

Review Essay

Ignacio de Loyola y las mujeres (1491–1524): algunas puntualizaciones

Enrique García Hernán*
Instituto de Historia, CSIC

Estado de la cuestión

Un aspecto de la biografía de Ignacio de Loyola, que hoy día tiene más interés, es su relación con las mujeres. Tanto es así que incluso ha tenido voz propia en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, donde se recoge la principal bibliografía hasta 1994.¹ Y quizá por eso se ha publicado recientemente una monografía editada por José García de Castro SJ y otros, *Mujeres ignacianas*, en especial su capítulo “Mujeres del entorno de Ignacio de Loyola”.² A estas dos obras me remito, tanto para la bibliografía como para el acopio documental. Es una línea de investigación abierta, a pesar de tantas publicaciones, especialmente recientes, que se podría encuadrar dentro del campo de la historia de género, y en concreto sobre el permanente papel espiritual de las mujeres en la Iglesia católica, en línea de las reflexiones actuales teológico-jurídicas, sin dejar de lado la historia de la espiritualidad. Es posible que la causa principal sea porque Ignacio no fundó una orden religiosa para mujeres, toda vez que a lo largo de su vida estas, tanto religiosas como laicas, cuanto pobres como ricas, tuvieron notable protagonismo en su vida y en el desarrollo de la Compañía de Jesús, e incluso algunas intentaron con éxito formar parte de la Orden, aunque al final Ignacio prohibió (*Const.* 588, 2) totalmente una rama femenina, incluso confesar a re-

* Enrique García Hernán — enrique.ghernan@cchs.csic.es — Doctor en Historia Eclesiástica por la Universidad Gregoriana de Roma y Doctor en Historia Moderna por la Universidad Complutense de Madrid. Profesor de Investigación del Instituto de Historia del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC, y autor de *Ignacio de Loyola*. El autor agradece las revisiones anónimas, así como los comentarios de José García de Castro SJ, y Wenceslao Soto Artuñedo SJ.

1 *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana* II, 1303–09.

2 García de Castro SJ et al., ed., *Mujeres ignacianas*; en el mismo tomo, García de Castro SJ, “Mujeres del entorno de Ignacio de Loyola”, 37–73.

ligiosas, quizá por la mala experiencia con Isabel Roser, si bien continuaron algunas excepciones.³

El tema de discusión es si había misoginia tanto en Ignacio —más allá del mito antijesuita— como en los primeros padres, actitudes propias del comportamiento de género de la época (hoy diríamos machistas), o simplemente lo que ocurría era que Ignacio y el resto entendían la Compañía de Jesús como una opción sacerdotal, de sacerdotes reformados en el contexto de su época, en parte constreñidos por unas circunstancias hostiles. A la luz del origen de la biografía de Ignacio y de los inicios de la Compañía de Jesús, no cabe duda de que las mujeres deberían haber tenido un mayor protagonismo histórico —y acaso lo tuvieron— y por ende historiográfico, porque es necesario explicar qué espiritualidad tuvieron las amigas de Iñigo o “iñigas” —hasta qué punto hubo mutua colaboración y desarrollo espiritual—, las primeras jesuitas (término no admitido por la Real Academia Española [RAE] pero de uso en la época), las “beatas de la Compañías”, las fundadoras y por último, el importantísimo papel de las madres, hermanas y amigas, sin más, de los jesuitas.⁴ Quizá una explicación se encuentre en que hay una evolución personal, de modo que hasta que no consideró la Compañía como una opción sacerdotal sí tenían cabida las mujeres en su primigenio proyecto. No es lo mismo en Manresa y Barcelona, que en París y Roma, aunque esto necesitaría mayores investigaciones.

Estas pocas páginas espero que sirvan, aun siendo una mera aproximación historiográfica, para puntualizar algunos aspectos, porque solo me propongo ofrecer una breve y modesta reflexión sobre algunas de las publicaciones, una ya antigua y otras recientes, y sobre cómo podríamos avanzar en esta investigación. Me centraré solamente, en esta ocasión, al período que va de su nacimiento en 1491 hasta su marcha de Jerusalén en 1524, donde tiene especial re-

3 Este artículo cita la siguiente edición: *Constituciones II*, 588, 2; *Epp. Ign. I*, 492: “Ignacio se determinó de apartarse della, y así a petición de SR por orden y mandamiento de SS fue separada de la Compañía”. Me parece interesante investigar esta frase “tantas judías por hacerlas tornar cristianas”. Quizá uno de los motivos fue precisamente este deseo de Isabel Rosser de la conversión de las judías de Roma.

4 Así el conde de Gondomar llamaba a Luisa de Carvajal “mi brincante jesuita” (Pastor, “Un embajador de España en la escena inglesa”, 241–61); y Teresa de Jesús a las colaboradoras de los primeros jesuitas las llamaba “teatinas” (Teresa de Jesús a Luisa de la Cerda, Toledo, 27 de mayo de 1568). Sobre el término “jesuita” ver *DHCJ III*, 2050 de J. de Charry.

levancia su estancia en Loyola, Navarrete, Monserrat, Manresa y Barcelona.⁵ Así, pues, analizaré un trabajo inédito del jesuita Luis Fernández Martín (“María de Loyola, la presunta hija natural del joven Iñigo de Loyola”)⁶ y los libros de Antonio Gil Ambrona y Mireia Vila Cortina, precisamente porque tratan por extenso el período propuesto.⁷ Reconozco que este tema reclama mucha más atención de la que se le ha prestado y que hoy día sería necesario reinterpretar la opción ignaciana y situarla en nuestro contexto, a pesar de que algunos intentos hayan suscitado roces e incomprendiones parecidos a los que tuvo Ignacio en Roma. Por citar rápidamente la bibliografía reciente, diré que el tema está encuadrado en dos bloques, uno referido a la vida personal de Ignacio, y otro relacionado con la Compañía de Jesús. También hay dos interpretaciones, una enclavada en historiografía de la tradición jesuítica y otra desenclavada, por utilizar una acertada terminología de Robert Danieluk.⁸

Iñigo y la Casa de Loyola

Para el caso del período de Iñigo como paje, portador de quitaciones, gentilhombre, sería muy interesante un estudio parecido a los realizados por Elena Catalán Martínez, Janire Castrillo Casado y Ohiane Olivari Korta.⁹ No solo es necesario recuperar *Fontes Documentales*, de la serie Monumenta, del IHSI,¹⁰ sino ampliar ese volumen con fuentes sobre todo del Archivo General de Simancas, especialmente Contaduría de Mercedes para los juros, y del Archivo de la Chancillería de Valladolid para las ejecutorias, así como del Archivo Histórico de Loyola, tema que conoce bien José Antonio Marín Paredes, y acaso la persona indicada para hacerlo.¹¹ Es importante saber hasta qué punto las mujeres de los Loyola estaban

5 Para un contexto actual, Alabrus Iglesias, “The role of Catalonia in the Hispanic projection of the Society of Jesus”.

6 Hay varios ejemplares de esta investigación. Uno de ellos se encuentra en el Archivo de España de la Compañía de Jesús, Alcalá de Henares (AESI-A), Biblioteca, “Biografías y Hagiografías”, nº 6.

