

En el paraíso de los altares

Élites eclesiásticas, poder, mediación
y mecenazgo en el mundo ibérico moderno,
siglos XVI-XVIII



EL ILL.^{MO}
S.^RD.^{NO} MANUEL
Joseph Rubio y Salinas
de el Consejo de su Magest.
ad su Capellan de honor.
Fiscal de su R.^{CA} Capilla Abad
de S.^{TO} Isidoro de Leon y dig.
nísimo Arzobispo de Mex.
insigne Bienhechor y
Erector de este Co-
vento.

Héctor Linares
Daniel Ochoa (eds.)

EN EL PARAÍSO DE LOS ALTARES
Élites eclesiásticas, poder, mediación y mecenazgo
en el Mundo Ibérico Moderno, ss. XVI-XVIII

EN EL PARAÍSO DE LOS ALTARES
Élites eclesiásticas, poder, mediación
y mecenazgo en el Mundo Ibérico Moderno,
ss. XVI-XVIII

HÉCTOR LINARES
DANIEL OCHOA (Eds.)

EDICIONES DOCE CALLES
2023

La edición de esta obra ha recibido patrocinio y ayudas económicas del Vicerrectorado de relaciones institucionales, responsabilidad social y cultura de la Universidad Autónoma de Madrid, del Vicedecanato de Estudiantes, actividades culturales e Igualdad de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Madrid, del Departamento de Historia y del Instituto Universitario de Investigación «Patrimonio y Humanidades» de la Universidad de Zaragoza, de la Asociación Española de Jóvenes Modernistas (AEJM), y de la Red Científica Privilegium.

Comité Científico del libro (por orden alfabético): Alejandro Cañeque, Álvaro Fernández de Córdoba, Antonio J. Díaz Rodríguez, Amanda L. Scott, Daniel Ochoa, Eliseo Serrano, Emilio Callado, Erin K. Rowe, Elisa Noví, Fermin Labarga, Héctor Linares, Ignacio Ruíz Rodríguez, Ignasi Fernández Terricabras, Igor Sosa Mayor, Jaime Moraleda Moraleda, Lu Ann Homza, Marta Lobo de Araujo, Massimo Carlo Giannini, Miguel Gómez Vozmediano, Ronnie Po-Chia Hsia, Rosilie Hernández.



Red — **Privilegium.**



Facultad de
Filosofía y Letras



Instituto de Patrimonio
y Humanidades
Universidad Zaragoza



Facultad de
Filosofía y Letras
Universidad Zaragoza

Imagen de cubierta:

Don Manuel José Rubio y Salinas, Archbishop of Mexico, circa 1754. Miguel Cabrera (1695-1768). © Boston Museum of Fine Arts, Boston, Massachusetts, USA.

© De cada texto: sus autores

© De la presente edición: Ediciones Doce Calles, S.L. Apdo. de Correos, 270
28300 Aranjuez (Madrid)
www.docecalles.com

ISBN: 978-849744-459-0

Dépósito legal: M-17594-2023

Impreso en España

ÍNDICE

Prólogo.....	11
<i>Ronnie Po-Chia Hsia</i>	
Agradecimientos.....	13
Introducción.....	15
<i>Héctor Linares y Daniel Ochoa</i>	

PARTE I

PRÍNCIPES DE LA IGLESIA Y TRAYECTORIAS DE PRIVILEGIO

Perfiles y carreras de una élite: los obispos del Estado de Milán en la época de los Austrias (1535-1713).....	29
<i>Massimo Carlo Giannini</i>	
El lugar de nacimiento de los obispos de las Coronas de Castilla y Aragón bajo el reinado de Felipe II (1556-1598): una política deliberada del Patronato Real.....	49
<i>Ignasi Fernández Terricabras</i>	
Dimensiones globales de una elite de poder. Los obispos de la Orden de Predicadores (1560-1650).....	71
<i>Igor Sosa Mayor</i>	
Trayectorias eclesíásticas de mitrados novohispanos del arzobispado de México y Obispos de Puebla y Michoacán en la segunda mitad del siglo XVIII.....	89
<i>Isla Citlalli Jiménez Pérez</i>	
La promoción social de la familia Enríquez a través del Cabildo Catedralicio de la ciudad de Cuenca en el siglo XVI.....	107
<i>Yolanda Fernández Valverde</i>	
Canónigos, dignidades y pavorde de la catedral de Valencia en el Episcopado Hispánico (siglos XVI-XVII).....	125
<i>Emilio Callado Estela</i>	
Entre Dios y la Comunidad: Las Seroras Vasco-Navarras de familias privilegiadas, ss. XVI-XVII.....	147
<i>Amanda L. Scott</i>	

PARTE II

MEDIACIÓN, INSTITUCIONES Y BENEFICIOS DE LA IGLESIA

«Se me haze gran servidor y querría saber si va doblado». Las lealtades políticas del Cardenal Carvajal en la pugna dinástica (1503-1506).....	161
<i>Álvaro Fernández de Córdoba</i>	
La instrumentalización política de las pensiones eclesíásticas por la Monarquía Hispánica (1540-1630).....	179
<i>Antonio J. Díaz Rodríguez</i>	

La chiesa di san Giacomo degli Spagnoli attraverso le carte dell'archivio capitolino.....	195
<i>Antonio Vertunni</i>	
Un aragonés en la Corte Pontificia: La agencia en Roma del canónigo doctoral Juan Vaguer (1660-1668).....	211
<i>Daniel Ochoa Rudi</i>	
Altars privilegiados e celebração de missas na Igreja da Misericórdia de Braga (séculos XVII-XVIII).....	233
<i>María Marta Lobo de Araújo</i>	
Las vocaciones religiosas de los Colegiales Valdesianos de Salamanca en los siglos XVI y XVII.....	245
<i>Omar Gómez-Cornejo Aguado</i>	
En auxilio de un rebaño en apuros. La intervención de Manuel Fernández de Santa Cruz en las problemáticas sociales de finales del siglo XVII.....	253
<i>Emmanuel Michel Flores Sosa</i>	
El exilio hacia la Diócesis Cartaginesa: el obispo Diego de Rojas y Contreras.....	267
<i>Sergio Belmonte Hernández</i>	

PARTE III JURISDICCIÓN, IDENTIDADES Y CONFLICTOS

Las exenciones de pechos y servicios a los síndicos de los monasterios de San Francisco en la Corona de Castilla (ss. XIII-XIX).....	277
<i>Rafael Maldonado de Guevara y Delgado</i>	
«Y nos echarán de nuestras casas». Discursos en defensa de la catedral del Salvador (Zaragoza) en el siglo XVII.....	295
<i>Eliseo Serrano Martín</i>	
La Jurisdicción Complutense y la capacidad para excomulgar de los rectores (ss. XVI-XVI).....	315
<i>Ignacio Ruiz Rodríguez</i>	
Las actitudes de los religiosos ante los moriscos: una aproximación al caso de la Compañía de Jesús.....	345
<i>Íñigo Biezobas Gil</i>	
Entre el deber y el privilegio: Los Inquisidores y la Caza de Brujas en Navarra, 1609-1614.....	359
<i>Lu Ann Homza</i>	
Writing Theology for a King: Sor María de Ágreda, Philip IV, and the feminist politics of mystical city of god.....	381
<i>Rosilie Hernández</i>	
Santiago contra San Pedro: El debate sobre el derecho de los soberanos castellanos acerca de la concesión de encomiendas de las Órdenes Militares a «inhábiles» sin dispensa pontificia a finales del siglo XVII.....	395
<i>Héctor Linares</i>	

Sangre en las calles de Sevilla: raza y poder un Jueves Santo del siglo XVII.....	413
<i>Erin Kathleen Rowe</i>	

PARTE IV

DEVOCIONES, MECENAZGO Y RETÓRICA DE LA SANTIDAD

Nuestro santo tío. O la promoción de la santidad familiar: el proceso del canónigo palentino Baltasar Rodríguez de Cisneros (1630-1677).....	431
<i>Fermín Labarga</i>	
La Madre Ana Felipa de los Ángeles: una <i>Vida</i> marcada por los confesores.....	449
<i>Marta Jiménez Sáenz de Tejada</i>	
El obispo como agente promotor de devociones y cultos en Valladolid de Michoacán en el segundo tercio del siglo XVII.....	467
<i>Pablo Daniel Hernández Soria</i>	
¿Hombres santos? ¿Santos hombres? modelos de santidad masculina en la historia eclesiástica de Cataluña de Pere Serra i Postius.....	481
<i>Héctor López Silva</i>	
El último mártir. Pedro Lozano, José Gumilla, la Ilustración y el ocaso del ideal de martirio entre los jesuitas.....	495
<i>Alejandro Cañeque</i>	
La retórica de la imagen: el Primado de Toledo, Pascual de Aragón, y el libro del adelantamiento de Cazorla.....	519
<i>Jaime Moraleda Moraleda</i>	
Una trayectoria de privilegio: don Tomás de Almeida, primer Cardenal-Patriarca de Lisboa.....	531
<i>Diogo Lemos</i>	
Francisco Lasso de la Vega. Obispo y mecenas (1662-1738).....	545
<i>Antonio Reyes Martínez</i>	
Mecenazgo y cultura artística en la Valencia del siglo XVIII. El rector Félix Gastón (†1739) y la iglesia de San Bartolomé.....	567
<i>Gaetano Giannotta</i>	
Promoción artística y Órdenes Militares. Las competencias del Prior de Uclés en el patrocinio de las artes.....	583
<i>Sonia Jiménez-Hortelano</i>	
Los límites del decoro: las élites religiosas como coleccionistas de obras obscenas y su importancia para el desarrollo de la pintura de género española.....	599
<i>Gonzalo Hervás Crespo</i>	
El venerable Ambrosio Navarro de Xàtiva. Imagen, memoria y conflicto en un caso de santidad local frustrada.....	615
<i>Vicente Gabriel Pascual Montell</i>	

PRÓLOGO

Hace casi treinta años, cuando preparaba mi libro, *The World of the Catholic Renewal*, después traducido y publicado en castellano como *El Mundo de la Renovación Católica*, me llamó la atención dos hitos en mi somero estudio del catolicismo español entre los siglos xv y xviii.¹ En primero de ellos fue presentado por Marcel Bataillon en su incomparable obra sobre la vida intelectual y espiritual de la España del siglo xvi.² Al rastrear a los corresponsales españoles de Erasmo, Bataillon presentó una detallada y sorprendente imagen de la riqueza y la diversidad del pensamiento religioso español, que sigue sin ser superado aún en nuestros días. El segundo pico de la producción académica consistía en casos de estudio y síntesis de la Suprema Inquisición, en los que los trabajos de Jaime Contreras en Galicia o Jean-Pierre Dedieu en Toledo produjeron un enorme impacto.³ Analizando una enorme cantidad de documentos, los estudios sobre la Inquisición reconstruyeron en detalle la historia política, social y religiosa de la España de los Habsburgo y los Borbones, y las medidas de disciplina social aplicadas por las élites seculares y eclesiásticas. Desde la lectura textual de Bataillon hasta la historia cuantitativa de la Inquisición, uno puede concluir que España evolucionó desde un país intelectualmente vibrante y diverso a principios y mediados del siglo xvi a una represiva y controlada sociedad católica entre los siglos xvi y xix. Esta impresión está reforzada por las fechas de publicación de los libros citados: *L'Érasme en Espagne* apareció durante el trascurso de la Guerra Civil en España. Por su parte, la erudición sobre la Inquisición, que prosperó en las dos décadas posteriores a la muerte de Francisco Franco, representó en parte un ajuste de cuentas con el tumultuoso pasado de la España del siglo xix y xx. Al tiempo, todo esto parece situar a la historiografía española de la historia religiosa en un camino totalmente distinto a la historiografía de Centro y Norte-Europa, de la que soy mejor

¹ Hsia, Ronnie Po-Chia: *The World of Catholic Renewal 1540-1770*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998; Traducción española: Hsia, Ronnie Po-Chia: *El mundo de la renovación Católica 1540-1770*, Madrid: Akal, 2010, prólogo de Antonio Feros.

² Bataillon, Marcel: *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du XVI^e siècle*. Paris: E. Droz, 1937.

³ Contreras, Jaime: *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia 1560-1700: poder, Sociedad y cultura*. Madrid: Akal, 1982; Dedieu, Jean-Pierre: *L'administration de la foi. L'inquisition de Tolède, XVI^e-XVII^e siècles*. Madrid: Casa de Velázquez, 1989.

conocedor⁴. El giro social y cultural en la historia religiosa de la Europa moderna (poder, élites, divisiones sociales, cultura y género) que comenzó en la década de los setenta y duró una generación, pareció menos perceptible en España.

Tras terminar mi libro sobre la renovación católica, mis intereses intelectuales tomaron otra dirección, y cuando volví mi atención de nuevo a España, me di cuenta del enorme cambio historiográfico. Un auténtico seísmo. Recientemente, al estudiar los predicadores durante el reinado de Felipe III de España (1598-1621), quedé enormemente sorprendido por la cantidad y calidad de la producción historiográfica sobre historia social y cultural de la Iglesia española durante los siglos XVI-XVIII. Es demasiado engorroso mencionar aquí las distintas monografías, artículos, y volúmenes que llegaron a mis manos, pero me asombró que la mayoría de ellos habían sido publicados en las últimas dos décadas. La mayoría de esta historiografía es fruto del esfuerzo intelectual de nuevas generaciones de investigadores que han trabajado en archivos y están bien versados en la historiografía internacional. El presente volumen editado por Héctor Linares y Daniel Ochoa es un excelente ejemplo de esta actual, innovadora y dinámica tendencia en la historiografía. La identidad de la España moderna no puede dissociarse de su profundo catolicismo. ¿Por qué en España la nobleza, el patriciado urbano, y los diferentes estamentos y clases sociales apoyaron a la Iglesia Católica cuando en el resto de Europa los mismos grupos desafiaron su autoridad y modelo social e ideológico? ¿De qué formas la sociedad española moderna y la Iglesia Católica estaban entrelazadas? y ¿Cómo exactamente la monarquía española y las élites actualizaron sus intereses en la Iglesia tanto en España y Portugal como en Italia? Sin duda, estaremos un poco mas cerca a las respuestas de estas preguntas con las investigaciones presentadas en *El Paraíso de los Altares*.

En State College, Pennsylvania, a 28 de junio de 2022

Ronnie Po-Chia Hsia
Edwin Erle Sparks Professor of History
The Pennsylvania State University

⁴ Hsia, Ronnie Po-Chia: *Trent 1475. Stories of a Ritual Murder Trial*, New Haven: Yale University Press, 1992. Hsia, Ronnie Po-Chia: *Social Discipline in the Reformation Central Europe, 1550-1750*, New York: Routledge, 1992. Hsia, Ronnie Po-Chia: *The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany*, New Haven: Yale University Press, 1988. Hsia, Ronnie Po-Chia, ed.: *The German People and the Reformation*, Ithaca: Cornell University Press, 1988.

