio y la del futuro General Diego Laínez y su sucesor Francisco de Borja.

Al tratarse de un borrador para una congregación general, el tema atañe no tanto a estrategias apostólicas sino a la práctica y legislación de la Compañía, a sus reglas y constituciones, que también se deben acomodar en lo posible. Pero no parece que se estudiara durante la congregación general primera, sino que debió hacerse en una de las primeras reuniones de los asistentes elegidos. Recalca principios originales o deseos antiguos muy propios del difunto Ignacio, cuales son los de la «adaptación» en la India y Etiopía como algo que ya, una vez iniciado por el fundador, tiene su propia inercia¹⁰¹. En la segunda duda, una de las razones para un posible visitador es que pueda estudiar en cuanto es posible acomodar las Constituciones y las Reglas a la situación de los que viven en las regiones de misiones¹⁰². En la 10 vuelve a la misma idea de adaptar las

⁹⁸ MECHERRY, Antony, *Testing Ground for Jesuit Accommodation in Early Modern India: Francisco Ros SJ in Malabar (16th-17th Centuries)*, Bibliotheca Institutii Historici Societatis Iesu, Vol. 79. Rome, 2019.

⁹⁹ FALCAO, N., *Kristapurana: A Christian-Hindu Encounter: A Study of Inculturation in the Kristapurana of Thomas Stephens, SJ (1549-1619)*, Pune, Snehasadan / Anand, Gujarat Sahitya Prakash, 2003.

¹⁰⁰ LÓPEZ GAY, Jesús, “La ‘Inculturación’ en la historia misionera de la Compañía de Jesús, *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola* 12 (2005), 53-68.

¹⁰¹ LETURIA, Pedro, “Un significativo documento de 1558 sobre las misiones de infieles de la Compañía de Jesús”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 8 (1939), 102-117.

¹⁰² “Ut observet quomodo procedat ut iuxta instituti nostri rationem, quoad eius fieri poterit, qui etiam **accommodari possint constitutiones et regulae**, ad captum eorum qui vivunt in illis regionibus” = [Traducción de Ramón Gómez Martínez] Para que vea cómo se observa en la práctica la forma de nuestro Instituto y en cuanto es posible se puedan acomodar las Constituciones y las Reglas a la situación de los que viven en esas regiones.

Constituciones en aquellos lugares¹⁰³. En la 11, pregunta por la posibilidad de dar potestad a los provinciales para adaptar las Constituciones¹⁰⁴. En la 13 se plantea el caso concreto de la adopción del canto, algo ajeno a la práctica de la Compañía en Europa¹⁰⁵.

El interés misional de la Compañía fue cobrando cada vez más fuerza, especialmente en el generalato de Francisco de Borja¹⁰⁶, que escribió una “Instructio” muy realista sobre la forma de trabajar en las misiones americanas en 1567¹⁰⁷, en la que se muestra a favor de la adaptación: hay que conservar lo que no es claramente anticristiano. También colaboró con Pío V en la creación de una congregación de cardenales en 1568 para dirigir la actividad misional en la Iglesia, que fue el primer origen de la Congregación de Propaganda Fide (1622)¹⁰⁸.

Algunas de las primeras misiones jesuitas, después de un primer florecimiento heroico, resultaron en fracaso, al menos aparente, por diversos motivos, como las de Etiopía, Japón, China y el Gran Mogol. Se produjo un éxito incontestable, sobre todo, en América, pero incluso esos éxitos, también hoy son analizados con ojos críticos, algunos de cuyos ejemplos recogemos, por dejar constancia de estas visiones críticas, sin entrar en la polémica más radical de la ideología indigenista.

La medida en que los esfuerzos de acomodación emprendidos por los misioneros jesuitas implicaron un diálogo cultural con otras civilizaciones asiáticas sigue siendo controvertida, sobre todo en China e India, y es difícil adivinar el futuro de la misión China si Roma no hubiera rechazado los ritos chinos. Las fuentes no jesuitas (mendicantes y confucionistas) revelan serias contradicciones en la posición jesuita, como indica el hecho de que la presentación de los jesuitas en China de las realidades europeas y de la doctrina cristiana fue muy selectiva; por ejemplo la pasión de Jesús, que repugnaba a la mentalidad china, se presentaba solo a grupos restringidos. La consideración del culto a los antepasados como no religioso, también fue

¹⁰³ “Et statuatur quomodo constilutiones nostrae in huiusmodi locis observari in hac parte debeant” = Y se debe establecer la forma cómo se pueden observar sobre esto nuestras Constituciones en estos lugares.

¹⁰⁴ “Et demum in huiusmodi rebus an provincialibus sit facultas communicanda, dispensandi in constitutionibus et regulis, et easdem accommodandi ad loca et personas; dum admoneat praepositum generalem de regulis quae non observantur; et qua ex causa non observantur” = Si finalmente si se debe comunicar a los Provinciales la facultad en estas cosas para dispensar de las Constituciones y Reglas y adaptarlas a los lugares y personas con tal que avise al Prepósito General sobre las reglas que no se observan y por qué motivo no se observan.

¹⁰⁵ “An permitti debeat cantus in India et aliis in locis remotissimis, quanvis in Europa non sit societati concessus, si animadvertetur eas nationes ad Dei cultum, et spiritualem profectum ex eo iuvari, ut Goae observatum est, et in Ethiopia” = Si se debe permitir el canto en la India y en otros lugares muy apartados aunque en Europa no se le permite a la Compañía, si se ve que esas naciones se ayudan de él para el culto divino y el aprovechamiento espiritual, como se ha observado en Goa en Etiopía.

¹⁰⁶ ZUBILLAGA, Félix, SJ, “Métodos misionales de la primera instrucción de San Francisco de Borja para la América Española (1567)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 12 (1943), 58-88.

¹⁰⁷ *Monumenta Peruana* (1565-1604) 8 vol., editada por Antonio Egaña, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1954-1986, 1:121-124.

¹⁰⁸ LOPETEGUI, León, “S. F. de Borja y el plan misional de S. Pío V. Primeros pasos de una Congregación de Propaganda Fide”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 11 (1942), 1-26.

controvertida. Incluso algunos chinos no aceptaban la catalogación que hacía Matteo Ricci del confucianismo como una filosofía y no como una religión.

El paradigma ha sido criticado en la medida en que los jesuitas representaban una Iglesia de la Contrarreforma (en lugar de “liberal”), y utilizaban la acomodación de manera oportunista, como una medida temporal en lugar de una aceptación a largo plazo de la diversidad cultural. Era un medio calculado para un fin mayor, la salvación de las almas según una pasión religiosa que excluía enfática e intolerantemente, cualquier culto religioso alternativo. Se critica que la adaptación no era total ni libre, sino que era solo un mecanismo para ganar a los cristianos, con la intención de, al final, imponer el catolicismo. Así pues, el “diálogo cultural” no consistía en “aprender unos de otros” desde una posición de igualdad, sino más bien en facilitar la tarea de convencer a los no europeos de que hicieran suyo el cristianismo¹⁰⁹.

También hay autores críticos con la evangelización de América. Por ejemplo, se puede interpretar que José de Acosta elaboró en Perú una justificación teológica para la colonización de los indios y creó una jerarquía de razas, con diferentes formas de evangelización para razas y culturas: para culturas más avanzadas, apelando a la razón, y para los “salvajes”, como varios indios, el uso de la fuerza. Se critica también la justificación de Vieira para la esclavitud de los indios¹¹⁰. Por otro lado, la extirpación de la idolatría, requisito previo de la evangelización, no se consiguió pese a los esfuerzos combinados de millares de misioneros que no pudieron impedir que la idolatría continuara practicándose en secreto. Jamás pudo desarraigarse del todo, aunque no tanto por la declarada hostilidad o mala voluntad de los indios cuanto por simple ignorancia. Muchos naturales habían consentido en recibir el bautismo, en hacerse exteriormente cristianos, pero en el fondo no habían resuelto abandonar las antiguas tradiciones, de modo que cultivaban ambas religiones a la vez y así, al menos hasta comienzos del siglo XVII, según narra el dominico Martín de León (1611), existió una resistencia consciente y definida a la evangelización, alentada por algunos caciques y por los sacerdotes y hechiceros paganos, sobre todo en áreas rurales distantes de la autoridad virreinal. Esta ingenua posición de compromiso, según su mentalidad, les permitía rendir culto público al Dios de los cristianos para soslayar su castigo y el de los misioneros, pero en privado tributarlo a sus dioses para evitar sus

¹⁰⁹ RUBIÉS, Joan-Pau, “The concept of cultural dialogue and the Jesuit method of accommodation: between idolatry and civilization”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 74/147 (2005), 237-280; NÚÑEZ ORTIZ, Alberto, “¿Ceremonias civiles o idolatría? La controversia de los ritos chinos a la luz de la Teología actual de la misión”, *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, 12 (2005), 69-101; XAVIER, Joseph, “Controversia sobre los ritos malabares”, *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, 12 (2005), 125-136; SACCO, Leonardo. “Matteo Ricci and the Metaphor of the Bridge between Civilizations. Some critical remarks”, *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio* 34 (2019), 41-116; ARIMURA, Rie, “Trascendencia geográfica e institucional de los métodos de evangelización: una reconsideración acerca de las empresas apostólicas del Japón moderno temprano”, *Grafía* 10/1 (2013), 90-111.

¹¹⁰ EISENBERG, José, “António Vieira and the Justification of Indian Slavery”, *Luso-Brazilian Review* 40 (2003), 89-95.

venganzas¹¹¹. También es interesante conocer la imagen del proceso evangelizador desde el lado de los indios¹¹².

La misión de Etiopía parece que fracasó por la imprudencia y radicalidad de los últimos misioneros jesuitas¹¹³.

7. COMENTARIOS FINALES

Ignacio de Loyola incorporó el *background* familiar relativo a “otros mundos” y lo hizo suyo como proyecto personal que transmitió a sus discípulos y a la incipiente Compañía. Es lo que hay detrás del concepto Misión, ser enviado. Esta experiencia está en el origen de la Compañía y le ofrece un elemento importante de su identidad. El modo en que se concretó la misión de los primeros jesuitas fue diseñado en sus elementos estructurales por el propio Ignacio, que insistía en la acomodación, iniciando lo que después se ha llamado la inculturación, como se puede ver ya en las precisas instrucciones a los misioneros de Etiopía, y después se desplegará con todas sus consecuencias, sobre todo, en China e India.

A pesar de las críticas al sistema misional, no se puede negar el enorme esfuerzo realizado por la Iglesia por llevar a otras culturas la fe católica, como su tesoro más apreciado tal como lo concebían con toda sinceridad, algo a lo que se sentían compelidos según la propia fe. Esto no se puede realizar sin medios humanos, que a veces suponían compromisos políticos o incluso militares, que podían restar valor al mensaje evangélico, a pesar del interés de los misioneros por desvincularse de estos medios en la medida en que podían.

En todo esto tuvo un papel fundamental la Compañía de Jesús, creada como orden para responder a las misiones del papa, siendo la primera recibida la de evangelizar a los no cristianos de las Indias Orientales, lo que determinó una dimensión esencial de los jesuitas. San Ignacio se ocupó de estructurar las primeras misiones, creando tendencia que tiene que ver con la buena preparación, valorar las otras culturas, y acomodarse a ellas en lo posible.

Después de san Ignacio esos métodos experimentaron un enorme desarrollo, no siempre exento de polémica, pues algunos, incluso jesuitas, entendían que se acomodaba excesivamente¹¹⁴. A pesar de todo, el balance creo que es muy positivo

¹¹¹ GONZÁLEZ GARCÍA, Juan Luis, “Aculturación e iconoclasia ritual en los virreinos americanos (siglos XVI-XVII)”, *Istor. Revista de Historia Internacional*, XIX, 74 (2018), 119-144.

¹¹² IRURTIA, M.^a Paula, ‘Intercambio, novedad y estrategias: las misiones jesuíticas del sur desde la perspectiva indígena’, *Avá: Revista de Antropología* 11 (2007), 137-170; SANDOVAL ZAPATA, Karina, LASSO OTAYA, Hugo, “Evangelización, encubrimiento y resistencia indígena en el valle de Sibundoy Putumayo”, *Historia y espacio* 10/43 (2014), 33-57.

¹¹³ MARTÍNEZ D’ALÒS-MONER, Andreu, “La misión jesuita a Etiopía (1557-1632), entre la ambición y la utopía”, en *In the company of Iyäsus: the Jesuit mission in Ethiopia, 1557-1632*, tesis doctoral inédita, Instituto Universitario Europeo de Florencia, 2008, publicada en *Envoys of a Human God. The Jesuit Mission to Christian Ethiopia*, Leiden, Brill, 2015; COHEN, Leonardo, “‘Imprudencia Maxima’: fray Manuel de Asunción y su crítica de la actuación de los Jesuitas en Etiopía”, *Lusitania Sacra* 32 (2015), 81-104.