7 Gil Ambrona, *Ignacio de Loyola y las mujeres* y Vila Cortina, *Les Ínyigues*.

8 Danieluk, “La reprise d'une mémoire brisée”; para el ambiente de Iñigo y su familia, sigue siendo obligado el artículo de Fernández Martín, “El hogar donde Iñigo de Loyola se hizo hombre”.

9 Catalán Martínez, “El clero rural vasco durante la Edad Moderna” y “De beatas a monjas de clausura; Castrillo Casado, *Las mujeres vascas durante la Baja Edad Media*; Oliveri Korta, “Mujer, casa y familia en el estamento hidalgo guipuzcoano del siglo XVI”.

10 *Fontes. doc.*

11 Marín Paredes, “La caja de las escrituras de la casa de Oñaz y Loyola”.

implicadas en las ferrerías, en la consecución del mayorazgo, en las alianzas matrimoniales, en las estrategias de poder, en el comercio, en la navegación, e incluso en la guerra. También las que pasaron a ser beatas o religiosas, las relacionadas con el patronato de San Sebastián. En este sentido es necesario recuperar la memoria de sus cinco hermanas, y sobre todo quizá la más importante, Magdalena, casada con un Gallaiztegui. Por otro lado, está la figura, todavía por investigar más, de Magdalena de Araoz, porque fue la señora de Loyola por bastante tiempo. En ella encontramos luces y sombras, pero no cabe duda de que Ignacio contó con ella no solo para que le pagara los gastos de su curación, sino para incluso ayudarle en la fundación, porque se lo pidió expresamente por carta enviando un portador de confianza.¹²

Para el tema de las mujeres jesuitas, desde 1956 contamos con una selección de cartas de Ignacio que recogió Hugo Rahner de la correspondencia con las mujeres, 90 recibidas y 50 escritas, y próximamente en versión castellana en la colección Manresa.¹³ No aportaba en verdad nada nuevo desde el punto de vista documental y a fecha de hoy seguimos sin contar con documentos nuevos sobre este tema, salvo reflexiones más o menos exitosas al compás de los tiempos en investigaciones archivísticas.

También están—además de los estudios ya mencionados de Fernández Martín (inédito), y los más extensos de Gil Ambrona y Mi-reia Vila Cortina, que llaman ahora mi atención—entre otros, los estudios de Romeo de Maio, Rogelio García Mateo, Martínez de la Escalera, Javier Burrieza, Wenceslao Soto Artuñedo, García de Castro, Rosa Alabrús, Gemma Simmonds.¹⁴ Quizá este de Vila Cortina es, a mi juicio, muy acertado y además arroja nuevas líneas a investigar en los archivos de protocolos de Cataluña, y acaso sea ella la persona indicada para seguir esas investigaciones. Podríamos decir que es un campo de investigación amplísimo que merece la pena abordar, y que lleva sobre todo al período de Iñigo en las coronas de Aragón y Castilla.

12 *Font. Doc.* 626; *Epp. Ign.* I, 151–52.

13 Rahner, *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, con traducciones famosas como la francesa de 1964: de Brouwer, *Ignace de Loyola*.

14 De Maio, “Ignazio di Loyola e la donna”; García Mateo, “Mujeres en la vida de Ignacio de Loyola”; Martínez de la Escalera, “Mujeres jesuíticas y mujeres jesuitas”; Burrieza Sánchez, “La fundación de colegios y el mundo femenino”; Soto Artuñedo, “Ignacio de Loyola y la mujer”; de Castro Valdés, “Las mujeres y los primeros jesuitas”; Alabrús Iglesias, “Ignatius of Loyola”; Simmonds, “Women Jesuits?”; Gil Ambrona, *Ignacio de Loyola y las mujeres*; Vila Cortina, *Les Inyigues*.

Lo primero que hay que preguntarse es la razón por la que Iñigo no contrajo matrimonio. Es verdad que estaba tonsurado, pero esto no invalidaba el matrimonio. Desde mi punto de vista, la opción matrimonial estuvo presente hasta que en Loyola, tras la herida de Pamplona, decidió cambiar. Su primera decisión fue la de ser car-tujo, quizá por espíritu de superación, así que algo sabría de ellos, dado el prestigio de reforma y santidad que les rodeaba, pero le pareció poco, precisamente porque buscaba algo más radical, más bien parece que tendía hacia el eremitismo, de hecho cita en *Autobiografía* (37,2) que trataba “personas espirituales, aunque estuviesen en hermitas lejos de la cibdad [sic]”.¹⁵ Lo lógico es que se hubiera casado, como decisión personal y como miembro de un linaje por consolidar, y si no lo hizo no estimo que fuera por misoginia. Seguramente trató a mujeres con las que se podía haber desposado, acaso alguna de su mismo entorno familiar, porque de hecho su familia se opuso a su nueva vida alejada porque esperaban algo más de él (“que no se eche a perder, y que mire cuánta esperanza tiene de él la gente, y cuánto puede valer y otras palabras semejantes, todas a intento de apartarle del buen deseo que tenía” [*Autobiografía*, 12]), algo que implicara vinculación familiar. Así, por decir algunas posibles vinculaciones con grupos familiares, las damas de la casa de Juan Velázquez de Cuéllar, porque no hay que olvidar que su esposa María de Velasco tenía cierto vínculo familiar con Marina Sáenz de Licona, madre de Iñigo; alguna de las mujeres de la casa de Balda en Azpeitia; las damas de la casa de la reina Juana o de la casa del duque de Nájera: o por citar una mujer en concreto, la misteriosa e innominada que le salvó del intento de homicidio de un criado de la condesa de Camiña. La segunda pregunta es si experimentó el amor de una mujer, si se enamoró, y si llegó a tener hijos naturales. Que se enamoró no cabe duda, porque aparece en la *Autobiografía*. Que tuviera hijos naturales es más difícil de demostrar. De haber tenido alguno, todavía no se ha encontrado la huella.

La presunta hija de Iñigo, María de Loyola

El meticuloso historiador jesuita Luis Fernández Martín¹⁶ lanzó la hipótesis en 1987 de que una María de Loyola que aparece citada

15 *Fontes narr.* I (*Autobiografía*), 37, 2.