AGRADECIMIENTOS

Este libro es fruto de la colaboración de un gran número de instituciones y personas, a las que queremos dedicar un profundo agradecimiento. En primer lugar, nos sentimos profundamente agradecidos a la Universidad Autónoma de Madrid, y en especial, a su Vicerrectorado de Relaciones Institucionales, Responsabilidad y Cultura, cuyas ayudas a la promoción de actividad científicas y académicas nos aportó una generosa subvención con la que pudimos desarrollar el congreso internacional del que este libro es resultado. Igualmente, desde la misma universidad, la Facultad de Filosofía y Letras nos otorgó otra ayuda económica que ha sido dedicada íntegramente a la edición de esta obra. Aquí, queremos agradecer especialmente a la profesora Margarita Eva Rodríguez, que en su posición de Vicedecana de Estudiantes y Actividades Culturales siempre ha apoyado las iniciativas de las nuevas generaciones de investigadores. Queremos agradecer, de igual modo, al Instituto Universitario de Patrimonio y Humanidades (IPH) de la Universidad de Zaragoza por haber confiado en este proyecto con su soporte institucional y económico. Similarmente, debemos mostrar nuestro agradecimiento a la Asociación Española de Jóvenes Modernistas y a la Red Privilegium.

Los autores son los cimientos de este proyecto. Este libro es de ellos y para ellos, y estamos enormemente agradecidos por haber sido recipientes de su confianza a la hora de entregarnos sus textos, su obra intelectual, y permitírnoslos editarlos. Queremos agradecerles su paciencia, y su dedicación, por la escritura, por sus contenidos excelentes, y por la aplicación de las sugerencias de los evaluadores. Horas dedicadas que tienen como resultado este libro del que esperamos estén tan orgullosos como nosotros lo estamos.

Queremos agradecer a todos los evaluadores que han examinado por pares ciegos todas las obras que contiene este libro. Estamos profundamente agradecidos por su tiempo y dedicación, pues sin su generosidad, ayuda y profesionalidad este libro no podría haber alcanzado la excelencia que se marcó conseguir.

Es necesario mencionar y agradecer a todas las personas que colaboraron en la organización del congreso «En el paraíso de los altares», pues sin su ayuda el éxito del evento no hubiera sido posible y, por consiguiente, este libro nunca hubiera sido publicado. En este sentido, queremos agradecer especialmente a Gema Rayo

Muñoz, Valeria Patti, Rafael Maldonado de Guevara, David Rodríguez Couto, Ederne Frontela Pascual, Christian Sánchez Rodero, y Jennifer Azañedo Méndez. A todos ellos, gracias por vuestra ayuda, colaboración y amistad. Muy especialmente, agradecer a Marina Perruca por su ayuda inestimable. Verdaderamente ella fue un pilar maestro del evento. Y si bien no aparece como editora, este libro es tan suyo como nuestro.

Agradecer enormemente al profesor Ronnie Po-Chia Hsia (Penn State University) por aceptar escribir el prólogo de esta obra. El profesor Hsia es probablemente uno de los mayores expertos en Historia de la Iglesia, el Catolicismo, y el mundo jesuítico en perspectiva global, y ha dedicado más de treinta años de su vida al estudio de la estructura institucional, ideológica y humana del mundo eclesiástico en la Edad Moderna. El profesor Hsia es un referente intelectual, y estamos profundamente agradecidos, pues su apoyo y refrendo tiene un valor muy significativo.

También queremos agradecer a los profesores Eliseo Serrano, Isabel Enciso, Erin K. Rowe, Amanda L. Scott, Lu Ann Homza, Alejandro Cañeque, Rosilie Hernández, Igor Sosa, Antonio J. Díaz Rodríguez, Ignasi Ferrández Terricabras, Álvaro Fernández de Córdoba, Fermín Labarga, Emilio Callado, Ignacio Ruiz, y Vincenzo Lavenia por su firme apoyo y ayuda en este proyecto. Contar con el soporte de académicos de tal envergadura solo puede ser motivo de alegría y satisfacción tanto personal como intelectual.

Por último, agradecer a nuestro editor, Pedro Sánchez, por su magnífico trabajo de edición, por la cercanía en todo el proceso editorial, y la enorme calidad material y técnica de las obras publicadas por Doce Calles.

En State College, Pennsylvania, y Zaragoza, a 1 de febrero de 2023

Héctor Linares,
The Pennsylvania State University
Daniel Ochoa,
Universidad de Zaragoza

INTRODUCCIÓN

Entre las majestuosas obras que componen la abrumadora colección del Boston Museum of Fine Arts, se encuentra un retrato de don Manuel José Rubio y Salinas (1703-1765), en aquel entonces arzobispo de México (1748), en el Virreinato de la Nueva España⁵. Salinas fue inmortalizado por Miguel Cabrera, el célebre artista mestizo⁶ autor de las bien conocidas «pinturas de la Casta», representaciones visuales de la obsesión de las élites criollas novohispanas por la categorización racial en la América borbónica⁷. Cabrera representó a su patrón y mecenas, el arzobispo jesuita Salinas, con la solemnidad que un mitrado podría esperar. Salinas fue especialmente respetado en México por su enorme influencia política, su proyecto de creación de escuelas católicas, y por emprender una cruzada para el establecimiento de la Virgen de Guadalupe, especialmente venerada por las comunidades indígenas, como patrona de la Nueva España⁸. El retrato de Salinas desprende autoridad en cada detalle de la composición. Su resplandeciente capa carmesí, privativa de los mitrados y cardenales, indica su posición de poder en la jerarquía de la Iglesia Católica. Salinas es retratado sentado, en posición noble, en una silla de estilo barroco con grabados, que hace las veces de trono; es una cátedra que hace referencia a su dignidad de Obispo. Su dorada cruz pectoral, de gran dimensión, y decorada con gemas y piedras preciosas hacen gala de su riqueza material y de la suntuosidad de la escena. Un crucifijo policromado y ornamentado con elementos plateados es situado en frente de un bufete de enorme calidad. Inmediatamente detrás puede observarse su mitra y báculo pastoral, emblemas de su oficio. Salinas se quitó intencionalmente uno de sus aterciopelados guantes para mostrar al espectador su anillo episcopal, que enfatiza su poderoso papel en la Iglesia. Su escudo de armas familiar indica su condición de noble y eclesiástico, y subraya su doble privilegio, de aquellos a caballo entre la

⁵ VV.AA.: *A New World Imagined. Art of the Americas*, Boston: Boston Museum of Fine Arts, 2010.

⁶ Sobre el arte mestizo véase: Hyman, Aaron M.: *Rubens in Repeat. The Logic of the Copy in Colonial Latin America*, Los Ángeles: Getty Institute, 2021. También: Russo, Alexandra: *The Untranslatable Image: A Mestizo History of the Arts in New Spain, 1500-1600*, Austin: The University of Texas Press, 2014.

⁷ Véase: Katzew, Ilona, *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-century Mexico*, New Haven: Yale University Press, 2005.

⁸ Véase: O'Hara, Matthew D., *A Flock Divided. Race, Religion, and Politics in Mexico, 1749-1857*, Durham: Duke University Press, 2010. Bornemann, Margarita M. et alii, *Los Indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México: Universidad Autónoma de México, 2006.

aristocracia más exquisita y el paraíso de los altares. Es una imagen de poder, suntuosidad y autoridad que refleja la dignidad e influencia de la élite eclesiástica letrada, intelectual, burocrática y política de la Monarquía Hispánica en la Edad Moderna. El retrato de Salinas nos sumerge en un mundo en el que los eclesiásticos no fueron solo pastores de lo espiritual, guías de la conciencia, y protectores místicos de la república cristiana. Nos recuerda a una época en la que los mitrados y ministros de la Iglesia fueron agentes e instrumentos de poder en sí mismos, arquitectos del estado moderno, de su cultura jurídica y administrativa, y actores críticos en el desarrollo y consecución de los más diversos intereses de la monarquía.



Fig. 1. *Don Manuel José Rubio y Salinas, arzobispo de Mexico*, Miguel Cabrera, (1695–1768), circa 1754. ©Boston Museum of Fine Arts.

La mayor parte de los estudiosos coinciden en afirmar que a la historiografía modernista le quedan muchos aspectos que estudiar y dar a conocer del clero y la Iglesia en España. Todavía parece que la atención que se presta a este tipo de estudios es proporcionalmente desigual al papel que jugó la Iglesia en la configuración política, social, económica, religiosa y cultural de la Monarquía de España entre los siglos XVI y XVIII. Pese a ello, no dejan de ser relevantes los esfuerzos y progresos que se han venido haciendo en este campo de estudio en los últimos treinta años al calor de la historia social y la historia cultural.

Ya no nos encontramos en la trágica tesitura que señalaba Antonio Domínguez Ortiz hace medio siglo en la que se extrañaba de «que una nación cuya historia está íntimamente ligada a la Iglesia católica no tenga una historia eclesiástica que pueda calificarse siquiera de mediana», pese a la variedad y cantidad de fuentes disponibles⁹. Al contrario, gracias a los esfuerzos investigadores se están descubriendo nuevos campos de análisis, perspectivas y enfoques metodológicos que nos ayudan a comprender las dimensiones y relevancia del estamento eclesiástico en el mundo hispánico de la Edad Moderna. Así lo han dejado patente, también, los sucesivos estados de la cuestión que nos permiten ver que, pese a que falta mucho por hacer, el interés por estas materias goza de cierta vitalidad. Incluso entre los investigadores más jóvenes¹⁰.

Esto se debe, en gran parte, a que el clero puede calificarse como el más transversal de los estamentos del Antiguo Régimen, en la medida que englobaba muchas realidades compartidas con los otros dos estamentos. Eran hombres que se entregaban al servicio de la Iglesia. Algunos de ellos llegaban a ocupar puestos influyentes en la sociedad, en el gobierno de las órdenes religiosas o en el de las diócesis que componían la realidad local de la Iglesia Católica. La mayor parte quedaron en el mundo sin ser del mundo, compartiendo escenas de la vida cotidiana con sus hermanos y convecinos¹¹. Aunque a veces fueron controladas por las ramas masculinas de

⁹ Domínguez Ortiz, Antonio: *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Madrid: Akal, 2012, p. 199 [ed. original de 1973].

¹⁰ Barrio Gozalo, Maximiliano: «El bajo clero en la España del siglo XVIII: estado de la cuestión, problemas y direcciones de la investigación actual», en *Actas del Coloquio Internacional Carlos III y su siglo*, Madrid: Universidad Complutense, 1990. García Hernán, David et al.: «Las órdenes religiosas en la España Moderna: dimensiones de la investigación histórica» en Suárez Grimón, Vicente J. et al.: *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen. III Reunión Científica de Historia Moderna*, vol. I, Las Palmas: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 1995, pp. 205-252. Soriano Triquero, Carmen: «Iglesia, poder y sociedad: notas historiográficas sobre el clero español en la Edad Moderna», en Martínez Ruiz, Enrique (coord.): *Poder y mentalidad en España e Iberoamérica*, Madrid: Ediciones Puertollano, 2000, pp. 359-370. Candau Chacón, M.^a Luisa: «El clero secular y la historiografía. Tendencias, fuentes y estudios referidos a la modernidad», *Revista de Historiografía*, 2-II, 2005, pp. 75-89. Morgado García, Arturo: «El clero en la España de los siglos XVI y XVII: estado de la cuestión y últimas tendencias», *Manuscrits: revista d'història moderna*, núm. 25, 2007, pp. 75-100. Cortés, Antonio L.; López-Guadalupe, Miguel L. (eds.): *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas*, Madrid: Abada, 2007. Irigoyen López, Antonio: «Aproximación historiográfica a las relaciones entre el clero y familia en la España Moderna» en Soares Da Cunha, Mafalda et al. (coords.): *Sociedad, familia y poder en la Península Ibérica: elementos para una historia comparada*, Murcia: Universidad de Murcia, 2010, pp. 129-149. Barrio Gozalo, Maximiliano: «El clero en la España del siglo XVIII: balance historiográfico y perspectivas» en *Cuadernos de estudios del siglo XVIII*, núm. 27, 2017, pp. 51-79.

¹¹ Cobos Ruiz De Adana, José: *El clero en el siglo XVII. Estudio de una visita secreta a la ciudad de Córdoba*, Córdoba: San Pablo, 1976. Candau Chacón, M.^a Luisa: *Los delitos y las penas en el mundo eclesiástico sevillano del XVIII*, Sevilla: Diputación de Sevilla, 1993; *El clero rural de Sevilla en el siglo XVIII*, Sevilla: Caja Rural de Sevilla, 1994. Cabeza Rodríguez, Antonio: *Entre lo sagrado y lo profano. El clero capitular y el poder clerical en Palencia durante el Antiguo Régimen*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1995.

las propias órdenes, las mujeres religiosas también encontraban en los conventos de clausura espacios femeninos de gobierno, autoridad e influencia¹². La religiosidad y las comunidades e instituciones conventuales ofrecían a mujeres de distintos segmentos sociales la posibilidad de avanzar social y culturalmente, e incluso de formar parte de los debates teológicos y políticos de la época¹³.

Entre los rasgos más significativos del clero en la Edad Moderna debemos destacar, en primer lugar, su preeminencia social e ideológica. Los eclesiásticos desempeñaron un papel preponderante en una sociedad confesionalizada y sacralizada como era la de la España de los siglos XVI-XVIII¹⁴. De hecho, es bueno comprobar cómo esta visión fue evolucionando a lo largo de esos siglos, alcanzando su apogeo después del Concilio de Trento y encontrando en los planteamientos de la Ilustración un primer cortapisas¹⁵.

En segundo lugar, debemos destacar que la organización jerárquica de la Iglesia fue garantía, en gran medida, del orden social. El diverso mundo eclesiástico puede calificarse como una sociedad dentro de otra. En él hubo cabida para gentes de los más bajos estratos sociales y de los más altos. El bajo clero rural y su vida cotidiana poco distaba de la rutina y costumbres de los labradores y campesinos que sermoneaban. Después vendrían el clero catedralicio –elite cultural diocesana– y los pre-

Martínez Ruiz, Enrique y Suárez Grimón, Vicente J. (eds.): *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen. III Reunión científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Las Palmas: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 1995. Fonseca Montes, Josué: *El clero en Cantabria en la Edad Moderna. Un estudio sobre la implantación de la Contrarreforma en el norte de España*, Santander: Universidad de Cantabria, 1996. Morgado García, Arturo J.: *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Cádiz: Universidad de Cádiz, 2000. Benito Aguado, M.^a Teresa: *La sociedad vitoriana en el siglo XVIII: el clero, espectador y protagonista*, Bilbao, 2001. Daza Palacios, Salvador y Martín López, M.^a Regla: *De la santidad al crimen. Clérigos homicidas en España (1535-1821)*, Sevilla: Espuela de Plata, 2004. Barrio Gozalo, Maximiliano: *El clero en la España moderna*, Córdoba: Caja Sur/CSIC, 2010. Benítez Barea, Avelina: *Clero y mundo rural en el siglo XVIII. La comarca gaditana de la Janda*, Cádiz: Universidad de Cádiz, 2013. *Cuadernos de Historia Moderna*, 2021, vol. 46-II, con un monográfico dedicado «El clero secular ibérico en la Edad Moderna». Labarga García, Fermín (coord.): *Anuario de Historia de la Iglesia*, 2022, núm. 31 con un monográfico dedicado «Un mundo poco conocido. Espacios públicos y privados del clero secular hispánico después de Trento».

¹² Scott, Amanda: *The Basque Seroras. Local Religion, Gender, and Power in Northern Iberia, 1550-1800*, Ithaca: Cornell University Press, 2020. Sánchez Lora, José Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid: Fundación universitaria española, 1988. Atienza López, Ángela: «De beaterios a conventos: nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna» en *Historia Social*, núm. 57, 2007, pp. 145-168. «El mundo de las monjas y los claustros femeninos en la Edad Moderna. Perspectivas recientes y algunos retos» en Serrano Martín, Eliseo (coord.): *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, vol. I, Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», 2012, pp. 89-108. Alabráz Iglesias, Rosa M.^a: *Razones y emociones femeninas: Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco*, Barcelona: Crítica, 2019.