¹¹⁴ Ver, por ejemplo, REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, “Los ritos chinos y los jesuitas en el siglo XVIII, según la documentación franciscana”, *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*,

como consta por la enorme bibliografía que no podemos aducir. Baste como muestra referirnos a dos realidades con mucho valor simbólico: Las reducciones de Paraguay y China. La UNESCO clasificó el 27 de abril de 1993, a las Misiones Jesuíticas de Jesús de Tavarangüe y la Santísima Trinidad del Paraná como Patrimonio Cultural de la Humanidad. Por lo que respecta a China, después de una primera relajación de los decretos pontificios previos contrarios a los ritos chinos, por parte de Pío XII en 1939, Matteo Ricci (y con él los ritos chinos) pasaron de estar proscritos a ser rehabilitados, incluso a estar camino de los altares, con la causa de canonización de Matteo Ricci, cuya fase diocesana fue inaugurada en 2010 y, desde 2013 prosigue en Roma.

Se puede hablar de gesta de estos misioneros, que lograron plantar la fe católica en culturas muy distintas, incluso manifestando una cierta apertura a acoger los valores de las mismas. Arnold Toynbee afirma mucho más cuando dice que Ricci quiso liberar al cristianismo de los elementos no cristianos de la cultura occidental y presentarlo no como una religión local de occidente, sino como una religión universal válida para todos¹¹⁵. Esto sigue siendo una necesidad permanente para todos los tiempos y todas las culturas, un objetivo, quizás descubierto en China.

Vol. 54, N° 104 (1996), 143-173 y en SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao (ed.) *Diego de Pantoja, SJ (1571-1618). Un puente con la China de los Ming*, Aranjuez, Xerión, 2018, 149-198.

¹¹⁵ TOYNBEE, Arnold, *The World and the West*, Oxford, 1953, 63-64, citado por Voz “China”, DHSI.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes editadas

Sancti Ignacii Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones, 12 vols. Madrid 1903-1911, reimpresión 1964-1968.

Monumenta Ignatiana, Series IV, Scripta de sancto Ignatio de Loyola, I, Madrid, 1904.

Monumenta Ignatiana. Series Tertia. Monumenta Constitutionum Societatis Iesu, I, Roma 1934.

Monumenta Ignatiana. Series Tertia. Monumenta Constitutiones Societatis Iesu, II, Roma, 1936.

Monumenta Peruana (1565-1604) 8 vol., editada por Antonio Egaña, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1954-1986.

Bibliografía

Aicardo, José Manuel, *Comentario a las Constituciones de la Compañía de Jesús*, Madrid, Razón y Fe, 1919-1935.

Almeida, André Ferrand de “Da demanda do preste João à missão jesuíta da Etiópia: a cristandade da Abissínia e os portugueses nos séculos XVI e XVII”, *Lusitania sacra*, 2ª serie 11 (1999), 247-294.

Alonso Romo, Eduardo Javier, “Andrés de Oviedo, patriarca de Etiopía”, *Península. Revista de Estudios Ibéricos*, 3 (2006), 215-231.

Aranha, Paolo, “Sacramenti o samskārāh? L’illusione dell’accommodatio nella controversia dei riti malabarici”, *Cristianesimo nella Storia* 31 (2010), 621-646.

Arimura, Rie, “Trascendencia geográfica e institucional de los métodos de evangelización: una reconsideración acerca de las empresas apostólicas del Japón moderno temprano”, *Grafía*, 10/1 (2013), 90-111.

Bongiovanni, Secondo, “La sfida ignaziana. Un commento alla Sentenza di Hevenesí”, *Rassegna di Teologia* 57 (2016) 451-470.

Burke, Th. J. M. (ed.), *Beyond All Horizons. Jesuits and the Missions*, Nueva York, 1957.

Codina, Víctor, “‘Dos banderas’ como lugar teológico”, *Apuntes ignacianos (Centro Ignaciano de reflexión y ejercicios, CIRE, Bogotá)*, XIX-55 (enero-abril 2009), 66-86.

- Cohen, Leonardo, “‘Imprudencia Maxima’: fray Manuel de Asunción y su crítica de la actuación de los Jesuitas en Etiopía”, *Lusitania Sacra*, 32 (2015), 81-104.
- Diago Hernando, Máximo, “El Contador Mayor Juan Velázquez de Cuéllar: ascenso y caída de un influyente cortesano en la Castilla de comienzos del siglo XVI”, *Cuadernos de historia de España*, 83 (2009), 157-186.
- Echarte, Ignacio, *Concordancia Ignaciana*, Santander: Sal Terrae 1996.
- Eguillor, José Ramón, HAGER, Helmut; HORNEDO, Rafael M.^a de, Loyola, *Historia y Arquitectura*, San Sebastián, Dip. Foral de Gipuzkoa, Editorial ETOR Argitaletxea, 1991.
- Eisenberg, José. “António Vieira and the Justification of Indian Slavery”, *Luso-Brazilian Review*, 40 (2003), 89-95.
- Falcao, N., *Kristapurana: A Christian-Hindu Encounter: A Study of Inculturation in the Kristapurana of Thomas Stephens, SJ (1549–1619)*, Pune: Snehasadan / Anand: Gujarat Sahitya Prakash, 2003.
- Falgueras Salinas, Ignacio, “Dos cartas sobre el dogma ‘extra ecclesiam nulla salus’”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 40 (2008), 365-398.
- Freitas Marques Martins Rodrigues, Armada Paula de, *Cousas do Preste: Da Verdadeira Informação à História de Etiópia- Visões da Etiópia em Francisco Álvares e Pêro Pais*, Dissertação de Mestrado, Universidade Aberta 2008.
- García Hernán, Enrique, *Ignacio de Loyola*, Madrid: F. Juan March, Taurus, 2013.
- García Villoslada, Ricardo, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid, BAC, 1986.
- González García, Juan Luis, “Aculturación e iconoclasia ritual en los virreinos americanos (siglos XVI-XVII)”, *Istor. Revista de Historia Internacional*, XIX, 74 (2018), 119-144.
- Granero, Jesús M.^a, *La acción misionera y los métodos misionales de San Ignacio de Loyola*, Burgos, El Siglo de las Misiones, 1931.
- Gutiérrez, J. Alberto, “Contexto histórico de la meditación del rey temporal”, *Theologica Xaveriana* 160 (2006) 583-602.
- Irurtia, M.^a Paula, “Intercambio, novedad y estrategias: las misiones jesuíticas del sur desde la perspectiva indígena”, *Avá: Revista de Antropología* 11 (2007), 137-170.
- Leturia, Pedro, “Un significativo documento de 1558 sobre las misiones de infieles de la Compañía de Jesús”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 8 (1939) 102-117.

- Lopetegui, León, “S. F. de Borja y el plan misional de S. Pío V. Primeros pasos de una Congregación de Propaganda Fide”, *Archivum Historicum Societatis Iesu* 11 (1942) 1-26.
- López-Gay, Jesús, “La visione ignaziana delle missioni estere: modernità di un’idea”, en Sandro Barlone (ed.), *Ignazio di Loyola, un mistico in azione*, Roma, Città Nuova, 1994, 124-143.
- , “La ‘Inculturación’ en la historia misionera de la Compañía de Jesús”, *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, 12 (2005), 53-68.
- Loyola, San Ignacio de, *Obras*, eds. Ignacio Iparraguirre, Candido de Dalmases, Manuel Ruiz Jurado, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1997 (6ª ed.).
- Madrigal, Santiago, “Alessandro Valignano ante el reto de la inculturación: Una relectura del ‘Sumario de las cosas de Japón’ (1583)”, en Mariano Delgado & Hans Waldenfels (eds.), *Evangelium und Kultur: Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievemich SJ*, Fribourg, Academic Press/Stuttgart, Kohlhammer, 2010, 501-517.
- Martín Cuesta, José, “San Ignacio: misionero en su vida y en su obra”, *Revista teológica limense* 24 (1990): 102-122.
- Martínez D’Alòs-Moner, Andreu, “La misión jesuita a Etiopía (1557-1632), entre la ambición y la utopía”, en *In the company of Iyäsus: the Jesuit mission in Ethiopia, 1557-1632*, tesis doctoral inédita, Instituto Universitario Europeo de Florencia, 2008.
- , Andreu, *Envoys of a Human God. The Jesuit Mission to Christian Ethiopia*. Leiden, Brill, 2015.
- Martínez Ferrer, Luis, “Cultura e inculturación. Apuntes sobre el magisterio pontificio y el pensamiento de Víctor Andrés Belaunde”, *Mercurio peruano*, 529 (2016): 9-19.
- Mata Induráin, Carlos, “San Francisco Javier y la inculturación: notas históricas y literarias”, *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, 12 (2005), 103-123.
- Mecherry, Antony, *Testing Ground for Jesuit Accommodation in Early Modern India: Francisco Ros SJ in Malabar (16th-17th Centuries)*, Bibliotheca Institutii Historici Societatis Iesu, Vol. 79. Rome, 2019.
- Medina, Borja, “Cuando él servía en la Corte del Rey Católico ¿Estuvo Íñigo de Loyola en Sevilla?” *Minervæ Bativæ* (Boletín de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras) Segunda época, 20 (1992), 19-56.

- , “Íñigo López de Loyola: Probable estancia en Sevilla (1508 y 1511) y su reflejo en los Ejercicios” *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 63 (1994), 3-75.
- Medina, Francisco de Borja, “Métodos misionales de la Compañía de Jesús en América Hispana y Filipinas”, *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano*, 4 (1999), 159-192.
- Mongini, Guido, *Máscaras de identidad. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2016.
- Núñez Ortiz, Alberto, “¿Ceremonias civiles o idolatría? La controversia de los ritos chinos a la luz de la Teología actual de la misión”, *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, 12 (2005), 69-101.
- O'Malley, John, *¿Santos o demonios? Estudios sobre la Historia de los jesuitas*, Bilbao: Mensajero, 2016.
- O'Neill, Charles E. y DOMÍNGUEZ, Joaquín M.^a (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús, Bibliográfico-Temático*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu / Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001.
- Orlandis Rovira, José, “Las peregrinaciones en la religiosidad medieval”, *Príncipe de Viana*, anejo 2-3 (1986), 607-614.
- Pennec, Hervé, “La mission jésuite en Éthiopie au temps de Pedro Paez (1583-1622) et ses rapports avec le pouvoir éthiopien: Deuxième partie: Le temps de la séduction (1603-1612)”, *Rassegna di Studi Etiopici*, 37 (1993), 135-165.
- , “Les abrégés portugais du *refuge de l'âme*. Une apologie de la foi monophysite adressée par les moines du Tigré au roi Susenyos, le 20 juin 1620”, *Anais de História de Além-mar*, 1 (2000), 133-159.
- Plazaola Artola, Juan, “Las peregrinaciones a Tierra Santa en tiempo de Ignacio de Loyola”, *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola = Loiolako Inazio Institutuen urtekaria*, 4 (1997), 65-92.
- Prosperi, A., “L'Europa cristiana e il mondo: alle origini dell'idea di missione”, *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2 (1992), 189-220.
- Ramos, Manuel João, “The Invention of a Mission: the Brief Establishment of a Portuguese Catholic Minority in Renaissance Ethiopia”, en J. Mucha (coord.), *Dominant Culture as Foreign Culture: Dominant Group(s) in the Eyes of the Minorities*, New York, East European Monographs – Columbia University Press, 1999, 135-148.

- Revuelta González, Manuel, “Los ritos chinos y los jesuitas en el siglo XVIII, según la documentación franciscana”, *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Vol. 54, N° 104 (1996), 143-173.
- Richmond Ellis, Robert, “Representations of China and Europe in the writings of Diego de Pantoja: accommodating the East or privileging the West?”, en Cristina H. Lee (ed.), *Western Visions of the Far East in a Transpacific Age, 1522–1657*, Farnham / Burlington, Ashgate, 2012, 101-115.
- Rocha Pino, Manuel, “El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial”, *Culturales* 6 (2010), 147-180.
- Rubiés, Joan-Pau, “The concept of cultural dialogue and the Jesuit method of accommodation: between idolatry and civilization”, *Archivium Historicum Societatis Iesu*, 74/147 (2005), 237-280.
- Ruiz Jurado, Manuel, “El espíritu misional de la Compañía de Jesús a la luz del cuarto voto ‘circa misiones’”, *Studia Missionalia* 60 (2011), 47-60.
- Sacco, Leonardo. “Matteo Ricci and the Metaphor of the Bridge between Civilizations. Some critical remarks”, *Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio*, 34 (2019), 41-116.
- Salvadore, Matteo. “The Jesuit Mission to Ethiopia (1555-1634) and the Death of Prester John”, en Allison B. Kavey (ed.), *World-Building and the Early Modern Imagination*, New York, Palgrave Macmillan, 2010, 141-172.
- Sandoval Zapata, Karina, LASSO OTAYA, Hugo, “Evangelización, encubrimiento y resistencia indígena en el valle de Sibundoy Putumayo”, *Historia y espacio* 10/43 (2014), 33-57.
- Santos Hernández, Ángel, *Jesuitas y obispados*, vol. 1: *La Compañía de Jesús y las dignidades eclesiásticas*, Madrid: Pontificia Universidad de Comillas, 1998.
- Soto Artuñedo, Wenceslao, “El apostolado ignaciano de la educación: *Institutio puerorum* para la *reformatio mundi*”, *Manresa*, 89 (2017), 317-328.
- , Wenceslao (ed.), *Diego de Pantoja, SJ (1571-1618). Un puente con la China de los Ming*, Aranjuez, Xerión, 2018.
- Soto Artuñedo, Wenceslao (ed.), *El jesuita Pedro Páez. Cartas desde el Nilo Azul*, Aranjuez: Xerión, 2020.
- Spanu, Dionigi, *Inviati in missione. Le istruzioni date da S. Ignazio*, Roma, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, 1979.