16 Luis Fernández Martín nació el 02.07.1908 en Villaramiel (Palencia), ingresó en la Compañía el 25.07.1923 en Carrión delos Condes (Palencia), fue ordenado sacerdote el 24.06.1937 en Marneffe (Bélgica), hizo los últimos votos el 15.08.1941 y murió el 15.08.2003 en Villagarcía de Campos (Valladolid).

como criada en el testamento de Aldonza Manrique de Lara en 1566, podía ser hija de Iñigo. El argumento tuvo mucha repercusión en su momento, sobre todo entre los miembros de la Compañía de Jesús: su principal vehículo fue en forma de un artículo inédito (“María de Loyola, la presunta hija natural del joven Iñigo de Loyola”), para su posible publicación, cuando el tema fuera “cierto al cien por cien”.¹⁷

No se sabe con certeza si el padre José Martínez de Toda¹⁸ leyó este artículo inédito, pero en todo caso conoció muy bien los argumentos, que él mismo refutó en el año 2006 en un artículo para el *AHSI*.¹⁹ Por mi parte, accedo a este artículo no tanto como contribución actual, ciertamente han pasado más de veinte años, sino como fuente histórica.

Martínez de Toda se refiere a Fernández Martín, pero no alude a este inédito, además su autor había fallecido en el año 2003 y no podía, por tanto, responder. Los argumentos se ampliaron con otro trabajo posterior.²⁰ Hay que decir que Fernández Martín no vio nunca el testamento de Aldonza Manrique de Lara (en el que se menciona a la presunta servidora María de Loyola), sino simplemente un breve párrafo que le suministró un franciscano, sin decirnos quién, cuándo y cómo, todo rodeado de cierto misterio. Fue Martínez de Toda quien en el año 1999 pudo consultar por completo el documento, que se encuentra en el archivo de las clarisas de Nájera. Llega a la conclusión de que esta María de Loyola o Villarreal era vecina de Pedroso, y que era hija con toda probabilidad de Pedro de Villarreal, del mismo Pedroso.²¹

Desde mi punto de vista, el tema no está cerrado “cien por cien”, pero posiblemente será difícil llegar a una respuesta definitiva. Los argumentos de Fernández Martín tienen interés, a pesar de que su trabajo no ofrece argumento probativo al texto del testamento. Pero

17 Este artículo inédito, del padre Luis Fernández Martín SJ, consta de 67 páginas, con la siguiente cláusula restrictiva (Valladolid, 20 de febrero de 1987): “el autor no quiere en manera alguna que mientras el tema no sea cierto al cien por cien, su trabajo sea editado. Por eso destina este ejemplar a ser depositado y guardado en el Archivo”. El siguiente análisis procede de este manuscrito.

18 José Martínez de Toda Terrero nació el 17.03.1934 en Badarán (La Rioja), ingresó en la Compañía el 15.07.1953, fue ordenado el 14.06.1964 e hizo los últimos votos el 02.02.1972. En 2023 reside en la enfermería provincial de Caracas, Venezuela.

19 Martínez de Toda, “María Villarreal de Loyola”.

20 Martínez de Toda, “María Villarreal de Loyola” y *Los años riojanos de Iñigo de Loyola*.

21 Martínez de Toda, “María Villarreal de Loyola”, 359.

sí hay que considerar sus cinco argumentos, por los que concluye que hay indicios suficientes, siempre dentro de una hipótesis, para la posible paternidad de Loyola. El primer argumento es la juventud de Iñigo según sus compañeros, es decir, que tuvo relaciones con mujeres, y añade el proceso de Pamplona y la licencia de portar armas (esto fue un descubrimiento suyo). El segundo argumento es la tradición oral soterrada, pero realmente carece de valor científico. Más interesante es el tema del “silencio premeditado y elocuente”. Aquí dice que la *Autobiografía* está amputada, porque faltan los pecados de juventud que se anuncian el prólogo de Cámara. Es verdad que Cámara no dice “pecados”, sino “travesuras”, pero habría que admitírselo en cierto modo porque *Autobiografía* refiere 14 veces sus “pecados”, pero sobre todo porque aparecen —esto es fundamental— en su *Diario Espiritual* (29 febrero 1544) que Cámara conoció.²² Vemos una conexión directa entre la *Autobiografía* y el *Diario*. En cualquier caso, Fernández Martín trata de “arrimar el agua a su molino” al ensanchar el término al decir “pecado” y atribuirlo a Cámara y unirlo a experiencias que más adelante trata, evidentemente de tipo amorosas.

Es difícil probar que la *Autobiografía* esté mutilada en ese aspecto en concreto. Después de muchas consideraciones me inclino a la hipótesis de que no lo está en este caso. Simplemente que Ignacio le contó a Cámara sus “travesuras”. Cámara no las escribió porque no lo consideró necesario. Tampoco escribió en la *Autobiografía* otras cosas que sabía (bien por Ignacio bien como testigo de vista) que sí aparecen en su *Memorial*. Acaso la razón sea porque no se trata de un texto biográfico, sino de la historia de su alma, de la acción de Dios sobre él, al estilo de la *Vida* de Teresa de Jesús. Que Ignacio decía sus pecados es algo que hacía con frecuencia, a mucha gente contaba su vida pasada, a algunos para hacerles hablar con confianza. Se apoya también en el hecho de la divergencia de fechas entre el prólogo de la *Autobiografía*, pues empieza en septiembre de 1553, mientras que el texto alude a una información de agosto de 1553. Es una errónea lectura del texto, porque Cámara dice que el 4 de agosto tuvo una importante conversación con Ignacio en la que le contó partes de su vida, como su estancia en Barcelona, su viaje a Jerusalén “y así en otras particulares semejantes” (*Autobiografía, Prólogo Luis Gonçañves da Camara 1**). Es decir, que el importantísimo acontecimiento de la visión de la Virgen en la *Autobiografía* en que

22 *Diario Espiritual (Constituciones I)*, 86–158.

le dice que “desde aquella hora hasta el agosto de 53 que esto se escribe, nunca más tuvo ni un mínimo consenso en cosas de carne”, se lo contó en concreto el 4 de agosto y ese mismo mes lo puso por escrito (*Autobiografía*, 10). Esto quiere decir que Cámara utilizó información oral y también escrita (especialmente el *Diario Espiritual*) del propio Ignacio al margen o dentro de las conversaciones para la *Autobiografía*. Además, insisto, el objetivo de la *Autobiografía* era en verdad referir “cuanto por su ánima hasta agora había pasado” (*Autobiografía, Prólogo Luis Gonçães da Camara 1**).

