

nº  
03

## NOSTALGIA DE UNA COMUNIÓN: LA PERSONA EN LA HISTORIA

NOVIEMBRE 2016



Artículo extraído del número 3 de *Relecciones*

ESTUDIO

**El poder material en la estrategia religiosa jesuita.  
A propósito de un centenario**

DEL PINO-DÍAZ, Fermín

**Autor / Author****DEL PINO-DÍAZ, Fermín**Centro de ciencias humanas y sociales (CSIC).  
Madrid (España)

fermindelpino@gmail.com

RECIBIDO / RECEIVED	17 de diciembre de 2015
ACEPTADO / ACCEPTED	11 de enero de 2016
PÁGINAS / PAGES	De la 21 a la 43
ISSN / ISSN	2386-2912

# El poder material en la estrategia religiosa jesuita. A propósito de un centenario<sup>1</sup>

## *The material force of Jesuit religious strategy. Concerning a Centennial*

El presente artículo pretende aproximarse a la relación entre la espiritualidad y la actividad de la Compañía de Jesús, orden religiosa que, nacida a mediados del siglo XVI, tiene la peculiaridad de elegir el mundo como escenario de su acción religiosa. Una orden cosmopolita, fuertemente jerarquizada, marcada por el Humanismo y, por lo mismo, asociada al reconocimiento del valor cultural del otro, cuyo éxito se vincula a esos rasgos originales que estudiándolos pueden ayudar a comprender mejor lo que ocurre en el presente, tanto en el interior de la misma orden como en la actual sociedad globalizada.

*#compañía de Jesús #poder #estrategia religiosa #misiones*

This article aims to approach the relationship between the spirituality and the activity of the Society of Jesus, a religious order that was born in the mid-sixteenth century and which, has the peculiarity of choosing the world as the setting for its religious activity. It is a cosmopolitan, highly hierarchical order, marked by humanism and, therefore, associated with the recognition of the cultural value of the other, whose success is linked to those original features that, when studying them can help one better understand what is happening, both inside the order as in the contemporary globalized society.

*#society of Jesuit #power #religious strategy #missions*

1/ Este texto fue objeto de una conferencia en la Université Michel de Montaigne, Bordeaux III, el 15 enero de 2013, con motivo del centenario de la re-aprobación papal, en 1814. Agradezco a los profesores asistentes sus comentarios, en especial a Isabelle Tauzin y Elvezio Canonica.

# 1. Consideraciones iniciales

Los jesuitas son un grupo religioso que interesa a los no religiosos. No hay otra organización religiosa actual que haya sido objeto de más estudios por parte de gentes no pertenecientes a su universo religioso. Hoy día se han constituido varios grupos de estudio sobre ellos, que no son jesuitas (caso particular de Francia, con la obra de historiadores de la ciencia como Luce Guiard o Antonella Romano, o de la historia de espiritualidad como Pierre Antoine Favre). En estos grupos de trabajo participan también jesuitas, que son invitados voluntariamente, para colaborar en tales trabajos seculares. A algunos de ellos incluso, como el P. John O'Malley se le invita para cerrar estos congresos, o se asiste a los congresos organizados por él en la Georgetown de Washington.<sup>2</sup>

Otra cualidad extraordinaria de este 'campo de interés' es que la Compañía de Jesús interesa más que otras órdenes o corporaciones occidentales fuera del orbe occidental, aunque nació característicamente en el hemisferio católico (Francia, España e Italia). Ellos son bien conocidos en Asia, África y Oceanía, además de en Europa y América, su hogar de partida. Tal vez este interés, y la acogida espontánea de su colaboración en ese universo académico externo, tenga que ver con la identidad jesuita, porque ellos se dieron cuenta de que era necesario "actuar" sobre este mundo laico, para que su constitución diera más resultado. Es verdad que nacieron con metas muy peculiares como liberar el Santo Sepulcro de Jerusalén de manos de los otomanos, o responder a las críticas protestantes a la religión romana. Pero lo peculiar de su acción comunitaria, y todavía sigue siéndolo, es que eligieron el 'mundo' como escenario de su acción religiosa (no se dieron a sí mismos un traje peculiar ni un encierro en su convento, ni siquiera unas horas de coro o actuación ritual), y se propusieron considerar el mundo terrenal como su 'convento' y su meta de transformación. Se tomaron en serio que el partido o *match* religioso se jugaba en un campo de fútbol laico.

Por ello seguramente han padecido de más 'estereotipos' ajenos que otras confesiones religiosas, temiéndose de su poder secreto, hasta el punto que su 'identidad' para los demás está rodeada de cierto misterio y se piensa por sus enemigos que el verdadero jesuita aspira a dominar el mundo, con maquiavelismo y con malas artes. Sufrieron la persecución principal que una organización religiosa católica haya recibido jamás, siendo sus miembros expulsados a fines del s. XVIII de los tres países católicos que disponían de un imperio colonial (Portugal

---

2/ La obra más conocida del P. O'Malley en 1993 (*The first Jesuits*, Cambridge, Harvard College) se publicó enseguida en España, 1995 (Bilbao, Mensajero-Sal Terrae), y hay traducciones a diez lenguas. El primer coloquio internacional bostoniano sobre la ciencia jesuita se publicó en Canadá por O'Malley y otros, (1999, *The Jesuits. Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*. Univ. of Toronto Press). Recientemente, en colaboración con Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris y T. Frank Kennedy salió la segunda parte (2006, *Jesuits II: Culture, Sciences and the Arts (1540-1773)*, Univ. of Toronto Press, 2 vols.). El P. Malley fue presidente de la Renaissance Society of America en 2005, y recibió un premio en 2002 de la Society for Italian Historical Studies. Un segundo intento ajeno, pero en el mismo Boston, ha sido publicado por Mordechai Feingold, *Jesuit Science. Republic of Letters* (Cambridge, Mass., M.I.T. Press, 2003).

en 1759, Francia en 1762 y España en 1767),<sup>3</sup> tras haber sido la orden religiosa que había controlado más estrechamente los circuitos del poder monárquico (a través de sus colegios y universidades, a través de sus iglesias y congregaciones religiosas, y a través de los confesores reales). Justamente según fueron accediendo al cargo reservado y continuado de confesores reales (Portugal en s. XVI, Francia en s. XVII y España en s. XVIII), por este orden sucedió su expulsión: lo que señala un poco la razón profunda de su expulsión, ser un “estado dentro del Estado”. Llegaron a ser demasiado poderosos para esta maquinaria política secular, al coincidir durante un tiempo sus intereses mutuos.

Fueron los que educaron a una gran parte de los filósofos ilustrados (como Voltaire o Diderot), tras haber sido inspiradores y maestros de la aristocracia católica de Portugal, España e Italia. Pero también se convirtieron a mitad del siglo XVIII en los principales enemigos para ellos, cuya revista *Journal de Trevoux* (1701-1767) discutía de tú a tú con el *Journal de Savants* (1665-1792, luego rehabilitada en 1797 y especialmente en 1816) acerca de la literatura y la ciencia publicada en toda Europa. A través de sus famosos colegios de nobles (en el caso parisino, el famoso de *Louis le Grand* en la calle Jean Jacques, al lado de la Sorbona, del Panteón y del Colegio de Francia) habían educado a la elite francesa, a pesar de que su dependencia fundacional extranjera (primero de España y luego de Roma) suscitaba siempre desconfianzas sucesivas, que terminaron finalmente por provocar su expulsión. Exilados todos ellos en Italia (especialmente los españoles), continuaron animando las tertulias literarias y científicas del país italiano durante casi dos generaciones, desde su disolución en 1773 hasta su rehabilitación en 1814, poco antes de la derrota napoleónica. Algunos de ellos contestaron los juicios negativos de la *intelligentzia* de habla francesa sobre los pueblos amerindios (el mexicano Clavijero, el chileno Molina, el ecuatoriano Velasco, los españoles Masdeu, Llampillas, Serrano... contra Buffon, Raynal, De Paw), o la inglesa sobre la civilización ibérica (Robertson), en lo que se ha llamado “la disputa del Nuevo Mundo” por Antonello Gerbi, logrando para ello subvención de la Corona española, que le había expulsado.

Su aprobación renovada en 1814 volvió a poner sus servicios a los pies del papado, oponiéndose a los avances del liberalismo y el positivismo, con algunas excepciones interiores (caso del propio jesuita francés, Pierre Teilhard de Chardin), aunque proponiendo sus propios avances en el campo social. Sin embargo, a partir del s. XX y especialmente de la elección en

3/ Del Reino de Portugal (cuyo rey ostentaba el título de «Rey Fidelísimo») en 1759, acusados por el marqués de Pombal de instigar un atentado contra la vida del rey. Del Reino de Francia (la «hija mayor de la Iglesia», cuyo rey era «el Rey Cristianísimo»), en 1762 bajo el gobierno del duque de Choiseul y en el contexto de la polémica entre jesuitas y jansenistas, en la que se revisó la situación legal de la Compañía tras un escándalo financiero, y se consideró que su existencia, además de las doctrinas que ellos defendían (laxismo, casuismo, tiranicidio), era incompatible con la monarquía francesa. Del Reino de España (la «Monarquía Católica») en 1767, acusados por Campomanes de instigar el Motín de Esquilache (Pragmática Sanción de 1767). Como se ve, en todos los casos se trata de una defensa promovida desde lo más cercano y recóndito del poder político. No merece la pena confirmar la realidad de estas acusaciones, a lo que se ha dedicado mucha atención, pues mientras menos se confirmen historiográficamente su carácter artificial más se verá que proceden de una común y pura voluntad de defensa de la soberanía secular.