- Sullivan, Francis A, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia?*, Bilbao: Desclée, 1999.
- Tena Tena, Pedro, “La peregrinación a Jerusalén a finales del siglo XV”, *Sefarad*, 60/2 (2000), 369-395.
- Torres Santo Domingo, Marta, “La aventura de los misioneros en Etiopía: recorrido bibliográfico desde la Biblioteca Histórica”, *Pecia Complutense* 13 (2010), 53-63.
- Toynbee, Arnold, *The World and the West*, Oxford, 1953.
- Vargas Ugarte, Rubén, *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, 4 vols., Burgos, Imprenta Aldecoa, 1963.
- Wicki, Josef (ed.), *Monumenta Missionum. Missiones Orientales. Documenta Indica. Vol. 2 1550-1553*, Roma, 1950.
- Xavier, Joseph, “Controversia sobre los ritos malabares”, *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola* 12 (2005), 125-136.
- Xie, M., “Between Latinized characters and Chinese characters. Some thoughts on Nicolas Trigault’s policy of accommodation”, en *History of the Catholic Church in China: From its beginning to the Scheut Fathers and 20th century. Unveiling some less known sources, sounds and pictures*, Leuven, Ferdinand Verbiest Institute K.U. Leuven, 2015, 125-192.
- Zubillaga, Félix, SI, “Métodos misionales de la primera instrucción de San Francisco de Borja para la América Española (1567)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 12 (1943) 58-88.

Recibido: 27 de enero de 2022

Aceptado: 11 de abril de 2022

RESEÑAS

LÓPEZ DÍAZ, María (ed.): *Monarquías Ibéricas, Poderes y Territorios. Instituciones, nobleza y dinámica política (siglo XVIII)*, Madrid, Sílex, 2021, 422 págs. ISBN: 978-8-18388-69-9.

José Martínez Millán
(UAM-IULCE)

Cuando se escriba la relación bibliográfica de los libros de historia de las últimas décadas del siglo XX y primeras del siglo XXI se valorará adecuadamente la labor que el Ministerio de Investigación del Estado Español ha prestado a las Humanidades a través de la concesión de proyectos y los resultados obtenidos. La mayor parte de los libros de historia publicados durante estos años son reflejo de los trabajos de equipos de investigación a los que se les ha concedido un proyecto para desarrollar e investigar un tema o aspecto concreto de la sociedad hispana, al mismo tiempo que consolidar o ampliar el grupo de investigación. Tales libros resultarán interesantes no solo por las materias que estudian y los conocimientos que aportan sobre las mismas, sino también porque dibujarán las vinculaciones entre las distintas universidades y las redes de investigación formadas.

El libro que nos ocupa es uno de los frutos de un proyecto de investigación encabezado por la profesora *María López Díaz* (Universidad de Vigo), quien ha conseguido articular una red de investigadores de manera coherente, que viene trabajando desde hace muchos años, formada por un grupo de profesores de su propia universidad con otro grupo de profesores portugueses y otro de la universidad de Alicante, todos ellos con el objetivo común de estudiar las reformas que se produjeron en España y Portugal en la antesala del período de la Ilustración.

Sin pretensiones de proyectar grandes teorías ni abarcar grandes estructuras, frecuentemente llenas de frases huecas, los diversos investigadores se han aplicado a estudiar con humildad y ahínco un tema común, cada uno en su respectiva especialidad, consiguiendo un libro original, útil para la investigación y para bibliografía de clase, que puede servir de ejemplo de modo de proceder de una red de investigación. El contenido del libro se divide en tres partes claramente diferenciadas: la primera está dedicada al reformismo español de finales del siglo XVII y reinado de Felipe V; la segunda estudia el reformismo portugués anterior a Pombal, es decir, en la misma época que se desarrolla la investigación anterior, y la tercera se centra en la nobleza territorial y élites locales de los territorios estudiados durante los siglos XVII y XVIII.

Tratando de precisar su contenido, la primera parte lleva por título «El primer reformismo hispano: instituciones y dinámicas políticas», y consta de cuatro capítulos que analizan las diferentes instituciones y oficios creados por la Monarquía en torno al período de la Guerra de Sucesión, todos con el afán de descubrir la centralización institucional del Estado que se estaba imponiendo. Así, *Julio Muñoz Rodríguez* estudia la implantación de dos figuras clave en el reformismo del reino de Murcia durante la guerra de Sucesión: el tesorero provincial y los comisarios de guerra, explicando las dinámicas sociales y políticas que influyeron en este cargo. Por su parte, *María López*

Díaz, realiza un exhaustivo análisis del establecimiento de una institución emblemática, los intendentes y las reacciones que provocó su aparición en 1718, tema de la que es reconocida especialista. Su análisis va más allá del planteamiento con que los trabajos sobre el tema vienen haciendo entre la oposición de las autoridades militares y los oficiales letrados, para ello se centra en Galicia y en el mandato del intendente García Ramírez de Arellano. El resultado es la originalidad de una forma de proceder que abría camino a una administración más ejecutiva e intervencionista en el ámbito local. *Eduardo Cebreiros Álvarez* investiga también sobre los intendentes, pero refiriéndose a su actuación en relación con los municipios. Se centra en la ciudad de La Coruña en donde el intendente también era corregidor, hace una evolución desde su origen (analizando los anteriores, para centrarse en los intendentes-corregidores que estableció la ordenanza de 1718, analizando los enfrentamientos con la ciudad, que albergaba otras instituciones reales como la Audiencia y Capitanía General. Mientras que *María del Carmen Irlés Vicente* analiza los corregidores de Olmedo en un buen artículo, especificando las características propias del corregimiento de esta villa castellana y las limitaciones que conllevaba para la promoción de los que ocuparon el cargo.

La segunda parte lleva por título «Del prerreformismo al reformismo pombaliano». Como su título indica está dedicado al reformismo portugués anterior a Pombal. Está compuesta por cuatro excelentes trabajos que dan una visión muy completa y fundamentada sobre los cambios experimentados en la Monarquía portuguesa de principios del XVIII. *Lopes Subtil* analiza, en una apretada síntesis, los cambios producidos en la corte portuguesa entre 1665 y 1750, exponiendo con precisión el modelo administrativo y la sociedad cortesana durante los reinados de Pedro II (1683-1706) y Joao V (1706-1750), diferentes del reformismo ilustrado pombalino, y el reinado de María I (1777-1816) y Joao VI (1816-1825) de la segunda mitad del XVIII. Distingue un período en el que los consejos y tribunales, bajo la tutela del Consejo de Estado, estaban tomados por los Grandes del Reino, liderados por el grupo de la conjura de 1667. Durante esta etapa, el tono dominante en la política fue la permanente tensión y lucha por el dominio del Consejo de Estado. A medida que se debilitaba el Consejo de Estado, al final del reinado de Pedro II, la renovación del perfil aristocrático se modificó y se exaltó la figura del monarca, transformando la conflictividad política en una lucha simbólica a costa de la etiqueta, del ceremonial y del proceso de diferenciación social. El modelo doméstico de gobierno y administración se reformó a la muerte del secretario de Estado Diogo de Mendoça de Corte Real, que además de haber asegurado la transición entre los dos reinados, había concentrado el control administrativo de los despachos regios. Durante el periodo reformista del reinado de D José se produciría un nuevo modelo ministerial y político, en el que las Secretarías de estado se desprendieron de la sujeción palaciega y de la supervisión del monarca, desarrollaron proyectos propios articulados con un «primer ministro», Marqués de Pombal, que coordinó el proyecto ilustrado.

Por su parte, Nuno Camarinhas se centra en el estudio de la administración de justicia. Señala que si en la segunda mitad del XVII se consolidó la nueva dinastía, durante la transición del siglo XVIII se observaron nuevas estructuras administrativas

con un carácter especializado, racional y técnico, que anticiparon las grandes reformas de la Ilustración. El trabajo se ocupa del estudio de estas estructuras administrativas de principios racionales y técnicos, explorando los cambios en la «oeconomica» y el papel del «pater familias». Tras realizar una clara y concisa exposición de los tribunales e instancias judiciales que existían en la Monarquía portuguesa y su expansión a los territorios de ultramar, indaga acerca de la situación institucional vivida en 1733, momento de transición entre modelos fiscales. El nuevo sistema de capitación se basaría en un nuevo marco institucional esbozado en el Reglamento de 28 enero 1736. Concluye que la arquitectura de poderes que albergaba las jurisdicciones era todavía, a principios del XVIII, la de una monarquía corporativa.

El profesor José Damiao Rodrigues realiza un completo estudio de las relaciones entre la Corona y el poder local a través de los *juizes de fora* en las Azores. Los *juizes de fora* o jueces del rey aparecen en el reinado de Alfonso IV (mitad del siglo XIV). Para los territorios de ultramar, los *juizes de fora* se crearon en el siglo XVI. En esa línea, se centra en la creación de *juizes de fora* en la ciudad de Ponta Delgada y sus relaciones con los corregidores de San Miguel. Continúa con las reformas de 1766 y la ampliación de lugares con jueces de fora en las Azores. Algunas de las magistraturas tradicionales no desaparecieron de inmediato y, desde luego, los jueces de fora sobrevivieron hasta 1830. Las reformas de José Xavier Mouzinho da Silveira (1780-1849) señalaron el fin de las existencias de los oficios judiciales heredados en siglos anteriores. Los decretos de mayo de 1832, publicados en la ciudad de Pinta Delgada, abolieron los cargos de *corregedor y juizes de fora*.

El grupo de estudios portugueses termina con el de José Manuel Oliveira de Carvalho, sobre los cambios experimentados en la Alfândega de Lisboa tras el terremoto de 1755. La Alfândega fue una institución para cobrar los impuestos de las mercancías que llegaban por mar. Estaba encabezada por un proveedor-mor, seguido por jueces que se encargaban de los pleitos. Tradicionalmente, permaneció bajo el control del Consejo de Hacienda. El terremoto de 1755 causó graves problemas en los archivos de la aduana y en los almacenes. Tuvieron que hacer frente a estas deficiencias, por supuesto, el Consejo de Hacienda, pero también la Junta de Comercio (creada por decreto de 30 de septiembre 1755). Otra de las víctimas fue el almacenaje, que resultó muy problemático. Esta situación llevó a reformas sobre el organismo aduanero: centralizar la recaudación de los caudales públicos, renovar el sistema de recaudación; la cámara de los contos, etc. La catástrofe de 1755 llevó a una gran pérdida por parte de la Alfandega que necesitó de los aranceles recaudados para poder reorganizar la administración, pagar a sus ministros y adaptarse al sistema posterior. El desarrollo se consiguió a través del incremento de organismos de control y recaudación durante la segunda mitad del XVIII. La Ribeira de Lisboa pasó de ser el centro político a convertirse en el centro comercial del reino. Los ministros de la Alfândega mantuvieron el orden tributario establecido. Los almacenes constituyeron un factor clave en el aparato de procedimiento mercantil y de recaudación de los derechos aduaneros. Los procedimientos mercantiles también experimentaron una renovación, empezando por la Junta de Comercio.

Finalmente, la tercera parte lleva por título «Nobleza territorial y elites locales» y está dedicada a la relación política y social en la Monarquía hispana. La conforman tres trabajos que resultan ejemplos metodológicos para analizar otras tantas regiones. David Bernabé Gil analiza los estratos medios e inferiores de la nobleza en el reino de Valencia en un recorrido por los siglos XVII y XVIII en los que estudia cómo influyeron los decretos de Nueva Planta en la homogeneización de las diferencias de esta pequeña nobleza. El carácter gradual e incompleto del proceso de asimilación de la práctica forense valenciana al castellano tras la implantación de la Nueva Planta y la innegable aproximación que entre ambas se produjo, debió contribuir a facilitar y favorecer las homologaciones de las diferentes hidalguías territoriales. La escasa actividad en la Audiencia borbónica que se produjo en estos temas, muestra esta evolución. Aunque a lo largo del siglo XVIII continuaron manteniéndose diferencias en sus denominaciones e incluso en algunas de sus prerrogativas, la propia dinámica de las prácticas sociales y su repercusión en sede judicial apuntaban hacia una creciente homogeneidad.

En mi opinión, es preciso destacar el trabajo de Antonio Presedo Garazo, quien, a partir de la bibliografía y fuentes existentes, estudia la nobleza provincial gallega inclinada por la carrera militar. Solamente un investigador que domine los archivos familiares gallegos como Presedo puede hacer un análisis tan metódico y riguroso del tema. El trabajo de Presedo, sin duda ninguna, lo recomiendo como ejemplo metodológico y forma de investigación para jóvenes y maduros investigadores que pretenden hacer sus análisis de la nobleza de otros territorios sin la base documental adecuada ni tan amplia como la utilizada por este profesor, pues, con frecuencia, incurren en generalidades sin contenido.