Otro punto sobre el que Fernández Martín duda es que la *Autobiografía* señala que hasta los 26 años no cambió de vida, y como acto seguido viene la herida de Pamplona concluye que hay error de fechas y que falta algo. Tampoco veo error aquí, porque Ignacio dice en septiembre de 1553—Cámara dice en su prólogo que fue en septiembre cuando le contó hasta “estar en Manresa algunos días”—que tenía 62 años (*Autobiografía, Prólogo de Luis Gonçães da Camara 2**), es decir, que había nacido antes de septiembre de 1491. Así que Ignacio no ocultaba su edad y la consignó Cámara perfectamente. No cabe error en Cámara al situar los 26 años y acto seguido hablar de la herida, sino que hay que hacer caso al texto, es decir, que en 1517 hubo un significativo cambio de vida y luego otro también importante en 1521. No me parece que esto tuviera relación con Lutero, sino que más bien en ese año de 1517 algo pasó, seguramente temió por su vida. Asimismo, dice Fernández Martín que Ribadeneira omite intencionadamente aspectos de la *Autobiografía*. Esto es verdad, pero no va al argumento, porque en la *Autobiografía* no habla de su presunta hija. Se necesitan más pruebas para mantener la mutilación de un primer capítulo de la *Autobiografía* que el mero “secuestro” y posterior “destrucción” (Fernández Martín, pp. 17, 53). Más bien parece lo contrario. Es decir, para el proceso de beatificación se aportó como prueba de su santidad tanto el *Diario Espiritual* como la *Autobiografía*, aunque es verdad que en versión latina. Pero esto sirvió de base para que el postulador de la provincia de Aragón, el padre Pedro Gil, rector del colegio de Barcelona (1594–97), compusiera el célebre “rótulo” con el interrogatorio para que los testigos respondieran, en una especie de interrogatorio premeditado en donde se mencionan las visiones, revelaciones y profecías de Ignacio, que era lo que marcaba la tónica de los procesos. Es decir, hay un movimiento antes del Concilio de Trento, diríamos de explosión de las profecías, revelaciones, visiones, arrobamientos, etc., con máxima precaución frente a lo sobre-

natural entre los teólogos, y otro contrario para las pruebas de santidad donde los teólogos trataron de incluir lo sobrenatural en la fenomenología religiosa, hasta sistematizar los diversos grados de oración. Este contrasentido, exigir inquisición sobre cualquier revelación, exigir revelación como prueba de santidad, es lo que ha provocado confusión en los investigadores al acercarse a las fuentes, tanto inquisitoriales como de procesos de beatificación, en un trasvase temporal de los documentos.

El cuarto argumento es lo que el autor llama “Un viaje cargado de enigmas” (Fernández Martín, p. 54). Ciertamente, este tema del viaje a Navarrete ha complicado mucho a los investigadores. Aquí defiende que Iñigo había decidido ir a Navarrete para solucionar algo pendiente y que su hermano interpretaba con el alejamiento definitivo de la Casa. Aquí supone el autor que fue cuando Iñigo pidió la legítima a su hermano, como habían hecho otros de sus hermanos. Es posible, pero me inclino a que esa legítima la procuró en el verano de 1535 en Azpeitia, quizá con su hermana Magdalena, y esta es una de las razones, acaso, de su ida a su tierra natal. Este argumento de Navarrete encaja bien, pero no cabe duda de que la presencia de los Loyola en Navarrete está muy bien documentada gracias a las pruebas de hábito de Santiago de Blasco de Loyola, con 43 testigos de Navarrete. Es decir, era tanta la relación de los Loyola con Navarrete que un Fernando de Loyola fue diputado de los hijosdalgo en 1561.²³ Ahí se dice que “el apellido de los Loyola, que es baronía del pretendiente, es de los nobles y celebrados de esta tierra y que es tradición antigua que vino un ascendiente rico de la Casa de Loyola, que es de las más calificadas y nobles de la Provincia de Guipúzcoa”.²⁴ Por tanto, es comprensible que Iñigo tuviera ciertas “obligaciones” con personas de Navarrete. Otro tema es que, además— asunto que no menciona Fernández Martín y me parece importante—en Navarrete estaba preso el obispo comunero Acuña. Esto no es algo menor,

23 Archivo Histórico Nacional (AHN), “Inquisición”, 1206, Exp.5. Información genealógica de Blasco Loyola de Soria, secretario real, natural de Navarrete (La Rioja) y pretendiente a oficial del Tribunal de la Inquisición de Logroño. AHN, “Om-Caballeros_Santiago”, Exp.4658. 1647. Su árbol genealógico en Madrid, Real Academia de la Historia (RAH), “Salazar y Castro”, D. 51, 9. Para ver más relación de los Loyola con Navarrete, contamos con una Carta de pago en favor del señor de Loyola, de 4 ducados recibidos por D. Antonio de Córdoba, vecino de Navarrete. Ante Pero García de Loyola, escribano de Azpeitia, del 14 de diciembre de 1540, en Archivo Histórico de Loyola, Casa de Loyola.

24 AHN, “Inquisición”, 1206, Exp. 5, 1

porque el encerrado, con toda razón, podría preocupar a su hermano.²⁵ En cualquier caso, este argumento es plausible, es decir, que el hermano de Iñigo es consciente de que la ida sería perjudicial para toda la familia: “que no se eche a perder, y que mire cuánta esperanza tiene de él la gente, y cuánto puede valer, y otras palabras semejantes, todas a intento de apartarle del buen deseo que tenía” (*Autobiografía*, 12). Este “deseo” era para Fernández Martín algo que significaba ruptura, y lo más parecido era precisamente ser cartujo en Sevilla o en Burgos, tema que no podía desconocer su hermano, porque ahí había ido y vuelto un criado suyo. Y si Iñigo iba a Navarra, esa segunda Cartuja quedaba a tan solo cien kilómetros. El último argumento es que la duplicidad de nombres del testamento de Aldonza (María de Loyola o Villarreal) era algo normal.

En suma, no veo argumentos definitivos para la paternidad. Pero sí son muy interesantes dos aportaciones. Una es que entre los primeros jesuitas más cercanos sabían bien que Iñigo vivió no solo en “las vanidades del mundo” (*Autobiografía*, 1), sino que Laínez mucho más explícito dice en 1547, hizo voto de castidad porque “había sido vencido del vicio de la carne” y “porque tenía más miedo de ser vencido en lo que toca a la castidad” (carta a Polanco, *Fontes Narr.* I, 158). Y la segunda, que cuando salió de Loyola su hermano ya sabía que había tomado un camino que lo alejaba del destino familiar de la Casa.

Mi opinión respecto a este asunto ya la manifesté en 2013 (*Ignacio de Loyola*), ahora simplemente quisiera confirmar que nada extraño sería que tuviera hijos naturales, pero de momento, mientras no haya pruebas concluyentes, el silencio está a favor de que no los tuvo.

Iñigo y las mujeres de Manresa y Barcelona

Recientemente contamos con el libro de Gil Ambrona, una importante aportación, no tanto documental cuanto por su crudeza al llevar al límite, quizá apasionadamente, un posible Ignacio misógino, aunque parece un contrasentido por la multitud de mujeres que desfilan por su libro.²⁶ No puedo nada más que circunscribirme al período que me he propuesto. Se trata de una reflexión, a veces atrevida, sobre la vida de Ignacio y su relación con algunas mujeres, que enriquece especialmente en lo referido a Manresa y Barcelona.