1965 del general Pedro Arrupe, volvió a ponerse al servicio del progreso y a apadrinar la teología de la liberación, que ha tenido que ser combatida por el papa polaco Karol Wojtyła, y por su sucesor, dando apoyo a otra organización neocatólica, el *Opus Dei*. Ellos, a cambio, han sido objeto de leyendas también favorables como la que cuenta la película "La misión": obra británica de 1986, dirigida por Roland Joffé, protagonizada por Robert De Niro y Jeremy Irons en los papeles principales, ganadora de varios premios cinematográficos internacionales.<sup>4</sup>

Hoy en día, la orden jesuita tiene unos 19.000 miembros, lo que significa un pequeño descenso desde los 36.000 miembros que tenían a mediados de los años 1960, a los 26.000 de 1983 y 23.000 en 1995. Su organización competidora *Opus Dei* tiene unos pocos más, 26.000 miembros célibes (excluyendo voluntarios), pero la dedicación pedagógica jesuita sigue viento en popa. Ninguna otra orden religiosa cristiana puede competir con las 207 universidades regidas por jesuitas, abiertas en 70 países. Algunas están entre las más prestigiosas del mundo, como la Georgetown de Washington, las tres Universidades Loyola en EE UU (que están en Maryland, California y Chicago), una casi en cada país americano (destacaremos la Iberoamericana de México) o, en España, las de Deusto y la Pontificia de Comillas. Y en Roma, nada menos que la Gregoriana, la fábrica de Papas... Y hoy se educan casi tres millones de niños y jóvenes en medio mundo, con la Compañía de Jesús.

Pero tiene menos poder eclesial que otras órdenes, a cambio. La Compañía tiene 93 obispos en todo el mundo y ahora mismo 10 cardenales, pero sólo dos de ellos podrían votar hoy en un cónclave, entre ellos el prestigiosísimo Carlo María Martini (candidato papal progresista, fallecido el 31 de agosto de 2012).<sup>5</sup> Compiten entre sí jesuitas y opusdeistas, sin embargo, a nivel de negocios empresariales. Fijémonos con lo que sucede con las escuelas de negocios más potentes de España, ambas con sede barcelonesa, el IESE y ESADE. La primera de ellas está dirigida por profesores, cátedros y gestores pertenecientes o relacionados con esta controvertida asociación de laicos católicos que siguen los dictados y enseñanzas de José María Escrivá de Balaguer, que fundó el *Opus Dei* en 1928. En el caso de Esade, la escuela de negocios depende de una fundación que desde 1958 unió a un grupo de empresarios con la Compañía de Jesús, una orden que ha liderado durante siglos la intelectualidad católica y, por extensión, la preocupación humanística. Pero la globalización llega a todos los ámbitos de la sociedad, las escuelas de negocios no pueden sustraerse a ese fenómeno. Tanto es así que

4/ Ganadora del premio Óscar 1987, a la Mejor fotografía (Cris Menges). Ganadora del premio Palma de Oro 1986 del Festival de Cannes (Roland Joffé). Ganadora de 3 premios BAFTA 1987, al Mejor actor secundario (Ray McAnally), al Mejor montaje (Jim Clark) y a la Mejor música (Ennio Morricone). Ganadora del premio David di Donatello 1987, al Mejor productor extranjero (Fernando Ghia y David Puttnam). Y finalmente ganadora del premio Globo de Oro 1987, a la Mejor música (Ennio Morricone) y al Mejor guion (Robert Bolt).

5/ Estos datos de comienzos del año 2013 no podían tener en cuenta la elección en marzo de un nuevo papa argentino, llamado Francisco (de nombre secular Jorge Mario Bergoglio), el 266º, que es el primero de ascendencia jesuita. Su nombramiento ha sido la noticia de Facebook más comentada del año 2013, aunque tal vez fuera superada por el fallecimiento de Nelson Mandela el 6 de diciembre.

ambas instituciones educativas han acabado perdiendo una parte de su fisonomía original para convertirse en fábricas de líderes empresariales desideologizados. En la mayoría de los casos, además, su producto poco o nada tiene que ver con la confesión que las inspira y las financia o sostiene.

## 2. Los jesuitas y el poder material

Nos importa ahora abordar el tema jesuítico a un nivel más cercano, que nos relacione con España y Francia a lo largo de la historia, y en particular con sus dos dedicaciones prioritarias, la enseñanza y la misionología. Los jesuitas nacen oficialmente en 1540, en un momento especialmente crítico para la historia de las órdenes religiosas en Europa: casi todas las cuales creen necesaria su renovación intelectual (ante la reiterada denuncia protestante de las desviaciones dogmáticas y morales del Papado) enviando fuera del país sus miembros jóvenes más valiosos. Los dominicos españoles enviaron a París al P. Francisco de Vitoria (1508-1523), a formarse con otros jóvenes en las nuevas tendencias intelectuales que recorrían la Cristiandad, con los escolásticos nominalistas y tomistas: con estos ‘pensionados’ fuera de España se formará a su regreso la nueva o segunda escolástica, que caracteriza la mejor contribución intelectual de la llamada Escuela de Salamanca. Lo mismo harán los franciscanos, al menos desde algunas de sus provincias y segmentos reformadores, que empiezan a proteger la imprenta para la difusión de devocionarios y gramáticas: caso representativo del vasco Fr. Juan de Zumárraga, que colaborará activamente en Sevilla con el impresor Cromberger para exportar libros a México (y luego en escuelas propias de México, de donde sale el colegio de Tlatelolco y la obra de Bernardino de Sahagún, en colaboración con varios alumnos mexicanos latinistas).

Pero tal vez sean los jesuitas la orden religiosa más propiamente universitaria y moderna, cuyos miembros fundadores eran todos estudiantes en la Sorbona de París, por lo que acuerdan su constitución precisamente en un monasterio parisino de Montmartre, si bien son españoles la mayor parte de sus miembros fundadores. Su principal dedicación intelectual, como tal orden establecida, fueron los estudios clásicos y la enseñanza selecta de los jóvenes, siguiendo para su formación una metodología tomada directamente del movimiento renacentista italiano (*ratio studiorum*, o plan de estudios). De París copiaron el sistema de estudio progresivo (artes, filosofía y teología), juntando a los jóvenes por cursos de la misma edad, para hacerlos competir entre ellos en concursos memorísticos reiterados (*modus parisiensis*). La metodología pedagógica jesuita se basaba en la libre competencia de los jóvenes, que se dedicaban a repetir unos a otros las lecciones, desarrollando la memorización progresiva (dentro un amplio programa humanista, basado en la glosa textual de escritos grecolatinos de letras y ciencias), en el cual se aprendía enseñando a los otros y desarrollando la propia capacidad especial de cada uno en esta praxis interactiva.

Pasó por ser por mucho tiempo el mejor método para la juventud, y una gran parte de los filósofos y escritores franceses (Molière, Corneille, Montesquieu, Buffon, Voltaire, Diderot,...)

se educaron en sus aulas. Los métodos modernos en el período contemporáneo (como el seguido en España por la Institución Libre de Enseñanza, creada privadamente en 1876 contra la prohibición oficial de la enseñanza darwinista) han querido superar esta faceta memorística y competitiva, pero han proseguido con el ideal de que el alumno se fabrique su propio libro de texto, y aprenda por sí mismo, a ser posible en contacto con la naturaleza.

La dedicación pedagógica jesuita se dirigía a todas las capas de la población a través del catecismo y la predicación dentro de grandes espacios públicos (iglesias, plazas, hospitales), persiguiendo una reforma social integral a través de la convicción interior de cada uno. Pero su atención natural iba centrada al estamento juvenil, más susceptible de influencia educativa: incluso se usa tácticamente a este grupo para contrarrestar el peso de los ancianos, normalmente más tradicionales. Ahora bien, creo que no se comprendería bien la Compañía de Jesús sin ver su filosofía, que combina lo religioso con lo político.<sup>6</sup>

A Ignacio de Loyola se le conoce sobre todo por los *Ejercicios espirituales*, que sin duda alguna fueron su mayor contribución al primero de los dos objetivos del poder pastoral: el gobierno del alma. Pero debería conocerse también por sus *Constituciones* y por sus *Cartas e instrucciones*, que le permitieron poner en marcha la Compañía de Jesús como una de las primeras organizaciones globales de la historia moderna, y que por tanto fueron su mayor contribución al segundo de los objetivos del poder pastoral: el gobierno del mundo. La hazaña de Ignacio de Loyola consistió, mediante la prueba 'iniciática' de los Ejercicios Espirituales, en crear una red transnacional de individuos muy bien seleccionados, adiestrados para los nuevos tiempos: eran formados para tener iniciativa propia y para adaptarse a las más diversas circunstancias, como las "compañías" militares o comerciales que en esa misma época comenzaban a extenderse por todo el mundo (al ser una "compañía" de clérigos regulares, sin hábito propio y sin obligación coral) y fueron muy bien coordinados con la dirección romana, mediante un eficiente sistema de intercambios epistolares estrictamente jerarquizados, a través de la división administrativa en "provincias".

Esta nueva organización religiosa de estilo moderno y de alcance global, y este doble ofrecimiento de "obediencia" al Papa y de servicio a los gobernantes seculares, permitirá a Ignacio de Loyola y a sus compañeros servir de puente o de bisagra entre la universalidad de la Iglesia católica y las pretensiones soberanas de los distintos Estados territoriales y, al mismo tiempo, mantener un gran margen de maniobra frente a la una y frente a los otros.