¹³ Owens, Sarah E.: *Nuns Navigating the Spanish Empire*, Albuquerque: University of New México Press, 2017. Kagan, Richard L.: *Lucrecia's Dreams: Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*, Berkeley: University of California Press, 1995. Armstrong-Partida, Michelle; Guerson, Alexandra; y Wessell Lighfoot, Dana (eds.): *Women and Community in Medieval and Early Modern Iberia*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2020.

¹⁴ Homza, Lu Ann: *Religious Authority in the Spanish Renaissance*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.

Hsia, Ronnie Po-chia, y Palomo, Federico: «Religious Identities in the Iberian Worlds, 1500-1700», en Bouza, Fernando, Cardim, Pedro, y Feros, Antonio (Eds.): *The Iberian World, 1450-1820*, New York: Routledge, 2020, pp. 77-105.

¹⁵ Hsia, Ronnie Po-Chia, *The World of the Catholic Renewal, 1540-1770*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005. Kaplan, Benjamin J.: *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*, Cambridge: Harvard University Press, 2010.

lados¹⁶. En las órdenes religiosas también se respetó la jerarquía: desde el claustral de un convento hasta el general de una orden, pasando por los prioratos y definidores. El clero regular y el secular formaron dos realidades distintas de vivir en la Iglesia, ambas reafirmadas en la contrarreforma católica como formas de seguir la vocación a la santidad universal. Ninguna de las dos era más que la otra; eran distintas opciones.

En tercer lugar, destacamos la fuerte conciencia de grupo y de pertenencia a la Iglesia: punto de unión entre toda esta diversidad interna de la barca de Pedro. Una identidad que vendría a ser reforzada por los discursos y modelos de santidad difundidos tras el Concilio tridentino¹⁷. Y que, además, sería más fuerte conforme más descendamos en el plantel institucional. Esto permitió consolidar conductas comunes entre todas las jerarquías del clero. Cardenales, obispos, deanes, canónigos, párrocos, beneficiados y capellanes debían comportarse como la Iglesia creía que debían actuar aquellos que habían recibido cualquiera de las órdenes sacras, menores o mayores. Pese a ello, serán frecuentes los enfrentamientos internos y los conflictos de jurisdicción, a veces muy sonados, que dejarán al descubierto esas grietas del edificio de la Iglesia¹⁸.

En los últimos años, y desde muy variadas perspectivas y metodologías de estudio, se ha querido destacar el complejo y rico mundo social, económico y cultural de la Iglesia. El estudio del clero secular ha experimentado interesantes avances en el plano cuantitativo y cualitativo, especialmente en el conocimiento del sistema benefical y de la jerarquía episcopal e inquisitorial¹⁹. Este interés se extiende a los cabildos catedralicios, tanto en la administración de sus rentas y frutos, como en sus lazos de parentesco y redes de patronazgo²⁰. Son interesantes, además, las reflexiones que se han ido reali-

¹⁶ Un completo estado de la cuestión sobre la historiografía de los cabildos hispanos en: Díaz Rodríguez, Antonio J.: «Cabildos catedralicios y clero capitular en la Antiguo Régimen: estado de la cuestión» en *Revista de historiografía*, 2010, núm. 13, pp. 82-99.

¹⁷ McNamara, Celeste: *The Bishop's Burden. Reforming the Catholic Church in Early Modern Italy*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2020.

¹⁸ Recientemente la profesora Homza ha analizado los conflictos entre las jurisdicciones civiles, inquisitoriales y diocesanas en el siglo XVII, demostrando la ineficiencia legal y administrativa de las instituciones implicadas. Homza, Lu Ann: *Village Infernos and Witches' Advocates. Witch-Hunting in Navarre, 1608-1614*, University Park: Penn State University Press, 2022.

¹⁹ Para el asunto son muy representativos los estudios de Barrio Gozalo, Maximiliano: *El Real Patronato y los obispos españoles del Antiguo Régimen (1556-1834)*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004; *El sistema benefical de la iglesia española en el Antiguo Régimen (1475-1834)*, Alicante: Universidad de Alicante, 2010; «La carrera episcopal bajo el régimen del real patronato (1523-1834). Perfiles sociales» en *Cuadernos de Historia Moderna*, 2021, vol. 46-II, pp. 729-762. También Fernández Terricabras, Ignasi: *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento*, Madrid: Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000. Para el estudio de las curias episcopales: Pineda Alfonso, J. Antonio: *Sanar o matar. El poder arzobispal en la Sevilla de la Edad Moderna (Siglos XVI-XVIII)*, Sevilla: Diputación de Sevilla, 2021.

²⁰ Algunas de las principales aportaciones al conocimiento del mundo catedralicio hispano son: Latorre Ciria, José Manuel: *La catedral de Huesca en los siglos XVI y XVII: rentas y distribución social*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1989. Jiménez Sureda, Montserrat: *L'església catalana sota la monarquia dels Borbons. La catedral de Girona en el segle XVIII*, Girona: Ayuntamiento de Girona, 1999. Sánchez González, Ramón: *Iglesia y sociedad en la Castilla moderna. El cabildo catedralicio de la Sede Primada (siglo XVII)*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2000. Irigoyen López, Antonio: *Entre el Cielo y la tierra, entre la familia y la institución: el cabildo de la catedral de Murcia en el siglo XVII*, Murcia: Universidad de Murcia, 2001. Díaz Rodríguez, Antonio J.: *El clero catedralicio en la España Moderna: los miembros del cabildo de la catedral de Córdoba (1475-1808)*, Murcia: Universidad de Murcia, 2012. Iglesias Ortega, Arturo: *La catedral de Santiago de Compostela y sus capitulares: funcionamiento y sociología de un cabildo*, Santiago de

zando sobre la importancia que tuvieron en su entorno socioeconómico y cultural, más allá de su carácter eclesiástico. En cuanto a clero regular, en los últimos años se han desarrollado estudios de temas tan interesantes como diversos al calor de las tendencias historiográficas más actuales²¹. Las órdenes reformadas y de nueva creación, especialmente las de constitución femenina, han suscitado el interés de numerosos trabajos.

También lo ha hecho el carácter sociopolítico del mecenazgo de las élites civiles sobre las fundaciones de determinadas órdenes religiosas. Asimismo, debemos destacar el papel que las órdenes militares de Castilla, como instituciones monástico-militares, jugaron tanto en la creación de un modelo de aristocracia católica de servicio, como de una estructura de privilegio social considerada, durante los siglos XVI-XVIII, como auténticos organismos definidores de nobleza, limpieza de sangre y, en definitiva, de privilegio estamental. De igual forma, la inclusión de sus honores, dignidades, y beneficios en el sistema general de remuneración de servicios de la Monarquía Hispánica ofrecen a las caballerías del rey católico un perfecto modelo del patronazgo castellano, tanto en los reinos hispánicos, como en otros territorios europeos y americanos. Además, la propia naturaleza de estas instituciones, a caballo entre Roma y Madrid, donde mantenían la cabeza espiritual y la terrenal, respectivamente, las convierten en ejemplos paradigmáticos para el estudio de esferas de jurisdicción mixta, con dimensiones internacionales, en el Antiguo Régimen²².

El nivel político de la negociación dinámica entre actores, organismos e instituciones individuales, a su vez en progreso, como la Iglesia Católica y el Estado entre el otoño de la Edad Media y la primera edad moderna, encontró su lugar de elección en Roma, ciudad del Papa, y teatro del mundo. Teatro del mundo de la sociedad política europea durante mucho tiempo y, a pesar de la división con las iglesias protestantes, sede principal de las negociaciones diplomáticas, eje crucial de diversas redes de hombres, bienes, ideas que en la Ciudad Eterna conectaban el Mediterráneo con el resto del continente y con las cuatro partes del mundo conocido. La peculiaridad de los

Compostela: Diputación de A Coruña, 2012. Escámez Mañas, Francisco J.: *Los canónigos del cabildo de la catedral de Almería (1505-1936)*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2016. Callado Estela, Emilio (ed.): *Gloria, alabanza y poder. Cabildos catedrales hispanos en la Época moderna*, Madrid: Sílex, 2021. Pérez Álvarez, M.ª José: *El cabildo catedralicio de la ciudad de León (1650-1800): sociología capitular y asistencia institucional*, León, Universidad de León, 2021. Inédita permanece la tesis de Regalado González-Serna, Víctor Daniel: *Prosopografía del cabildo catedral de Sevilla en el siglo XVIII*, Sevilla: 2022.

²¹ Para el mundo femenino, entre otras obras ya citadas: Atienza López, Ángela. (Ed.): *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino (siglos XVI-XVIII)*, Madrid: Sílex, 2018. Remitimos al estado de la cuestión más reciente Nieva Ocampo, Guillermo: «La investigación sobre el clero regular masculino en la España moderna y algunas perspectivas de desarrollo», *Estudios de historia de España*, 22-I, 2020, pp. 35-52.

²² L.P. Wright, «The Military Orders in Sixteenth and Seventeenth Century Spanish Society. The Institutional Embodiment of a Historical Tradition», in *Past and Present*, vol. 43 (1969), pp. 34-70. Ayala, Carlos de: *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media*, Madrid: Marcial Pons, 2007. Olival, Fernanda: *As Ordens Militares e o Estado Moderno: honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*, Lisboa: Estar, 2001. Fernández, Francisco: *La orden militar de Calatrava en el siglo XVI: infraestructura institucional: sociología y prosopografía de sus caballeros*, Madrid: CSIC, 1992. Postigo, Elena: *Honor y privilegio en la Corona de Castilla. el Consejo de las Ordenes y los Caballeros de Hábito en el siglo XVII*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1988. Giménez Carrillo, Domingo Marcos: *Los caballeros de las órdenes militares castellanas. Entre Austrías y Borbones*, Almería: Universidad de Almería, 2016. Jimenez Moreno, Agustín: *Nobleza, guerra y servicio a la Corona: los caballeros de hábito en el siglo XVII*, Madrid: UCM, 2010.

vínculos entre las dos penínsulas «hermanas», la italiana y la ibérica, se puede resumir en dos ejes principales: uno político-económico, que supuso la entrada de la casa de Aragón en la escena política del Sur de Italia desde finales del siglo XIII, luego desde la época de los Reyes Católicos y de los Austrias se tradujo en la dominación española e hispano-imperial de gran parte de la península, sancionando una hegemonía que se prolongó entre altibajos durante al menos otros dos siglos. Un segundo eje fue, en principio, de una tipología eminentemente cultural y tenía que ver con las relaciones privilegiadas del Humanismo italiano con los reinos ibéricos ya en el siglo XV, fenómeno que luego evolucionó según las formas político-culturales de esa hegemonía que vio superpuestas en la Italia de la primera edad moderna la dominación española y la Contrarreforma. Dos fórmulas que ahora deben actualizarse historiográficamente y que ya no traducen la desarrollada complejidad de las relaciones entre los diversos centros de la Monarquía ni las diversas alas del catolicismo antes, durante y después de la época de la Contrarreforma. Para los poderes católicos, el vínculo con la Sede Apostólica se mantuvo sólido y de hecho se estrechó durante el siglo XVI siguiendo el camino de la reestructuración de la curia papal y el papel de la religión en una sociedad que atravesaba importantes cambios. La presencia en Roma de comunidades extranjeras, incluidas las ibéricas, entre las más numerosas y arraigadas durante varios siglos a nivel político y socioeconómico en el tejido urbano, es un claro testimonio de una peculiar relación secular entre Italia y España. El punto de apoyo de esta relación, tanto para los religiosos como para los laicos, fue la gigantesca máquina del gobierno papal en su doble alma y jurisdicción terrena y espiritual²³.

Por otra parte, se está poniendo especial énfasis en la formación del clero y el impacto cultural de su producción escrita de los siglos XVI y XVIII, así como en el estudio de la hagiografía y de los discursos religiosos de santidad y patronazgo desde la perspectiva renovada de la nueva historia cultural²⁴. Aquí tiene también cabida el análisis de las fiestas religiosas, la religiosidad —popular o cortesana—, las artes suntuarias, los rituales y demás ceremonial. Finalmente, se está comenzando a profundizar en la conflictividad —también diplomática— que se dio en este estamento (entre sus propios integrantes o con otras instituciones), que demuestra que no fue tan heterogéneo y monolítico

²³ La bibliografía es inmensa, algunos de los títulos más influyentes son: Dandele, Thomas James: *La Roma española (1500-1700)*, Barcelona: Crítica, 2002. Hernando Sánchez, Carlos J.: *Roma y España: un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, Sociedad Estatal para la Acción Cultural exterior, 2007. Di Stefano, et al. (ed.): *Italia non spagnola e monarchia spagnola tra '500 e '600: politica, cultur e letteratura*, Roma: Olschki, 2009. Visceglia, M.^a Antonietta: *Roma papale e Spagna: diplomatici, nobili e religiosi tra due Corti*, Roma: Bulzoni, 2010. Martín Marcos, David: *El Papado y la Guerra de Sucesión española*, Madrid: Marcial Pons, 2011. Barrio Gozalo, Maximiliano: *La embajada de España en Roma durante el reinado de Carlos II (1665-1700)*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2013; *La embajada de España en Roma en la primera mitad del siglo XVIII*, Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, 2017; *El quartiere de la embajada de España en la Roma moderna*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2017. Volpini, Paola: *Los Médici y España. Príncipes, embajadores y agentes en la Edad Moderna*, Madrid: 2017. Barrio Gozalo, Maximiliano: *La embajada de España en Roma en la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, 2020. Díaz Rodríguez, Antonio J.: *El mercado curial. Bulas y negocios entre Roma y el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2020.

²⁴ *Revista de Historia Jerónimo Zurita*, 2010, núm. 85 con el dossier «Fábrica de santos: España, siglos XVI-XVII». Arias De Saavedra, Inmaculada; Jiménez Pablo, Esther; López-Guadalupe, Miguel L. (eds.): *Subir a los altares. Modelos de santidad en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVIII)*, Granada: Universidad de Granada, 2018.

como se había pensado²⁵. Todas estas últimas líneas de investigación están permitiendo conocer más y mejor al clero y, por extensión, a la sociedad, la economía y la cultura del Antiguo Régimen. Si bien aún queda mucho por hacer en estos campos. Entendemos que la disponibilidad de fuentes y las modas historiográficas han modulado y condicionado, en cierta forma, estos intereses en la investigación, entre otras cosas.

En el paraíso de los altares busca contribuir al análisis de los grupos clericales, especialmente del alto clero, como uno de los grupos de poder más influyentes dentro de la Monarquía Hispánica, articulada y caracterizada territorial, social y políticamente como una república cristiana, confesional y católica. Creemos que es necesario valorar el papel que jugaron las élites eclesiásticas en la transformación y definición de la sociedad ibérica, como en los fenómenos y constitución política e institucional de la monarquía y sus territorios europeos y extra-europeos. Más, si cabe, al considerar que gran parte del aparato administrativo recayó sobre actores que, de alguna manera u otra, tuvieron vinculación directa o indirecta con la institución de la Iglesia. Cardenales, obispos y prebendados mediante el fenómeno de la evangelización de las gentes, estuvieron presentes y ejercieron un papel crucial para los intereses monárquicos en territorio europeo, americano, africano y asiático. Muchos de ellos, además, formaron parte de la élite política y burocrática, estando al frente de numerosas instituciones. Las élites eclesiásticas fueron un segmento de enorme importancia en la política nacional e internacional de la monarquía, siendo piezas fundamentales para sus intereses políticos, económicos y sociales, aunque a veces fueran contrarios a los de la Iglesia.