25 Guilarte, *El obispo Acuña*, 163-66.

26 Gil Ambrona, *Ignacio de Loyola y las mujeres*.

El autor se centra sobre todo en Inés Pascual e Isabel Roser, seguramente se deba esto a que ha consultado los archivos de protocolos de Manresa y Barcelona y ha utilizado el testamento de Isabel Roser, fallecida el 17 de diciembre de 1549, y algunos otros documentos referidos a Inés Pascual, pero no su testamento, fallecida el 9 de abril de 1548. Hay un misterio que no ha podido resolver, el de la fecha de muerte del segundo esposo de Inés Pascual, dada la contradicción de las fuentes, en que según decía Juan Pascual su madre era viuda,²⁷ y una carta del propio Ignacio—más fiable—quien da por seguro en 1528 que vive el marido “A Joan me encomendad mucho y decidle que a sus padres siempre sea obediente” (*Epp. Ign.* I, 75).

Hay que decir que nos encontramos ante un reto, porque abordar la estancia de Iñigo en Manresa y Barcelona es de grandísima complejidad, dado el esfuerzo de los procesos de esos lugares por hacer un Ignacio prácticamente como si hubiera sido natural de Cataluña. Esta gran aportación del Gil Ambrona, la de contar con los archivos de protocolos, se debería seguir, y profundizar mucho más, abrirse a todas las amigas de Iñigo, Paula Amigant, Catalina Molins, etc., hacer una aproximación al tema desde la historia económica y social, y sobre todo tratar de buscar la conexión con el Hospital de Santa Lucía, ya que es ahí hacia donde desde el primer momento Iñigo quería dirigirse. Quería evitar ir a Barcelona, porque le conocían perfectamente, según se recoge en la *Autobiografía*, 18: “se fue no el camino derecho de Barcelona, donde hallaría muchos que le conociesen y le honrasen, más desvióse a un pueblo, que se dice Manresa, donde determinaba estar en un hospital algunos días”. Esto nos lleva a pensar que quizá Iñigo conocía de antes este Hospital—al menos de oídas—y a las mujeres de su entorno—dada la rapidez y facilidad que tuvo de amistad—y que la clave es recuperar la documentación de este lugar para pobres, algo que nos inclina al paralelismo con Hospital de Antezana en Alcalá, y si había conexión entre ambos centros, y sobre todo al modo de actuar de Iñigo de acudir a esos hospitales no solo como asistencia social, sino como centro de espiritualidad.²⁸

27 Gabriel Álvarez, “Historia de la Provincia de Aragón” (siglo XVII), ms., 2 vols.: Madrid: Real Academia de la Historia, 45–47.

28 *-Scripta* II, 82. Joan Pascual parece decir que Iñigo e Inés Pascual se conocieron en Manresa. No obstante, el padre Gabriel Álvarez, en su “Historia de la provincia de Aragón” (siglo XVII), dice que Inés habló a su hijo de la santidad de Iñigo como “apóstol” y quería llevarlo a su casa de Barcelona, en nota 3 de *Epp. Ign.* I, 75.

Después, algo muy importante es determinar hasta qué punto algunas mujeres estuvieron implicadas en el progreso espiritual de Iñigo y en la fundación de la Compañía, o por mejor decir, en el carisma ignaciano. Este parece que era el intento del Gil Ambrona, pero no llega a concretar más, es superficial en el resto de mujeres y a veces inadecuada la crítica interna, así afirma que Iñigo se quedó en Manresa por Inés Pascual, pero no concierta bien los motivos. En mi opinión, esto va en contra de la *Autobiografía*, porque Ignacio dice claramente que allí hubo una mujer que le ayudó mucho, y no fue precisamente Inés Pascual, y que lo que quería era escribir en su libro, y además intentó regresar a Manresa no por Inés, sino por un confesor. Y en sus cartas, Ignacio dice que quien más le ayudó fue Rosser. Tampoco creo que su penitencia extrema en el ayuno fuera solamente una cuestión novedosa, es algo que empezaba a ser frecuente entre los más radicales, así le pasó a sor María de Santo Domingo (c. 1485–c. 1524), que trató de imitar al suizo Nicolás de Flue (1417–1487).²⁹ También me parece necesario reconsiderar hasta qué punto su cojera y ocena le ayudaron a ser más comprensivo y si pudo afectar esto a su relación con las mujeres. No hubo complejos, tampoco retraimiento, ni siquiera las apartó de sus quehaceres, sino que optó —si seguimos las dos primeras cartas a Inés Pascual— a considerar que su “labor y trabajo” sirvan para “alabanza”. Y anima a poner la confianza en Dios, porque antes nos cansamos nosotros en “recibir sus dones, que él en hacénos[los]”³⁰ (*Epp. Ign.* I, 72).

Por otro lado, nada hay de sospechoso en la carta de 1524 (*Epp. Ign.* I, 74) que Gil Ambrona menciona,³¹ porque Iñigo tan solo le da a Inés Pascual consejos espirituales de hoy y del cristianismo de siempre. Es decir, la consuela por la muerte de una amiga “sierva”—¿no sería acaso María de Santo Domingo?—, la consuela porque el trabajo la impide rezar como ella desearía, la consuela porque el demonio la tienta. Frente a eso le dice que hay seguir “adelante”, huir de las tentaciones, poner por delante la oración. Es más, hay expresiones en la carta que nos llevan a la mística, algo que Gil Ambrona niega.³² Ignacio dice que Dios no pide penitencias extraordinarias privando al cuerpo de lo necesario, sino “en gozo en él viváis”. Es decir, hablar, pensar y conversar en Dios con alegría. Ignacio utiliza

29 García Hernán, “Sor María de Santo Domingo e Ignacio de Loyola”.

30 Ignacio de Loyola a Inés Pascual, Barcelona, 6 diciembre 1524 ó 1525, *Mon. Ign.*, *Epp.* 1,71-73.

31 Gil Ambrona, *Ignacio de Loyola y las mujeres*, 29.

32 Gil Ambrona, *Ignacio de Loyola y las mujeres*, 29.

dos veces la expresión “anteponer”, para decir que lo primero es la oración y cumplir los mandamientos, y además pide “hablar, pensar y convesar en él”, en una especie de presencia de Dios continua. Estas advertencias encajan perfectamente con la espiritualidad de la época, no se le podía pedir a esas alturas una espiritualidad de tipo eclesial, y mucho menos contrarreformista, porque Iñigo fue madurando lentamente en su propio discernimiento espiritual hasta llegar a un Ignacio “romano”, como les pasó a casi todos. Que antedataran esa romanidad en las fuentes de los procesos fue una tentación y exigírsela hoy día es un *antefactum*.³³

Gil Ambrona desliza expresiones que cree que se podrían apoyar en dos testimonios de Juan Pascual y en el proceso de beatificación de Barcelona, como que la relación con Inés Pascual “no fue exclusivamente de amistad piadosa”, de “exclusiva amistad”, y sobre todo en la introducción, donde dice que tuvo un “comportamiento heterodoxo y acaso también inmoral”.³⁴ Esta fuente, la de los procesos, que el autor ha visto en el Archivo de Protocolos de Barcelona, está publicada parcialmente en latín (el rótulo se publicó íntegro) por los Monumentistas, en 1918 (*Scripta* II) y posteriormente por Creixell (*San Ignacio de Loyola*, 1922), y ha sido analizada por diversos autores, como Francisco De Paula Solá, que publica íntegro los dichos de Jaime Vila y Lorenzo Pascual. Hay que decir ante todo que el original que se conserva en Barcelona está incompleto, y acaso mutilado, porque se canceló el dicho de Juan Gallego y se substituyó en la redacción definitiva por el del dominico Onofre de Requesens.³⁵