Ha sido el jesuita Dominique Bertrand, en un reciente y exhaustivo estudio prologado por el historiador Pierre Chaunu, quien ha puesto de manifiesto la enorme importancia histórica de las cartas e instrucciones escritas por Ignacio de Loyola (o, más bien, por su fiel secretario Juan de Polanco, pero revisadas y firmadas por él). Sin ellas no es posible comprender la eficaz organización de la Compañía de la Jesús ni su rápida expansión por todo el mundo, ni tampoco

---

6/ Me valgo del texto interesante "Del gobierno del alma al gobierno del mundo: el nacimiento de la Compañía de Jesús", publicado en *Eikasia. Revista de Filosofía*, año VI, 37 (marzo 2011), a cargo de Antonio Campillo Meseguer, Universidad de Murcia. El Dr. Campillo usa los *approches* franceses de Foucault y de Roland Barthes, en cuanto ayudan a presentar un punto de vista sociológico que aborde al mismo tiempo lo religioso y lo político e institucional. Consultable en <http://www.revistadefilosofia.com>.

su capacidad para conectar con los más diversos sectores sociales.

Me limitaré a citar unos cuantos datos ilustrativos: las *Cartas e instrucciones* fueron escritas entre 1524 y 1556 (durante treinta y dos años), pero sobre todo entre 1548 y 1556 (los últimos nueve años de la vida de Loyola); el total de cartas enviadas asciende a 6.815 (más del doble que las escritas por Martín Lutero,<sup>7</sup> el iniciador de la Reforma protestante, y casi todas fueron escritas en estos nueve años y no en veintiséis, como en el caso de Lutero). De ellas, 5.301 fueron enviadas a jesuitas y 1.514 a terceras personas; a las 6.815 cartas enviadas hay que sumar las 2.363 cartas recibidas, lo que eleva la correspondencia cruzada a un total de 9.178 cartas [...]

Esta intensa actividad epistolar de Ignacio de Loyola en los últimos nueve años de su vida fue uno de los instrumentos fundamentales para tejer una red organizativa densa como la Compañía de Jesús, capaz de extenderse a todo el planeta y de penetrar en todos los sectores sociales (Campillo, 2011:55).

En efecto, la originalidad de la Compañía de Jesús —y la razón de su influencia histórica— estuvo en reformular y conectar estas dos metas complementarias, el gobierno del alma y el gobierno del mundo (que han estado estrechamente ligadas desde los orígenes del poder pastoral en los primeros siglos de la era cristiana, según Foucault), mediante la puesta en marcha de toda una serie de “misiones pastorales”, en las que los jesuitas fueron especialmente activos y eficaces. Esta confluencia les llevó a varios proyectos singulares:

- a. Desde el Concilio de Trento, los jesuitas ejercieron un papel decisivo en la elaboración de la doctrina católica contra-reformista. Mediante la redacción y edición de todo tipo de manuales, guías, instrucciones, sermones, revistas, etc., Ignacio de Loyola contó muy pronto con su propia imprenta en el Colegio Romano, y poco después la Compañía contaba ya con una potente maquinaria de impresión y difusión de todo tipo de publicaciones.
- b. En este sentido, los jesuitas trataron de compatibilizar la adaptación a las formas secularizadas de la vida moderna con la reformulación e intensificación del gobierno espiritual de las almas. De ahí, la fundación de seminarios, colegios y universidades para formar no sólo a los aspirantes a jesuitas sino también a los hijos de las clases dirigentes de la sociedad.
- c. El consejo y el apoyo prestado a reyes, príncipes y demás gobernantes seculares. Para lograr este objetivo, los jesuitas se esforzaron en adquirir un profundo conocimiento de la lengua, historia, costumbres y creencias de estas diferentes sociedades.

---

<sup>7</sup> La edición crítica de Weimar, *Briefwechsel*, en 14 tomos (1930-1970) alcanza la cifra de 4.500, entre recibidas y enviadas. Martín Lutero (1483-1546) tiene un cronología biográfica contemporánea de Vitoria (que nace y muere el mismo año) e Ignacio de Loyola (1491-1556), por lo que su comparación es muy pertinente. Ambos españoles se ocuparon de Lutero, y de Erasmo (1466-1536). El movimiento de la Contrarreforma católica, al que contribuyó S. Ignacio de modo protagonista, estuvo dirigido a combatir el luteranismo en su propio país.



Yo creo que esta aproximación psico-sociológica de D. Bertrand puede enriquecerse, si le adjuntamos un punto de vista histórico-institucional, puesto que la Compañía de Jesús colaboró ampliamente con los gobiernos respectivos de los países católicos. Se ha dicho con frecuencia que la Compañía de Jesús obedecía a una lógica militar, dado el nombre de “compañía” (equivalente a batallón, escuadrón), y el nombre de “prepósito general” de su presidente o director. Por otro lado, la profesión previa de S. Ignacio era militar (hasta que una bala le rompió la pierna derecha, provocando no solamente su cojera de por vida sino su repentina conversión paulina a la vida espiritual) y fue bastante ‘directivo’ y universal su talante inicial como primer *general* de la orden en 1541 (hasta 1556). Su propia estrategia de seleccionar los mejores alumnos, y a las clases pudientes para favorecer la difusión del mensaje evangélico al resto (lo cual se parece bastante a la estrategia militar de atacar directamente la cabeza del enemigo), le llevó finalmente a tener que contemporizar con los poderes seculares, y ocupar incluso ella misma una posición de poder. Pero varios documentos institucionales jesuitas aclaran que el nombre de ‘compañía’ lo adoptaron muchas sociedades comerciales o religiosas de la época (sobre todo clericales), y que el de ‘general’ se refiere al carácter no nacional del mismo. Por ejemplo, el padre general Goschwin Nickel (entre 1652 y 1664), de origen alemán, publicó en 1659 una carta «acerca del afecto nacional y provincial», donde dejaba sentado este carácter no nacionalista sino cosmopolita de la orden: “Es la Compañía de Jesús un cuerpo que se compone de muchos miembros, es una Congregación Religiosa que abraza en sí muchos hombres de varias Naciones».

Lo que sí es verdad, a pesar de todas las limitaciones a su poder, es que el padre general tiene una enorme autoridad, solamente dependiente del Papa (y aún así, es llamado el ‘papa negro’ por su estrecha vinculación y centralidad desde Roma, donde tiene su sede). Y esta jerarquización se prosigue a lo largo de toda la cadena de mando, en la que tienen asimismo una imparable autoridad todos los directores de casas o colegios, los provinciales y los asistentes regionales. No hay otra orden religiosa que despliegue una eficacia mayor, basada en la obediencia debida al superior.

Estableció en este sentido una norma de ser informado desde cada enclave del mundo cada cuatrimestre –y luego cada año– a través de cartas, cuya naturaleza quedó pronto establecida según su contenido (separando las que contenían una información reservada de las que podían leerse en público): ello permitió reunir, como se ha visto, uno de los epistolarios personales más amplios entre los conocidos (directamente o a través de su secretario de cartas latinas, el famoso hijo de conversos Juan de Polanco, que lo continuó siendo de los dos generales siguientes, ambos españoles). Después de haber peregrinado a Jerusalén y por todo el Mediterráneo, a pesar de su cojera, seguía al tanto de todos los acontecimientos de su organización, a quien había dado el carácter de ‘viajera y peregrina’, como si pudiera seguir visitando a pie cada enclave.

Justamente este epistolario lleno de instrucciones (que ocupa 12 volúmenes de la *Monumenta* epistolar jesuita) es el que ha movido al P. Dominique Bertrand a ocuparse, en su tesis doctoral ya mencionada, acerca de la política mundial establecida por S. Ignacio para adaptarse a la sociedad global de su tiempo. Pero esta visión militarizada y jerarquizada de la Compañía

de Jesús quedaría incompleta si no se tuviese en cuenta al mismo tiempo la importancia de su ‘revolución espiritual’, centrada en sus famosos Ejercicios espirituales, que son los que verdaderamente ‘convencen’ a los sujetos que lo experimentan a entregarse en alma y cuerpo a la causa, y que han merecido un análisis literario en profundidad de Roland Barthes, en su libro sobre Sade, Loyola, Fourier. Como dice el profesor Campillo Meseguer, fundiendo ambas facetas (espiritual y política):

los jesuitas trataron de compatibilizar la adaptación a las formas secularizadas de la vida moderna con la reformulación e intensificación del gobierno espiritual de las almas (Campillo Meseguer, 2011: 24 y 26).

Hay una tremenda paradoja en la cuestión del poder material de la Compañía, y es que toda la riqueza que acumuló (en forma de patronazgos oficiales y privados, y en cuestión de grandes haciendas y negocios llevados por ellos mismos) se derivaba de una norma espiritual de la propia institución: en definitiva, no querían de ningún modo ofrecer los servicios religiosos a cambio de pago dinerario. Preferían pedir limosna directamente, antes que cobrar los servicios espirituales (como hacía la iglesia secular y una gran parte de las órdenes religiosas que le precedieron), como demostró el propio fundador por las calles de París o de las ciudades y campos a todo lo largo del camino a pie hasta Jerusalén y Roma, antes de establecerse definitivamente en Roma como institución centralizada. Esa estrategia autonomista le condujo paradójicamente a ocupar un espacio central, no dependiendo de nadie. Hasta en el detalle de sus edificios (como la ubicación de iglesias de la Compañía, generalmente en las plazas mayores de las ciudades, cerca de las catedrales o de las vías principales, como ocurre en gran parte de los países del Nuevo Mundo) le identifica como la ‘iglesia del poder’. Lo mismo hicieron en la estrategia misional: por ejemplo, en China ganándose a los mandarines de la corte imperial aprendiendo ellos mismos su complicada escritura, o en el caso de las misiones americanas prefiriendo gobernar ellos, aunque indirectamente, delegando en la elite social previamente formada por ellos mismos.

