

**María del Pilar RYAN**  
***El jesuita secreto: San Francisco de Borja***  
**Traducción castellana de Paz Fernández Cervera**  
**Valencia: Biblioteca Valenciana; Generalitat Valenciana**  
**2008, 223 p.**

EDUARDO SIERRA VALENTÍ  
*Doctor en Historia*

El libro de M. P. Ryan,<sup>1</sup> del que tenemos ahora una excelente traducción castellana y una cuidada edición, ofrece una perspectiva innovadora no sólo sobre la figura del “santo duque de Gandía” Francisco de Borja, sino también sobre la de Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, figura histórica siempre controvertida, y por extensión sobre el papel desempeñado por los jesuitas en la crisis religiosa del siglo XVI. Y como la crisis del siglo XVI sobrepasa con mucho el marco de la historia religiosa para trascender a los ámbitos político y cultural del mundo, toda nueva perspectiva sobre ella arroja luz sobre un momento clave de nuestra historia.

Dos son las ideas-fuerza de la obra: la primera es la personalidad tozuda, autoritaria y hasta “despótica” de Ignacio de Loyola. Basándose en los estudios psicoanalíticos del psiquiatra jesuita W. W. Meissner (cuyas obras más significativas se reseñan en la p. 213 de la “Bibliografía”), la autora recoge la opinión de que “durante toda su vida, Ignacio siguió siendo bastante testarudo, resuelto a seguir sólo su propia vía, sin mucha consideración por los deseos o las expectativas de quienes le rodeaban” (20). Es muy significativo que la autora edifique sobre Meissner, un autor importante, centrado en el estudio psicoanalítico del fundador de su orden, que con su obra ha abierto un camino de gran interés y ha estructurado un método muy coherente de análisis psiquiátrico de los santos, especialmente a partir de su trabajo sobre Ignacio y la *Psychoanalytic Hagiography*, en el que nos desvela una personalidad mucho más compleja e interesante que los edulcorados retratos biográficos encargados por Francisco de Borja a Pedro de Ribadeneira en 1572 y ahora conocidos bajo el título de *Historias de la Contrarreforma*. Cuando Ignacio llegó a la conclusión de que el ministerio educativo resultaba fundamental para obtener la nueva sociedad católica que pretendía instaurar a partir de las clases dirigentes, no dudó en desviar el camino de la naciente Compañía para adecuarla a este nuevo escenario, y así lo recogió jurídicamente en la redacción de las

---

<sup>1</sup> Título original en inglés: *Secret Jesuit: Saint Francis Borgia*. Extensa bibliografía en p. 201-220.

*Constituciones*. Esto no había sido previsto por los primeros fundadores de la Compañía, cuyo horizonte mental era cuasifranciscano y se dirigía más bien a formar un grupo de predicadores evangélicos, discípulos del antiguo peregrino y ermitaño de Manresa, y vieron con disgusto la instauración de otro escenario muy distinto, basado en una poderosa sociedad educativa, poseedora de los mejores colegios del mundo y dirigida de manera muy personal por el antiguo peregrino, reconvertido en importante hombre de negocios, gestor de una red educativa empeñada nada menos que en un cambio completo de las ideas de la sociedad. Pues bien, en plena eclosión de la resistencia de los primeros fundadores a este cambio, ese hombre de negocios es ayudado providencialmente (y esta es la segunda idea-fuerza del libro) por el apoyo decisivo, tanto social como económico, que le presta Francisco de Borja, nieto de reyes y papas y uno de los hombres más ricos de su tiempo, al que cabe, pues, considerar como el cofundador y consolidador de la Compañía de Jesús tal como se configuró finalmente. El P. Jerónimo Nadal fue muy consciente de ello, cuando afirmaba que “esto era fundar verdaderamente la Compañía” (véanse la cita de la p. 1 y la nota concomitante, con las que se abre el planteamiento del libro).