Consecuentemente, uno de los principales planteamientos del libro es abordar las élites eclesiásticas desde un punto de vista multidisciplinar y desde variados prismas de estudio. Los bloques temáticos que articulan la obra permiten dar cabida, desde algo abierto y general, a nuevas investigaciones sobre temas en los que, todavía, no se ha hecho el suficiente hincapié. En total nos encontramos con cuatro partes que desglosamos a continuación.

Parte I. *Príncipes de la Iglesia y trayectorias de privilegio*

El análisis socioeconómico de las propuestas de este bloque permite estudiar las estrategias de acceso y promoción de las élites eclesiásticas, haciendo hincapié en el mercado curial o en instituciones como los cabildos catedralicios que, pese a su importancia, hasta el momento no han recibido la atención historiográfica que creemos que se merecen. Los obispos son los grandes protagonistas de este bloque.

De esta manera, el profesor Massimo Carlos Giannini, de la Università di Téramo, analiza el perfil y las carreras de los obispos de Milán durante la época en que aquel territorio estuvo bajo la autoridad y gobierno de los Austrias, un tema poco conocido para dicho ducado. También el profesor Ignasi Fernández Terricabras, de la Universitat Autònoma de Barcelona, plantea en su trabajo cómo el lugar de nacimiento de los obis-

²⁵ Las últimas aportaciones sobre ejemplos de conflictividad en el mundo eclesiástico: Callado Estela, Emilio: *El cabildo de la catedral de Valencia en el siglo XVII. Crisis y conflicto*, Valencia: Tirant Humanidades, 2019. Andrés Robres, Francisco; Benítez Sánchez-Blanco, Rafael; Ciscar Pallarés, Eugenio: *El monasterio rebelde. Monarquía y poder monástico en el reino de Valencia (1665-1670)*, Madrid: Marcial Pons, 2020.

pos formó parte de la política del Patronato Regio de Felipe II (1556-1598). Igor Sosa, de la Universidad de Valladolid, nos presenta un estudio de aquellos miembros de la orden dominica que alcanzaron una prelación abarcando la práctica totalidad de los reinados de Felipe II, Felipe III y Felipe IV. Con los trabajos de Isla Citalli Jiménez sobre los mitrados novohispanos de México, Puebla y Michoacán en la segunda mitad del siglo XVIII.

Por su parte, Yolanda Fernández, de la Universidad de Castilla-La Mancha, nos acerca a ver cómo las élites locales, en este caso los Enríquez de Cuenca, emplearon las instituciones catedralicias como medio para su promoción social. Igualmente, el profesor Emilio Callado, de la CEU-Cardenal Herrera, nos presenta el cabildo catedralicio de Valencia como catapulta de ascenso de algunos de sus miembros promovidos hacia distintas cátedras episcopales hispanas.

Finalmente, la profesora Amanda L. Scott, de la Pennsylvania State University, estudia los lazos relacionales del fundador de la Compañía de Jesús, San Ignacio de Loyola, con comunidades de religiosas y élites femeninas. En este capítulo, Scott reconstruye la estrecha relación de Ignacio de Loyola con sus hermanas, primas y sobrinas, para argumentar que estas mujeres influyeron críticamente la formación espiritual del primer jesuita. Al centrarse en estas mujeres de la élite vasca que formaron parte de la juventud de San Ignacio, Scott ilumina cómo la cultura vasca permeó y dio forma a la espiritualidad jesuita. Últimamente, Scott examina cómo los modelos de santidad emanados de la Contrarreforma ampliaron las opciones disponibles para mujeres de familias nobles, quien muchas de ellas llegaron a convertirse en Seroras.

En este apartado, en definitiva, podemos comprobar algunos de los medios que atravesaron algunos eclesiásticos antes de llegar a ocupar una mitra. Y cómo estas trayectorias comunes de aquellos que, a imagen del Buen Pastor, sirvieron los intereses duales de la Monarquía y del Papado en diversos puntos de la geografía diocesana iberoamericana.

Parte II. *Mediación, instituciones y beneficios de la Iglesia*

En este apartado se hace énfasis en las relaciones diplomáticas, de patronazgo e intercambios culturales entre Madrid, Roma y América -un estudio que queda todavía pendiente pese a los esfuerzos que se han ido sucediendo en los últimos años-. Este bloque temático nos permite evaluar, cuantitativa y cualitativamente, la influencia que ejercieron los eclesiásticos en la política externa e interna de la Monarquía Hispánica y del Papado. Así como, también, las transferencias socioculturales que ello conllevó.

Estas relaciones se intensificaron a finales del siglo XV y, especialmente a principios del siglo XVI, como deja patente el profesor Álvaro Fernández de Córdova, de la Universidad de Navarra. En su trabajo se centra en las maniobras políticas del cardenal Bernardino López de Carvajal entre 1503 y 1506, periodo especialmente convulso. Por su parte, Antonio J. Rodríguez Díaz nos presenta un estudio novedoso sobre la instrumentalización de la Monarquía de las pensiones eclesiásticas, integrándolas dentro del sistema de mercado curial. Antonio Vertunni, de la Universidad de Granada y la Sapienza di Roma, subraya la necesidad de estudiar la presencia hispana en Roma a través de la documentación inédita del Archivo Capitolino di Roma referente a la Iglesia de Santiago de los españoles. Daniel Ochoa Rudi presenta un caso

concreto de un aragonés en la Roma de mediados del siglo XVII ahondando, a través de su correspondencia, en cómo eran las negociaciones en la Curia. La profesora Marta Lobo de Araújo analiza la evolución de los legados recibidos por la cofradía de la Misericordia de Braga a raíz de la obtención de títulos de altares privilegiados en los siglos XVII y XVIII. Por su parte, Omar Gómez-Cornejo, de la Universidad de Salamanca, también nos presenta una institución poco conocida: el colegio de san Pelayo de Salamanca en los siglos XVI y XVII y los estudiantes que abandonaban, en ocasiones, sus centros de estudio para ingresar en alguna orden religiosa. Emmanuel Michel Flores, del Colegio de México, evalúa la acción llevada a cabo por algunos prebostes mexicanos para mitigar las revueltas sociales de La Puebla de los Ángeles a finales del siglo XVII. Finalmente, Sergio Belmonte analiza desde la perspectiva de la Historia Cultural la biografía de Diego de Rojas, obispo de Cartagena y la ceremonia desarrollada en aquella diócesis con motivo de su llegada. En este trabajo se estudian los conflictos habidos con el cabildo-catedral previamente a su toma de posesión y cómo se desarrollaron su viaje y procesión de entrada a la diócesis murciana tras haber sido destituido como presidente del Consejo de Castilla en 1766.

Parte III. *Jurisdicción, identidades y conflictos*

En este apartado se integran los trabajos que tienen un denominador común: los conflictos –violentos o jurisdiccionales– y la postura de eclesiásticos en algunos discursos relativos a la identidad.

El trabajo de Rafael Maldonado, de la Universidad Rey Juan Carlos, de amplio recorrido temporal (siglos XIII-XIX), hace un repaso a todas aquellas exenciones de pechas y servicios a los síndicos de los monasterios franciscanos de la Corona de Castilla por parte de la Monarquía. Eliseo Serrano Martín nos presenta la tensión que vivió, a mediados del siglo XVII, el conflicto habido entre la seo del Salvador y la colegiata del Pilar por la catedralidad de la archidiócesis de Zaragoza, así como su plasmación a través de escritos y libros apologeticos a favor de las razones históricas de la primera iglesia. Por su parte, el profesor Ignacio Ruiz, de la Universidad Rey Juan Carlos, nos presenta una jurisdicción especial y la capacidad de excomulgar a otras autoridades que obtuvieron, por voluntad del papado, los rectores de la Universidad de Alcalá de Henares y sus amplias competencias jurisdiccionales sobre la comunidad universitaria. Íñigo Bienzobas, de la Universidad de Zaragoza, a través del análisis de diferentes discursos frente a los moriscos, pretende demostrar la dislocación y las discrepancias que se dieron en el mundo eclesiástico sobre el debate de la asimilación y expulsión de esa minoría social.

El trabajo de la profesora Lu Ann Homza, del College of William & Mary, sobre los inquisidores y la caza de brujas en Navarra (1609-1614) demuestra como los intereses corporativos y una profunda defensa de la idea y noción del privilegio marcó la instrucción de uno de los mayores casos de brujería de la España moderna: Zugarramurdi. A través de un extenso análisis fuentes de archivo inéditas e inexploradas hasta la fecha recabadas fundamentalmente en el archivo episcopal de Pamplona, Homza reconstruye las luchas de poder entre los inquisidores, la discrepancia de opiniones teológicas, jurídicas e institucionales, y las negativas consecuencias que las diversas y solapadas esferas

de jurisdicción produjeron en este mediatizado caso. Homza demuestra la ineficiencia institucional de la Inquisición y sus nefastas repercusiones en la vigilancia, orden y cuidado de las conciencias y la lucha contra las herejías en la España del siglo XVII.

La profesora Rosilie Hernández, de la University of Illinois at Chicago, ofrece una interpretación novedosa sobre la *Mística Ciudad de Dios* (1670) de Sor María Agreda desde una perspectiva feminista. Para Hernández, la obra de Agreda ofrece una narrativa de agencia femenina al elevar la figura de la Virgen María como un *exemplum* preeminente y elevado de la vida cristiana. Hernández analiza el modelo femenino de la Inmaculada Concepción ofrecido por Agreda a Felipe IV como un auto-reflejo. La obra de Agreda sugiere una re-interpretación y proyección de su propia figura a través de su obra intelectual como una forma de exaltar su papel de consejera espiritual del monarca. Últimamente, Hernández demuestra la inmensa influencia y poder de las eclesiásticas en la monarquía confesional hispánica.

Por su parte, Héctor Linares, de Pennsylvania State University, nos muestra una singular lucha de poder entre las monarquías ibéricas (España y Portugal) y la Santa Sede a propósito de dominio y control absoluto de las órdenes militares y su ingente patrimonio y honores. Linares analiza sistemática y profundamente la obra de los principales teólogos y tratadistas de las órdenes y señala la existencia de una política deliberada de ambas monarquías para hacerse con el control de las milicias y romper con la dependencia de la Santa Sede (como cabeza espiritual de las órdenes) con el fin de poder conceder los beneficios, honores y prebendas de estas instituciones sin dispensa pontificia a finales del siglo XVII.

Finalmente, la profesora Erin K. Rowe, de Johns Hopkins University, estudia un interesante caso de conflicto en el que la raza, las identidades y la devoción se entrelazan en un dramático acontecimiento producido en la madrugada del Jueves Santo de 1604 en la ciudad de Sevilla. El enfrentamiento confrontó a dos cofradías de desigual composición económica y socio-racial: la hermandad de Nuestra Señora de la Antigua, formada fundamentalmente por miembros del patriciado urbano, y por la hermandad de Nuestra Señora de los Ángeles, compuesta por miembros de ascendencia africana. Rowe analiza minuciosamente el conflicto y expone las formas en que las tensiones religiosas y raciales afloraron en las calles de Sevilla durante las procesiones del Jueves Santo. De fondo, la autora demuestra que las tensiones era resultado de una reivindicación de las cofradías negras por una participación igualitaria en la vida cívica y religiosa de la ciudad.

Parte IV. *Devociones, mecenazgo y retórica de la santidad*

Esta parte permite desarrollar una de las corrientes más actuales de estudio en la Edad Moderna desde el punto de vista de la historia cultural. En ella se busca integrar todas aquellas propuestas que versan sobre el culto, la devoción, los discursos religiosos y de santidad mantenidos por las élites eclesiásticas y empleados, a través de la simbiosis, por las élites políticas como medio del mantenimiento del orden social establecido.

Las devociones y la promoción de la santidad dependían, en muchas ocasiones, de intereses particulares y familiares como demuestra el profesor Fermín Labarga

exponiendo el caso concreto del canónigo palentino Baltasar Rodríguez de Cisneros (1630-1677). En muchas ocasiones, igualmente, la espiritualidad femenina estuvo marcada por el control y la influencia que ejercían algunos confesores, especialmente en el mundo conventual, como demuestra el caso analizado por Marta Jiménez, de la Universidad de La Rioja, y su estudio de una agustina recoleta de la villa de Medina del Campo llamada Ana Felipa de los Ángeles. En el plano devocional de la Edad Moderna, los obispos avivaron determinados cultos populares como forma de evangelización, como nos demuestra Pablo Daniel Hernández en la diócesis de Michoacán en el siglo XVII. En la Edad Moderna se impuso un ideal de santidad mandado del Concilio de Trento y que se promovía a través de muchos escritos como detalla Héctor López, de la Universitat de Girona, basándose en la *Historia Eclesiástica* de Pere Serra i Postius. Alejandro Cañeque, a través del análisis de las crónicas de las misiones jesuíticas de Pedro Lozano y José Gumilla, comprueba cómo el ímpetu martirial como elemento movilizador de las misiones va perdiendo peso a lo largo del siglo XVIII en pro de una visión del martirio más tradicional.

A veces, también, estos discursos de santidad han llegado a través del mecenazgo de obras de arte que llevaron a cabo las élites eclesiásticas. Incluso hubo espacio para la auto-representación, como deja claro Jaime Moraleda, de la Universidad de Castilla la Mancha, en su estudio sobre el ejemplo del rey Carlos II y su esposa en el Libro del Adelantamiento de Cazorla (1672). También Diogo Lemos, de la Universidade de Coimbra, implementa la misma metodología en relación con Tomás de Almeida, primer patriarca de Lisboa. Antonio Reyes, por su parte, analiza la figura del mecenas Francisco Lasso de la Vega, quien primero estuvo en la mitra de Ceuta y más tarde en la de Plasencia, ciudad en la que costeó varias ermitas y parroquias. Los obispos no fueron los únicos miembros dentro del alto clero que patrocinaron manifestaciones artísticas. Junto a ellos hubo capitulares y otros eclesiásticos como Félix Gastón, rector de la iglesia de San Bartolomé de Valencia, a la que incorporó piezas de un barroco que se tornaba cada vez más clasicista, como nos enseña Gaetano Giannotta, de la Universitat Jaume I. Tampoco se dejaron de lado los órdenes regulares. Asimismo, Sonia Jiménez, de la Universitat de Valencia, nos revela el rol que desempeñaban en estas cuestiones los priores de Uclés, primordialmente en la fundación de capillas funerarias. Aunque, a veces, este patronazgo de las artes no estuvo exento de polémica por su contenido y tensiones entre lo censurado y el gusto personal, como nos recuerda Gonzalo Hervás a través de la pintura de género y su coleccionismo por parte del obispo de Ávila, Álvaro de Mendoza, o el arzobispo de Toledo García de Loaysa.

Concluye Gabriel Pascual, de la Universitat de Valencia, con artículo que reconstruye desde diversas fuentes un ejemplo interesante y concreto de santidad frustrada: mosén Ambrosio Navarro Albert, sacerdote valenciano. Después de morir en olor de santidad su devoción fue promovida en el ámbito local y diocesano por varias instituciones religiosas y civiles. Sin embargo, su ascenso a los altares se vio condicionado y truncado por motivos políticos relacionados con el apoyo austracista de su familia.