Esto conllevaba una contradicción inevitable al interior mismo de ella, entre su táctica (atender al espíritu y a la formación interior, suscitando la iniciativa personal) y su estrategia de poder externo (gobernar, aunque sea por delegación indirecta en los que detentaban el poder). Contradicción que se ha vivido al tener que luchar en cada país por convencer a sus autoridades respecto de que se adaptaban a las circunstancias nacionales, y que –al mismo tiempo– no debían inclinarse a favor de unos países mejor que a otros, dada su distribución por todo el mundo. Por eso lucharon en la temprana Edad Moderna por desprenderse del sello *hispanico* con que nació (señalado inicialmente tanto desde Francia como de Inglaterra, y sufrido agriamente luego al interior de la provincia de la India oriental y el Brasil, por estar sometida celosamente a la influencia portuguesa): todo lo cual favoreció que la monarquía española de los Austrias (tradicionalmente militante del catolicismo) no le concediese nunca su favor, hasta

la llegada de la dinastía borbónica.<sup>8</sup> Y luego –una vez aceptados como confesores reales, con la llegada de Felipe V y Fernando VI a España, y coincidiendo con su gobierno real en Francia y Portugal– tuvieron que negociar duramente en asuntos de competencia nacional portuguesa como la colonia de Sacramento en la región americana del Plata (de lo que trata la película “La misión”), tras lo que finalmente serían expulsados de las tres monarquías, casi al mismo tiempo.

Sin embargo, es verdad que lograron conquistar primero la elite del mundo católico y, poco a poco, la del mundo protestante también: destacando en Alemania y en Estados Unidos, por ejemplo, que actualmente son las dos provincias más poderosas de su campo de influencia, donde son más numerosos. Y finalmente es verdad que han logrado (tras varias expulsiones y disoluciones en países diferentes) ser reconocidos doblemente, como una orden culta e ilustrada y como una orden que defiende a los pobres. Sin referirnos nuevamente a la ya conocida película sobre las misiones de Paraguay, mencionamos ahora solamente su compromiso con la Teología de la Liberación en los años 65-85, que ha sido denunciada por algunos católicos conservadores como Ricardo de la Cierva, y ha producido la propia evolución de los dos últimos papas (Juan Pablo II y Benedicto XVI, e incluso de Pablo VI desde 1966), que llegaron a destituir al prepósito general español Pedro Arrupe (1965-1981), dando acceso simultáneo en 1983 a otro general, el orientalista holandés profesor Peter Hans Kolvenbach (1980-2008). No hace falta mencionar al actual Papa Francisco, una novedad absoluta por su origen latinoamericano y, sobre todo, por su procedencia jesuita, que parece estar dispuesto a modificar profundamente la curia romana.

### 3. En busca de una explicación de la cultura jesuita, en sus orígenes

Creo que merece la pena esforzarnos por conocer lo que fueron los primeros jesuitas, para comprender mejor lo que ocurre en el presente. Es decir, cómo es posible que aún sigan buscando solución a los problemas presentes sin renunciar a su espíritu fundacional. ¿Cómo es posible que puedan oponerse al papa, que era su jefe supremo, y suscitar una reflexión en el primer mundo sobre el Tercer Mundo, y sobre la parte de culpa que le corresponde al mundo católico en la degradación de éste? ¿Cómo pueden ser ‘seguidos’ por intelectuales sin fe cristiana, solamente por su conducta anti-colonial, como es el caso de la Teología de la Liberación, o de praxis anti-coloniales como la de la Fundación Vicente Ferrer en la India, o de Bartomeu Meliá en el Paraguay.

---

8/ Y ello, a pesar de la estrecha colaboración inicial entre ambas, especialmente con el tercer general, Francisco de Borja, duque de Gandía nombrado por Carlos V primero gobernador de Cataluña y luego incluso albacea de la Reina Juana, por parte de su hijo el emperador. En un ensayo de Nigel Griffin (1984), experto en teatro jesuita, se sostiene el traspaso de información administrativa y diplomática entre ambas administraciones, la aragonesa y castellana con la jesuita.

Hoy día estamos acostumbrados a emplear ciertas teorías en boga sobre Occidente y su relación conflictiva con el resto de la Humanidad, que nos impiden ver los entresijos lógicos del pasado proceso de conocimiento occidental del mundo, creyendo que necesitamos anclarnos en posiciones hipercríticas para poder asir la realidad y cambiarla. Ante el hecho comprobado de que los jesuitas se esforzaran por mejorar el sistema educativo de la juventud, y su exigencia rigurosa de conocer las lenguas diversas del globo y los diversos tipos de sociedad en que transmitir el mensaje religioso, se reacciona lo mismo que ante el avance europeo de los estudios orientalistas o la difusión occidental por el mundo. Caso típico del planteamiento llamado 'Postcolonial' y del Orientalismo (propuesto a partir de Edward Said), que los jesuitas nos permiten enfocar de otro modo, según creo. Es decir, pretendemos explicarlo no en sí mismos (como lo justifican los actores del proceso) sino, primordialmente, en función de un exceso de ambición por apropiarnos de sus recursos (es decir, como una explotación interesada del otro), llevados de una obsesión imperial de poder que nos lleva a ordenar el mundo a nuestra medida. Es decir como un etnocentrismo europeo.

Sin querer extendernos demasiado en el debate 'orientalista', que tanto afectaba a la historia cultural francesa (donde el orientalismo se desarrolló de la mano del filólogo Silvestre de Sacy), conviene tenerla en cuenta porque ha merecido una discusión contemporánea que pudiera ser aplicada al caso de los jesuitas. Como dijo Edward Said, autor del célebre texto de 1978 en la introducción a su libro *Orientalism*:

los franceses y británicos –y en menor medida los alemanes, rusos, españoles, portugueses, italianos y suizos- han tenido una larga tradición en lo que llamaré orientalismo, que es un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que éste ocupa en la experiencia de Europa occidental. Oriente no es sólo el vecino inmediato de Europa, es también la región en la que Europa ha creado sus colonias más grandes, ricas y antiguas, es la fuente de sus civilizaciones y sus lenguas, su contrincante cultural y una de sus imágenes más profundas y repetidas de Lo Otro... Para definir el orientalismo me parece útil emplear la noción de discurso que Michel Foucault describe en *La arqueología del saber* y en *Vigilar y castigar*...

[...] el orientalismo ... constituye una completa red de intereses que inevitablemente se aplica (y, por tanto, siempre está implicada) en cualquier ocasión en que esa particular entidad que es Oriente se plantea...

la cultura europea adquirió fuerza e identidad al ensalzarse a sí misma en detrimento de Oriente, al que consideraba una forma inferior y rechazable de sí misma....

el orientalismo es mucho más valioso como signo del poder europeo-atlántico sobre Oriente que como discurso verídico sobre Oriente (que es lo que en su forma académica o erudita pretende ser)...

Es verdad que reconoce el profesor Said alguna diferencia entre lo académico y lo político, hasta destacar a algunos personajes como Silvestre de Sacy, maestro de muchos orientalistas europeos. Pero, luego de reconocer esto, subraya que no quiere hacer historia académica solamente, o de una idea, sino de su inextricable unión con una praxis:

El orientalismo, pues,... es ... un cuerpo compuesto de teoría y práctica en el que, durante muchas generaciones, se ha realizado una inversión considerable... En otras palabras, adopto una perspectiva híbrida que, en líneas generales, es histórica y "antropológica", dado que creo que todos los textos tienen vínculos con el mundo y con sus circunstancias de acuerdo a unas condiciones que, por supuesto, varían de un género a otro y de un periodo histórico a otro.

Es decir, el profesor Said se propone emplear un método que podríamos considerar 'sociológico', que estudia un campo de conocimiento como derivado de un *proyecto de poder*, que sería la causa primera de todo. En ello se reconoce noblemente deudor del proyecto intelectual de M. Foucault (y tal vez, añadiría yo, de Pierre Bourdieu), aunque afirmaba valorar más que él la contribución dialéctica de los autores, entre sí y con relación al público. E incluso reconoce que puede haber como alternativa un conocimiento crítico en Occidente, al servicio del conocimiento del otro:

Quizás el objetivo más importante de todos sería estudiar alguna posible alternativa contemporánea al orientalismo, preguntarse cómo se pueden estudiar otras culturas y pueblos desde una perspectiva libertaria, y no represiva o manipulativa. Pero entonces habría que replantearse el *complejo problema* del conocimiento y el poder. Todos estos son objetivos que he dejado sin completar en este estudio, *lo cual no deja de ser embarazoso* (cursiva nuestra).

En esa categoría crítica y alternativa entrarían muchos estudiosos, empezando por él mismo, que es un hombre educado a la occidental, no a la oriental (si es que existen realmente esos modos posicionales puros, y no es más bien un interesado 'constructo' polar, del propio Said). Yo me quedo solamente con la afirmación de que es embarazoso para el autor no haberlo hecho, y con su propia evolución personal, al considerar al fin de sus días que el mundo islámico hizo poco por sí mismo, y que debiera imitar a Nelson Mandela en Sudáfrica, al colaborar con Occidente y obligarle a cumplir sus reglas propias, como hiciera Mahatma Gandhi en Sudáfrica y en la India, inaugurando un nuevo Oriente real, en camino de su propia liberación.