Finalmente, María Seijas Monteiro presenta un capítulo con pretensiones más humildes, pero desde luego, con una rigurosidad ejemplar, sobre el estudio de una familia y sus tácticas sociales para escalar y mantenerse en la elite social. Se trata del análisis de la familia Porras y de la escalada que protagoniza a lo largo de diversas generaciones en puestos del gobierno municipal y del cabildo catedralicio. En su análisis, demuestra su buen conocimiento de archivos y de bibliografía sobre el tema. Es un trabajo riguroso y sin pretensiones, pero que puede servir de ejemplo metodológico para el estudio de los grupos de poder y redes clientelares.

Tras la lectura del libro, el lector se queda con la impresión de que los autores muestran un profundo conocimiento de la organización político institucional de la Monarquía Moderna, fundamentado en los trabajos de los grandes maestros que han escrito sobre el tema. Sin embargo, en su exposición de los cambios que se produjeron durante el período estudiado (todos hacia una institucionalización y centralización), admiten (al menos implícitamente) que en los siglos anteriores existió una organización político social poco definida institucionalmente, en la que resultaban fundamentales las relaciones no institucionales (grupos de poder, relaciones de parentesco, costumbres, etc., y su justificación a través de la filosofía clásica) que caracterizaron la organización política de las Monarquías europeas de la Edad Moderna; esto es, lo que denomino el «sistema cortesano».

NIEVA OCAMPO, Guillermo; GONZÁLEZ FASANI, Ana Mónica y CHILIGUAY, Alejandro Nicolás (coords): *La Antigua Gobernación del Tucumán. Política, Sociedad y Cultura (s. XVI al XIX)*, Salta, Milor, 2020, 763 págs. ISBN: 978-987-4946-22-5.

Nahuel Vassallo

(Centro de Estudios Sociales de América Latina – Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires – Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CESAL-UNICEN))

Esta obra es un manual general de historia de la antigua gobernación del Tucumán, desde el siglo XVI hasta comienzos del siglo XIX. En su recorte geográfico y enfoque analítico, se diferencia de la perspectiva tradicional de análisis del espacio tucumano en función de la realidad histórica decimonónica (es decir, el estado-nación argentino), para comprender los procesos en los marcos históricos correspondientes: la gobernación del Tucumán como jurisdicción que formaba parte del virreinato del Perú (y tardíamente del virreinato del Río de la Plata) y de la monarquía española.

De esta manera, los autores se proponen brindar un material de lectura y consulta a los profesores de nivel medio, estudiantes universitarios y al público interesado, desde una perspectiva historiográfica renovada que, como señala la presentación, «revaloriza la acción de los individuos, la importancia de los vínculos sociales y los hechos en el estudio de la historia» (p. 5), sin perder de vista los contextos y cambios sociales, económicos y culturales.

En este sentido, la obra cumple muy bien con sus objetivos. En primer lugar, por su carácter de manual general, permite un acercamiento a los diferentes procesos y dimensiones de análisis de la historia política, social, cultural y religiosa de la antigua gobernación tucumana. De este modo, se puede hacer un recorrido general por todo el proceso, desde el siglo XVI al XIX (especialmente, en las tres primeras partes del libro), o realizar consultas particulares de cada capítulo en el marco cronológico y temático propuesto en el libro.

En segundo lugar, la inclusión de apéndices documentales propicia tanto la lectura de primera mano de las fuentes en las que se basan en parte los análisis presentados, como su empleo en los espacios para los cuales fue pensada su lectura, al igual que los mapas y las ilustraciones que se integran en cada capítulo.

Por último, los abordajes y la bibliografía de cada capítulo permiten un acercamiento historiográfico a perspectivas recientes de análisis sobre la monarquía española y la sociedad tucumana en el Antiguo Régimen, y tienden puentes entre los actores, hechos y procesos transcurridos en la gobernación del Tucumán, el virreinato del Perú y la corte monárquica.

En este sentido, la organización interna de los capítulos parte de la presentación del marco general de la monarquía en cada periodo, para luego reducir la

escala de observación e indagar en la caracterización del virreinato peruano, y con mayor profundidad en la gobernación tucumana.

Un aspecto destacado en cada capítulo es el recorrido por los actores históricos, entendidos en una doble dimensión. Por un lado, se abordan sus aspectos institucionales: funciones, normativas y finalidades dentro del complejo entramado político de la monarquía a lo largo de casi tres siglos. Por otro lado, los actores concretos, con nombre, apellido y –como corresponde en una sociedad como la abordada– título, que permiten acercarse a los contextos y cambios históricos a partir de trayectorias y retratos de personajes que representan, ejemplifican o tensionan los marcos interpretativos. Este abordaje contribuye a la comprensión de la dinámica histórica del Tucumán desde su incorporación a la corona hispánica hasta la declaración de la independencia.

De esta manera, a lo largo del libro se describen y explican las historias de reyes y reinas, validos y secretarios, adelantados, gobernadores, encomenderos y cabildantes, pero también de obispos, frailes y prelados, monjas, indios y esclavos, es decir, un amplio espectro de actores sociales que caracterizaron la complejidad de estas sociedades. Por este motivo, no se presentan como trayectorias individuales aisladas, sino en un contexto de vínculos familiares y sociales, mediados por el patronazgo, la fidelidad y el conflicto, los intereses personales y corporativos que configuraron la dinámica social del Antiguo Régimen y el sistema político de la monarquía.

La obra está organizada en cuatro partes y 18 capítulos. Las tres primeras partes siguen un sentido cronológico, estructuradas con un criterio político a partir de los sucesivos reinados, sin soslayar los cambios económicos y sociales, con un capítulo dedicado a la Iglesia y el clero que cierra cada una de las partes (excepto la tercera, en la que se intercalan dos capítulos sobre el tema). La parte IV, en cambio, indaga en problemáticas generales de la historia social y cultural de la gobernación.

La primera parte del libro versa sobre el proceso de configuración política, económica y religiosa del territorio del Tucumán a partir –y en el marco– de la incorporación de las Indias a la monarquía hispana. Así se denomina el primer capítulo, escrito por Juan Jiménez Castillo, que parte de la definición de la Monarquía Hispánica y el sistema cortesano de gobierno. En este texto, el autor indaga en las complejidades político-institucionales e históricas de este proceso de incorporación que, lejos de desarrollarse en forma lineal, estuvo marcado por las transformaciones del sistema monárquico hasta la consolidación del poder real en América durante el reinado de Felipe II.

En «El Tucumán en tiempos de Felipe II», Ana Mónica González Fasani analiza el complejo proceso de creación de la gobernación y su separación de la jurisdicción de Chile (a la que siguió fuertemente vinculada por sus relaciones económicas), en 1563. Un proceso que se comprende a partir de la fundación de ciudades, entre las que se destaca Santiago del Estero por su rol político como capital y residencia del gobernador, y Córdoba, signada por una posición estratégica que se hizo extensiva a la gobernación, y el predominio de los encomenderos.

El capítulo que cierra la primera parte del libro está abocado a la conformación de la Iglesia peruana y, en el marco de ese proceso, la constitución de la diócesis del

Tucumán. Como ocurrió con la jurisdicción política, la eclesiástica se escindió del obispado de Santiago de Chile en 1563. Este proceso es analizado por Adriana Báez y Giovanni Zampar en el marco de la constitución del patronato regio en América y de las «monarquías eclesiásticas» occidentales de la Edad Moderna. En el caso tucumano, asimismo, se destaca la labor del primer obispo Francisco de Victoria y, de su mano, la llegada de un actor fundamental para la vida política, religiosa y cultural del Tucumán durante casi dos siglos: la Compañía de Jesús.

La segunda parte del libro se aboca al siglo XVII y comienza con el capítulo escrito por Daniela Carrasco, cuyo marco temporal es el reinado de Felipe III (1598-1621). Su desarrollo se inscribe en el proceso de organización administrativa de la corte, en el marco de la transición de la *Monarchia Universalis* a la Monarquía Católica, y el surgimiento de la figura del favorito del rey: el valido. En el Tucumán, se aborda el proceso de consolidación corporativa del gobierno local, provincial y diocesano, junto con el activo rol de los vecinos encomenderos, en el marco de los cambios económicos signados por el desarrollo de la minería potosina. Estas élites conformaron entramados personales y lazos de lealtad interfamiliares que, vinculados con los gobernadores de turno, controlaron los títulos, oficios y cargos. Se comprende al Tucumán en un proceso en que se buscó aumentar la autoridad real y reducir el poder de los encomenderos, en la línea del reinado felipista y la política de Lerma, secundada en la gobernación por la labor de los jesuitas y del gobernador Alonso de Ribera (1606-1611).

A continuación, Guillermo Nieva Ocampo aborda el Tucumán durante el valimiento del conde duque de Olivares, en los primeros años del reinado de Felipe IV (1621-1643). En términos generales, el análisis se desarrolla a partir de las dimensiones negociadas del funcionamiento del gobierno español en Indias, y el peso que le cabía a las elites locales en ese sistema, en lo que implicó la promoción política de América en el marco de la guerra europea. Una situación que se manifestó especialmente en Tucumán en la década de 1640. En este contexto, el clima de la gobernación comenzó a alterarse por los levantamientos calchaquíes de la década de 1630, con su corolario de confinamientos y traslados de población indígena que terminó por fortalecer las encomiendas de servicio. En el mismo marco, se destaca la labor del obispo Melchor de Maldonado (1634-1661) como agente del poder real en tierras tucumanas, y el proceso económico de especialización en la ganadería vacuna y mular, consecuencia de la disminución de la población indígena.

El reinado de Felipe IV concluye en el capítulo siguiente, elaborado por Jezabel Borella y Marcelo Correa. El punto de partida planteado por el conflicto con Portugal desde 1640, marca una afectación particular para la gobernación tucumana, donde los migrantes de los reinos lusos habían construido estrechos lazos sociales y comerciales. En la gobernación, además, las demandas fiscales abiertas por la guerra y la profusión de la venalidad permitieron la conformación de un dispositivo de movilidad social que posibilitó la consolidación de las elites gobernantes tucumanas, en un contexto de transformación y dinamización de sus ciudades, en consonancia con el auge de la cría mular con destino a Potosí, pero también de un recrudecimiento de la conflictividad por la tercera guerra Calchaquí (1657-1667).

La sucesión de los reyes Habsburgo concluye con el capítulo de Guillermo Nieva y Javier Villanueva, que comienza por discutir el tópico historiográfico de la decadencia hispana durante el reinado de Carlos II (1665-1700). Los autores ponderan el proceso de reforma de la monarquía que comenzó, lentamente, en los últimos años del reinado y fue continuado por sus sucesores. En el Tucumán, el final de las guerras calchaquíes no trajo aparejada la paz, sino la guerra fronteriza en el Chaco, una guerra defensiva que tuvo por correlato la llegada de militares al oficio de gobernador. Los autores muestran que, progresivamente, la opción bélica fue ganando consenso en detrimento de la labor pastoral con los nativos. Al mismo tiempo, se señalan las transformaciones en el paisaje social tucumano, con la llegada de inmigrantes cantábricos que se insertaron rápidamente en las comunidades a partir de vínculos familiares, en un contexto económico signado por la crisis de la minería potosina y el espacio peruano, la emergencia de otros mercados (como el brasileño) y la diversificación productiva.

En «Clero y sociedad en el siglo XVII», Guillermo Nieva y Ana Mónica González cierran la segunda parte del libro. El enfoque sobre los actores les permite abordar los problemas pastorales a partir de los agentes, y señalan que «las principales dificultades pastorales que el clero debía enfrentar a finales del siglo [XVII] eran la vastedad de la diócesis, el crecimiento y dispersión de la población del ámbito rural, y las periódicas vacancias episcopales» (p. 296). A pesar de esa situación, el crecimiento de la población cristianizada y la estructura parroquial proveyó de mejores condiciones materiales la labor eclesiástica, y se destacan las características postridentinas de los obispos del siglo, que además oficiaron como agentes de la corona. En este marco, las dignidades de los capítulos catedralicios canalizaron las aspiraciones de las élites locales (y sus clientelas) y reconocieron su poder, si bien se produjo un contraste entre esos clérigos (educados por los jesuitas), con una mayoría de curas ocupados en curatos con poblaciones pobres y dispersas. En lo que atañe al clero regular, la nota característica es la destacada labor de la Compañía de Jesús, con el apoyo (y como aliados) de los obispos, y la fundación de los monasterios de monjas de Córdoba, Santa Catalina de Siena y San José, y sus implicaciones sociales y económicas.

Los cinco capítulos que componen la tercera parte del libro están abocados al primer siglo borbónico, y se extienden desde la coronación de Felipe V en 1701, hasta la declaración de independencia en la ciudad de Tucumán, en 1816.

En el capítulo 9, que analiza el reinado de Felipe V (1701-1746), Alejandro Chiliguay aborda el marco de fuerte transformación administrativa signada por los objetivos de centralización (más claros en el virreinato desde 1724), el fortalecimiento de las secretarías del despacho, la vía reservada y las reformas comerciales. Allí, señala el autor, se desarrollaron procesos que cambiaron la matriz social y económica de la gobernación y marcaron el pulso de las tensiones entre cabildos, gobernadores y monarquía. Así, se destaca la guerra fronteriza en el Chaco, que marcó el paso a una posición ofensiva del gobierno tucumano, y la decadencia de la encomienda, que contribuyó a las modificaciones en la explotación de la mano de obra. La pacificación de la frontera indígena permitió una expansión de los establecimientos ganaderos y

poblaciones rurales y urbanas, por lo que en «la década de 1740 el Tucumán afirma los cimientos del crecimiento de los años anteriores» (p. 389).