PARTE I
PRÍNCIPES DE LA IGLESIA Y TRAYECTORIAS DE PRIVILEGIO

PERFILES Y CARRERAS DE UNA ÉLITE: LOS OBISPOS
DEL ESTADO DE MILÁN EN LA ÉPOCA DE LOS AUSTRIAS
(1535-1713)

Massimo Carlo Giannini
Università degli Studi di Teramo

En las últimas décadas, la historiografía sobre la actividad de los obispos en la edad moderna se ha caracterizado por una mayor atención a los perfiles sociales, culturales y políticos que en el pasado¹. En el caso concreto de la Monarquía española, el interés de los historiadores se ha centrado principalmente en el análisis de la prosopografía del real patronato que caracterizó a la mayoría de los diferentes territorios bajo la autoridad de los Austrias (Península Ibérica, América, Países Bajos, Sicilia, Cerdeña y, en cierta medida, Nápoles) y en la circulación de los obispos, como agentes culturales, religiosos y políticos².

¹ Bergin, Joseph: *The Making of the French Episcopate 1589-1661*, New Heaven and London: Yale University Press, 1996; Forrestal, Alison: *Fathers, Pastors and Kings: Visions of Episcopacy in Seventeenth-Century France*, Manchester and New York: Manchester University Press, 2004; Bergin, Joseph: *Crown, Church, and Episcopate Under Louis XIV*, New Heaven and London: Yale University Press, 2004; Paiva, José Pedro: *Os Bispos de Portugal e do Império 1495-1777*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006; Desilva, Jennifer Mara (ed.): *Episcopal Reform and Politics in Early Modern Europe*, Kirksville, Missouri: Truman State University Press, 2012. Sigue la línea tradicional de estudio de la acción pastoral de los obispos italianos el volumen de Mcnamara, Celeste: *The Bishop's Burden. Reforming the Catholic Church in Early Modern Italy*, Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2020.

² Rawlings, Helen E.: «The Secularisation of Castilian Episcopal Office Under the Habsburgs, c. 1516-1700», en *Journal of Ecclesiastical History*, 38, 1987, pp. 53-79; Spedicato, Mario: *Il mercato della mitra. Episcopato regio e privilegio dell'alternativa nel Regno di Napoli in età spagnola (1529-1714)*, Bari: Cacucci, 1996; Peteghem, Paul Van: «Le rôle des bénéfices à la collation princière. L'Église Belgique au service des Bourguignons et des Habsbourg», en *Publications du Centre Européen des Etudes bourguignonnes*, 38, 1998, pp. 229-246; Barrio Gozalo, Maximiliano: *El Real Patronato y los obispos españoles del Antiguo Régimen (1556-1834)*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004; Cools, Hans, «Bishops in the Habsburg Netherlands on the Eve of the Catholic Renewal, 1515-59», en Desilva, Jennifer Mara (ed.): *Episcopal Reform and Politics in Early Modern Europe*, Kirksville, Missouri: Truman State University Press, 2012, pp. 46-62; Nestola, Paola: «Incorporati tra i confini della Monarchia cattoli-

En el caso italiano, a pesar del estudio pionero de Antonio Menniti Ippolito sobre los obispos de la República de Venecia³, los historiadores se han dedicado en su mayoría a analizar el conjunto del episcopado de la Península, independientemente de los contextos políticos, sobre la base de la afirmación de Paolo Prodi de que Roma era la verdadera capital de la Italia barroca⁴. De este modo, por un lado, han sido justamente enfatizados los vínculos entre la Curia papal y las distintas realidades políticas⁵, sin embargo, por otro lado, han quedado generalmente infravalorados los vínculos con la corte de Madrid, al menos en el caso de los territorios de la Monarquía española. Por eso esta contribución quiere analizar los perfiles y las carreras de los obispos del Estado de Milán durante la época en que aquel territorio estuvo debajo de la autoridad de los Austrias, intentando también –con la necesaria cautela– hacer algunas comparaciones con algunos ejemplos que aporta la historiografía sobre estos temas.

El objetivo es explorar un asunto aun poco conocido a pesar de los fundamentales trabajos de Agostino Borromeo y Gianvittorio Signorotto⁶: las carreras y el perfil social, cultural y político de los obispos en el llamado Milanésado, un territorio de la Monarquía donde –a diferencia de la mayor parte de los demás reinos– estaba vigente la colación papal de la gran mayoría de los beneficios eclesiásticos. En este caso sí, por un lado, la Curia papal pretendía ejercer una total libertad en el nombramiento de los obispos, los Austrias y sus ministros, tanto lombardos, como españoles, procuraron mantener en actividad los instrumentos creados a lo largo de la época del Ducado independiente, para condicionar la elección de los obispos por parte de la Santa Sede y, sobre todo, al menos en ciertos momentos, limitar su actividad. El resultado fue una larguísima serie de conflictos y compromisos de poder entre Roma, Madrid y Milán que, de varia forma, marcaron los distintos reinados de la casa de Austrias en este Estado.

ca: vescovi portoghesi, spagnoli e italiani nel Viceregno di Napoli durante l'unione dinastica», en *Revista de História das Ideias*, 33, 2012, pp. 101-164; Nestola, Paola: ««Ecce sacerdos magnus»: as entradas dos bispos nas dioceses de regio patronato. Uma comparação entre o vice-reino de Nápoles e os espaços portugueses (séculos XVI-XVIII)», en *Revista da Faculdade de Letras. História*, 4, 2014, pp. 167-185; D'avenia, Fabrizio: «Making Bishops in the Malta of the Knights, 1530-1798», en *Journal of Ecclesiastical History*, 66, 2015, pp. 261-279; Mauro, Ida: «Un'élite «cattolica»? Mobilità dei vescovi regi del Regno di Napoli (1554-1707)», en *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, 2015, pp. 25-44. Véase también el reciente dossier Mauro, Ida; Fernández Terricabras, Ignasi (eds.): «Mediación y circulación cultural en la Monarquía hispánica: obispos entre España e Italia (siglos XVI-XVII)», en *Manuscrits*, 41, 2020.

³ Menniti Ippolito, Antonio: *Politica e carriere ecclesiastiche nel secolo XVII. I vescovi veneti fra Roma e Venezia*, Bologna: il Mulino, 1993.

⁴ Prodi, Paolo: *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna: il Mulino, 1982.

⁵ Donati, Claudio: «Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'antico regime», en Rosa, Mario (ed.), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma - Bari: Laterza, 1992, pp. 321-389; ID.: «Aspetti istituzionali della Chiesa di Roma tra XVII e XVIII secolo», en Bona Castellotti, Marco; Bressan, Edoardo; Vismara, Paola (eds.): *Politica, vita religiosa, carità. Milano nel primo Settecento*, Milano: Jaca Book, 1997, pp. 103-127.

⁶ Borromeo, Agostino: «La corona spagnola e le nomine agli uffici ecclesiastici nello stato di Milano da Filippo II a Filippo IV», in Pissavino, Paolo; Signorotto, Gianvittorio (eds.): *Lombardia borromaica, Lombardia spagnola 1554-1659*, vol. II, Roma: Bulzoni, 1994, pp. 553-578; Signorotto, Gianvittorio: *Milano spagnola. Guerra, istituzioni, uomini di governo*, Milano: Sansoni, 2001, pp. 232-237.

1. LOS INSTRUMENTOS DE INTERVENCIÓN DEL SOBERANO

El análisis del episcopado lombardo no puede prescindir del problema de la distribución territorial de las diócesis. Lamentablemente, se carece tanto de una cartografía histórica adecuada como de un análisis de los diferentes distritos diocesanos⁷. Sólo para la diócesis de Pavía disponemos de una descripción cartográfica válida de la segunda mitad del siglo XVI⁸. De hecho, las dos características principales de las 10 diócesis del Estado de Milán, con sede en otras tantas capitales (Milán, Cremona, Pavía, Alessandria, Novara, Como, Lodi, Tortona, Vigevano y Bobbio), eran la presencia de enclaves en otras diócesis –dentro o fuera del mismo Estado– y el hecho de que los confines eclesiásticos no correspondían ni a las divisiones administrativas ni a las fronteras políticas. En varios casos, como por ejemplo Milán, Como, Cremona y Pavía, la circunscripción eclesiástica incluía no sólo tierras pertenecientes a los distritos territoriales de otras ciudades, sino también territorios sujetos a distintas autoridades públicas de los estados confinantes (Ducado de Saboya, Cantones Suizos, República de Venecia, Ducado de Mantua etc.).

Otro elemento significativo de la geografía eclesiástica del norte de Italia era que el arzobispado de Milán estaba a la cabeza de una extensa provincia eclesiástica desde el siglo IV. En la segunda mitad del siglo XVI, esta provincia comprendía 15 diócesis: casi todas las diócesis del Estado de Milán, excepto Como, sufragánea de Aquilea y Pavía, sometidas directamente a la Santa Sede. Sin embargo, la provincia incluía varias diócesis sujetas a soberanos vecinos: Bérgamo y Brescia (República de Venecia), Asti y Vercelli (Ducado de Saboya), Acqui, Alba y Casale Monferrato (Ducado de Mantua), Albenga, Savona y Ventimiglia (República de Génova)⁹.

Estos elementos explican por qué, desde la Baja Edad Media, el control de las rentas eclesiásticas era de gran importancia para evitar que fueran recaudadas por enemigos o personas indeseables. El problema era que el derecho de colación de los obispados y la mayoría de los beneficios lombardos pertenecían al papa. Por eso –como muchos príncipes europeos– los señores, y más tarde los duques de Milán, trataron de desarrollar estrategias para vigilar y controlar la provisión de beneficios eclesiásticos y, sobre todo, de obispados y abadías por parte de la Santa Sede. El principal instrumento de la política del soberano en materia eclesiástica era el ecónomo general del Estado de Milán - el oficial de rango eclesiástico que, desde mediados del siglo XV, gracias a una doble investidura, ducal y pontificia, tenía la tarea de adminis-

⁷ Sin embargo, las únicas descripciones cartográficas de las que disponemos hasta la fecha son las proporcionadas a partir de los límites administrativos actuales de Lombardia y de las diócesis que existen hoy en día por el volumen Caprioli, Adriano; Rimoldi, Antonio, y Vaccaro, Luciano (eds.): *Storia religiosa della Lombardia*, vol. 1, *Chiesa e società. Appunti per una storia delle diocesi lombarde*, Brescia: La Scuola, 1986.

⁸ Toscani, Xenio: «Una provincia e molte diocesi. Confini amministrativi e giurisdizioni episcopali nel pavese», en *Annali di Storia Pavese*, n. 10, 1984, pp. 13-38 y Id.: *Visite pastorali in diocesi di Pavia nel Cinquecento*, Bologna: il Mulino, 2003, pp. 218-220.

⁹ Goralaski, Wojciech: *I primi sinodi di San Carlo Borromeo. Le riforme tridentine nella provincia ecclesiastica milanese*, Milano: Nuove Edizioni Duomo, 1989, pp. 45-49.

trar los beneficios vacantes, tomando posesión de ellos a la muerte del titular y hasta que se designara un sucesor que hubiera obtenido la aprobación ducal¹⁰.

El *economato* de los beneficios vacantes permitía, en cierta medida, compensar la falta de beneficios sujetos al patronato (o sea al derecho de presentación) ducal. Es importante tener en cuenta que las principales instituciones eclesiásticas sujetas al *jus-patronatus* del príncipe eran el capítulo de la iglesia de Santa Maria della Scala de Milán, verdadera iglesia personal de las dos dinastías locales¹¹, los Visconti y los Sforza, y la pequeña diócesis de Vigevano, creada sólo en 1530, a petición del último duque, Francesco II Sforza¹².

En 1535, con la muerte del duque, el Estado de Milán –como feudo imperial– pasó debajo de la autoridad de Carlos V de Hasburgo. La situación política y militar estaba lejos de estabilizarse: este mismo territorio desde décadas era, al mismo tiempo, botín disputado y escenario de guerra con Francia y sus aliados italianos. Está claro que las instituciones eclesiásticas de Lombardía, con sus rentas, eran también un factor importante. Por eso, al igual que los soberanos franceses durante las fases en las que habían gobernado del Estado de Milán (1499-1512 y 1515-1521) habían tratado de obtener de los papas el nombramiento de obispos de confianza¹³, Carlos V y sus ministros se propusieron un esfuerzo similar.

En particular, la provisión de beneficios eclesiásticos, que durante al menos un siglo en la península italiana había estado en el centro de laboriosos compromisos entre el papado y los príncipes, fue testigo de importantes intentos de re-equilibrar la balanza a favor de los designios neo-gibelinos de Carlos V, así como de aquellos poderes locales que habían sido progresivamente emarginados del control de los recursos materiales de la Iglesia.

No hay que olvidar que la continuación del conflicto entre el emperador y el rey de Francia tuvo importantes efectos en el papel del episcopado lombardo. El caso de Ippolito II d'Este resulta ejemplar: éste era hijo del duque de Ferrara y, con sólo once años, en 1519 había obtenido la archidiócesis de Milán con el título de administrador apostólico. El joven Ippolito gozaba de la renta de 5.000 ducados anuales del arzobispado. Éste a principios de 1536, emprendió un importante viaje político a la corte francesa, señal de una clara elección de campo. Antonio de Leyva, comandante del ejército imperial en el Estado de Milán, al ver la decisión del joven arzobispo de acudir a Francisco I, enemigo del emperador, comunicó al orador de Ferrara que no podría tener la consideración que se le había mostrado en el pasado y que, sobre

¹⁰ Galante, Andrea: *Il diritto di placitazione e l'economato dei benefici vacanti in Lombardia*, Milano; Hoepli, 1894 y Ansani, Michele: «La provvista dei benefici (1450-1460). Strumenti e limiti dell'intervento ducale», en Chittolini, Giorgio (ed.): *Gli Sforza, la Chiesa lombarda, la corte di Roma. Strutture e pratiche beneficiarie nel ducato di Milano (1450-1535)*, Napoli: GISEM - Liguori, 1989, pp. 1-113.

¹¹ Meroni, Paola, «Santa Maria della Scala: un aspetto della politica ecclesiastica dei duchi di Milano», en *Archivio storico lombardo*, 115, 1989, pp. 37-89.

¹² Ansani, Michele: «Da chiesa della comunità a chiesa del duca. Il «vescovato sfortiano», en Chittolini, Giorgio (ed.): *Metamorfosi di un borgo. Vigevano in età visconteo-sforzesca*, Milano: Franco Angeli, 1992, pp. 117-144.

¹³ Giannini, Massimo Carlo: «Politica imperiale ed ecclesiastici filo-francesi nello Stato di Milano tra fedeltà e interessi (1535-1548)», en D'Amico, Juan Carlos; Fourmel, Jean-Louis (eds.): *François I^{er} et l'espace politique italien. États, domaines et territoires*, Rome: École française de Rome, 2018, pp. 106-109.

todo, Ippolito no podría disfrutar de las rentas de su arzobispado¹⁴. De hecho, inmediatamente después del inicio de las hostilidades, las autoridades milanesas tomaron las primeras medidas de guerra económica, ordenando la incautación de los bienes y rentas pertenecientes a los enemigos de Carlos V dentro del Ducado, incluidas las rentas del arzobispado milanés¹⁵.