No es ocasión de seguir analizando el debate orientalista, complejo y muy cargado de dificultades porque se refiere a dos mundos enfrentados entre sí (parecido al tema de las discusiones posibles sobre la etnicidad o el género), cada uno de los contendientes portando su propia interpretación de la competencia. Más bien apliquemos el debate a la clarificación de la comprensión de la cultura jesuita, que pertenece a un contexto histórico más sencillo, ubicado

en los comienzos de la Europa moderna, aunque igualmente volcado sobre el mundo global y un proyecto combinado de conocimiento y de acción sobre el otro (culturalmente hablando), al mismo tiempo que sobre sí mismo y la propia sociedad. En este sentido, tal vez no sea inútil recordar el peso de la tradición clásica sobre la formación humanística jesuita que, como se sabe, conformaba el método de estudio de la Compañía de Jesús (la *Ratio Studiorum*, ensayada durante medio siglo hasta su aprobación oficial en 1593, en la V congregación general).

A veces, la interpretación actual que se hace del Humanismo o del Clasicismo renacentista confunde este punto de vista particular suyo sobre el pasado humano -que es el que le caracteriza bien- con el simple entusiasmo de sus lecturas clásicas. Lo que define este movimiento intelectual de comienzos de la Edad Moderna no es que se cultiven los estudios literarios, en sí mismos, sino el hecho de que se les adopta como base de una concepción global del mundo presente: una vez establecido un 'modelo' cultural ideal (como superior al presente), los humanistas podían asomarse al mundo presente desde él, y podían construir entonces un 'mundo nuevo'. Ese mundo ideal se refería no solamente al campo de los estudios históricos, sino a todo el ámbito de la cultura (a la estética, a la política, a la moral, a las devociones, a la tecnología, etc.). Proponemos que no se confunda ese doble sentido actual del término (humano o literario) con el que tuvo entonces: se trataba más bien de un modo literario de concebir el mundo y el saber, basado precisamente en la lectura y comentario crítico de textos clásicos. Incluía también la geografía, la astronomía, la matemática... porque eran conocimientos derivados de la lectura de autores antiguos dedicados a esas ciencias (como Ptolomeo, Estrabón, Euclides, Aristóteles, etc.). A pesar de la ambigüedad actual del término, lo seguimos usando por estar convencidos de la validez de este significado original para entender a los jesuitas de la Edad Moderna.

Si hay algo novedoso de este método humanista sobre la imagen del otro es su capacidad de aprender lenguas lejanas, al iniciarse con el problema de la traducción del latín, hebreo y griego a la propia lengua. Por eso es que los jesuitas compusieron tantas gramáticas vernáculas, sobre el molde latino, que fueron simultáneas a las gramáticas vernaculares europeas. Para darse cuenta de la novedad lingüística que esto representa en Europa, debe notarse que en 1586 (cuando se hace la primera gramática inglesa por William Bullokar) ya se habían publicado cuatro 'artes' sobre lenguas americanas (tarasco, inca, náhuatl y zapoteco) en castellano. La primera gramática francesa había sido escrita solamente en inglés (1521), la segunda en latín (1531), y solamente la tercera lo fue en francés (1550). A nivel continental finalmente, en este mismo período (1492-1592) sólo hubo 23 gramáticas nuevas de lenguas europeas: cantidad seguida de cerca y superada por 21 americanas, 11 asiáticas y 4 africanas.

Se ha acusado a estas gramáticas misionales de 'europocéntricas' por seguir el molde de la gramática latina (como le ocurrió al gramático español Antonio de Lebrija con la primera gramática vernacular Europa, en 1492). Contra esta interpretación errada, pero extendida, ha reaccionado el historiador alemán Wolfgang Reinhard en un trabajo comparado sobre "los imperialismos", a nivel global, donde pasa revista al trabajo de los misioneros católicos junto con el de otros proyectos misionales no occidentales (islámicos, hindúes, chinos, etc.), y concluye que el sistema

occidental ha sido diferente, precisamente por la participación del Humanismo en el proceso de traducción inter-lingüística de la Biblia. Los misioneros no europeos no tradujeron su mensaje 'evangélico' a otras lenguas, por su misma definición dogmática de base: las palabras de su libro sagrado eran intocables (el Corán, los Veda Rig, o las doctrinas de Confucio y Buda) y, por tanto, no se traducían. Esta diferencia entre unos sistemas religiosos y otros (tolerantes o no con otros idiomas dentro del mismo credo) ha permitido conservar dentro del imperio católico diversas lenguas indígenas, a través de la gramática latina, dándoles incluso una continuidad a la hora de la independencia política y logrando una excepcional 'inclusión' pluricultural (caso del guaraní actual en Paraguay, debido precisamente al estudio jesuítico). Me interesa destacar ahora no tanto el supuesto carácter filantrópico y humanitario de este gesto de su estudio comparado, por parte de los misioneros católicos, como la posibilidad inter-cultural proveída realmente por el Humanismo, pero no por otras versiones cristianas anteriores (Reinhard, 1987: 1-36):

Mientras que los misioneros de la Edad Media poseían un buen conocimiento del latín, de las lenguas extranjeras sólo tenían conocimientos mediocres, adquiridos sobre el lugar por medio de intérpretes y sólo con fines prácticos: evidentemente no se podía hablar en ningún caso de un estudio medieval de las lenguas, pese a los ocasionales buenos propósitos. Los misioneros jesuitas, por el contrario, hicieron acopio durante su formación de todas las conquistas de la filología humanista, y estaban (...) en condiciones de transmitir las categorías y técnicas de la filología humanista a otras lenguas. Sus gramáticas y diccionarios de las lenguas del Nuevo mundo salen al mismo tiempo, e incluso antes, que los de las lenguas europeas (...)

No se trata de una hazaña gramatical simplemente sino, más bien, de haberla realizado además sin traicionar unas condiciones mínimas de comprensión inter-cultural. Ello ha sido posible gracias al lento entrenamiento traductor de los misioneros jesuitas: primero con los clásicos y luego con otros mundos. Pero, como digo, más que destacar su especial participación lingüística me interesa señalar las consecuencias derivadas de esta actividad inter-lingüística para la constitución de una antropología comparada –por elemental que sea–, surgida a partir de una previa experiencia mediterránea de pluralidad cultural, en Occidente:

El dominio completo de las lenguas, bajo la presión permanente de la traducción directa e inversa, ha debido surtir su efecto sobre la lengua y sobre la manera de pensar de Occidente (...) Exégesis de textos sagrados hubo en otras partes, pero para el Corán o para los Vedas podía bastar una fidelidad a-histórica a la

letra; no así con el cristianismo, porque no puede soslayar el problema de la diferencia histórica de los textos (...) No es que los europeos hayan pensado de una manera menos etnocéntrica que otros pero, a diferencia de los demás, hubo en el etnocentrismo europeo tradicional un alto grado de agilidad intelectual que les permitió entrar en lenguas y culturas extranjeras, hasta alcanzar el entusiasmo de un jesuita [franco]canadiense, que llegó a decir de la lengua algonquina: "He descubierto todos los secretos de una de las lenguas más bellas del universo". ¿Habría ido posible que un representante de otra cultura [no humanista] hiciera esta afirmación? (Reinhard, 1987).

Por esa suma de ejemplos lingüísticos de todo el mundo pudo recopilar el jesuita Lorenzo Hervás y Panduro, a fines del s. XVIII y en su exilio romano, su *Catálogo de las lenguas de las Naciones Conocidas* (6 tomos, Madrid, 1800-1805: edición ampliada de su publicación italiana, 1784). Es a partir de él (informado al exterior por Guillermo de Humboldt) que se favorecieron los primeros ensayos comparativos en Alemania o Rusia inaugurando la filología comparada (por obra de gentes como Wilhelm Freiherr Humboldt, Johann Severin Vater y Johann Christoph y Friedrich von Adelung, autores del famoso *Mitridates*). Solamente quisiera agregar, a estas reflexiones filológicas, que el maestro Levi-Strauss tuvo en cuenta este precedente jesuita de traductor de lenguas exóticas para reflexionar sobre las bases humanísticas de la antropología, antes de que el orientalismo moderno y los viajes posteriores enriquecieron el patrimonio etnográfico de la antropología profesional, tomando estas gramáticas jesuitas como "un método intelectual que es justamente el de la etnografía, y que me gustaría llamar técnica del extrañamiento" (Lévi-Strauss, 1979: 257).

## 4. El caso de José de Acosta

Aunque de su biografía personal nos importa ahora solamente su relación con los estudios y colegios jesuitas, es interesante también decir que perteneció a una familia castellana muy devota de la Compañía, a pesar de su ascendencia de 'cristianos nuevos' (descendientes de padres o abuelos conversos del judaísmo): lo que le trajo luego dificultades personales, no sólo en España sino en la Compañía de Jesús. Se le ha atribuido este origen converso por su padre, dado que su apellido Acosta es de probable origen portugués, de donde vinieron muchos conversos a Castilla. Pero es posible que este parentesco de cristiano nuevo proceda más bien de su madre (Ana de Porres, también de familia acaudalada), pues sabemos de un tío suyo gran comerciante en Bruselas (Francisco Porres), y de otro pariente Porres, que sí fue enjuiciado como hijo de conversos.