La autora señala que “los enfrentamientos entre los líderes jesuitas eran a veces de una enorme crudeza” (14) y se refiere a que poco después de la muerte de Ignacio, en 1556, uno de los primeros fundadores, Nicolás de Bobadilla, “se dirigió al papa Pablo IV y acusó a Ignacio de tirano” y de gobernar despóticamente, proponiendo un camino más democrático, al estilo de los dominicos, puesto que “la bula que confirmó nuestra Compañía establecía que las Constituciones debían ser elaboradas por los diez primeros fundadores pero, en su lugar, el maestro Ignacio fue el único en dictar su composición, puesto que era un padre y maestro incontrolado, que hacía cuanto le placía” (14). Señalamos al margen el interés que podría revestir un estudio profundo del programa alternativo del P. Bobadilla. Significativamente, este “disidente” jesuita, rival de Ignacio, ha sido escasamente estudiado por los historiadores jesuitas de los *Monumenta Historica Societatis Iesu*, y tal vez haya llegado el momento de reconsiderarlo, a partir de la ya antigua edición de sus escritos (Madrid, 1913: véase la “Bibliografía”, p. 202).

Es precisamente en este momento de controversia cuando aparece el “santo duque” e inclina la balanza en favor de la concepción de Ignacio. Francisco de Borja, profundamente impresionado por la muerte de la emperatriz Isabel, esposa de Carlos V, y decidido a “no servir ya más a señor que se me pueda morir”, transfiere a Ignacio la fidelidad que hasta entonces había puesto al servicio del emperador. Entre 1546 y 1551, ya viudo de Leonor de Castro, camarera de la emperatriz, ingresa secretamente en la Compañía de Jesús en el colegio que él mismo había fundado y dotado en Gandía, y allí mismo cursa sus estudios teológicos sin dejar por ello de actuar como duque de Gandía y marqués de Lombay (Llombai). Esta situación era totalmente excepcional, como recoge con acierto el libro que estamos comentando, y pone de relieve la importancia que daba Ignacio a la ayuda del duque. El ducado de Gandía y el marquesado anexo de Lombay estaban poblados en gran medida por moriscos que trabajaban en enormes

plantaciones de caña de azúcar y en criaderos del gusano de seda. El azúcar y la seda eran productos de mucho valor añadido en la sociedad renacentista, y la mano de obra morisca, sin llegar a ser esclava, resultaba con todo más barata. Las enormes ganancias que todo ello producía fueron el soporte económico del colegio de Gandía, en una primera etapa que pronto se amplió a toda la Compañía, que obtuvo así el punto de apoyo inicial para el proyecto transformador de Ignacio. En esa segunda etapa fue decisiva la personalidad social y política del duque, su linaje, su larga colaboración con el emperador, el peso de su influencia en las cortes imperial y pontificia. Y, una vez terminada la etapa “secreta” de 1546 a 1551, la irrupción de Borja en la Compañía fue decisiva para inclinar la nueva orden del lado institucional y autoritario, que era el de Ignacio. Conviene repetir, una vez más, que en el otro lado se situaban los compañeros idealistas de la primera hora, los *primi fundatores*, capitaneados por Nicolás de Bobadilla. Entre ambos intentaba mediar Diego Laínez, sucesor de Ignacio y predecesor a su vez del propio Francisco de Borja, cuyo generalato dio a los jesuitas la forma definitiva con la que pasaron a la historia, superando definitivamente el idealismo primitivo.

El ingreso secreto de Francisco en la Compañía ha sido poco tratado por la historiografía oficial jesuítica. En parte, ello se debe a que el propio Francisco se situó en la sombra (como ya lo había hecho cuando estaba al servicio del emperador) y, un poco como hiciera Buenaventura con Francisco de Asís, se aplicó a fomentar lo que podríamos llamar “el mito ignaciano” o, si deseamos servirnos de una terminología más ortodoxa, a dar a la Compañía un modelo o *forma vitae*, basada en el método de “oración mental” propuesto en los *Ejercicios espirituales* y en el ejemplo de su autor. La Compañía sería la plasmación física de los *Ejercicios espirituales*, e Ignacio (autor de estos y fundador de aquella) tendría la función de nexo entre ambas realidades y vendría a ser la *causa exemplaris totius Societatis*. Es muy significativo que, siendo ya general y habiendo encargado a Ribadeneira una biografía “oficial” de Ignacio y Laínez (que pueden leerse en el volumen tradicionalmente presentado bajo el título de *Historias de la Contrarreforma*, modernamente reeditado por la Biblioteca de Autores Cristianos [BAC]), hiciese retirar los ejemplares de la *Autobiografía* dictada por Ignacio a su secretario Gonçalves da Câmara, que era una historia carismática, mística y muy personal de sus experiencias como peregrino, ermitaño y estudiante perseguido por la Inquisición, zarandeado de Alcalá a Salamanca hasta encontrar refugio en las aulas del convento dominicano de Saint-Jacques y de la prestigiosa Sorbonne de París. En resumen: Ignacio se convierte entonces en un mito paradigmático, en un “santo oficial” al que todos tendrán que parecerse. Gracias a ello, la Compañía fragua una tremenda cohesión interna y se confirma como organización autoritaria al servicio de la Iglesia institucional.