En el capítulo siguiente, el mismo autor analiza el clero tucumano entre 1701 y 1762. Tras el traslado, en 1699, de la sede episcopal de Santiago del Estero a Córdoba (equivalente al paso de la sede del gobierno político a Salta, en 1700), que era además la ciudad más próspera del obispado y la gobernación, se aborda una diócesis que presentaba problemas por el relajamiento disciplinar del clero secular. El reinado de los primeros Borbones fue en el Tucumán, señala Chiliguay, el de los obispos «projesuitas», vinculados a la orden por la influencia de sus procuradores en la corte y por la labor de los confesores reales, ignacianos desde la coronación de Felipe V, sumado al hecho de que la Compañía era un actor de notable peso económico en la provincia y estaba estrechamente ligada a sus élites políticas. Así fueron los casos, por ejemplo, de los obispos Alonso del Pozo y Silva (1715-1724) y José Antonio Gutiérrez de Zevallos (1733-1740).

La segunda mitad del siglo XVIII es objeto del capítulo 11, elaborado por Bárbara Aramendi. El desarrollo histórico, se enmarca en el contexto belicista que comenzó con la Guerra de Sucesión austríaca y finalizó con la Guerra de los Siete Años, que marcó el desarrollo de las reformas borbónicas, signadas por el proceso de militarización de la monarquía durante toda la centuria. Su corolario en la jurisdicción del Tucumán implicó, primero, la formación del virreinato del Río de la Plata (1777) y, después, la división del territorio en dos gobernaciones-intendencias en 1782: una encabezada por Salta y la otra por Córdoba. En el Tucumán, este proceso, marcado también por las reformas en la real hacienda y la crisis derivada de la expulsión de los jesuitas en 1768, implicó el fortalecimiento de autoridades intermedias y produjo una jerarquización de las ciudades, con la diferenciación de aquellas designadas como capitales de las nuevas jurisdicciones.

Gabriela Lupiáñez analiza los agitados años transcurridos entre 1806 y 1816 en las jóvenes intendencias de Córdoba y Salta del Tucumán. El capítulo plantea las vicisitudes que atravesaron sus pueblos frente a la crisis de la monarquía desde 1808, y las implicaciones que tuvieron la crisis de legitimidad y el conflicto por la soberanía en el territorio americano, al tiempo que recorre las alternativas de las sociedades locales (y sus élites) en el proceso que culminó con la declaración de la independencia en 1816. De esta manera, como señala en la advertencia inicial, pone en cuestión la asunción primigenia y tradicional de la independencia de una nación preexistente, para profundizar en las especificidades de este complejo proceso en una coyuntura excepcional. Además, se tratan las divergencias relativas al gobierno provisional erigido en Buenos Aires, y los problemas de un territorio como el del norte del virreinato rioplatense, que fue un escenario clave para la guerra desde 1810.

La tercera parte también concluye con un capítulo consagrado al clero y la sociedad tucumana, desde el reinado Carlos III hasta la independencia (1759-1815), a cargo de Giovanni Zampar y Gustavo Bazán. La nota episcopal del periodo está dada por la elección de obispos en «sintonía con las ideas regalistas e ilustradas que circulaban en la corte borbónica» (p. 535), por lo que la política eclesiástica estuvo orientada a la fundación de escuelas y colegios, la correcta formación del clero y la

difusión de la piedad ilustrada, más intimista que la barroca. Parte de estos lineamientos se expresaron con la realización del concilio de Charcas (1774-1778), en un contexto de asambleas conciliares desarrolladas en las sedes metropolitanas americanas, impulsadas por la corte, y tardíamente, después de la creación de las intendencias, con la subdivisión del obispado en dos diócesis, Salta y Córdoba, en 1806. Se destacan, asimismo, figuras como la del obispo Abad Illana (1764-1772) en el proceso de extrañamiento de los jesuitas (cuya presencia, señalan los autores, pervivió en la espiritualidad tucumana, como se manifestó en la práctica de los ejercicios espirituales y la devoción al Sagrado Corazón de Jesús), y fray Antonio de San Alberto (1778-1785), una figura recuperada en varios capítulos del libro.

La cuarta y última parte del libro, «Varia», abordan distintos aspectos de la vida social y cultural del antiguo Tucumán. En cada capítulo, la periodización y los espacios abordados varían con arreglo a las características del análisis, la documentación disponible y las investigaciones realizadas sobre estas temáticas, que en ocasiones son dispares o escasas.

La sección es inaugurada Ana María Martínez de Sánchez, que toma la ciudad de Córdoba como eje de su narración para analizar la vida cotidiana en la gobernación. Uno de los puntales de la vida tucumana fue, naturalmente, el hogar y la familia, en un «orden social patriarcal y jerárquico» (p. 582). En este marco, se analizan temas como la vestimenta, la vida corporativa y las fiestas, la alimentación y sus prácticas asociadas, la salud, la enfermedad y la muerte.

A continuación, Silvano Benito Moya y María Luciana Llapur plantean un abordaje de la educación en el marco del proceso de *confesionalización* y como un fenómeno global, es decir, sin acotarlo a sus dimensiones escolares. En este sentido, recorren tanto los estudios formales (primarios, preparatorios y universitarios), como los informales y los de oficio (artesanales). Dentro de los primeros, se divide el proceso en dos periodos, con diferentes aristas: el de la enseñanza *tradicional*, hasta entrado el siglo XVIII; y el de la enseñanza *ilustrada*, a partir de la segunda mitad de dicha centuria, marcado por la crítica al modelo tradicional y el afán modernizador. Este punto de inflexión estuvo marcado por la expulsión de los jesuitas, actores clave en la educación (por ejemplo, por la Universidad de Córdoba) y evangelización de la provincia desde su fundación.

En el capítulo 16, Nora Siegrist analiza la condición de la mujer en el Tucumán de los siglos XVII y XVIII. A partir de una articulación entre las dimensiones jurídicas y las prácticas documentadas, recorre las facetas que permiten indagar en el rol femenino, los múltiples aspectos que pueden observarse a partir de la dote, las instancias de instrucción y educación femenina, la moral y las transformaciones generadas por la pragmática sanción de 1776 en la conformación familiar. Para este análisis, se abordan casos de las distintas ciudades de la gobernación (Tucumán, Salta, Catamarca, Jujuy, La Rioja y Santiago del Estero) para construir un panorama amplio sobre el problema.

El capítulo siguiente está abocado a las prácticas musicales. En su recorrido, como plantean sus autores Marisa Restiffo y Leonardo Waisman, se analiza la música como una actividad social (por lo que se habla de las «prácticas musicales») y no de la

música como objeto), en el marco de las instituciones, costumbres y prácticas de las sociedades analizadas. Uno de los espacios protagónicos es la institución musical más importante, la capilla de música de las ciudades de la provincia, que expresaba, asimismo, el notable valor simbólico de la música en las sociedades del Antiguo Régimen. En este sentido, desde el siglo XVII, la ciudad de Córdoba se constituyó en el centro cultural de la gobernación (y más allá de ella, dado su influjo en la provincia jesuítica *paraquaria*, como cabeza de ésta).

El cierre del libro corresponde al capítulo «El arte en la gobernación del Tucumán», de Cecilia Cornejo, donde se recorren las manifestaciones del urbanismo, la arquitectura, la escultura, el tallado y la pintura, con la inclusión de un acápite específico para el arte jesuítico Córdoba (artífice del máximo esplendor artístico del Tucumán). En este marco, el análisis estilístico y normativo se articula con las vicisitudes históricas de las ciudades de la gobernación, lo que permite indagar no sólo en las características artísticas del registro (sincretismo, eclecticismo, afluencia de producción europea y peruana, entre otras) y su materialidad, sino también en los aspectos sociales, económicos, políticos y naturales que afectaron su conservación hasta el presente.

PELLICCIA, Carlo y CHIRICHEŞ, Andrea (eds): *I Francescani nelle Filippine tra i secoli XVI e XVIII: Studi e ricerche*. Número monográfico de la Revista *Studi Francescani. Trimestrale di vita culturale e religiosa, a cura dei Frati Minori d'Italia*. 3-4 (2021), 304 págs. ISSN: 0392-727X.

Manuel López Forjas
(Universidad Autónoma de Madrid)

El número monográfico de la Revista italiana *Studi Francescani* titulado *I Francescani nelle Filippine tra i secoli XVI e XVIII: Studi e ricerche* resulta un verdadero hito para la historiografía hispánica sobre la modernidad, al presentar por vez primera, como sus editores Carlo Pelliccia y Andrea Chiricheş lo indican, una publicación conjunta sobre la presencia de la orden franciscana en las Filipinas en la Edad Moderna. Siguiendo como eje transversal una atención constante en la historia eclesiástica, los autores han logrado trazar adecuadamente un recorrido multiforme e interconectado por los distintos grupos político-sociales de la corte: no solo dentro de la órbita castellana, sino también la filipina, la novohispana, la japonesa y, por supuesto, la pontificia.

Asimismo, se debe reconocer que las aportaciones de estos estudios trascienden el ámbito de influencia de la Orden de los Hermanos Menores; pues permiten descubrir toda una serie de redes y conexiones de otras órdenes religiosas, como los agustinos, los dominicos y los jesuitas. Al mismo tiempo, ponen de manifiesto la intervención del clero secular en las islas que perfilaron el imperio donde no se ponía el sol; así como las políticas regias y las disposiciones papales para administrar la economía y la cura de las almas, respectivamente.

El texto de Louie R. Coronel que abre el dossier constituye una visión de amplio alcance de la historia de la espiritualidad católica en las Islas Filipinas, además de perfilar la importancia de la presencia franciscana en la ruta del Galeón de Manila. Traza un mapa completo de todas las actividades misioneras que los franciscanos promovieron para la evangelización, aunadas al servicio social que generaron a través de diversos ámbitos desde la infraestructura urbana como los hospitales y canales de riego, la educación, las reducciones para los naturales, la imprenta y difusión literaria y de la cultura musical; además de la construcción de los templos y el cuidado pastoral. Dentro del amplio e infatigable proceso de evangelización, no escasearon las disputas jurisdiccionales dentro del clero regular y el clero secular, así como en las ramas de la propia orden. Es así como el texto de Wei Jiang permite resaltar la importancia de la crónica de Fray Antonio de Padua de la Llave, donde se da cuenta de las dificultades habidas entre la rama observante y la rama descalza en la Provincia de San Gregorio. En la misma línea, la profesora Elisa Frei permite apreciar otro ángulo de las disputas espirituales en la evangelización de Las Filipinas a través de su estudio de la crónica del padre jesuita e historiador Daniello Bartoli. Su atención detallada a esta figura va acompañada de una revisión importante de la presencia de la Compañía de Jesús en

Asia; gracias al conocimiento que aporta sobre el impreso de Bartoli en torno a la presencia de los jesuitas en China —que, como bien señala la autora, se trata de un texto que no cuenta con una edición crítica completa hasta la fecha—. Es una narración que permite ver las dificultades que tuvieron los jesuitas y los franciscanos en la carrera misionera; a pesar de que Bartoli expuso un cierto «desinterés» de parte de la Compañía en Las Filipinas.

Entrando en la gestión eclesiástica de Manila, Alexandre Coello de la Rosa trató en su artículo sobre el breve episcopado de Fray Ignacio de Santibáñez, el primer arzobispo franciscano de Manila. Después de enmarcar correctamente su figura dentro de la política de un Felipe II maduro para la aplicación de los decretos del Concilio de Trento y de reconstruir la importancia del eje España-México-Filipinas a través de la Carrera de Indias, el autor mostró las controversias que tuvo que afrontar el prelado y su cabildo con el gobierno local para prevalecer su lucha contra la corrupción de las costumbres en las islas, sobre todo la padecida por los propios funcionarios reales. Ante la imposibilidad de aplicar tranquilamente los preceptos tridentinos, se destaca el papel de los franciscanos de suplir con sus propias manos las carencias administrativas, tanto en el ámbito civil como en el episcopal.

Además de los misioneros propios de la monarquía hispánica en Asia, hay que señalar además la importancia de los misioneros italianos, como es el caso de Giovanni Battista Sidoti, sacerdote palermitano cuya figura reconstruye de forma muy documentada Mario Torcivia, a través de una crónica escrita por un miembro de la familia franciscana de la provincia de Manila. Sidoti es bien conocido por su actuación en la corte japonesa a principios del siglo XVIII, pero hasta ahora no se había subrayado la importancia que tuvo su paso por Las Filipinas y el contacto que estableció con los religiosos franciscanos; donde, gracias a ellos, pudo conocer a los cristianos japoneses que estaban refugiados en Filipinas y estudiar la lengua japonesa a través de los diccionarios que ahí conservaban.