Es verdad que se podría analizar más, pero siempre dentro del contexto en que esa documentación ha sido generada. Si se traslada la información, seleccionada sin más, con un criterio previo propio de lo que se considera verdad o falso, moviéndose hacia atrás en casi un siglo, es no seguir un criterio científico. Gil Ambrona se apoya también en dos textos de Juan Pascual, uno de 1578, y otro de 1582, ambos se editaron con los procesos en MHSI (*Scripta* II), y fue un material que el postulador, el padre Gil, trasladó menudamente al proceso de beatificación a su deposición de 1596 (*Scripta* II, 394–401) y que recogió el cronista de Aragón, el padre jesuita Gabriel Álvarez (1564–1645). Téngase en cuenta que sirvió precisamente

33 *Epp. Ign.* I, 74.

34 Gil Ambrona, *Ignacio de Loyola y las mujeres*, 29.

35 De Paula Solá, “El original del proceso parala canonización de San Ignacio de Loyola”; Calveras, *San Ignacio en Montserrat y Manresa*.

para el rótulo, para que los testigos declararan, especialmente la familia Pascual, para mayor gloria de la Provincia, no de Guipúzcoa, sino de Aragón. Es decir, es todo lo contrario de lo que dice Gil Ambrona,³⁶ porque ni se ocultó a comienzos del siglo XVII, ni tampoco en el siglo XIX, porque, de hecho, se hizo pública. Todas las fuentes deberían pasar por una crítica heurística, historiográfica y bibliográfica, porque hay que ver el documento, analizarlo en su intencionalidad, contar con lo que otros han visto y a qué conclusiones llegan dentro de la corriente historiográfica en las que investigan. Así no aparecen citados autores “enclavados” como podrían ser Calveras, Ignacio Vila Despujol, ni “desenclavados”, como Guido Mongini, o a pesar de su estilo antiguo el gran conocedor del protocolo catalán Felio Antonio Villarrubias.³⁷ Para este caso concreto, nos encontramos que el primer documento de Juan Pascual es una copia apógrafa que utilizó el padre Maffei para su biografía, y de él luego otros. Se observa además contradicciones importantes, como que Juan dice tener al conocer a Ignacio primero diez años, luego doce y luego quince.

Respecto al segundo documento, el de 1582, disponemos de diversas copias coevas, en el Archivo de Alcalá y en el fondo Jesuitas del *Archivo Histórico Nacional* (AHN). A comienzos del siglo XVII se dudó de la autoría de Juan Pascual y se inició una pesquisa que dio como resultado que en realidad Juan se lo dictó al padre dominico Onofre de Requesens, prior del convento de Santa Catalina de Barcelona y autor espiritual de renombre. Esto nos llevaría a una investigación profunda sobre la vinculación de este dominico con los jesuitas en un contexto de luchas entre las dos órdenes, y a analizar su dicho para el proceso de beatificación. Es verdad que Gil Ambrona también duda de esta documentación, pero al final hace una selección muy personal de lo que considera verdadero; así dice que “aunque algunos aspectos de Juan Pascual deban ser puestos en cuarentena, por las sospechas de exageración que sobre él gravita, tienen enorme valor ciertos detalles que, sin duda, no pudieron ser inventados”.³⁸ Se necesitarían más apoyos documentales para hacer tal discernimiento.

Al contenido del documento de Juan Pascual se referirán los testigos y lo incorporó Gabriel Álvarez a su historia de la provincia de

36 Gil Ambrona, *Ignacio de Loyola y las mujeres*, 106.

37 Mongini, *Ad Christi similitudinem*.

38 Gil Ambrona, *Ignacio de Loyola y las mujeres*, 23-24; el argumento en 116-183.

Aragón, y además lo utilizaron casi todos los historiadores del periodo barcelonés de Iñigo. El contexto es del colegio de Barcelona, convenía fortalecerlo y sobre todo el de Manresa, de ahí la necesidad de investigar los legajos que hay en el AHN sobre el origen de la presencia jesuítica en Manresa. Era importante el dinero que podría aportar la condesa de Fuentes, natural del Manresa, la adquisición del hospital de Santa Lucía, o la donación de la cueva que ofrecía la marquesa de Aytona, todo bien recogido en el *Epítome histórico de la muy ilustre ciudad de Manresa* de Juan Gaspar de Roig de 1692. Es decir, la intencionalidad de las declaraciones, tanto de Juan como de los procesos, era patrimonializar un santo, de ahí que dijera que Iñigo vivió seis años en Barcelona. Por último, conviene avanzar en su relación —quizá previa— con algunas mujeres de Barcelona, como María Manrique, y otras como Aldonça Terré, Eleanor de Santantí o Guiomar de Hostalrich.

Por otro lado, contamos también con el libro de Mireia Vila Cortina.³⁹ Es una archivera que domina perfectamente la documentación, de hecho ha analizado el 20% de los protocolos notariales, y por eso su libro es una gran aportación para conocer mejor el contexto en el que se movió Iñigo en esos trascendentales once meses en Manresa. Parte de la premisa que Iñigo llega a Manresa desorientado y concluye que fue aquí, en un entorno femenino, donde encuentra su camino, precisamente gracias al hospital de Santa Lucía. Quizá, dados sus conocimientos de la oligarquía femenina en la que se desenvuelve Iñigo, sería necesario una reconstrucción biográfica de este ramillete de mujeres, cosa que la autora podría hacer perfectamente, dado el acceso a tantos testamentos. Habría que investigar más sobre Àngela Seguí, Agnès Caldoliver, Miquela Sitjar (Canyelles), Joana Fabrés, Joana Cases, Isabel Ferrer, Isabel Gispert y Francina Salt, y otras nuevas como Margarita Devesa. No termina por aclarar la duda si Inés Pascual era o no viuda. Tampoco aclara bien la distinción entre las que consideraba “iñigas” y las simples “devotas”. Me parece acertada la opinión de que Iñigo ofrece a estas mujeres un camino espiritual en el que se pueden desarrollar como personas de modo integral, su vida espiritual como mujeres. Sin negar esto, la concusión hubiera sido que Iñigo acabaría siendo fundador de un movimiento para mujeres. Pero, en este sentido, me parece, al igual que en Antezana, que Iñigo también trató hombres casados, que se deberían también incluir para analizar mejor la re-