Pues bien: la tesis central del libro es que todo esto fue posible gracias a Francisco de Borja, y muy especialmente gracias al período 1546-1551, en el cual su pertenencia secreta a la Compañía aportó una ayuda decisiva –económica y cortesana– a la idea personal de Ignacio, en un momento en que era discutida por los otros *primi fundatores*, de tendencias más carismáticas, como Nicolás de Bobadilla, Pedro Fabro, Simón

Rodrigues, etc. Entre todos ellos, Francisco Javier fue el único que pudo desarrollar plenamente su vocación carismática manteniendo intacta su influencia en la Compañía, debido a la naturaleza de su misión, que le llevó a países, sociedades y situaciones que no podían por su exotismo poner en peligro la idea educativa de Ignacio, sino que más bien la complementaban.

De particular interés resulta el enfoque desmitificador que el libro de M. P. Ryan aplica, como ya hemos apuntado, a la figura de Ignacio. Esta desmitificación responde bien a la información que tenemos sobre el personaje, y no cae en demagogias ni exageraciones, sino que emana directamente de los abundantes textos reunidos en torno al fundador. Ya el P. Iparraguirre había publicado en 1972 un artículo muy comentado sobre la “desmitificación de San Ignacio”, que respondía a las tendencias del concilio Vaticano II, y que recoge la “Bibliografía” (210). La autora lo completa con copiosas referencias a las obras de John O’Malley y Michael Foss sobre los primeros jesuitas. También es importante la referencia frecuente al psiquiatra jesuita W. W. Meissner, que pone de relieve, como ya se ha dicho, la testarudez de Ignacio, que durante toda su vida siguió su propio camino, sin apenas tomar en consideración las opiniones de sus compañeros. Pero está claro que no hubiera podido llevar a la práctica sus ideas sin el peso decisivo de todo un Borja, portador de un ilustre apellido, duque de Gandía (y, no lo olvidemos, por eso mismo importante empresario de productos de lujo como eran entonces el azúcar y la seda), consejero y valido imperial, nieto de Fernando el Católico, virrey de Cataluña y descendiente de dos papas: Alfonso de Borja, Calixto III (1455-1458) y Rodrigo de Borja, Alejandro VI (1492-1503). El 3 diciembre 1485, su bisabuelo Fernando el Católico había cedido –por venta– las tierras del ducado de Gandía, que pertenecía a la casa real de Aragón, a Pedro Luis de Borja, a quien sucedió su hermano Juan, abuelo de Francisco, que murió asesinado en extrañas circunstancias la noche del 14 al 15 de julio de 1497. La autora, citando al P. Dalmases, indica que “la causa y los autores de ese delito quedaron en el misterio” (72). Su hijo, Juan de Borja y Enríquez, se casó con Juana de Aragón y Gurrea, hija del arzobispo de Zaragoza don Alonso de Aragón, hijo bastardo del rey Fernando el Católico y la catalana Aldonça Roig, de manera que el rey católico era el bisabuelo de san Francisco de Borja, nacido hace ahora 500 años, el 28 de octubre de 1510.

La proyección de la Compañía en el mundo fue enorme, y no cabe duda de que, como señala la autora, “durante la práctica totalidad de dos siglos, la Compañía de Jesús formó parte de la corte real española y de las de toda Europa, y los jesuitas se convirtieron en confesores y educadores de predilección de la sociedad de elite católica. La introducción de la orden en esas esferas fue obra de Francisco de Borja; sin él, los jesuitas no hubieran podido expandir su ministerio educativo tan rápidamente como lo hicieron. Las obligaciones económicas que las pretensiones de la Compañía de Jesús implicaban –construcción de colegios, formación del cuerpo docente, apoyo a los estudiantes y gestión de las cuestiones cotidianas– hubieran resultado prohibitivas sin el patrocinio y las donaciones a gran escala que Borja posibilitó” (198). A nivel interno,