No podía faltar un estudio detallado sobre la Nueva España y su papel crucial en las misiones de Oriente. Es lo que ofrece el texto del profesor Jesús Joel Peña Espinosa, quien, siguiendo el hilo cronológico tejido por los artículos precedentes, permite descubrir el poco explorado siglo XVIII en la vertiente de evangelización misionera. Este texto cierra de forma redonda la primera parte del dossier dedicado a las misiones franciscanas en Filipinas, para permitir el relevo de la segunda parte: de Las Filipinas hacia el Asia Oriental.

Destacando la crisis provocada por la invasión inglesa a las islas y la ocupación de Manila, el profesor Peña Espinosa investigó la visita del Comisario General de la Nueva España, Francisco Migenes (originario de Granada) a la Provincia de San Gregorio de 1765 a 1767. El texto permite una contextualización pedagógica de lo que significa una visita, del ámbito jurisdiccional de la Provincia de San Gregorio y de la Provincia de San Diego (de la Nueva España) y de las tensiones generadas por la identidad criolla de las islas frente a las autoridades civiles y eclesiásticas hispánicas; además de mostrar el contenido de una rica documentación relativa a los fondos franciscanos de México.

La segunda parte del dossier la inaugura el artículo de Ubaldo Iaccarino sobre el papel que jugaron los franciscanos en las relaciones, no solo eclesiásticas, sino políticas y económicas entre el Japón y Las Filipinas. En primer lugar, se presenta una reconstrucción historiográfica muy bien explicada sobre la evangelización en el País del Sol Levante, comenzando por la Compañía de Jesús; así como los decretos anticristianos que emitió el shōgun Toyotomi Hideyoshi y posteriormente el shōgun Tokugawa Ideyasu, aunque este último en un principio pareció extender una cierta tolerancia, la cual se agotaría muy pronto.

El texto muestra cómo los conflictos espirituales revistieron también los conflictos políticos y económicos entre la corte japonesa y la corte hispánica; donde los religiosos franciscanos ocuparon un rol central en las negociaciones diplomáticas, padeciendo en su propia carne las consecuencias de los rechazos comerciales y las rupturas diplomáticas reflejadas en la expulsión de los cristianos de los territorios del sogunato.

A continuación, el profesor Carlo Pelliccia considera la *Storia universale delle missioni francescane* de Marcellino da Civezza (alias Pietro Vincenzo Ranise), examinando en particular la obra de evangelización de la Orden Seráfica en Filipinas, China y Japón. Después de contextualizar la importancia de las crónicas, como la del franciscano Marcelo de Ribadeneira y del jesuita Pedro Chirino, el autor antepone un estudio biográfico de Marcellino da Civezza y un análisis de la presencia franciscana en Oriente, para ofrecer por vez primera la transcripción de la carta de Civezza que encontró en el Archivo Histórico de los franciscanos en Roma.

Como se ha dicho, la presencia italiana en el Oriente católico fue un factor preponderante para las misiones regidas por la monarquía hispánica; pero también se dio cuenta de la evangelización en el archipiélago filipino en el propio arte sacro de la península itálica. Un ejemplo destacado es el que señala el profesor Ruggiero Doronzo sobre la Iglesia de San Francisco de Asís en Gallipoli, en la región de Apulia, al sur de Italia. En su investigación muestra a detalle el recorrido historiográfico que enmarca la representación de los 26 mártires de Nagasaki; víctimas de la represión del taikō Hideyoshi.

Tanto los jesuitas como los franciscanos intentaron mediar la paz con el shōgun y apostar por una convivencia pacífica; pero el resultado fue lo que la pintura de Gallipoli representó en el lienzo, con una gran influencia de la escuela ibérica. El profesor Doronzo aporta datos novedosos sobre las figuras de Sebastián de San José y Antonio de Santa Ana, religiosos españoles que embarcaron hacia Las Molucas y sobre la representación pictórica que hizo de ellos Fray Giuseppe da Gravina.

El tema de la devoción mariana en Las Filipinas es el punto de llegada de este número monográfico, como un cierre de lujo para redondear esta investigación plural y perfectamente conjuntada. La profesora Rie Arimura muestra así una exposición de las prácticas contemplativas de los franciscanos en Japón y en Las Filipinas a través de su estudio sobre la difusión del rezo del Santo Rosario y su advocación de la Virgen; de modo trasatlántico y transpacífico.

Estas dos son las nociones que articulan este largo camino de evangelización misionera, con un acento fuerte de la espiritualidad franciscana, dentro de la monarquía

hispanica. El volumen viene completado con una serie de imágenes que reflejan la evangelización en el Oriente e ilustran a la perfección el carisma de servicio de la orden en Las Filipinas, en China y en Japón; así como una actualización de la bibliografía franciscana en Italia, desde un ámbito interdisciplinar; resaltando siempre la fraternidad y el humanismo de los franciscanos en su apoyo a las misiones y la unidad de la fe.

ZALAMA RODRÍGUEZ, Miguel Ángel (dir.): *Ellas siempre han estado ahí. Coleccionismo y mujeres*, Aranjuez, DOCE CALLES, 2020, 251 págs. ISBN: 978-84-9744-270-1.

**Mercedes Simal López
(Universidad de Jaén)**

En un momento en el que los estudios sobre coleccionismo y género proliferan, se agradecen publicaciones como la que constituye el objeto de esta reseña, en la que la calidad y el rigor en el manejo de las fuentes se aúnan con la novedad y el interés de muchas de las aportaciones que forman parte de esta obra coral, dirigida por Miguel Ángel Zalama y editado por Patricia Andrés González, promovida por el Grupo de Investigación Reconocido «Arte, poder y sociedad en la Edad Moderna» de la Universidad de Valladolid y publicado con la financiación de la Junta de Castilla y León, Proyecto de Investigación «Mujeres y mecenazgo artístico en Castilla y León: el entorno de los Reyes Católicos».

El libro se organiza en tres grandes bloques temáticos, en los que a través de una docena de capítulos se analiza el papel desarrollado a lo largo de la historia por distintas mujeres pertenecientes al ámbito real y nobiliario, bien desde la esfera civil o la religiosa, como coleccionistas y promotoras de las artes en un arco cronológico que se extiende desde el reinado de los Reyes Católicos al siglo XX y en el que destacan interesantes figuras de la talla de Isabel la Católica, Mencía de Mendoza, marquesa del Zenete, o las duquesas de Medinaceli (1827-1903) o Parcent (1867-1937).

El bloque dedicado a las reinas y las mujeres de la corte como coleccionistas comienza con un estudio de Miguel Ángel Zalama, centrado en la valoración que los tapices y las pinturas atesorados por Isabel I de Castilla recibieron en la almoneda de bienes celebrada tras su fallecimiento. Analizando con detalle la documentación conservada, Zalama analiza el valor de las obras que poseyó la soberana –reunidas más a modo de tesoro que de colección– y reflexiona sobre cómo apenas algunas han llegado a nuestros días, precisamente por el escaso valor económico que tenían las pinturas a comienzos del siglo XVI y por la posterior depreciación que sufrieron los tapices en el siglo XIX, lo que ha hecho que piezas extraordinarias se hayan perdido y solo sea posible conocerlas a través de las fuentes. Inmaculada Rodríguez Moya aborda un tema de investigación en auge, el de las virreinas en América como mecenas y coleccionistas, que a partir del siglo XVIII jugaron un papel muy relevante, especialmente en el ámbito cultural y religioso. Asimismo, Victoria Bosch analiza el patronato ejercido en el Monasterio de las Descalzas de Madrid –lugar emblemático de la religiosidad cortesana femenina fundado por Juana de Austria– por distintas abadesas, fomentando la aparición de nuevas devociones, cultos y prácticas litúrgicas, a través del análisis de la denominada «Casita de Nazaret» y de las efigies de la Virgen del Loreto presentes en el edificio.

El apartado relativo al «Coleccionismo de nobles y religiosas» comienza con el trabajo de Patricia Andrés, que analiza varios ejemplos de monasterios de clarisas en los que, por donación o legado, ingresaron importantes pinturas, esculturas y relicarios,

muchas veces de origen italiano o flamenco, adquiridos por los nobles bajo cuyo patronato se encontraban dichas instituciones durante el desempeño de cargos de gobierno de la monarquía fuera de la Península Ibérica. Noelia García analiza con detalle cómo se repartió la herencia de Mencía de Mendoza, marquesa del Zenete, quien a lo largo de su vida reunió una de las colecciones de obras de arte más interesantes de la primera mitad del siglo XVI en toda Europa, formada por más de dos centenares de pinturas, 883 medallas, 200 paños de tapicería, además de numerosas piezas de plata, oro y objetos exóticos, que tras su fallecimiento sin descendientes en 1554 fueron vendidos en buena parte en pública almoneda en Valencia. Asimismo, Rafael Domínguez Casas estudia en detalle el patronazgo ejercido por Beatriz de Bobadilla, marquesa de Moya y camarera mayor de Isabel la Católica, prestando especial atención a la fundación que, junto a su esposo, hizo en el convento de Santa Cruz de Carboneras de Guadazón (Cuenca), en donde establecieron su enterramiento, decorado con un retablo con pinturas del círculo de Juan de Borgoña. Por otro lado, Jesús F. Pascual Molina hace un interesante ejercicio de reflexión sobre cuáles eran las actitudes hacia las artes en las mujeres del Valladolid del siglo XVI. En una ciudad tan dinámica que fue sede de la Corte durante largos períodos, además de contar con Universidad, Colegiata y Chancillería, el acopio de objetos de lujo por parte de las mujeres con poder económico elevado, principalmente a través de joyas e indumentaria, sin olvidar la presencia de mobiliario y objetos de mesa suntuarios en los ajueres femeninos, o bien piezas de carácter devocional, fueron una constante para manifestar la idea de poder y prestigio en torno a su persona y a su linaje. Del mismo modo, las disposiciones sobre enterramientos y las donaciones y fundaciones instituidas por las principales mujeres de la ciudad ofrecen interesantes noticias para la Historia del Arte.

Por último, el apartado dedicado a las «Coleccionistas de la alta burguesía y la nobleza desde el siglo XIX» analiza el papel desarrollado por interesantes figuras de muy distintos ámbitos. Pedro J. Martínez Plaza analiza con detalle la evolución como coleccionista que sufrió Ángela Pérez de Barradas (1827-1903), duquesa de Medinaceli por matrimonio desde 1848 y de Denia y Tarifa por distinción desde 1881, que tras enviudar en 1873 se convirtió en una de las protagonistas de la vida intelectual madrileña y en protectora de jóvenes artistas. Además de ser una de las figuras más destacadas del coleccionismo español del siglo XIX, como han revelado diversas fuentes documentales inéditas manejadas en profundidad por Martínez Plaza, la duquesa tuvo un papel clave en la recuperación del esplendor del patrimonio de la antigua casa ducal de Medinaceli, reordenando las obras de la colección histórica y poniendo a salvo importantes antigüedades mediante su donación al Museo Arqueológico Nacional. Asimismo, Dimitra Gkozgekou-Giannopoulou se adentra en la figura de la duquesa de Parcent (1867-1937) y la colección que reunió a lo largo de su vida, en sus residencias de Madrid, París y el Quexigal, y el papel que jugó en la puesta en marcha de iniciativas como la Sociedad Española de los Amigos del Arte. Por otro lado, María José Martínez Ruiz ha revisado la controvertida figura de la hispanista norteamericana Mildred Stapley (1875-1941) quien, junto a su marido, el

arquitecto Arthur Byne (1884-1935), residió en Madrid dedicada al estudio y difusión del arte español y al comercio –clandestino– internacional del mismo.

Sin duda, el contenido del libro justifica con creces la afirmación de que, en el ámbito del coleccionismo en España, *Ellas siempre han estado ahí*.

ALVAR, Carlos y ALVAR NUÑO, Guillermo: *Normas de comportamiento en la mesa durante la Edad Media*, Madrid, Sial Pigmalión, 2020, 366 págs. ISBN: 978-84-18333-28-6.

María Díez Yáñez
(Universidad Complutense de Madrid)

Carlos Alvar y Guillermo Alvar Nuño presentan en esta obra una reunión de textos en torno a la educación en la mesa y traducidos al castellano desde fuentes en diversas lenguas (latín, francés, anglonormando, provenzal, italiano y catalán). Para ello han tenido que aunarse sus trayectorias académicas que comparten tres rasgos imprescindibles en este tipo de investigación: la ciencia de la edición y traducción de textos, una perspectiva románica y el interés por la cultura cortesana. Así, con la conjugación de estas tres facetas nos ofrecen una obra que contribuye a subrayar las raíces culturales de Europa y sus transformaciones a lo largo de la Edad Media.

Para ello, nos brindan una recopilación de cuarenta y un fragmentos medievales que abarcan desde los siglos XII al XV (uno del siglo XVI, con relevantes conexiones medievales) y todos ellos, salvo uno (*De Institutione Novitiorum* de Hugo de San Víctor) producidos y difundidos fuera de los ámbitos monacales, que, aun compartiendo con estos ciertos aspectos morales, se adaptan a circunstancias cortesanas laicas. Y es que la temática que da sentido a esta monografía, las normas de comportamiento en la mesa, supone unan referencia para analizar los «esfuerzos civilizadores» (p. 31) de la sociedad y los diferentes códigos de conducta que van aplicándose y evolucionando en función de las distintas circunstancias históricas y socioculturales. Además, la reunión de este valioso y variado material viene acompañada estéticamente por ilustraciones de manuscritos de la época que iluminan los comportamientos y escenas sociales que se desarrollaban alrededor de la mesa desde la época clásica hasta el siglo XV.