En junio de 1547, gracias al apoyo de Antoine Perrenot de Granvelle, obispo de Arras e influyente consejero del emperador, Marco Antonio Patanella, canónigo de Santa Maria della Scala, se convirtió en ecónomo general¹⁶. Contrariamente a la práctica vigente desde 1529, el nuevo ecónomo sólo recibió el cargo en virtud de una decisión del soberano, sin ninguna intervención o ratificación papal. La cuestión de la legitimidad del nombramiento se prolongaría durante dos años. Patanella, deseoso de alejar cualquier sombra y de tranquilizar a la Curia Romana, informó a Granvelle que sólo había empezado a ejercer el cargo sin la aprobación papal de forma provisional y por orden expresa del gobernador imperial Ferrante Gonzaga¹⁷.

Que el nuevo ecónomo no era un personaje incoloro y que pretendía hacer de su cargo una institución clave en el gobierno eclesiástico de Milán en interés del emperador, de Granvelle y de su propio personal, se desprende de la lectura de su densa correspondencia con el obispo de Arras. La larga carta del canónigo a su patrón en abril de 1548 es muy indicativa de su orientación neogibelina. En primer lugar, Patanella definió el propósito por el cual el príncipe tenía un tesorero general en el Estado de Milán en el hecho de que nadie podía tomar posesión de los beneficios eclesiásticos «senza sua notitia et beneplacito firmato dal detto suo iconomo». En segundo lugar, el economo describió una situación comprometida por la falta de iniciativa de su predecesor, que se había mostrado pasivo ante los intereses de prelados y curiales, hasta el punto de que la provisión de beneficios eclesiásticos se había convertido en una especie de campo de batalla en el que prevalecía el más fuerte. Por lo tanto, se dispuso a tomar el control del asunto del beneficiario en interés del emperador, a pesar de las protestas de muchos obispos y prelados que no querían someterse a la obligación de obtener la aprobación del ecónomo para tomar posesión de sus beneficios¹⁸.

Según Patanella, el ejercicio de un control efectivo sobre los nombramientos de los beneficios por parte de los obispos del Estado era una cuestión de primera importancia, tanto política como económica. Gracias al instrumento del *placet*, de hecho, el ecónomo pudo evitar que elementos de dudosa lealtad al emperador –como el cardenal Este llamado en 1548 por Enrique II como protector del reino de Francia

¹⁴ Archivio di Stato di Modena (en adelante ASMo), *Cancelleria ducale estero - Ambasciatori* (en adelante CDEA), *Milano*, b. 29, Ferrante Trotti al duque Ercole II d'Este, Milán, 12 de marzo 1536.

¹⁵ ASMo, CDEA, *Milano*, b. 30, Ercole II a Alfonso Bonacciolli (borradores), 18 y 30 de abril 1537.

¹⁶ Real Biblioteca, Madrid (en adelante RB), ms. II/2303, ff. 33-34, 106, 114, 141r, Marco Antonio Patanella a Granvelle, Milán, 8 de marzo, 1, 5 y 28 de mayo 1547. Copias del acta de nombramiento de Patanella por Carlos V fechada Halle, 10 junio 1547, se encuentran en Archivio di Stato di Milano (en adelante ASMi), *Culto* p.a., cart. 52, fasc. 11 y Archivo Apostolico Vaticano, Città del Vaticano, A.A., *Arm. I-XVIII*, n. 6106, f. 16; Biblioteca Nacional de España, Madrid (en adelante BNE), ms. 7911, doc. 215, Patanella a Granvelle, Milán, 29 de junio 1547.

¹⁷ BNE, ms. 7911, doc. 221, Patanella a Granvelle, Milán, 4 de septiembre 1547.

¹⁸ RB, ms. II/2248, ff. 238-239r, Patanella a Granvelle, Milán, 6 de abril 1548.

en el Sacro Colegio—o desagradables para su propio referente cortesano se beneficiaran realmente de las rentas eclesiásticas. En este sentido, Patanella fue quien fraguó hábilmente el oficio de ecónomo para los beneficios vacantes, convirtiéndolo en una verdadera punta de lanza de la política eclesiástica de Carlos V en el Ducado de Milán. En un informe sobre la provisión de obispados y abadías durante la época de los Sforza, enviado en junio de 1548 a Ferrante Gonzaga, el ecónomo no dudó en afirmar —forzando no poco la verdad— que los príncipes habían acostumbrado a conferir «a suo piacere tutte abbatie et vescovadi del detto Stato» sin que la Santa Sede tuviera nunca dificultad en dar su confirmación¹⁹.

Durante los años siguientes, los estrechos lazos de patrocinio del canónigo Patanella con el poderoso obispo de Arras le permitieron ejercer una cuidadosa vigilancia sobre la fiabilidad política de los candidatos y asegurarse de que tenía la última palabra en la provisión de beneficiarios en el Estado de Milán y en la gestión de los ingresos durante las vacaciones. Esta acción garantizó a Patanella y, sobre todo, a su mecenas y a su red de amistades y clientelas una sólida renta de poder que utilizaron sin escrúpulos y que duraría hasta los primeros años de Felipe II, cuando el obispo de Arras fue reemplazado como consejero del rey católico.

A lo largo de la segunda mitad del siglo XVI y de todo el siglo XVII, el papel de los ecónomos generales fue siempre fundamental, tanto como fuente de información para el gobierno y la corona (a través de la red de sub-ecónomos en las diferentes ciudades y diócesis) como de ejecutores de las disposiciones de los ministros reales. Esto implicaba un conflicto continuo entre los ecónomos —con momentos de enorme tensión— y los obispos en relación con el control de los beneficios eclesiásticos vacantes²⁰. Por otra parte, el Estado de Milán vio aumentar el protagonismo de los arzobispos de Milán, especialmente a partir del largo episcopado de Carlo Borromeo (1560-1584), cardenal y sobrino de papa Pío IV, que —en ausencia de un nuncio papal— se convirtieron en los verdaderos representantes informales de la Santa Sede, siendo delegados a menudo para llevar a cabo delicadas tareas políticas. A su vez, esto acabó transformando a los arzobispos milaneses no sólo en metropolitanos de la provincia eclesiástica, sino también en un punto de referencia para todos los obispos, capaces de tratar en posición de fuerza con las Congregaciones de la Curia Romana sobre un amplio abanico de asuntos²¹. En especial modo unos personajes como Carlo Borromeo, Federico Borromeo (1595-1630), Cesare Monti (1631-50), Alfonso Litta (1652-79), Federico Visconti (1681-93) y Federico Caccia (1693-99) gozaron de una posición predominante en sectores muy importantes y sensibles, como el inquisitorial y el de la censura, no sin conflictos con los inquisidores locales, que se veían obligados a aceptar su supervisión²².

¹⁹ ASMi, *Culto* p.a., cart. 2173, relación de Patanella a Gonzaga, documento sin fecha, sin embargo del junio de 1548.

²⁰ Dell'Oro, Giorgio: *Il regio economato. Il controllo statale sul clero nella Lombardia asburgica e nei domini sabaudi*, Milano: Franco Angeli, 2007.

²¹ Signorotto, Gianvittorio: *Milano spagnola. Guerra, istituzioni, uomini di governo*, Milano: Sansoni, 2001², pp. 253-264.

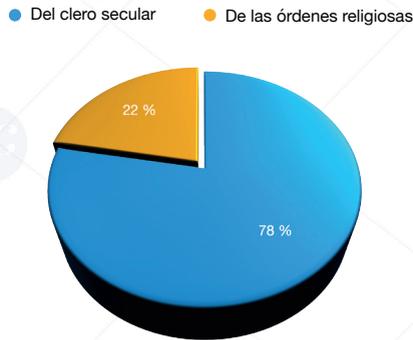
²² Signorotto, Gianvittorio: «La crisi seicentesca dell'Inquisizione e il caso milanese», en Di Filippo Bareggi, Claudia; Signorotto, Gianvittorio (eds.): *L'Inquisizione in età moderna e il caso milanese*, Roma: Bulzoni, 2009, pp. 327-368; Giannini, Massimo Carlo: «Una carriera diplomatica barocca: Cesare Monti

2. PARA UNA PROSOPOGRAFÍA DEL EPISCOPADO LOMBARDO

En este apartado se analizarán una serie de aspectos relacionados con el perfil social y cultural de los 135 obispos del Estado de Milán entre 1535 y 1714, que la historiografía –con unas pocas excepciones²³– ha ignorado, prefiriendo generalmente centrarse en unas importantes figuras, empezando por la del cardenal Carlo Borromeo, que fue canonizado en 1610²⁴. Los datos han sido sacados de las recopilaciones ya disponibles²⁵. Es importante destacar que he decidido de no tener en a quienes ocuparon varios obispados en el Estado de Milán durante el período examinado, para evitar duplicaciones a la hora de calcular las distintas series de elementos.

Una primera interesante distinción sociológica se refiere a la subdivisión entre los obispos pertenecientes al clero secular y los procedentes de órdenes religiosas (cuadro 1). En el periodo considerado, la presencia de los primeros es ampliamente mayoritaria: el 78% del total (107 frente a 28), con una importante concentración de exponentes de órdenes religiosas durante el siglo XVII. Entre estos últimos, los

Cuadro 1. Procedencia de los Obispos del Estado de Milán, 1535-1713.



arcivescovo di Milano e agente della politica papale (1632-1650)», en *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 94, 2014, pp. 252-290; Id.: «Un tribunale bicefalo? Il caso dell'Inquisizione dello Stato di Milano tra Cinque e Seicento», en Cifres, Alejandro (ed.): *L'Inquisizione romana e i suoi archivi. A vent'anni dall'apertura dell'ACDF*, Roma: Gangemi, 2019, pp. 387-412.

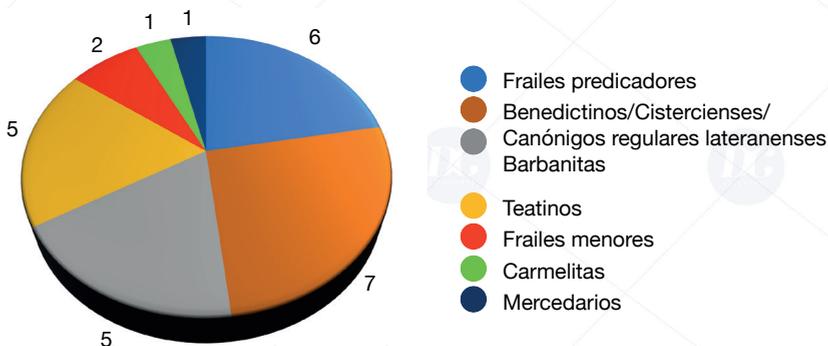
²³ Un gran número de datos útiles sobre la carrera de los cardenales y obispos nacidos en Milán ha sido recogido en el importante trabajo de rese, Franco: «Cardinali e vescovi milanesi dal 1535 al 1796», en *Archivio storico lombardo*, CVIII, 1981, pp. 163-232.

²⁴ Giannini, Massimo Carlo: ««Con ser Santo puso a riesgo de descomponerse mucho esta ciudad y estado»: Carlo Borromeo da arcivescovo di Milano a santo della monarchia», en *Chronica Nova*, 43, 2017, pp. 19-52

²⁵ He elaborado los datos de los cuadros a partir de las siguientes publicaciones: Argelati, Philippus: *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, vol. I, t. II y vol. II, Mediolani: In Aedibus Palatinis, 1745; *Hierarchia catholica medii et recentioris aevii*, vols. III-IV-V, Monasterii: Sumptibus et Typis Librariae Regensbergianae, 1923; Monasterii: Sumptibus et Typis Librariae Regensbergianae, 1935; y Patavii: Typis Librariae «Il Messaggero di S. Antonio, 1952; Katterbach, Bruno: *Referendarii utriusque signaturae a Martino V ad Clementem IX et praelati signaturae supplicationum a Martino V ad Leonem XIII*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1931; Arese, Franco: «Cardinali e vescovi milanesi dal 1535 al 1796», en *Archivio storico lombardo*, CVIII, 1981, pp. 163-232; Vigotti, Gualberto: *Papi, cardinali, arcivescovi e vescovi milanesi*, Milano: Nuove Edizioni Duomo, 1987; *Dizionario biografico degli Italiani*, C vols., Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960-2020.

pertenecientes a las distintas ramas benedictinas, a los clérigos regulares teatinos y a los barnabitas estaban más representados, con una importante presencia de frailes predicadores. Los menos representados fueron los frailes menores, los carmelitas y los mercedarios (cuadro 2).

Cuadro 2. Órdenes religiosas de proveniencia de los obispos del Estado de Milán, 1535-1713.



Si comparamos el caso de Lombardía con el de Castilla y León podemos ver una consonancia interesante, pues que, en el caso de los dos reinos ibéricos, el porcentaje de obispos elegidos entre miembros del clero regular entre 1556 y 1699 fue del 22,5%. Sin embargo, entre los regulares que llegaron a ser obispos en tierra ibérica hubo un notable predominio de dominicos y otras órdenes mendicantes y ausencia total de clérigos regulares²⁶. En cierta medida, en Castilla, el ascenso social de los miembros de las órdenes religiosas, especialmente de los frailes predicadores, estaba vinculado a las numerosas e importantes funciones ejercidas y no a la pertenencia a las filas de la nobleza. Esto explica porque en la sola corona de Castilla el número de obispos procedentes del clero regular aumentó en este mismo periodo del 18% al 36%, debido al aumento de la presión fiscal, a través de pensiones y de participación a contribuciones eclesiásticas: este factor favoreció el nombramiento de religiosos mendicantes, más dispuestos a asumir el gobierno de los obispados que soportaban cargas económicas²⁷. En el caso de Lombardía, en cambio, los exponentes de todas las órdenes religiosas, empezando por los teatinos, barnabitas y benedictinos, pertenecían en muchos casos a los estamentos de la nobleza y del patriciado urbano que detenían gran parte de los resortes del poder social y económico²⁸.

²⁶ Barrio, Maximiliano: *Los obispos de Castilla y León durante el Antiguo Régimen*, Zamora: Junta de Castilla y León, 2000, p. 77.

²⁷ Rawlings, Helen: «Bishops of the Habit in Castile, 1621-1665: a Prosopographical Approach», en *Journal of Ecclesiastical History*, 56, 2005, pp. 455-472.

²⁸ Cremonini, Cinzia: «Il «gran teatro» della nobiltà. L'aristocrazia milanese tra Cinque e Settecento», en Cremonini, Cinzia (ed.): *Teatro genealogico delle famiglie nobili milanesi*, vol. I, Milano: Provincia di Milano, pp. 1-56.

Si nos fijamos en el vecino reino de Francia, la cifra de presencia de obispos pertenecientes a órdenes religiosas en el periodo 1589-1661 es inferior a la de Lombardía (sólo algo más del 12%). Por supuesto, es difícil comparar estas cifras, dado el menor lapso de tiempo y el hecho de que había tres veces más obispos franceses que lombardos. Sin embargo, es indicativo de la orientación de la corona que las órdenes antiguas (ramas benedictinas y agustinos) y las órdenes mendicantes estaban representadas más o menos por igual²⁹.