“cuando Ignacio se enfrentaba a las dificultades inherentes a la expansión y consolidación de los primeros años, Francisco de Borja lo alentó a adoptar una visión del futuro en la que podía contar con suficiente financiación” (199). Por otra parte, “la riqueza de Francisco de Borja, su sagacidad financiera y su lealtad a Ignacio son los elementos que debieron llevar a Ignacio a fomentar el secreto de los votos de Borja” en el curioso período 1546-1551 (199). Las significativas aportaciones económicas y políticas de Borja como duque de Gandía y jesuita secreto estabilizaron la naciente Compañía y la orientaron hacia la fundación de una ambiciosa red de colegios. Borja tenía un espíritu complementario al de Ignacio, y su afinidad y lealtad a los ideales ignacianos lo convirtieron en la mano derecha del fundador y en el tercer general de la Compañía (1565-1572), a la que dio forma definitiva tras la muerte del fundador (31 de julio de 1556) y el generalato, un tanto vacilante, de Diego Laínez (del 2 julio de 1558 al 19 enero de 1565). M. P. Ryan concluye que “desde las primeras cartas de su relación, Francisco de Borja inició su devenir como benefactor y santo al servicio de Ignacio de Loyola. El tándem que formaron estos dos hombres tuvo un profundo efecto en la Compañía de Jesús, efecto que ha pasado desapercibido en la historiografía de la orden” (200). Es precisamente esta laguna la que Ryan intenta colmar, y creemos que con pleno éxito.

En varios puntos del libro se hace referencia al análisis sociológico de Max Weber, especialmente en las p. 28-43, bajo el subtítulo de “Carisma y desarrollo institucional”. El planteamiento resulta sugestivo, pero Ryan reconoce que “existen numerosos elementos en la Compañía de Jesús que no coinciden con la definición que Weber da de los grupos carismáticos” y que su intención de reconciliar lo carismático y lo rutinario en las organizaciones sociales resulta “de lo más complicada” en el caso que nos ocupa (36). En las p. 36-43 se intenta ajustar el modelo weberiano a la evolución de los jesuitas entre 1540 y 1572. Partiendo de la base de que “el centro o la zona central cambió para los jesuitas con el liderazgo de Ignacio desde sus primeros días en París hasta su muerte en 1556”, se considera que “el recurso a Francisco de Borja fue importante para saber a quién podía excluir o incluir Ignacio” (41). En el examen de lo que Weber denomina “zona central” se identifica inmediatamente la importancia de la obediencia, que Ignacio (ayudado por sus colaboradores Polanco y Nadal) plasmó como tal en las *Constituciones* de la Compañía de Jesús. Estas *Constituciones* se publicaron en Roma en 1553, y pueden considerarse la obra final de Ignacio, que murió apenas tres años más tarde. Ryan concluye que “la estrecha relación entre el carisma y el centro y la intersección de estos con los elementos de estratificación constituyen la esencia de esta tesis [*en referencia a su libro*] que plantea nuevas preguntas y problemas en el estudio de los primeros años de la Compañía de Jesús. El intercambio entre lo ordinario y lo carismático se ve influenciado por cada una de las esferas en juego. Ya se vea afectada la posición cultural, política, económica o espiritual, todo se convierte en procesos de intercambio institucional [...]. Cuando dos partícipes decisivos –en este caso Ignacio y Borja– se unen en el centro, la periferia también se resiente. Y dado que la periferia continuó exigiendo participación, se generó un enfrentamiento entre consenso y dis-

crepancia que dio lugar tanto a conflicto como a cambio y creación institucional” (44). Todo ello contribuye a explicar por qué Borja se convirtió en el hombre más influyente de los que se encontraban en la “zona central” ignaciana con un éxito constante, que configuró la Compañía sobre la encarnación (por él formulada) del carisma ignaciano.