La presentación de los textos sigue un orden cronológico (desde el *Disciplina clericalis* de Pedro Alfonso, del siglo XII, hasta el *De ingenuis adulescentulum moribus libellum* de Humbert de Montmoret, 1521). Abarcan, como decíamos, tratados en distintas lenguas: donde la mayoritaria es el latín, con veintitrés textos (Pedro Alfonso, *Disciplina clericalis*; Hugo de San Víctor, *De Institutione Novitiorum Liber*, c. 1125; *Quisquis in mensa*, ¿siglo XII?; *Ordinacio mense*, ¿siglo XII?; *Omnis mensa molle ponitur absque sale*, ¿siglo XII?; *Dum manducatis mensa recte sedeatis*, ¿siglo XII?; *Dum manducatis sal cultello capiatis*, ¿siglo XII?; *Facetus: Cum nihil utilius*, siglo XII; *Modus cenandi*, siglo XIII; Roberto Grosseteste (?), *Stans puer ad mensam*, breve y largo; Juan de Garlandia, *De curialitatibus in mensa conservandis*, 1250 *ante quem*; Juan de Garlandia; *De ministracione decenti*, 1250 *ante quem*; Orfino da Lodi, *De moribus manducandi*, c. 1245; Reinerus, alemán de Sajonia, *Phagifacetus*, 1280 *ante quem*; Bonsevin de la Riva, *De quinquaginta curialitatibus ad mensam*, 1288; *De doctrina mense*, siglo XIII; *De moribus in mensa servandis*, siglo XIV; *Speculum mensae*, siglos XIV-XV; «Anacoreta de Lynn», *Castriannus*, c. 1440-1470; Juan Sulpicio Verulano, *De moribus puerorum Carmen juvenile*, c. 1473; *Liber convivii: De facessia circa mensam*, siglo XV; *Ut te geras*, ¿siglo XV?; Humberto de Montmoret, *De ingenuis adulescentulum moribus libellum*,

c. 1520). Seguida de siete tratados en francés (*S'a table te veulz maintenir*, siglo XIII; *Chaton qui fut moult saiges homs*, siglo XIII-XIV; *Qui de translater s'entremet*, siglo XIII-XIV; Thomas Mailliet (?), *Cum nichil utilius et cetera: Mieux vault assambler un tresor*, siglo XIV; *Se tu veulz estre bien courtois*, ¿siglo XIV?; *Tu dois a Dieu requerre Paradis*, siglo XV; *Enfant qui veult estre courtois*, siglo XV). Cuatro en anglonormando (*Urbain le Courtois: Un sage home de grant valor*, siglo XIII; *L'apprise de nurture*, ¿siglo XIV?; *Petit traitise de nurture*, ¿siglo XIII-XIV?; *Bon enfant doit a son lever*, ¿siglo XIV?). Tres en provenzal (Arnaut Guilhem de Marsan, *Ensenhamen: Qui comte vol apendre*, siglo XII; Amanieu de Sescas, *Ensehamen de la donzela*, 1291-1295; *Quan tu a la taula seras*, siglo XIII-XIV). Tres en italiano (*Compagno Guliemo, tu me servi tropo*, siglo XIII). Dos en castellano (Alfonso X, *Siete partidas* 1256-1265; 1272 *post quem*; Pedro Gracia Dei, *Criança y virtuosa doctrina*, ¿1488?). Y un tratado en catalán (Francesc Eiximenis, *Lo Crestià: Terç de Lo Crestià*, 1384). Esta cantidad y calidad de la selección subraya la utilidad de esta monografía tanto porque hace accesibles textos dispersos en distintas bibliotecas y ediciones modernas como porque los traduce al castellano. De esta manera, Alvar y Alvar Nuño forman parte de la historia de transmisores y traductores de nuestra tradición cultural europea y, desde esa autorizada posición, contribuyen a reivindicar el lugar que ocupa el hispanismo en ella.

Además, cada uno de los fragmentos seleccionados y traducidos al castellano viene precedido de una breve presentación con la fecha conocida o hipotética de redacción de la obra, su contexto de creación, así como información sobre la autoría (con la dificultad que implica que «dos terceras partes del corpus quede sin paternidad» por ser esta desconocida o de atribución poco segura [p. 62]). En algunos casos, también se aportan datos sobre los testimonios que se conservan, aunque quizá un tanto vagamente en ocasiones. Y es que, precisamente por ser estas páginas demostración de una labor de pesquisa bibliotecaria y de olfato filológico, el lector puede a veces echar de menos cierta información que, sin duda, los autores deben conocer y dominar (datos como el número exacto de testimonios conocidos, su lugar de conservación o descripciones formales de los manuscritos). De ello se deduce que esta monografía funciona como una suerte de punta de iceberg, cuya firmeza y complejidad puede provocar en más de uno el interés por profundizar en estas realidades y vicisitudes filológicas. Asimismo, igual que los autores proporcionan honesta y detalladamente la información bibliográfica de las ediciones modernas que han utilizado para la reproducción del texto (si es castellano) y para las traducciones castellanas (si se trata de fuentes en otras lenguas), tal vez más de uno de nosotros hubiera agradecido una edición bilingüe, con la que se pudieran apreciar todavía más las habilidades traductoras de los autores de esta monografía y, en consecuencia, los matices semánticos y culturales que siempre proporcionan las lenguas originales y las traducidas.

Por otro lado, Alvar y Alvar Nuño no se limitan a la ya laudable tarea de localizar, rescatar, editar y traducir los textos, sino que también aportan unas coordenadas para interpretarlos. Lo hacen ofreciendo un estudio introductorio que se estructura en cinco capítulos cuyos títulos hablan por sí solos: «I. Cambios en las formas de comer»; «II. La cortesía»; «III. Escuela y educación»; «IV. De una cortesía

en latín a una cortesía para todos»; y, por último, «V. Tres enemigos del comportamiento en la mesa: el vino, la gula y la lujuria». De esta manera, con una conciencia sobre la continuidad de los procesos culturales, que «exigen mucho tiempo y no son ni rectilíneos ni simultáneos en todas partes» (p. 19) (capítulo primero), abren el camino de análisis sobre el concepto y prácticas de la cortesía (capítulo segundo). Concepto este que abarca una diferente terminología (*urbanitas, facetia, curialitas, elegantia, decorum*) que implica, a su vez, una serie de matices de enorme importancia para comprender la evolución de los códigos y modelos de conducta y cómo y cuándo se van produciendo aquello que ellos llaman «desgastes» y «sutiles deslizamientos» del concepto de la cortesía (p. 35). Por ello mismo, en este proceso de «aceptación y asimilación de los valores» (p. 31), el estudio de estos términos de compleja raigambre cultural exige una adecuada contextualización histórica, geográfica y textual. En este panorama resultan imprescindibles las raíces clásicas y a ellas se dedica el capítulo tercero, donde expone de forma escueta el recorrido de las referencias de los tratados de educación, presentando la evolución del canon latino escolar (Catón, Aviano, Teodulo, Estacio, Claudiano y Maximiano), a los que se añadirán Alain de Lille, Bernardo y Esopo (conformando los *Auctores octo*). Estas obras funcionan como fuentes para el vocabulario cortesano y los modelos de aplicación y adaptación de la conducta en los ámbitos religioso, laico, público, privado, con las herencias y variantes que ello supone. Acto seguido, y en la medida en que las lenguas vulgares resultan fundamentales en las transformaciones culturales percibidas en los comportamientos alrededor de la mesa, en el capítulo cuarto se hace referencia a este factor, así como al hecho de que los destinatarios de los textos remitan a una «nueva moral que marca las relaciones con los superiores, los iguales y los inferiores» (p. 36). Al recurso de las lenguas romances se une el instrumento de la imprenta, que contribuye al análisis sobre la difusión del género, del que se concluye que son cinco los textos que gozan de más éxito (*Quisquis es in mensa; Facetus; Dum manducatis; Stans puer ad mensam; y Phagifacetus*) (pp. 68-70). Por último, el capítulo quinto se detiene en las virtudes preferidas alrededor de la mesa. Entre ellas, destaca una cuyo valor es compartido por estoicos y cristianos: la templanza. La mesura y el decoro adornados con la *iocunditas* y la *affabilitas*, anuncian unos modos de vida impuestos desde los grupos regios y nobiliarios y opuestos a aquellas conductas rústicas de individuos alejados o expulsados de la corte. En definitiva, en esta evolución social y cultural interviene un complejo entramado de procesos que obliga a una finura en la búsqueda de fuentes, un análisis detallado de los contextos y una exquisita pericia filológica volcada en la traducción (que, en tanto que lingüística, lo es también conceptual y cultural). La experiencia que los autores de esta monografía vienen demostrando hasta ahora prueba su capacidad para el ejercicio de esas tres cualidades y es por ello por lo que, como lectores, podemos tal vez atrevernos a encomiarles a que continúen esta vía de estudio y a que profundicen en los matices de análisis que reclaman los conceptos y prácticas transmitidos en los manuales de educación.

En conclusión, *Normas de comportamiento en la mesa durante la Edad Media* no significa un punto de llegada de una trayectoria, sino que anuncia un largo y prometedor recorrido a esta línea de investigación, para la que hacen falta buenas dosis

de buen gusto y de perspectiva filológica románica, como las que se adivinan en estas páginas.

TEIJEIRO FUENTES, Miguel Ángel: *La mirada del otro. La historia de Portugal y de los portugueses en la literatura castellana del Siglo de Oro*, Madrid, Ediciones del Orto, 2021, 752 págs. ISBN: 978-84-7923-595-6.

Maria Cristina Pascerini
(Universidad Autónoma de Madrid)

En el Prólogo a su volumen *La mirada del otro. La historia de Portugal y de los portugueses en la literatura castellana del Siglo de Oro*, publicado por Ediciones del Orto con el apoyo de la Universidad de Extremadura y del Instituto Universitario la Corte en Europa, Miguel Ángel Teijeiro Fuentes explicita «a manera de Curriculum vitae portugués», las circunstancias y elecciones de la vida que le han llevado a sentir una atracción singular por la cultura de Portugal, entre las que destaca, sin duda, su condición de español cercano a la raya. Por esta razón el volumen es de especial interés, es decir por ser una mirada histórica y literaria sobre Portugal desde lo fronterizo, y examinar eventos y personajes desde esta perspectiva.

En la primera de las tres partes del volumen, subtitulada «La Rivalidad», Teijeiro se ocupa de la presencia de Portugal y de los portugueses en los textos castellanos del Siglo de Oro, explicando que dicha literatura favoreció el conocimiento de Portugal y de sus moradores entre los españoles, pero también difundió tópicos y creencias que de alguna manera llegaron a fijarse entre éstos como rasgos distintivos de los portugueses.

Lisboa destaca en la literatura castellana como ciudad suntuosa, de edificios notables y con gran actividad comercial. En algunas obras se incluyen noticias de sucesos que allí se verificaron, como el terrible terremoto acompañado de un tsunami que aconteció en 1531 y que se menciona en *Vida y muerte de la monja de Portugal*, de Antonio Mira de Amescua, o referencias a los orígenes míticos de la ciudad, como su fundación por obra de Ulises, a la que se alude en *El curioso maldiciente. Castigado y no enmendado*, de Alonso Jerónimo de Salas Barbadillo. Además de la capital lisboeta, hay otras localidades portuguesas que figuran en la literatura castellana, como las muchas que se mencionan en el periplo por tierras de Portugal del pícaro Estebanillo en *Vida y hechos de Estebanillo González*, o la ciudad de Coimbra, celebrada por su universidad en *El amor médico*, de Tirso de Molina, o también la localidad de Santarén, a cuya fundación el mismo autor alude en *Las quinas de Portugal*.

En los textos castellanos también aparecen caracterizaciones de los portugueses con estilos y prendas. Por ejemplo, la barba resulta ser un rasgo característico de los varones en las *Glosas al Sermón de Aljubarrota*, atribuidas a Diego Hurtado de Mendoza, y también en el *Viaje de la Catholica Real Magestad del Rei D. Filipe III N.S. al Reino de Portugal*, de Juan Bautista Lavaña. En cuanto a prendas, el birrete es mencionado en las citadas *Glosas*, y el bonete figura como prenda de doña María Manuela de Portugal en la *Relación del recibimiento que se hizo á Doña Maria, Infanta de Portugal... cuando vino á España á desposarse con Felipe II en el año 1543*. Los textos también registran para los portugueses el uso de la bayeta, es decir una prenda de lana de oveja

que citan autores como Tirso, Góngora o Quevedo, y el de las botas, citadas hasta por seis pares en el drama histórico anónimo *El sitio de Olivença*. Otra costumbre portuguesa era la de los caballeros de llevar el emblema de la orden militar a la que pertenecían, siendo las más importantes la Orden de Avis, que es mencionada en *Las quinas de Portugal*, de Tirso, y en un Romance de Góngora, y la Orden de Cristo, que figura en varias obras: *El guante de doña Blanca*, de Lope de Vega; *El Caballero de Gracia*, de Tirso de Molina; *El donado hablador*, de Jerónimo de Alcalá Yáñez; y *El Buscón*, de Quevedo.