En otro estudio de caso, como el de Portugal durante los últimos soberanos de la dinastía Aviz (1557-1580), el gobierno de los Austrias (1580-1640) y luego para los tres primeros soberanos de la casa de Braganza (1640-1706), vemos que el porcentaje de obispos del clero secular en este período de tiempo disminuyó del 72% al 50%. Sin embargo, si normalizamos estos porcentajes refiriéndolos sólo a Portugal –sin contar los obispos de los dominios de Ultramar– vemos que la prevalencia del clero secular sólo disminuye de más del 94% a más del 76%. Por supuesto, en el caso del reino portugués, el ejercicio del patronazgo real sobre el nombramiento de todos los obispos es un elemento de profunda diferencia, como para todos los reinos ibéricos, respecto a la península italiana³⁰.

Desde este punto de vista, los obispos de los territorios americanos de la Monarquía española también presentan una extrema diferenciación con respecto a los territorios europeos. De hecho, el papel de los ordinarios diocesanos procedentes del clero regular fue predominante durante toda la Edad Moderna (más del 54% entre 1500 y 1750), con fases marcadas por una particular preponderancia. Por ejemplo, entre 1551 y 1620, los obispos americanos procedentes de órdenes religiosas oscilaban entre el 64% y el 70% del total³¹.

Un segundo aspecto que merece la pena destacar es el de la educación de los obispos lombardos (cuadro 3). De los datos disponibles, que conciernen sólo a una parte de los obispos, ya que se desconoce el tipo de estudios de 24 de ellos (el 19% del total), se desprende que la mayoría (42%) obtuvo el doctorado en derecho. Si sumamos a este grupo los de los que estudiaron derecho sin conseguir un título, de los juristas y de los referendarios apostólicos³² –a pesar del hecho de la posible falta de título académico– el porcentaje de los obispos que habían tenido alguna formación jurídica, sube al 48%. Dos consistentes grupos minoritarios de futuros obispos (respectivamente el 16% y el 15%) se licenciaron en teología o se graduaron en los cursos internos de las respectivas órdenes religiosas.

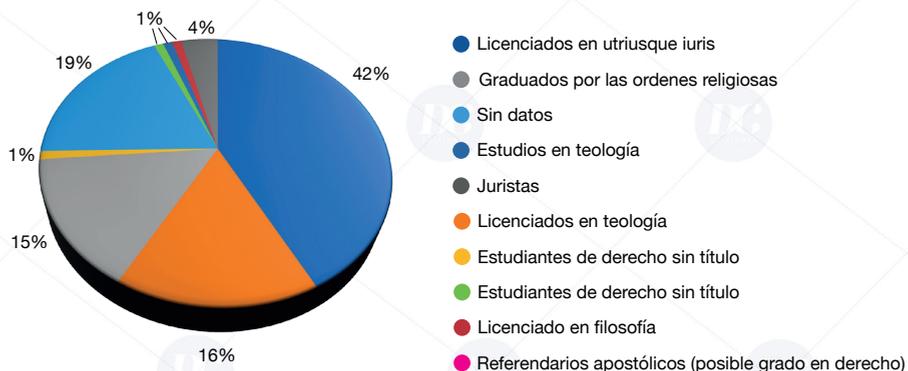
²⁹ Bergin, Joseph: *The Making of the French Episcopate 1589-1661*, New Heaven and London: Yale University Press, 1996, p. 265.

³⁰ Paiva, José Pedro: *Os Bispos de Portugal e do Império 1495-1777*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 489.

³¹ Castañeda Delgado, Paulino; Marchena Fernández, Juan: *La jerarquía de la Iglesia en Indias*, Madrid: Editorial MAPFRE, 1992, p. 72 y p. 77.

³² Weber, Christoph: «Il referendariato di ambedue le Segnature. una forma speciale del «servizio pubblico» della Corte di Roma e dello Stato pontificio», en Jamme, Armand; Poncet, Olivier (eds.): *Offices et papauté (XIV^e-XVII^e siècle): Charges, hommes, destins*, Rome: École française de Rome, 2005, pp. 565-591.

Cuadro 3. Educación de los obispos del Estado de Milán, 1535-1713.



Cabe también señalar que hay algunos casos de personas que obtienen dos títulos: un caso en derecho y filosofía y cuatro en derecho y teología.

Para analizar mejor la distribución de los obispos en relación con su formación, conviene subdividirlos en franjas cronológicas no homogéneas, sino vinculadas a diferentes fases de la historia política y eclesiástica. Esta elección contextualiza el nombramiento de obispos por parte de los distintos papas con la mirada puesta en los acontecimientos políticos que involucraron al estado de Milán.

Tabla 1. Fases de la historia política y eclesiástica pontificia.

1535-1599	Corresponde al período de las guerras italianas;
1560-1591	Coincide con el periodo marcado por el ascenso al trono papal del milanés Giovan Angelo de' Medici (Pío IV) y la primera fase de la era post tridentina;
1592-1621	Abarca dos importantes pontificados, los de Clemente VIII y Pablo V;
1622-1655	Marcado por la Guerra de los Treinta Años y los pontificados de Gregorio XV, Urbano VIII e Inocencio X;
1656-1675	Comprende el período desde Alejandro VII hasta la elección del comasco Benedetto Odescalchi de Como (Inocencio XI);
1676-1700	Abarca los papados de Inocencio XI, Alejandro VIII e Inocencio XII;
1700-1713	Con el papado de Clemente XI coincidiendo con la Guerra de Sucesión Española.

El cuadro 4 permite valorar al menos tres aspectos: en primer lugar, el número de los que se desconoce su formación se concentra esencialmente en los dos períodos 1535-59 y 1560-91. En segundo lugar, podemos ver que la prevalencia de obispos con formación jurídica alcanzó su nivel más alto en el período 1592-1621 y 1622-1655, que corresponde a la fase de quizás mayor burocratización de la actividad episcopal. Por último, el número de obispos con formación teológica o avalada por los estudios dentro de las órdenes religiosas, que era casi inexistente en los años 1535-59, se mantuvo estable

a partir de la segunda mitad del siglo XVI y creció considerablemente en el periodo 1592-1621 y fue (sumando ambas cifras) ligeramente superior en el periodo 1676-1700.

Cuadro 4.

<i>Cronología</i>	<i>Estudios en utriusque iuris</i>	<i>Estudios en teología</i>	<i>Graduados por las órdenes religiosas</i>	<i>Sin datos</i>
1535-1559	8	0	0	15
1560-1591	11	3	0	8
1592-1621	15	3	3	3
1622-1655	10	3	3	1
1656-1675	7	4	4	0
1676-1700	9	7	7	2
1700-1713	5	2	1	1

En comparación con el episcopado francés —obviamente mucho más numeroso— que, entre 1621 y 1661, contaba con 110 obispos licenciados en derecho y 72 en teología³³, los datos de los obispos del Estado de Milán parecen respetar más o menos las mismas proporciones, con las debidas diferencias también en relación con los desfases cronológicos. La comparación con el episcopado de Castilla y León también parece indicar una alineación sustancial del caso lombardo con otra realidad importante de la Europa católica del antiguo régimen. De hecho, entre 1556 y 1699 cerca del 42% de los obispos castellanos y leoneses tenían un título universitario en derecho civil o canónico, mientras que el 32% tenía un título universitario en teología³⁴. Sin embargo, según los datos proporcionados por Helen Rawlings en la sola Castilla el porcentaje de los obispos con grado académico en derecho bajó en aquellos años del 26% al 14,8%, mientras el nivel de quien tenía formación teológica pasó del 45% al 2%. Esto sin tener en cuenta la formación en las órdenes religiosas que aumentó de 13% de los obispos hasta el 36%³⁵.

También cabe destacar que el número de obispos del reino de Portugal entre 1557 y 1706 con títulos universitarios superó siempre el 60% del total, con un pico del 100% entre 1578 y 1580 y sin tener en cuenta los títulos académicos obtenidos en las órdenes religiosas³⁶.

Por último, se puede hacer una comparación con el episcopado de la vecina República de Venecia, cuyas características sociales eran algo diferentes. En el transcurso del siglo XVII sólo 135 (57,4%) obtuvieron un título, la gran mayoría en derecho y sólo un pequeño grupo un título en teología (24). En este caso, sin embargo, no era nada despreciable el grupo de 57 obispos pertenecientes a órdenes religiosas que,

³³ Bergin, Joseph: *The Making of the French Episcopate 1589-1661*, New Heaven and London: Yale University Press, 1996, p. 234.

³⁴ Barrio, Maximiliano: *Los obispos de Castilla y León durante el Antiguo Régimen*, Zamora: Junta de Castilla y León, 2000, p. 66.

³⁵ Rawlings, Helen E.: «The Secularisation of Castilian Episcopal Office Under the Habsburgs, c. 1516-1700», en *Journal of Ecclesiastical History*, 38, 1987, p. 62

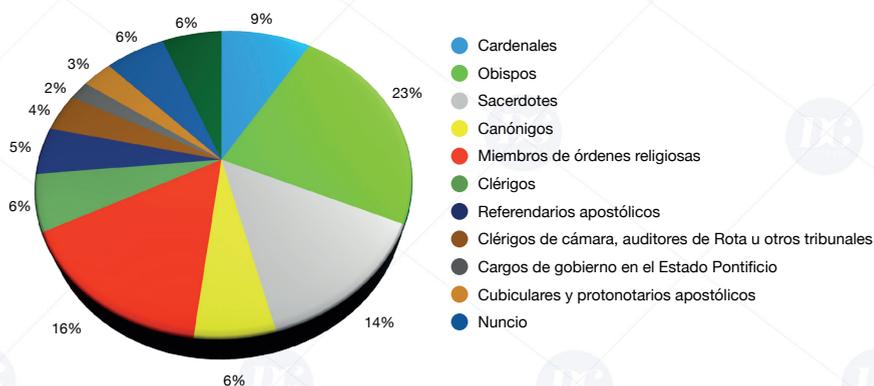
³⁶ Paiva, José Pedro: *Os Bispos de Portugal e do Império 1495-1777*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 352.

aunque no se habían graduado en una universidad, podían presumir de haber realizado estudios teológicos en las escuelas de sus respectivas órdenes»³⁷.

Considerando las características de los obispos lombardos, es interesante observar el oficio que cada uno de ellos desempeñaba en el momento de su nombramiento. Los grupos más significativos son: los que ya pertenecían al orden episcopal (33), los sacerdotes (19), los miembros de órdenes religiosas (23), los cardenales (13) y los canónigos (8). Por supuesto, hay que tener en cuenta que los datos que figuran en el cuadro 5 contienen inevitablemente duplicaciones, ya que, por ejemplo, un religioso puede ser presbítero al mismo tiempo. Luego está el grupo de «clérigos» (8), término que implicaba una amplia gama de condiciones³⁸, desde las órdenes menores hasta el diaconado, inmediatamente antes de la ordenación sacerdotal. Un buen número de personas (16) obtuvo el nombramiento episcopal mientras ocupaban cargos en la burocracia curial: clérigo de la Cámara Apostólica, referendario apostólico, auditor de la Rota, etc. Uno era nuncio y uno prefecto de la Signatura de Justicia.

Cuadro 5. Cargos y funciones desempeñados en el momento del nombramiento episcopal.

Otro aspecto importante es el origen geográfico de los obispos del Estado de

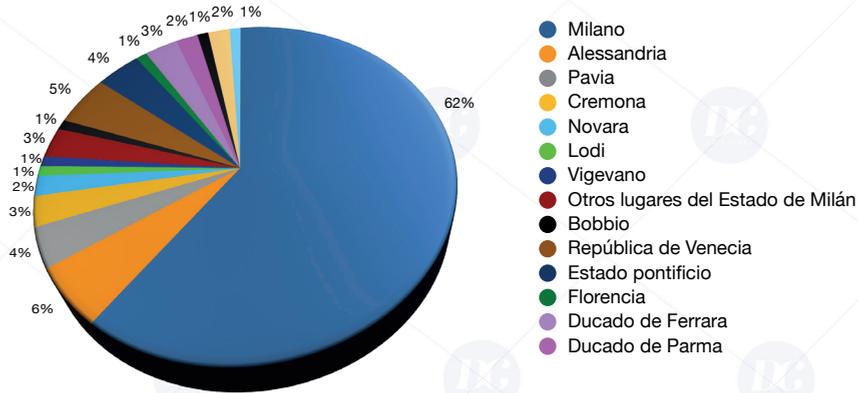


Milán. Del cuadro 6 se desprende que casi todos los obispos procedieron de la misma Península italiana. La gran mayoría de los territorios del propio Estado, donde el componente milanés mantuvo un papel absolutamente preponderante (con 73 obispos) por toda la edad de los Austrias, de acuerdo con la tradicional preeminencia de la capital sobre las demás ciudades, que sin embargo estaban significativamente representadas, aunque con un número incomparablemente menor de obispos. Sólo hubo 6 obispos españoles, en la sede de patronato regio de Vigevano, mientras que el grupo italiano, no originario de Lombardía, era formado sobre todo por los súbditos de la República de Venecia (6 obispos) y del Estado pontificio (5 obispos).

³⁷ Menniti Ippolito, Antonio: *Politica e carriera ecclesiastiche nel secolo XVII. I vescovi veneti fra Roma e Venezia*, Bologna: il Mulino, 1993, pp. 40-41.

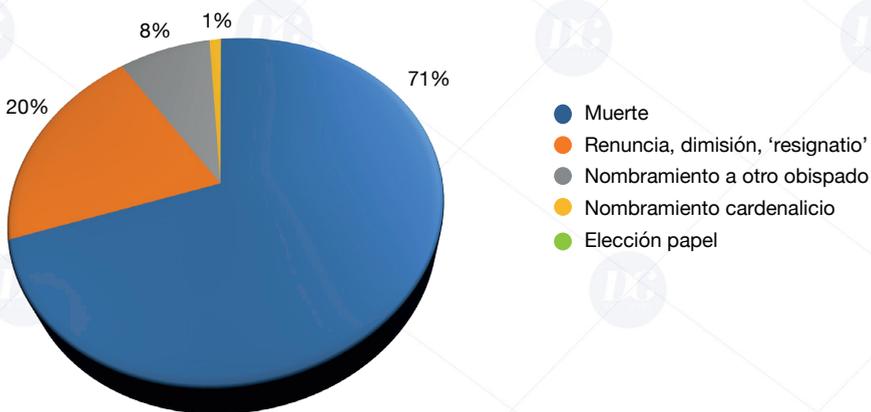
³⁸ Menniti Ippolito, Antonio: «Chierici e laici in età moderna. Un'introduzione al problema», en *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, n. 2, 2012, pp. 129-140.

Cuadro 6. Origen geográfico de los obispos del estado de Milán, 1535-1713.



El análisis del final de la carrera de los obispos también permite hacer algunas otras reflexiones útiles (cuadro 7). En la gran mayoría de los casos (71%), los titulares de los obispados en el Estado de Milán dejaron de ejercer el cargo por fallecimiento. Sólo el 20% de ellos renunció a su obispado, o dimitió, mientras el 8% fue trasladado a otra sede episcopal. Hubo sólo un caso, el de Giovanni María del Monte, en que el cese del obispado de Pavía se debió a la elección al trono papal con el nombre de Julio III en el febrero de 1550. Estos elementos parecen indicar que, en su mayor parte, el obispado era el punto de llegada de las carreras eclesiásticas, sobre todo de los súbditos lombardos, aunque esto no impidió cierto grado de movilidad hacia otras sedes, especialmente dentro del mismo Estado de Milán.

Cuadro 7. Final de carrera de los obispos del Estado de Milán, 1535-1713.