El libro de M. P. Ryan se basa sobre todo en el extenso material archivístico del que disponen los investigadores de la historia de la Compañía. Los más de cien grandes volúmenes de los *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI) se basan en gran parte en la correspondencia de los primeros jesuitas, a la que se dio desde el principio gran importancia: “pocos personajes del siglo XVI cuentan con tantas cartas existentes como Ignacio de Loyola, y tanto Ignacio de Loyola como Francisco de Borja fueron prolíficos escritores de cartas” (16), y ello en un siglo de epistolarios frondosos, entre los que cabrá no olvidar los de Teresa de Ávila, Calvino, Erasmo y Lutero, de los que Dominique Bertrand ha trazado un estudio estadístico (16, nota, y “Bibliografía”, 204). Ambos escribían sus cartas con una intención determinada, utilizando para los detalles y las instrucciones hojas aparte (que Ignacio llamaba “hijuelas” y que, desgraciadamente, se han perdido en muchos casos, dejando sin contexto la hoja principal, destinada a ser mostrada). Ignacio y Borja escribían para una audiencia, a sabiendas de que las cartas podrían ya utilizarse inmediatamente para ganar amigos y respaldo para la Compañía, ya conservarse en los archivos jesuíticos y en los archivos reales y estatales de toda Europa. Cuando Ignacio y Borja escribían sus cartas, era siempre con la mirada puesta en la posteridad, lo cual no desvirtúa la inmediatez y actualidad del contenido, pero hace que la correspondencia entre estos dos hombres (y casi todas las cartas escritas por el círculo íntimo de Ignacio) deban ser entendidas en este marco de intenciones más amplio (16, *in fine*). En esto se basa lo que Ryan define como “puntos fuertes y limitaciones” de su trabajo. Realizado sobre la incomparable base archivística de miles de cartas, tiene la solidez del testimonio directo, pero también las limitaciones impuestas por la manifiesta intencionalidad de dicha base: “desde los orígenes de la Compañía, Ignacio se preocupó porque las principales cartas se leyesen y distribuyesen por el bien de la Compañía. Ignacio quería que las cartas jesuitas revistiesen el aspecto de una correspondencia entre hombres santos y dio pormenorizadas instrucciones para su redacción. Esto parece indicar, pues, que las cartas no son registros de primera mano o espontáneos sino más bien documentos revisados, complejos y dotados de una finalidad concreta. Ignacio creía que la apariencia de las cartas era determinante durante una época en la que la consolidación de la Compañía aún era vulnerable. Durante más de cuatrocientos años los historiadores han podido acceder a esas cartas, y ésta es una de las razones que explican el enorme corpus de trabajo que configura la historiografía de la Compañía. Pero la desventaja es que, en ocasiones, los historiadores tratan todas las cartas de los MHSI como si tuviesen igual veracidad e inmediatez con los acontecimientos que relatan” (17). La autora insiste sobre este tema en otras partes del libro, por ejemplo en el subtítulo dedicado a “La redacción de cartas” (53-60), donde señala la resistencia de muchos jesuitas a este formalismo: “no cabe duda de que a Ignacio le

irritaba sobremanera la poca importancia que otros miembros atribuían a sus instrucciones sobre las cartas” (55); en una carta dirigida a Nicolás de Bobadilla en 1543 queda claro que a los primeros compañeros de Ignacio les molestaban esas directrices. Bobadilla había escrito a Ignacio que “no tenía tiempo para leer todas las cartas que éste le hacía llegar, y aún menos para escribir dos veces las que él mismo mandaba” (55). En efecto, Ignacio prescribía borrador y copia en limpio para cada carta: “rogándoos mucho que la carta principal escribiédeses dos vezes, de la manera y por los inconvenientes que arriba dixé” porque “muchos amigos y conocidos nuestros, sabiendo que tenemos letras de algunos de la Compañía, las quieren y se huelgan de veer: si no las mostramos, pidiendo ellos, los hazemos estraños; si las mostramos viniendo sin orden alguna, se desedifican”. En cierta ocasión, Ignacio reprende al rebelde Bobadilla por haber escrito en la carta principal que tenía sarna: “el que teniades un poco de sarna que os matava pudiera venir en hijuela por sí” (56). Cabe señalar que esta afición epistolar pervivió en la Compañía durante varios siglos y en varios ámbitos. Las cartas de Francisco Javier y otros misioneros eran leídas públicamente, y hasta el P. Athanasius Kircher basaba sus obras en el siglo XVII en las cartas de relación que le enviaban sus hermanos en religión, método especialmente visible en su celebrado *Mundus Subterraneus* (publicado en Roma, 1665). La gran ventaja de Borja era que estaba perfectamente acostumbrado a este sistema, que era el que se usaba en la administración imperial de Carlos V, y su correspondencia se ajustó, ya de entrada, a los deseos de Ignacio.