Los portugueses, para los castellanos, hablan un idioma melodioso, y así lo señala Lope de Vega en *La Dorotea*. En cuanto al carácter, Teijeiro recorre varios textos que muestran a los portugueses como fogosos, pero también celosos enamorados, como por ejemplo ocurre en *El Cortesano*, de Luis de Milán. Los textos señalan además para ellos otras características: los muestran como músicos primorosos, como es el caso de *Los cigarrales de Toledo*, de Tirso de Molina; los presentan como rivales de los castellanos, como hace Lope de Vega en su comedia *El cerco de Santa Fe e ilustres hazañas de Garcilaso de la Vega*; apuntan que los portugueses son avezados comerciantes, como en el caso de *El Pasajero*, de Cristóbal Suárez de Figueroa; destacan su religiosidad, como la *Miscelánea*, de Luis de Zapata, y su creencia en la eternidad, según muestran varios epitafios, como los que pueden encontrarse en el documento anónimo *Epitafios y Dichos portugueses*.

Los textos castellanos también aluden al recato de las mujeres portuguesas, sea que éste se declare explícitamente, como en *La tragedia del duque de Verganza*, de Álvaro Cubillo de Aragón, o que quede patente por las actitudes de los personajes, como en *La gallega Mari-Hernández*, de Tirso de Molina. También menciona a la «Forneira portuguesa», a quien recuerdan, por sus hazañas guerreras, obras de distinto género como *El Missacantano*, de Lope de Vega, o los *Proverbios morales, y consejos christianos, muy provechosos*, de Cristóbal Pérez de Herrera.

La segunda parte del volumen, subtitulada «el Reencuentro», se ocupa de la presencia de los portugueses en el teatro castellano áureo. Después de señalar que Bartolomé de Torres Naharro fue uno de los primeros autores en introducirlos, Teijeiro se ocupa de ilustres portugueses que aparecen en las obras castellanas, trazando también un perfil histórico de estos personajes.

El primero en ser mencionado es don Alfonso Enríquez (1109-1185), primer rey de Portugal, cuya semblanza fue redactada por el diplomático evorense Duarte Galván en su *Chronica do muito alto e muito esclarecido príncipe D. Affonso Henriques primeiro Rey de Portugal*. En *La lealtad en el agravio*, de Lope de Vega, el tema conductor es la pasión de don Alfonso Enríquez por la dama extremeña Inés de Vargas, esposa de su preceptor don Egas Núñez. En cambio, en el drama *Las quinas de Portugal*, de Tirso de Molina, don Alfonso Enríquez es celebrado como rey y capitán victorioso de la batalla de Ourique.

A continuación, se destacan las figuras de Dionisio I de Portugal (1261-1325) y de su esposa doña Isabel de Aragón (1271-1336). La corte lisboeta del rey es el marco en el que se desarrolla el drama *El guante de doña Blanca*, de Lope de Vega, en el que don Dionisio vence las pasiones que ciegan su entendimiento y le impiden actuar como rey

justo. Teijeiro recuerda aquí que fue Marcelino Menéndez Pelayo el primero en documentar con rigor el motivo folklórico del extravío del guante por una dama en un cuarto con fieros leones que da pie a la trama. El autor señala luego la presencia de don Dionisio de Portugal en la comedia palatina y hagiográfica *Santa Isabel, Reina de Portugal*, de Francisco de Rojas Zorrilla, en la que, además de presentar a varios personajes que se mueven en el entorno de la corte portuguesa, se destacan sobre todo la bondad de la protagonista de la obra, es decir la reina, y su actuar virtuoso, que habían sido transmitidos por la obra hagiográfica anónima titulada *Livro que fala da boa vida que fez a Raynha de Portugal, Dona Isabel, e dos seus bõos e milagres em sa vida e depòys da morte*, también conocido como la *Lenda da Rainha Isabel* o la *Vida de la reina Isabel*.

En la vida de Alfonso IV de Portugal (1291-1357), hijo de don Dionisio I y de doña Isabel, había en cambio que diferenciar entre un deplorable proceder como infante y una escrupulosa actuación como rey, según se recaba de la *Chronica de El-Rey Dom Afonso o Quarto do nome, e setimo dos reys de Portugal*, del cronista Ruy de Pina. Como rey figura en dos tragedias, es decir la *Nise lastimosa*, de Jerónimo de Bermúdez, que se centra en el funesto final de doña Inés de Castro, protagonista de una trágica historia de amor con el infante don Pedro, y *Reinar después de morir*, de Vélez de Guevara, en la que también el rey ha de tomar la difícil decisión sobre el destino de doña Inés.

La pasión de don Pedro, quien reinó como don Pedro I de Portugal (1320-1367), por doña Inés de Castro (1325-1355), vuelve en la obra titulada *Nise laureada*, del ya citado Jerónimo de Bermúdez, quien en esta obra se centra en la coronación de Inés como reina –descartada en la tradición lusa– y en la venganza del rey por la muerte de su amada. Los temas de las dos *Nises* vuelven a estar presentes en la *Tragedia famosa de Doña Inés de Castro*, de Luis Mexía de la Cerda, que enriquece la historia con nuevos personajes y enredos. El amor de don Pedro I por doña Inés figura también, aunque como tema secundario, en el drama de problemática autoría titulado *Siempre ayuda la verdad*, cuyo principal protagonista es don Vasco de Acuña, un militar portugués que quiere defender el honor de su casa ante las pretensiones amorosas hacia su mujer de Roberto, príncipe de Polonia, y las mismas supuestas pretensiones de don Pedro. La misma historia se refunde en el drama titulado *Ver y creer. Segunda parte de Reinar después de morir*, de Juan de Matos Fragoso, quien residió casi toda su vida en la corte madrileña de Felipe IV.

Don Fernando I de Portugal (1345-1383), de quien el historiador luso Fernán López ofrece un retrato en su *Chronica de El-Rey don Fernando*, protagoniza el drama *También la afrenta es veneno*, en el que se trata la pasión amorosa del rey por doña Leonor Téllez de Meneses, casada con don Juan Lorenzo de Acuña. Teijeiro destaca la autoría plural del drama, cuyas tres jornadas se atribuyen a Vélez de Guevara, a Antonio Coello y a Fernando de Rojas Zorrilla.

Su sucesor, don Juan I de Portugal (1358-1433), cuya historia se trasmite en la *Chronica de-El Rey D. João I*, que es obra del ya citado Fernán López, es mencionado de pasada en *El burlador de Sevilla*, de Tirso de Molina, donde también se hace un largo elogio de la ciudad de Lisboa.

Don Eduardo I de Portugal (1391-1438), cuya figura describe Manuel Faria y Sousa en su *Epítome de las historias portuguesas*, es uno de los protagonistas de la *Comedia*

famosa de la fortuna adversa del infante don Fernando de Portugal, de Lope de Vega, quien presenta al rey como modelo de príncipe cristiano, y como familiar amoroso que no está dispuesto a abandonar a su hermano Fernando en su cautiverio africano. Éste protagoniza, en cambio, el drama calderoniano *El príncipe constante*, en el que don Fernando aparece como héroe que se sacrifica por su fe y por ella acepta su esclavitud. La figura de Alfonso V de Portugal (1432-1481) aparece en varias obras: *El espejo del mundo*, de Vélez de Guevara, para la que Teijeiro destaca el papel de la Fortuna en las vicisitudes humanas y la reflexión sobre las virtudes que adornan a un buen privado; *El más galán portugués Duque de Berganza*, de Lope de Vega, en el que la presencia del rey es secundaria a la vez que fundamental, puesto que su capacidad de juzgar rectamente los acontecimientos contribuye a la resolución feliz de la comedia; *Averiguado Vargas*, de Tirso de Molina, en la que Alfonso V asiste asombrado a los vaivenes de los distintos personajes; y *Antona García*, del mismo autor, en la que Tirso hace protagonista a la heroína española de la batalla de Toro, que vio enfrentarse, por la conquista de la villa, a los Reyes Católicos con Alfonso V de Portugal y su mujer doña Juana la Beltraneja. Los acontecimientos más relevantes del reinado de Juan II de Portugal (1455-1495), hijo de Alfonso V y de doña Isabel, su primera esposa, se encuentran principalmente en las obras de dos cronistas, es decir la *Chronica d'El Rei don João II*, de Ruy de Pina, y la *Vida e feitos d'el-rey don João Segundo*, de García de Resende, que también reflejan los contrastes entre este rey y la nobleza portuguesa. Lope de Vega ofrece dos visiones contrapuestas del monarca en dos de sus dramas: en *El duque de Viseo*, la personalidad de Juan II es trazada en forma negativa, y sus actitudes resultan no apropiadas para un rey; en cambio, en *El príncipe perfecto*, el mismo soberano aparece como modelo de príncipe virtuoso. El rey también aparece entre los personajes de *La gallega Mari Hernández*, de Tirso de Molina, mientras que su corte sirve de trasfondo para *El ataúd para el vivo y el tálamo para el muerto*, comedia de intriga palatina de Andrés de Claramonte. La figura de este rey como hombre justo y prudente vuelve en *La tragedia del duque de Verganza*, de Cubillo de Aragón, mientras que aparece todavía como príncipe en la comedia palatina *El hombre de Portugal*, del maestro Alonso Alfaro.

Las inexactitudes históricas impiden identificar al rey portugués llamado don Manuel de *La intención castigada*, comedia palatina atribuida a Lope de Vega, con don Manuel I de Portugal (1469-1521), figura que sin embargo aparece, junto al príncipe don Juan, en otra comedia de Lope titulada *La mayor virtud de un rey*. La Coimbra de Manuel I, quien es aquí un personaje secundario, sirve de escenario a Tirso de Molina para su comedia *El amor médico*, aunque Teijeiro recuerda que el monarca vivió gran parte de su vida en la corte lisboeta.

Don Juan III de Portugal (1502-1557) figura en cambio en una única comedia barroca española, *La hija de Carlos Quinto*, del dramaturgo Antonio Mira de Amescua, en la que el monarca portugués consuela a su nuera, la infanta castellana doña Juana de Austria, por la muerte de su marido, don Juan Manuel, prometiéndole cuidar de su hijo Sebastián al tener ella que regresar a Castilla para ocuparse de su regencia.

En cambio, el rey don Sebastián (1554-1578) se menciona en varias obras españolas, tanto poéticas como de teatro. Por un lado, aparece, sin ser nombrado, en el poema «Del mundo y de su vanidad», atribuido a fray Luis de León, y en los versos

de Fernando de Herrera y de Luis Barahona de Soto, además de figurar en varios romances populares anónimos. Por otro, figura en *La tragedia del rey don Sebastián y Bautismo del Príncipe de Marruecos*, de Lope de Vega, en la *Comedia famosa del rey don Sebastián*, de Luis Vélez de Guevara, y en la *Gran Comedia del rey D. Sebastián*, de Francisco de Villegas, comedia que tuvo una versión posterior corregida por mano desconocida y titulada *Comedia heroica. El rey don Sebastian y portugues mas heroico*. Además, don Sebastián aparece, como figura secundaria, en la comedia *A secreto agravio, secreta venganza*, de Calderón de la Barca, y por alusión, en la comedia *El bastardo de Centa*, de Juan Grajales.

La reconstrucción de la restauración de la dinastía de los Braganzas en el trono portugués aparece en los *Avisos* de Jerónimo de Barrionuevo, y en los de José Pellicer. En cuanto al teatro, Teijeiro recuerda que en Portugal los escritores ensalzaron el acontecimiento en sus obras, mientras que en Castilla textos como el drama histórico anónimo *El sitio de Olivenza* defendieron los derechos de Felipe IV y arengaron contra los Braganzas.

Después de examinar la presencia de portugueses eminentes en el teatro español, Teijeiro hace referencia a la figura del portugués en el teatro menor barroco, en la que éste es caracterizado principalmente como enamorado, pero también como arrogante y fanfarrón. En ocasiones habla en su idioma, y a menudo se manifiesta como apasionado de música y baile.

En la tercera y última parte del volumen, subtitulada significativamente «El Desagravio», el autor se centra en aquellas obras españolas en las que es evidente la fascinación y admiración por Portugal por parte de sus autores, a pesar de las caracterizaciones no siempre favorecedoras de lo portugués, y hace referencia, entre otros textos, a las mencionadas *Glosas*, de Diego Hurtado de Mendoza, al *Persiles*, de Miguel de Cervantes, a varios dramas de Tirso de Molina, o al relato *El donado hablador*, de Jerónimo Alcalá y Yáñez. Una cita de la obra *Portugal unido y separado*, de Pedro Valenzuela, en la que se valora lo que une a españoles y portugueses frente a lo que les separa, concluye esta parte. Finalmente una útil y amplia bibliografía sobre autores y temas tratados cierra el interesante y enriquecedor volumen de Miguel Ángel Teijeiro Fuentes titulado *La mirada del otro. La historia de Portugal y de los portugueses en la literatura castellana del Siglo de Oro*.