39 Vila Cortina, *Les Iñyigues*.

lación de Iñigo no solo con “iñigas”, sino con familias. Por mi parte, insistir de nuevo en mi opinión de que Iñigo fue a Manresa por la beata sor María de Santo Domingo. Me parece de mucho peso que la *Autobiografía* la cite tres veces como “mujer”. Comparto con la autora la posibilidad de que esta “mujer” fuera la “sierva” de la *Autobiografía* (21, 6; 21, 7; 37, 4) y que Ignacio cita en su carta a Inés Pascual que había fallecido en 1524, “por la ausencia de aquella bienaventurada serva que al Señor ha placido llevarla para sí” (*Epp. Ign. I*, 75). Si esto es verdad, observamos una conexión entre Iñigo, las “iñigas” y sor María de Santo Domingo. En suma, más que una relación directa de estas mujeres con Iñigo, se trata de una excelente presentación de un grupo social propio de Manresa, que habría que hacer lo mismo para Barcelona. Además, no eran precisamente las más pobres, sino, como dice la autora, las que de hecho gobernaban la ciudad. Pero este fenómeno se daba en muchos partes, en un momento de desarrollo de corrientes espirituales, por eso Manresa no es precisamente un caso único, ni tampoco especial por esas mujeres. Lo que le hace especial, a mi juicio, es que es ahí donde tiene una gran experiencia de Dios, aunque era justo el lugar que producía “inconvenientes”, como dice Iñigo a Inés Pascual, que la consuela “por los muchos enemigos e inconvenientes que para el servicio del Señor en ese lugar tenéis” (*Epp. Ign. I*, 71).

Añado una pequeña referencia a la protección que ofreció Iñigo a las dos mujeres que fueron con él hasta Roma, porque evitó su violación por parte de unos soldados que medio las emborracharon, porque fue gracias a ese “ímpetu” que tuvo, que lo aleja de cualquier complejo o apocamiento. Esa defensa hizo que esa madre y esa hija hicieran junto a él parte del camino, mientras que “el mozo”, más joven y más fuerte, “había huido”. No es un detalle menor que lo consignara en la *Autobiografía* (4, 38) en defensa de las mujeres.

Nuevas líneas de investigación

En cuanto a futuras investigaciones, hay que seguir viendo la evolución de Ignacio en la posible incorporación de las mujeres a la Compañía, incluso casadas. Así no se puede dejar de omitir el impresionante caso de la marquesa de Las Navas, tía de Francisco de Borja, que pidió en 1550 entrar la Compañía.⁴⁰ El recorrido de algunas amigas de Iñigo y qué relación tuvieron con la Compañía. Así, por ejemplo, sería conveniente proseguir el trabajo de Martínez de

40 *Epp. Mixtae*, II, 375. Antonio Brandao a Ignacio, Gandía, 10 abril 1550.

la Escalera. Tan solo por poner nuevos ejemplos, contamos con el caso de la clarisa Francisca de Bernuy en Burgos que fue benefactora de la Compañía en sus inicios y entró como “hermana de la Compañía” en tiempos de Mercuriano.⁴¹ Y otro caso, quizá más importante, es del de la clarisa Teresa Rejadell, vieja amiga de Ignacio, que tras la orden del general de no confesar a monjas, incluidas esas clarisas, ella alegó que había hecho un gran bien a la Compañía antes de su fundación y que el colegio de Barcelona se había financiado con su ayuda, así que pedía que ella la confesaran, al menos *in articulo mortis*.⁴² Quizás vendrán nuevas investigaciones gracias a los archivos notariales ya referidos, pero sospecho que también podrían venir nuevas publicaciones gracias a las fuentes del Archivo Histórico Nacional, en concreto los legajos de las primeras fundaciones de colegios.

Nota editorial

El objetivo de este artículo es contextualizar y analizar – a la luz de la historiografía reciente – una obra inédita del jesuita Luis Fernández Martín SJ (“María de Loyola, la presunta hija natural del joven Iñigo de Loyola”, 1987). El autor no quería que su estudio fuese publicado mientras que el tema principal de la posible hija de Iñigo de Loyola solo fuese una hipótesis. Pero no destruyó el trabajo, sino que lo dejó en el Archivo a disposición de investigadores que pudiesen avanzar en el tema y convertir la hipótesis en tesis o en quimera. Con la presente publicación lo que pretendemos es continuar animando esa investigación que él deseaba, promoviendo el diálogo entre investigadores, si bien parece que aún, la hipótesis debe mantenerse como tal.

Hemos intentado ser escrupulosamente respetuosos con la voluntad del autor, que en el manuscrito añadió la siguiente nota:

Este trabajo se ha hecho con una finalidad meramente histórica. Se trata de intentar aclarar una incógnita importante de la juventud de San Ignacio de Loyola... Hemos dicho que este trabajo se mueve alrededor de una hipótesis. Después de estudiados todos los argumentos que aquí se recogen, el resultado sigue siendo una pura hipótesis, más apoyada en pruebas, más cargada de peso, más próxima

41 ARSI, *Hisp.* 131. Jerónimo de Ripalda al general, Villagarcía, 15 noviembre 1585.

42 ARSI, *Hisp.* 133. Rejadell al general, Barcelona, 4 agosto 1587.

a la certeza, pero sigue siendo una HIPOTESIS. Esta es la razón por la que se mantienen estas páginas inéditas. El autor no quiere en manera alguna que mientras el tema no sea cierto al cien por cien, su trabajo sea editado. Por eso se destina este ejemplar a ser depositado y guardado en el Archivo. Quizá algún día pueda ayudar a algún investigador para seguir ahondando en él y le pueda guiar hasta encontrar el eslabón perdido que termine por transformar la hipótesis en tesis cierta o por el contrario derrumbe y disemine las piedras labradas de este arco incompleto.

Valladolid, 20 de Febrero de 1987.

Según el deseo del autor, mientras se mantenga la hipótesis, no se publica el artículo, pero está disponible a disposición de investigadores. Hay varios ejemplares de esta investigación. Uno de ellos se encuentra en el Archivo de España de la Compañía de Jesús - Alcalá de Henares, Biblioteca, Biografías y Hagiografías, nº 6.

Obras citadas

Fuentes manuscritas

Madrid. Archivo Histórico Nacional (AHN), "Inquisición", 1206, Exp. 5; "Om-Caballeros Santiago", Exp. 4658. 1647.

Madrid. Real Academia de la Historia (RAH), Gabriel Álvarez, "Historia de la Provincia de Aragón" (siglo XVII), ms., 2 vols; "Salazar y Castro", D. 51, 9.

Rome. ARSI, *Hisp.* 131; *Hisp.* 133.

Fuentes primarias publicadas

Autobiografía (Font. Narr. I. Roma, 1943: 508-752).

Constituciones II = Textus hispanus. Roma, 1936.

Diario Espiritual (*Constituciones I = Monumenta Constitutionum praevia.* Roma, 1934: 86-158).

Epp. Ign. = Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae... 12 vols. Madrid, 1903-11.