Especialmente interesante nos parece el examen de la “Bibliografía” en que se basa la obra de M. P. Ryan. Lo primero que cabe destacar es un cierto desequilibrio a favor de la literatura en lengua inglesa, especialmente la producida por las editoriales universitarias norteamericanas. Bien es verdad que están presentes todas las fuentes archivísticas y las obras secundarias fundamentales, como la famosa *Historia de la Asistencia de España* del P. Astráin (203), la no menos famosa del P. Tacchi Venturi en relación con Italia (218) o, en clave moderna, las reflexiones del reciente general P. Arrupe (que, por cierto, también fueron editadas en inglés por una universidad norteamericana, 203), pero se echa en falta una mayor abundancia de fuentes bibliográficas francesas, alemanas y europeas en general.

Este desequilibrio presenta también ciertas ventajas, puesto que se trata de un ámbito alejado de lo que podríamos denominar “poderes ortodoxos” del Vaticano y de la curia jesuítica de Roma. Ello ha facilitado la inclusión de obras como las ya citadas del P. W. W. Meissner (213), que consideramos de importancia fundamental para el análisis psiquiátrico de la personalidad de los santos, a partir de sus estudios sobre la psicología de Ignacio, y creemos que señalan un camino fecundo en la hagiografía, sin merma alguna del respeto que merece la santidad, puesto que la gracia no tiene por qué destruir la naturaleza. El propio P. Meissner señala el peligro de reduccionismo que implica una visión meramente espiritualista de lo que llama “theologizing hagiography”. Y razona así: si atribuimos sólo a la gracia divina la conversión de Ignacio, ignorando todo otro elemento de motivación humana, estamos cayendo en un reduccionismo teoló-

gico, porque la manera de comprender estas experiencias espirituales tiene que navegar entre la Escila del reduccionismo psicológico y la Caribdis del reduccionismo teológico para dar la medida justa de una experiencia realmente humana (véase su *Psychoanalytic Hagiography*, 32-33; citada en la “Bibliografía”, 213).

También revisten interés las referencias a otros jesuitas de espíritu libre, como el P. John W. O'Malley, abundantemente recogido en la bibliografía (214-215) y en las notas al texto. Otro jesuita que está muy presente, tanto en la bibliografía como en el espíritu general de la obra es el P. Philip Endean (207). Su obra *Who Do You Say Ignatius Is?*, aparecida en 1987, abrió un camino en los estudios sobre espiritualidad ignaciana, mostrando la evolución de la espiritualidad del fundador de los jesuitas desde su experiencia como ermitaño y peregrino hasta su inserción en el corazón del *establishment* católico, como “maestro en teología” e impulsor de una red de colegios y estudios superiores. Indirectamente, todo ello plantea la posibilidad de una “vuelta a los orígenes” de los jesuitas actuales (es decir, al espíritu del peregrino y ermitaño de la cueva de Manresa y de sus primeros compañeros, los diez *primi fundatores* de París).

La “Bibliografía” de Ryan cita la obra de René Fülöp-Müller, escrita en alemán a principios del siglo XX, que aplica a los jesuitas el concepto del *Übermensch* de Nietzsche. Es una cita curiosa, que acaso haya derramado cierto perfume en algunas páginas del libro de Ryan. La cita se hace a partir de la traducción inglesa de 1930 (*The Power and Secret of the Jesuits*, cf. “Bibliografía”, 208; existe traducción castellana en la Colección Austral de Espasa Calpe, núm. 1265) e insiste en el mito del “poder” y el “secreto” atribuido a la Compañía desde una concepción conspirativista del devenir histórico. Por cierto, que esta concepción ha sido aplicada posteriormente a otras instituciones religiosas de diversas afiliaciones y no deja de tener un fondo real, si bien muy sobrecargado de imaginaciones sectarias y pseudohistóricas.

Destaquemos por último las obras del P. Cándido de Dalmases, un clásico entre los clásicos, que acaba de ser reeditado por la BAC y que es punto de referencia obligado en cualquier estudio sobre el tema. La “Bibliografía” cita sus dos biografías de Ignacio y Borja en traducciones inglesas de 1983 y 1985, junto con otras obras menores (206). Dalmases era jesuita y fue un historiador “ortodoxo”: éste es precisamente su interés, junto con la solidez y abundancia de los datos que aduce.