Si lo comparamos con su paisano Polo de Ondegardo (el conocido abogado de los Andes,



procedente de Valladolid y miembro de la poderosa familia materna de los Zárate, acusada de conversos), que se crió con los mismos oficios paternos de asentador de juros e impuestos en Granada, nos explicaremos mejor el procedimiento de ingreso a la alta burguesía de parte de estos comerciantes, por vía de parentesco. Este caso puede compararse de algún modo también con los del célebre Bartolomé de las Casas, o del propio burdalés Michel de Montaigne –permítanme aprovechar la ocasión de subrayarlo– hijo también de madre de ascendencia española conversa y padre comerciante, y todos ellos inquietos pensadores acerca del valor cultural de los otros (sean indios, rebeldes, esclavos o moriscos), llamados despectivamente ‘bárbaros’. Es normal que estos miembros selectos de minorías culturales, cuestionadas internamente en su propio país, asuman intelectualmente la defensa de otras minorías culturales externas. Sólo recientemente se ha podido estudiar la influencia en Montaigne de su judaísmo de origen, espacialmente en su viaje a Italia en los años 80.<sup>9</sup> Sería sumamente interesante aplicar a Montaigne la metodología que Américo Castro ensayó a aplicar a escritores contemporáneos como Cervantes, Santa Teresa o Luis Vives, cuyo respectivo origen converso descubrió antes de ver la documentación, gracias a su comportamiento como minoría cultural particular.

Entre 1552 y 1556 entran en la Compañía de Jesús cinco de los hermanos Acosta: el menor de los cuales era José, con 12 años. Entre Medina del Campo (Valladolid) y la vecina Salamanca haría el joven Acosta los estudios de gramática y Humanidades, con notable aprovechamiento: a juzgar por los informes internos conservados, parece que fue un alumno muy precoz, especialmente en la lengua latina (objeto principal de los estudios llamados ‘de gramática’). Su excelente dominio del latín le permite escribir a los 15 años las “cartas cuatrimestrales” desde su colegio de Medina (1555), al P. General (San Ignacio pedía a los colegios e instituciones jesuitas le escribieran frecuentemente, como vimos), y también pudo Acosta componer en latín antes de los 17 (1556-57) varias comedias y autos bíblicos para ser representados por sus compañeros: por ejemplo, uno sobre la historia de José, y otro sobre la de Jetté.

De 1559 a 1567 residirá en Alcalá de Henares (llamada *Complutum* en latín, creada por Cisneros cerca de Madrid: y por eso se llama ‘complutense’ la cercana universidad madrileña), estudiando sin interrupción los cursos de Filosofía y Teología con varios maestros juristas venidos de la Escuela de Salamanca: varios de ellos fueron discípulos directos de Soto y Vitoria,

---

9/ Su familia materna, de ascendencia judía portuguesa, provenía de judeoconversos aragoneses (los López de Villanueva, documentados en la judería de Calatayud), tres de los cuales fueron quemados por la Inquisición, incluido su bisabuelo Pablo López en 1491. Su madre se llamaba Antoinette Louppes de Villanueva (luego Antoinette Villeneuve), hija de Pedro López y Honorette Dupuy, que se casa en 15.01.1528 con Pierre Eyquem, seigneur de Montaigne, y que muere en 1597, cinco años después que su hijo (en cuya casa vivía). La familia paterna de Michel (los Eyquem) gozaba de una buena posición social y económica, pero también la de la madre, dedicados al mercado de la pintura pastel en Toulouse y Bordeaux, y también ennoblecidos, aunque más tarde (un tío y dos primos de su madre ocuparon puesto en el parlamento de Bordeaux). De fuerte personalidad, aunque Montaigne no alude a ella jamás, se enriquecieron comprando e intercambiando tierras. Sobre la influencia judía en la vida y obra de Montaigne, puede verse Jama, 2001: 240, de la que puede leerse un comentario de Wolf, 2004: 30-31.

que en sus clases de Teología moral versaban frecuentemente sobre la guerra de conquista, en particular la del Perú: momento clave para las 'relecciones' (o conferencias extraordinarias) de Vitoria en Salamanca en los años 30. En la *Historia Natural y Moral de las Indias* alude Acosta con gusto a un antiguo profesor o preceptor suyo, alumno del biblista inglés François Vatable: "Francisco Vatablo, hombre en la lengua hebrea aventajado según nuestro preceptor, que fue discípulo suyo» (Libro I, cap. 13). Acosta va también al Perú como letrado de prestigio entre los suyos, tal vez elegido por el continuo incremento del número de escolares en el colegio jesuita de Lima (San Pablo), e incluso para detentar la enseñanza teológica en la Universidad de S. Marcos, instalada ya por el virrey Toledo fuera del convento de los dominicos (Colegio del Rosario, desde 1551).

No conocerá Acosta al virrey Toledo personalmente hasta su primer viaje al sur del Perú, de mayo del 73 a octubre del 74, donde se halla haciendo su 'visita general' de varios años, que incluso le invita a acompañarle a su excursión al río Pilcomayo, en su encuentro con los chiriguano (hay alusión a ello en el capítulo final de su *Historia indiana*). Puede entonces contemplar de primera mano las populosas ciudades indígenas de Cuzco (4 meses en total), Chuquiabo (hoy La Paz), Chuquisaca (Sucre) por 2 meses... y ver también las nuevas reducciones de indios a poblados mayores en el área rural, así como el activo funcionamiento de las minas de Potosí (que describirá ya en su tratado misional, de 1576, fecha real de redacción). Entonces conocerá también la complicada naturaleza peruana: no sólo baja a las profundas minas de Potosí, sino que atraviesa la puna a más de 4.000 metros, sufriendo por ello el "soroche" o mal de montaña, y también salva ríos tumultuosos como los peruanos costeros, etc. Finalmente pasará Acosta los años de 1583-1586 dedicado a elaborar materiales evangelizadores para todo el virreinato, decididos por el III concilio del virreinato (1582-83). En éste se debatieron muchas cuestiones misionales y catequéticas, cuyas fórmulas acordadas se tradujeron finalmente al quechua y aymara, y se publicaron con ellas algunos informes de interés etnográfico (entre ellos un extracto de Polo sobre "Errores y supersticiones de los indios", original de 1559, del que no se conserva otro original).

En 1 enero 1576 será nombrado provincial jesuita del Perú hasta 1581, y entonces tendrá que desplegar una enorme actuación personal: "más que cuatro hombres", dice él mismo en un memorial al Papa de 1592, y repite la crónica anónima de la provincia peruana, en 1600 (Mateos, 1944). Tal vez esta preocupación jesuita por los colegios y la educación juvenil en general le lleva a apoyar personalmente (contra otros cofrades jesuitas) el deseo de algunos de estos jóvenes (especialmente de criollos y mestizos peruanos) en ordenarse sacerdotes. Eso es lo que revela claramente su respuesta positiva a la encuesta que le hacen estos mestizos limeños durante el concilio de 1582 sobre su aspiración sacerdotal, además de proponer luego él mismo la creación de un colegio para criollos peruanos, llamado "de S. Martín", como el jesuita de Tepotzotlán (México): ambos en homenaje al virrey Martín Enríquez, que los apoyó. Al término del concilio va a regresar Acosta a España, después de lograr instituir un colegio de San Martín –para criollos nacidos en América del Sur, que logrará aglutinar gran cantidad de futuras personalidades del s.

XVIII (el arqueólogo Feijóo de Sosa, el político Olavide –amigo de Aranda y Voltaire- o el marino Bodega y Cuadra, que viaja con el capitán inglés Vancouver en la costa noroeste norteamericana que lleva su nombre) para el que también va a lograr en Madrid y Roma todo género de ayudas (becas, festividad oficial, etc.).

Debe decirse brevemente que el P. Acosta logró la confianza plena del rey, que le recibió numerosas veces para informarse de temas indianos, llamándole también a la consulta de temas diferentes de gobierno (por ejemplo, para evangelizar a los moriscos del reino de Valencia, poniéndole a la cabeza de un gran equipo de 36 misioneros con experiencia indiana y morisca). Gracias seguramente a esta protección real pudo su libro incluir un tratado idolátrico peruano y mexicano, cuando las mismas investigaciones en México (de parte del franciscano Sahagún y del propio jesuita Tovar) son recogidas secretamente por la administración central. Por el contrario, la censura romana impidió que saliese traducido en italiano su libro idolátrico completo (Venecia, 1596, libro V), suprimiendo no solamente párrafos atrevidos (por comparar las religiones idolátricas americanas con la propia de la Roma papal) sino dos capítulos completos (25 y 31).