Epp. Mixtae = Epistolae mixtae ex variis Europae locis... 5 vols. Madrid, 1898-1901.

- Fontes. doc.* = *Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola*. Roma, 1977.
- Roig, Juan Gaspar de. *Epítome histórico de la muy ilustre ciudad de Manresa*. Barcelona: Jayme Suriá, 1692.
- Scripta II = Scripta de Sancto Ignatio de Loyola Societatis Jesu fundatore... Tomus secundus*. Madrid, 1918.

Fuentes secundarias

- Alabrús Iglesias, Rosa María. "Ignatius of Loyola, the modern devotee and feminine religiosity". En Emilio Callado Estela, ed., *El advenimiento de la Casa de Austria a los reinos hispánicos*. Madrid: Dykinson, 2021, 187–204.
- _____. "The role of Catalonia in the Hispanic projection of the Society of Jesus". En Ricardo García Cárcel y María Ángeles Pérez Samper, ed., *Catalan semblances: plural Catalonia in global Spain*. Madrid: Cátedra, 2022, 13–21.
- Burke-Sullivan, Eileen C. Mujer. En *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Madrid, Ediciones Mensajero, 2007, 2 vol., v. II, 1303–09.
- Burrieza Sánchez, Javier. "La fundación de colegios y el mundo femenino". En José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente, Esther Jiménez Pablo, ed., *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI–XVIII)*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2012, t. 1, 443–90.
- Calveras, José. *San Ignacio en Montserrat y Manresa a través de los procesos de canonización*. Barcelona: Editorial Librería Regiliosa, 1956.
- Castrillo Casado, Janire. *Las mujeres vascas durante la Baja Edad Media: vida familiar, capacidades jurídicas, roles sociales y trabajo*. Madrid: Sílex, 2020.
- Catalán Martínez, Elena. "De beatas a monjas de clausura. La regulación de la religiosidad femenina en el País Vasco". En Ángela Atienza López, ed., *Mujeres entre el claustro y el siglo: autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI–XVIII*. Madrid: Sílex, 2018, 163–83.
- _____. "El clero rural vasco durante la Edad Moderna". En María Rosario Porres Marijuán, ed., *Entre el fervor y la violencia: estudios sobre los vascos y la Iglesia (siglos XVI–XVIII)*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2015, 17–56.
- Creixell, Juan. *San Ignacio de Loyola*, Barcelona: Eugenio Subirana, 1922.
- Danieluk Robert. "La reprise d'une mémoire brisée: L'historiographie de la 'nouvelle' Compagnie de Jésus". *Archivum Historicum Societatis Iesu* 75/150 (2006): 269–71.

- De Brouwer, Desclée, trans. *Ignace de Loyola et les femmes de son temps*, de Hugo Rahner. 2 Vols. Paris: Collection Christus, 1964.
- de Castro Valdés, José García, SJ. "Mujeres del entorno de Ignacio de Loyola". En García de Castro, José, et al., ed., *Mujeres ignacianas. Escritos esenciales*, 37–74.
- _____. "Las mujeres y los primeros jesuitas". En Fernando Rivas Rebaque, ed., *Localización: Iguales y diferentes: interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia*. Madrid: San Pablo, 2012, 219–82.
- de Maio, Romeo. "Ignazio di Loyola e la donna". En Quintín Aldea, ed., *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI*, Bilbao: Mensajero, 1993, 283–86.
- de Paula Solá, Francisco. "El original del proceso para la canonización de San Ignacio de Loyola, celebrado en Barcelona, Manresa y Montserrat". En *Colegio Notarial de Barcelona, Estudios históricos y documentos*. Barcelona: Colegio Notarial de Barcelona, 1948, t. 1, 9–40.
- DHCJ III = *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. Ed. C. O'Neil y J. Domínguez. 4 vols (vol. 3). Madrid: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2001
- Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. dir. José García de Castro José. 2 vols. 2ª ed. (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2007).
- Fernández Martín, Luis. "El hogar donde Iñigo de Loyola se hizo hombre. 1506–1517". *Archivum Historicum Societatis Iesu* 49/97: 21–94.
- García de Castro, SJ, José, et al., ed., *Mujeres ignacianas. Escritos esenciales*. Bilbao: Mensajero, 2022.
- García Hernán, Enrique. "Sor María de Santo Domingo e Ignacio de Loyola". En Rosa María Alabrús Iglesias, ed., *La realidad y la imagen de las mujeres en España y América (siglos XV–XVIII)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2022, 17–58.
- _____. *Ignacio de Loyola*. Madrid: Taurus, 2013.
- García Mateo, Rogelio. "Mujeres en la vida de Ignacio de Loyola". *Manresa* 66 (1994): 339–53.
- Gil Ambrona, Antonio. *Ignacio de Loyola y las mujeres. Benefactoras, jesuitas y fundadoras*. Madrid: Cátedra, 2017.
- Guilarte, Alfonso María. *El obispo Acuña: historia de un comunero*. Madrid: Miñon, 1979, 163–66.
- Marín Paredes, José Antonio. "La caja de las escrituras de la casa de

- Oñaz y Loyola: inventario de un dominio del siglo XVI". *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País* 77, 1 (2021): 125–66.
- Martínez de la Escalera, José. "Mujeres jesuíticas y mujeres jesuitas". En J.A. de Freitas Carvalho, ed., *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs XVI e XVII: espiritualidade e cultura*, Oporto: Instituto de Cultura Portuguesa, Universidade do Porto, 2005, vol. II, 369–83.
- Martínez de Toda, José. "María Villarreal de Loyola, ¿presunta hija de Íñigo de Loyola? (Los Loyola de La Rioja del s. XVI)". *Archivum Historicum Societatis Iesu* 75/150 (2006): 325–60.
- _____. *Los años riojanos de Íñigo de Loyola*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 2018.
- Mongini, Guido. *Ad Christi similitudinem: Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia: studi sulle origini della Compagnia di Gesù*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2011.
- Oliveri Korta, Oihane. "Mujer, casa y familia en el estamento hidalgo guipuzcoano del siglo XVI". *Arenal. Revista de historia de las mujeres* 13, 1 (2006): 39–59.
- Pastor, Antonio. "Un embajador de España en la escena inglesa". En Marcel Bataillon, Antoine Meillet, Alfred Morel-Fatio, ed., *Homenaje ofrecido a Menéndez Pidal. Miscelánea de estudios lingüísticos, literarios e históricos*. Madrid: Hernando, 1925, t. III, 241–61.
- Rahner, Hugo. *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*. Freiburg: Herder, 1956.
- Simmonds, Gemma. "Women Jesuits?". En Thomas Worcester, ed., *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 120–35.
- Soto Artuñedo, Wenceslao. "Ignacio de Loyola y la mujer". *Proyección* 44 (1997): 299–318.
- Vila Cortina, Mireia. *Les Ínyigues, L'entorn femení d'Ignasi de Loiola a Manresa*. Barcelona: Zenobita, 2019.