Importa ahora analizar el caso del P. Acosta, especialmente porque ha tenido una gran divulgación por sus obras en Francia (tanto su *De Procuranda Indorum Salute*, publicado en Lyon, 1670, como la *Historia Natural y Moral de las Indias*, que recibe el máximo de ediciones en el s. XVII: 1598, 1600, 1606, 1616 y 1617, en cualquier lengua). El traductor francés Robert Regnault se debe, por un lado, a la oposición hispano-francesa e inventa el asunto de la quema española de ejemplares, y por otro, es quien lo trata de “Plinio del Nuevo Mundo”, y eleva el nivel de su traducción a paradigma (muchas y muy leídas). La traducción inglesa de 1604 se debió a la francesa de 1598 (como la alemana de 1600 a la holandesa del mismo año), y un gran divulgador de Acosta en Inglaterra fue Pierre D’Avity (D’Avity, 1613), traducido por el mismo traductor inglés de Acosta, Edward Grimstone, que no sabía español sino francés.<sup>10</sup> También en nuestros días, es en Francia donde se han publicado dos ediciones de la obra de Acosta.<sup>11</sup>

Tiene mucho interés el comportamiento francés con esta obra, que será mencionada y discutida por numerosos intelectuales: por Marc Lescarbot (*Histoire de la Nouvelle France*, 1618), por Isaac La Peyrère (autor de *Preadamitae* –1655–, el cual también traduce una de sus obras teológicas), por Jean de Laet (embajador de la reina Cristina de Suecia, y su colaborador como Descartes) y, finalmente, por una larga serie de ilustrados franceses (Condorcet y Turgot, especialmente) que leen con agrado las propuestas evolutivas del jesuita, junto con los ilustrados escoceses (como Smith, Jefferson, Robertson). En el homenaje al hispanista Jean Sarrailh, el

10/ Su traducción inglesa por E. Grimstone fue en 1616. La obra se siguió editando con frecuencia en el s. XVII en francés e inglés, con aumento de páginas y cambio de formatos, adquiriendo a veces otro título general y en formato menor. Así en 1a edición de 1637 se llamó *Le monde ou la description générale de sus quatre parties*. París: Claude Sonnius. Nunca fue traducida al español, aunque la porción dedicada a España y Portugal excedía a las otras, y la parte debida a Acosta aprovechó tanto su tratado misional como su historia indiana.

11/ Acosta, 1979: 405. Version française établie par Jacques Rémy-Zéphir. Reed. en 1989. Ver sobre las traducciones de Acosta, Del Pino-Díaz, 2011: 129-152.

maestro Marcel Bataillon nos dejó un ejemplo del repaso que puede hacerse hoy sobre estos teóricos americanistas del s. XVI al XVIII, que se ocuparon de la unidad del género humano desde Acosta a Clavijero, que tal vez deberíamos proseguir.<sup>12</sup>

Aparte estudios particulares como la ya conocida tesis doctoral de la profesora Monique Mustapha, no publicada finalmente, echo de menos en Francia un estudio sobre la estela ilustrada del P. Acosta. Aunque autores como Patrick Menget le han incluido en sus versiones históricas de la antropología, y yo mismo publiqué un avance en el número monográfico de 1992 (Del Pino-Díaz, 1992: 309-326), de la revista *l'Homme*, preparado por S. Gruzinski y Carmen Bernard, donde también participó el profesor Walter Mignolo, acusando a los gramáticos de atacar las lenguas indígenas (Mignolo, 1992: 185-207).<sup>13</sup> Sorprende en este ensayo que reconozca que la administración española no pudo conseguir que los misioneros enseñasen el español a los indios (al contrario, no pararon de elaborar gramáticas indianas hasta la independencia en el XIX, y prefirieron impartir la doctrina cristiana en estas lenguas), y que en su elaboración de gramáticas no siguieron la gramática española de Nebrija (1492) sino la previa latina de su mano (1481, que la reina castellana pidió tradujese para sus damas no latinas). Asimismo es consciente que el castellano se ha extendido entre las poblaciones nativas más bien en el período republicano, que reclamaban una sola lengua nacional. La sorpresa de parte del Dr. Mignolo viene de querer deducir de estos dos hechos indudables que Lebrija contribuyó realmente al desuso y desprecio de las lenguas y culturas indianas, solamente por el hecho de que prefirió la forma escrita a la oral. Todavía llama la atención que se atribuya a Nebrija un desprecio de la expresión oral de una lengua, cuando su primera consigna para formular la ortografía castellana es que se siguiese fielmente el sonido real en la escritura, norma que siguieron los gramáticos misioneros, y por eso merecen todavía respeto de los lingüistas (Bustamante, 1988: 75-97 y Bustamante y Díaz Rubio, 1984: 189-211).

## 5. Acosta contestado

Para terminar, me gustaría abordar el papel que esta obra ha tenido en manos de gentes como el post-colonialista W. Mignolo, que incluso la ha traducido al inglés en el año 2002 con un prólogo y un comentario a modo de epílogo donde se trata más bien de cuestionar el valor de la obra, y en un doble sentido: como no moderna (por su procedencia hispana, no inglesa) y como no respetuosa de la diversidad indiana. En realidad, todo el cuestionamiento del Dr. Mignolo al P. Acosta es que en unos famosos capítulos de su historia (libro V, caps. 4-5 y 7-9) hace notar la diferencia entre la

12/ Bataillon, 1966: 75-95. Un largo comentario sobre ello en Delmas, 2012.

13/ Se trata en realidad de la traducción inglesa de su ponencia al Primer Simposio de Filología Iberoamericana: *Literatura hispanoamericana y español de América* (Sevilla, 1990), editado al año siguiente en Zaragoza, Ed. Pórtico, y se titulaba "Teorías renacentistas de la escritura y la colonización de las lenguas nativas", p. 171-199. Curiosamente es la única participación no ofrecida en francés, por deseo expreso del autor.

no escritura indiana (por su carácter de mero valor hieroglífico, sin uso de 'letras', que son las que le dan capacidad combinatoria) y la verdadera escritura o la fonética, que son las del Viejo Mundo, siguiendo el criterio de Aristóteles.<sup>14</sup> Por este hecho lo ha hecho objeto reiterado de crítica en su conocido libro sobre el Renacimiento (Mignolo, 1995). Yo no creo que sea discutible que la escritura no fonética tiene el inconveniente de que no es capaz de reflejar la diversa realidad sino a costa de innumerables signos concretos, tantas como cosas reales (que demandan un largo aprendizaje), mientras la fonética se aprende rápido, y se vale solamente de una treintena de letras. Por otro lado, es cierto que el P. Acosta, siguiendo a los demás jesuitas sinólogos, tenía una opinión muy alta de la cultura china o japonesa, a pesar de todo esto, y que fueron estos jesuitas los primeros europeos que aprendieron su escritura, y se pusieron a imprimir en caracteres impresos en chino en cuanto les fue posible, comunicándolos a Occidente antes que nadie (aunque acompañados por otros misioneros cristianos). Si el P. Acosta no hubiese tenido una opinión favorable de la escritura mexicana y china, ¿por qué los habría seleccionado a ambos (junto con Perú y Japón) como objeto preferente de su historia indiana? ¿No eran estos pueblos los que había clasificado previamente en su tratado misional de 1588 como dotados de una cultura 'superior' que demandaba el uso de un método apostólico, es decir el uso de la convicción, sin violencia?

Otra acusación relativamente generalizada<sup>15</sup> que se le hace al P. Acosta y su historia es la importancia que se le concede al demonio en el libro V, dedicado en exclusiva a temas religiosos. Se le supone la 'satanización' de la religión indiana, al decir que los ritos indianos se parecen a los cristianos por el afán mimético del Demonio hacia las obras divinas, pero todo lleno de mentiras y suciedades. Efectivamente, la figura y nombre del Diablo salen mencionados nueve veces en los títulos de los 31 capítulos de ese libro, y a lo largo del mismo se hace continua alusión a su influencia para explicar las semejanzas rituales (hasta el punto que el mismo sacerdote supremo mexicano se llama *papa*, y que el canibalismo azteca se hace sobre enemigos vencidos, como en la religión cristiana se comulga la *hostia* (al enemigo), como parte de la víctima sacrificial: *victima, quasi ab hoste*, dice tentativamente Acosta. No es extraño que la traducción italiana suprimiera dos capítulos de este libro, "porque así lo han ordenado los superiores" (como se reconoce en nota, al fin del libro V).

---

14/ Acosta experimentó con la escritura china para probar su deficiencia fonética, haciendo en 1586 a dos chinos en el puerto mexicano de Guatulco que uno escribiese una frase ("Jose de Acosta ha venido del Perú") y otro la leyese. Además, sabía por sus compañeros jesuitas instalados en China que su escritura demandaba muchos años aprenderla, por el número de caracteres necesarios para reflejar el universo real. De otro lado, manifestó interés por la civilización nipo-japonesa hasta dedicarle tres capítulos en su historia indiana. El último libro de la misma es una transcripción bastante fiel del código Tovar, tomado por el jesuita Juan de Tovar de boca indiana en el propio México: incluso le pidió por carta (que se conserva) que le explicase qué credibilidad tenía una escritura que habla del pasado antiguo, y no usa letras sino 'pinturas', es decir que no tiene una representación independiente, a base de letras.

15/ En ello insisten autores como David Brading, en su conocida obra "Orbe indiano", o Fernando Cervantes en su otra obra dedicada al "Diablo en el Nuevo Mundo", ambas originalmente en inglés, pero traducidas enseguida por las editoriales hispanohablantes (respectivamente Fondo de Cultura Económica de México y Herder, de España).

Pero, a cambio de esta muestra exagerada de ortodoxia (tanto de la traducción italiana como del autor original), concedamos que es un hecho extraordinario que haya pasado la censura inquisitorial española un libro lleno de 'idolatrías', contadas con detalle. Ninguno de los libros en que hoy consultamos estos detalles rituales indios (como la famosa 'historia general' mexicana de Sahagún, la maya de Diego de Landa, o la peruana de Cristóbal de Molina) ha visto la luz hasta nuestros días. Por otro lado, se trata de un libro excepcional dentro de la obra, como reconocen muchos analistas, hasta el punto que el Dr. Fernando Cervantes cree que se trata de un producto de la 'doble personalidad del autor'. Por ejemplo, el término religión siempre aparece en este libro acompañado de la coletilla "o por mejor decir idolatría", o "si puede sufrirse este nombre", mientras que se usa libremente fuera del mismo: por ejemplo, al comienzo del siguiente libro VII, cap. 1. Creemos que el libro V contiene otra licencia de autor inexplicable, puesto que, tratándose de una obra más bien mundana y llena de descripciones y reflexiones atrevidas (llega a dudar de la generalidad del diluvio, o de la recogida de todos los animales en el arca de Noé, y se burla de las opiniones aristotélicas sobre el Universo), sin embargo en este caso no da un paso sin pedir permiso, y dedica incluso 4 capítulos a puras recomendaciones cautelosas y pensamientos teológicos (los numerados 1, 11, 22 y 31, es decir uno de cada diez). En cada caso se señala por el autor, tal vez sin pretenderlo, que se trata de 'digresiones' demoníacas que interrumpen el hilo del discurso. De ello se advierte en los capítulos números 10 y 12, o 21 y 23 (en los primeros respectivos -10 y 21- advierte que interrumpe el hilo narrativo, y en los segundos, que lo recupera). ¿No se consideraría natural, por otro lado, en un autor católico que cambiara su atrevimiento teológico en ciertos temas, e incluso introdujera digresiones temáticas de cuando en cuando, a cambio de obtener lo que pretende: la licencia editorial?

Teniendo en cuenta la tensión entre la orden jesuita y la dominica (encargada ésta por el papa de custodiar la ortodoxia inquisitorial), que le llevó a infinitas contiendas teológicas universitarias, es natural que un jesuita no quisiera tentar el celo de la censura. Especialmente tratándose de un hombre cuya familia era acusada de procedencia conversa, al interior mismo de la orden jesuita. Justamente es por Acosta por lo que la congregación general de 1593 declara que no se admitirán en adelante candidatos jesuitas de ese origen, forzando el prepósito general italiano Acquaviva a su súbdito castellano a someterse a su disciplina.

Mi conclusión, como hemos visto en otros casos de intelectuales comprometidos (Las Casas, Polo, Montaigne, etc.), es que debemos considerar la necesidad que sintieron de defenderse de sus atrevimientos doctrinales y de los posibles ataques inquisitoriales; y al mismo tiempo, debemos considerar la posición marginal en que se debaten estos temas, que les lleva a postular explicaciones heterodoxas, que por ello mismo incluyen la cultura de los otros en la normalidad cristiana. Esa contradicción no niega su coherencia, una vez reconocida, sino que la logra explicar de un modo más honesto, y más contextual. Porque no se trata, como diría el maestro Montesquieu (otro bordelés), de explicar las leyes en su propia literalidad, sino en su espíritu y lógica propia, que deriva inexcusablemente de su propio tiempo social. ■

## Bibliografía

- ACOSTA, José. *Histoire naturelle et morale des Indes occidentales*. Version française établie par Jacques Rémy-Zéphir. Paris: Payot, 1979. Reedit: 1989.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier y Loyola*. Paris: Editions du Seuil, 1971. Trad., Caracas: Monte Ávila, 1977. Reedición: Madrid: Ediciones Cátedra, 1997.
- BERTRAND, Dominique, S.J. *La politique de saint Ignace de Loyola: L'analyse sociale*. Paris: Editions du Cerf, 1985. Trad. *La política de San Ignacio de Loyola. El análisis social*. Prefacio CHAUNU, Pierre. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae. Colección Manresa, 2003.
- BRADING, David. *Orbe indiano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- CERVANTES, Fernando. *Diablo en el Nuevo Mundo*. España: Herder, 1997.
- CODINA MIR, G. *Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le 'modus parisiensis'*. Roma: Bibliotheca Instituti Historici Societatis Jesu, Vol. 28, 1968.
- D'AVITY, Pierre. *Les estats, empires et principautés du monde representez par la description des pays, moeurs des habitans, richesses des provinces, les forces, le gouvernement, la religion, & les princes qui ont gouverné chacun estat : avec l'origine de toutes les religions, & de tous les chevaliers & ordres militaires par le Sieur D.T.V.Y. ... Chez Olivier de Varennes ... Paris: 1613. The Estates, Empires, and Principalities of the World... by GRIMSTON, Edward. London: 1616*
- DE LA CIERVA, Ricardo. *Jesuitas, Iglesia y marxismo: la teología de la liberación desenmascarada*. Barcelona: Plaza y Janés editores, 1986.
- DE LA CIERVA, Ricardo. *Oscura rebelión en la iglesia: jesuitas, teología de la liberación, carmelitas, marianistas y socialistas*. Barcelona: Plaza y Janés editores, 1987.
- FEINGOLD, Mordechai. *Jesuit Science. Republic of Letters*. Cambridge: Mass., M.I.T. Press, 2003.
- GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. Trad. de Alatorre, Antonio. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. 2a ed. corregida y aumentada.
- JAMA, Sophie. *L'histoire juive de Montaigne*. Paris: Flammarion, 2001.
- MIGNOLO, Walter. *The Darker side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.
- O'MALLEY, John W., P. *The first Jesuits*, Cambridge, Harvard College. Bilbao: Mensajero-Sal Terrae, 1995.
- O'MALLEY, John W., P. y otros. *The Jesuits. Cultures, Sciences and the Arts, 1540-1773*. Canadá: Univ. of Toronto Press, 1999.
- O'MALLEY, John W., P. y otros. *Jesuits II: Culture, Sciences and the Arts (1540-1773)*. Canadá: Univ. of Toronto Press, 2006.
- SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Panteón Books, 1978.
- TOVAR, Antonio. "Hervás y las lenguas indias de América del Norte", en <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/hervas-y-las-lenguas-indias-de-america-del-norte-0/html>
- WILHELM HUMBOLDT, Freiherr; Johann SEVERIN VATER; Johann CHRISTOPH; Friedrich von ADELUNG. *Mithridates oder allgemeine Sprachkunde*, I-IV. Berlín, 1801-1817. Impresión fotostática, Hildesheim, 1970.
- Artículos**
- BATAILLON, M. "L'unité du genre humain du P. Acosta au P. Calvigero". En: *Mélanges à la mémoire de Jean Sarrailh*, Paris: Centre de recherche de l'Institut d'Études Hispaniques, 1966, t. 1, p. 75-95.
- BURRIEZA, J. "La Compañía de Jesús y la defensa de la Monarquía Hispánica". *Hispania sacra*, vol. LX, 2008, p. 181-229.
- BUSTAMANTE, Jesús; Elena DÍAZ RUBIO. "Alfabetización de la lengua náhuatl". *Historiographia linguistica*, XI, 1984, P. 189-211.
- BUSTAMANTE, Jesús. "Las lenguas amerindias, una tradición española olvidada". *Histoire, Épistémologie, Langage*, IX.2, 1988, p. 75-97.
- CAMPILLO MESEGUER, Antonio. "Del gobierno del alma al gobierno del mundo: el nacimiento de la Compañía de Jesús". *Eikasia. Revista de Filosofía*, año VI. Marzo 37, 2011.
- DELMAS, Adrien. "O'Gorman, lecteur d'Acosta". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* (En línea el 26 junio 2012).
- DEL PINO-DÍAZ, Fermín. "La Renaissance et le Nouveau Monde: José d'Acosta, jésuite anthropologue (1540-1600)". *L'Homme* (Paris), n° 122-124, "La rédecouverte de l'Amérique", 1992, p. 309-326.
- DEL PINO-DÍAZ, Fermín. "Acerca de las traducciones de Acosta (1590): ¿tradiciones o traiciones?". En: LATASA, Pilar (Ed.). *Discursos coloniales: texto y poder en la América hispana*. Biblioteca Indiana, 31, 2011. p. 129-152.
- GRIFFIN, Nigel. "Virtue versus letters: the Society of Jesus 1550-1580 and the export of an idea". *EUJ working papers*, 95. San Domenico (Florence) European University Institute, Department of History and Civilization, 1984.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Los tres humanismos". En: *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*. México. Siglo XXI, 1979. p. 257
- MENGET, Patrick. "La contribution de Jose de Acosta à l'ethnologie religieuse de l'Amérique", *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses* Année 1986 Volume 99 Numéro 95 pp. 77-81. Accesible en [http://www.persee.fr/doc/ephe\\_0000-0002\\_1986\\_num\\_99\\_95\\_13536](http://www.persee.fr/doc/ephe_0000-0002_1986_num_99_95_13536)MIGNOLO,
- Walter. "L'ebrija in the New World. The Question of the Letter, the Colonization of the Amerindian Languages, and the Discontinuity of the classi-

cal Tradition". *L'Homme* (Paris), nº 122-124, "La rédecouverte de l'Amérique", 1992, p. 185-207.

REINHARD, Wolfgang. "Dominio de la lengua y dominio del mundo. Lengua y lingüística en la expansión europea". *Humanismus und Neue Welt. Acta Humaniora*, VCH, Bonn, 1987, p. 1-36.

WOLF, Marc-Alain. "La marranisme de Montaigne". *Spirale: arts, lettres, sciences humaines*, 194, 2004, p. 30-31.

Autoría desconocida: *Historia general de la Compañía de Jesús en la provincia del Perú. Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional*. Ed. por MATEOS, Francisco. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1944.



# Re lectio nes

[www.relecciones.com](http://www.relecciones.com)



Universidad  
Francisco de Vitoria  
UFV Madrid