También aquí podemos relevar una diferencia con el episcopado de Castilla y León, donde se manifestó una mayor movilidad de las mitras: en el periodo 1556-1699

el 66% de los obispos murió en el ejercicio de sus funciones, sin embargo, el 30,5% se trasladó a otra sede más prestigiosa y el 3,5% renunció a su cargo³⁹.

3. CONSEGUIR UN OBISPADO LOMBARDO: ENTRE LAZOS DE PARENTESCO Y DINÁMICAS CORTESANAS.

Como en muchos casos, los vínculos familiares y de parentesco están bien presentes en la elección de los obispos en las diócesis lombardas. De hecho, es posible identificar numerosos linajes que, sucesivamente o no, se «especializaron» en sentarse en determinados escaños obispales: los Borromeo en Milán, los de' Rossi en Pavía, los Gambaro en Tortona, los Sfondrati en Cremona etc. Tampoco hay que pasar por alto los numerosos ejemplos de parentesco entre obispos llamados a gobernar diferentes sedes del Estado de Milán, como en el caso de Ludovico Taverna, obispo de Lodi desde 1579 a 1616, y tío de Ferdinando, obispo de Novara desde 1615 hasta 1619. Otro caso ejemplar es el de la familia Visconti, de la rama de los condes de Carbonara: Francesco fue obispo de Alessandria de 1640 a 1643 y luego de Cremona hasta 1670, y fue el encargado de lanzar la carrera eclesiástica de dos sobrinos: los hermanos Federico y Girolamo. En particular, Federico, tras una importante carrera en la Curia romana como gobernador de varias ciudades del Estado Pontificio, auditor de la Rota, abogado consistorial y referendario apostólico, fue nombrado arzobispo de Milán por el papa Inocencio XI y fue nombrado cardenal en 1681⁴⁰. Su hermano Girolamo, tras ser ordenado sacerdote en 1638, fue en vicario general de su tío, primero en Alejandría y luego en Cremona. En 1652 fue nombrado arcipreste de la catedral de Milán y luego vicario general de la misma diócesis. Finalmente, en 1667, recibió por casualidad una doble designación episcopal: el papa Alejandro VII lo nombró obispo de Novara, mientras que la regente Mariana de Austria lo designó obispo de Vigevano. Para no parecer ingrato y poco deferente con la reina, Girolamo Visconti aceptó el nombramiento a la sede de Vigevano, que mantuvo hasta su muerte en 1670⁴¹.

Otro ejemplo interesante fueron los Archinto de la rama de los condes de Tainate, entre los que se encontraba Filippo, jurisconsulto, obispo de Borgo San Sepolcro y luego de Saluzzo, nuncio papal en Venecia y finalmente arzobispo de Milán (1556-58), sede de la que no pudo tomar nunca posesión por desavenencias con los ministros de Felipe II. Sus sobrinos Romolo y Filippo fueron respectivamente obispos de Novara (1576-79) y Como (1595-1621)⁴². Por último, no hay que olvidar que Giuseppe, bisnieto de Carlos, hermano de Felipe y progenitor de los condes de Biandrate, tras una brillante carrera curial y como nuncio papal en Florencia, Venecia y Madrid,

³⁹ Barrio, Maximiliano: *Los obispos de Castilla y León durante el Antiguo Régimen*, Zamora; Junta de Castilla y León, 2000, p. 84.

⁴⁰ Rurale, Flavio: «Visconti, Federico», en *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XCIX, 2020, en línea https://www.treccani.it/enciclopedia/federico-visconti_res-f074740f-2815-11eb-aba9-00271042e8d9_%28Dizionario-Biografico%29/ (última consulta el 26 de marzo 2022).

⁴¹ Mazzini, Lorenzo: *Vigevano ed i suoi vescovi*, Mortara: Premiata Tipografia A. Cortellezzi, 1893 pp. 104-107.

⁴² Crivelli, Pablo: «Archinto, Filippo», en *Dizionario storico della Svizzera* en línea <https://hls-dhs-dss.ch/it/articles/026364/2001-08-28/> (última consulta el 26 de marzo 2022).

obtuvo en 1699 el arzobispado de Milán, del que su tío abuelo no había podido tomar posesión, acompañado de la concesión del cardenalato⁴³.

La compleja dinámica que regía no sólo la elección de los obispos lombardos, sino también la concesión del *placet* por parte del rey católico y sus ministros, queda bien ilustrada por algunos de los acontecimientos que afectaron a las diócesis de Novara, Cremona y Como a principios de la década de 1620. En una larga carta de octubre de 1619, el cardenal Gaspar de Borja, a la sazón embajador ante la Santa Sede, informó a Felipe III de que el obispado de Novara había quedado vacante por la muerte del cardenal Ferdinando Taverna. Como se trataba de un territorio fronterizo con el Ducado de Saboya de considerable importancia estratégica, el cardenal había pedido al Papa Pablo V y a su cardenal *nipote* Scipione Borghese que nombraran un «sugeto confidente» del soberano. Sin embargo, el cardenal Borghese le había hecho saber que el Papa tenía el ojo puesto en el cardenal Pietro Campori, para apartarlo de la corte romana, donde tenía muchos emuladores. En cuanto a los problemas jurisdiccionales relacionados con el episcopado novarés, el cardenal sobrino destacó la «destreza en negociar» de Campori y su afecto por los asuntos del soberano⁴⁴.

Ante estas recomendaciones, Borja no pudo evitar informar a Felipe III de que Campori era un protegido del papa y de su sobrino. Además, había dado buena prueba de sí en la corte de Felipe II como auditor del nuncio Cesare Speciano. De toda forma Borja, había pedido tiempo a Borghese para informar del asunto al gobernador del Estado de Milán, el duque de Feria.

El duque de Feria se tomó mal esta propuesta, ya que Campori no era súbdito natural del Estado de Milán, sino del duque de Módena, y propuso en su lugar a Paolo Arese, hermano del presidente del Senado, como había hecho desde el principio. Sin embargo, como el Papa había excluido este tema, el cardenal Borja no tuvo más remedio que tratar de poner el caso de Campori en un segundo plano, sin dejar claro que era una exclusión real. Finalmente, Pablo V nombró a Volpiano Volpi, milanés, personaje «de muchas letras y virtud, y vasallo muy celoso» del rey. En cualquier caso, para evitar que surgieran sombras en sus relaciones con el cardenal Campori, Borja pidió a Felipe III que le enviara una carta, que podría mostrar al interesado, en la que el monarca debía expresar toda su satisfacción por su eventual elección como obispo de Novara. Felipe III hizo gestiones para que su embajador pudiera dar la debida satisfacción a Campori⁴⁵.

En marzo de 1621, cuando Felipe IV acababa de ocupar el trono de los Austrias y Gregorio XV el trono papal, el duque de Alburquerque, nuevo embajador en Roma, informó al soberano de que el cardenal Campori había sido nombrado obispo de

⁴³ Para la genealogía de las ramas de la familia Archinto, véase Cremonini, Cinzia (ed.): *Teatro genealogico delle famiglie nobili milanesi*, vol. I, Milano: Provincia di Milano, pp. 109 e 111. Cfr. Gencarelli, Elena: «Archinto, Giuseppe», en *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. III, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 1961, pp. 767-768.

⁴⁴ Archivo General de Simancas, *Estado*, leg. 1867, doc. 152, el cardenal Borja a Felipe III, Roma, 24 de octubre 1619. Sobre la biografía de Campori, véase Becker, Rotraut: «Campori, Pietro», en *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XVII, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1974, pp. 602-604 y AL Kalak, Matteo (ed.): *Pietro Campori. Il papa mancato*, Venezia: Marsilio, 2009.

⁴⁵ Archivo General de Simancas (en adelante AGS), *Estado*, leg. 1867, doc. 152, el cardenal Borja a Felipe III, Roma, 24 de octubre 1619.

Cremona tras la muerte del obispo titular. Ahora éste, muy astutamente, había decidido dirigirse directamente al mismo embajador para obtener el regio *placet*, recordándole las buenas palabras de dos años antes, el hecho de que había vivido en Cremona durante 15 años y también tenía el «privilegio de la naturaleza» y, sobre todo, el hecho de que había sido indicado por el difunto Felipe III entre los candidatos papales. En este caso, Campori señalaba que, aunque no se había conseguido la tiara en esta ocasión, habría podido ocurrir en otra ocasión⁴⁶.

Por su lado el duque de Fera se quejó con el rey que el papa y sus ministros querían valerse de la situación para ejecutar sus planes. En este caso habiendo los ministros del soberano hecho el nombre de Campori para el pontificado, la Curia daba por cierto que no se podría rehusar el *placet* al cardenal, como había pasado en el caso del obispado de Novara. Era opinión del gobernador de Milán que el negocio era de mucho perjuicio para la corona y un daño para sus vasallos lombardos que ya miraban con gran recelo y descontento a la concesión de las mayores abadías a extranjeros. Por eso el conceder también los obispados a los que no eran naturales habría originado muchos problemas: la única solución era necesario negar otra vez el *placet* a Campori y proveer la sede de Cremona a un súbdito natural del Estado.

El Consejo de Italia en su consulta de abril de 1621 tomó posición a favor del parecer del duque de Fera con una clara argumentación en defensa del patronazgo informal de la corona a favor de los naturales lombardos:

Teniendo por de mucho inconveniente y de mala consecuencia y gran desconsuelo para los naturales de aquel Estado que Su S.d probea los obispados del en estrangeros, como haze todas las abadías. Y lo ha hecho agora de dos que han vacado al mismo tiempo que el obispado que valen 20.000 ducados de renta, por no haverlo contradicho quando los papas las començaron a probeer en estrangeros, porque abriéndose esta puerta de darles también los obispados, nunca faltarán parientes y dependientes de los pontífices y benméritos de V.M. que con este exemplo pretenderán lo mismo.

El Consejo de Italia propuso que se pidiese al papa de conceder el obispado de Cremona a un súbdito lombardo, proponiéndole en cambio de conceder al cardenal Campori una pensión de 4.000 escudos que había pertenecido al cardenal Aldobrandini que sería mucho mejor que el obispado, «pues con la pensión podrá residir en Roma que es lo que puede desear para sus intentos».

Por su parte Felipe IV contestó al Consejo de Italia, pidiendo si había ejemplos en materia o si en otros tiempos había habido en el Estado de Milán preladados extranjeros. Sobre todo el monarca puso de relieve que Campori se había naturalizado y era persona de la que se debía tener particular consideración⁴⁷.

⁴⁶ Archivo Histórico Nacional, Madrid (en adelante AHNM), *Estado*, leg. 1937, consulta del *Consejo de Italia* a Felipe IV, Madrid, 30 de abril 1621. Esta y la consulta siguiente han sido analizadas por la primera vez por Borromeo, Agostino: «La corona spagnola e le nomine agli uffici ecclesiastici nello stato di Milano da Filippo II a Filippo IV», in Pissavino, Paolo; Signorotto, Gianvittorio (eds.): *Lombardia borromica, Lombardia spagnola 1554-1659*, vol. II, Roma: Bulzoni, 1994, pp. 567-569.

⁴⁷ AHNM, *Estado*, leg. 1937, consulta del *Consejo de Italia* a Felipe IV, Madrid, 30 de abril 1621, con la respuesta de Felipe IV, Madrid, 25 de mayo 1621.

En junio de 1621, el Consejo de Italia contestó a la petición del soberano afirmando que hace muchos años el cardenal Ippolito de' Rossi de la familia de los condes de San Secondo, había sido obispo de Pavía. Se trataba de una familia que, a pesar de ser súbditos del duque de Parma, desde la época de la creación del Ducado de Parma y Piacenza (1545) siempre había tenido casa en Milán y el privilegio de comandar una compañía de caballos en el Estado de Milán, donde poseían riquezas, «como si fueran verdaderamente naturales». Después de la muerte del cardenal dicho obispado había sido provisto tres veces en naturales. También en Tortona había habido un obispo de la familia Gambará de Brescia –probablemente el Consejo se refería a Maffeo– y cuando este había querido renunciar a favor de un sobrino no se lo había permitido; y después de su muerte el obispado de Tortona había sido proveído dos veces en naturales. Cuanto a la pretensión de Campori de gozar la naturaleza del Estado, se trataba de un disparate, pues en aquel territorio no existía tal privilegio.

En ese punto, Felipe IV mandó escribir al duque de Alburquerque para conseguir que Campori se conformara con la pensión de 4.000 escudos. Sin embargo, si éste hubiera insistido en su petición de obtener la aprobación real para tomar posesión de Cremona, ésta deberá ser concedida⁴⁸.

Paralelamente a las discusiones en la corte de Madrid, en mayo de ese año, el cardenal Campori fue investido oficialmente por el Papa con el obispado de Cremona. Ante esta situación, Felipe IV no pudo abstenerse de conceder el *placet*. En noviembre siguiente, el cardenal envió al rey un agradecimiento formal en el que se declaraba devoto servidor de la corona⁴⁹.

Es interesante observar cómo el elemento de la ausencia de naturalidad lombarda que el duque de Feria jugó, sin éxito, para bloquear el segundo nombramiento episcopal de Campori, chocó con la dificultad de Felipe IV para llegar a un acuerdo con un cardenal cercano al partido pro-español del Sacro Colegio.

Un caso totalmente diferente ocurrió inmediatamente después, en el otoño de 1622, cuando el embajador en Roma informó al rey de que, habiendo quedado vacante el obispado de Como, el papa Gregorio XV había decidido concederlo a Desiderio Scaglia, que había sido creado cardenal en enero del año anterior. Éste, además de su impresionante currículum como fraile dominico e inquisidor, había nacido en Cremona: en realidad había nacido en Brescia –lo que implicaba que era extranjero– pero había ejercido varios oficios de inquisidor en Cremona y Milán, hasta el punto que, cuando fue publicada su promoción cardenalicia, la ciudad de Cremona organizó

⁴⁸ AHNM, Madrid, *Estado*, leg. 1937, consulta del *Consejo de Italia* a Felipe IV, Madrid, 3 de junio 1621, con la respuesta de Felipe IV, Madrid, 1 de julio 1621. Sobre Ippolito de' Rossi, cfr. Bernorio, Virginio Luigi: *La Chiesa di Pavia nel secolo XVI e l'azione pastorale del cardinal Ippolito de' Rossi*: Pavia: Seminario di Pavia, 1971 y Negruzzo, Simona: «Rossi, Ippolito», en *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. LXXXVIII, 2017 en línea https://www.treccani.it/enciclopedia/ippolito-rossi_%28Dizionario-Biografico%29/ (consultado el 29 de marzo 2022). Para Maffeo Gambará: Pagano, Sergio: *Le ragioni temporali di un vescovo. Maffeo Gambará vescovo di Tortona e il conflitto giurisdizionale con il Senato di Milano*, Roma: Gangemi, 2001.

⁴⁹ AGS, *Estado*, leg. 1868, el cardenal Campori a Felipe IV, Roma, 2 de noviembre 1621,

una pública celebración⁵⁰. En este caso, el duque de Alburquerque destacó no sólo que estaba naturalmente unido a la corona, sino que la concesión del *placet* serviría para reforzar aún más el vínculo de devoción de Scaglia hacia la Monarquía. Considerando las palabras del embajador, y «las esperanzas que se pueden tener deste subgeto para lo porvenir por el credito que va teniendo en Roma» y vista la relación había hecho en Consejo el regente don Juan de Salamanca –que acababa de volver Milán– sobre las calidades de Scaglia y en particular la quietud con que había procedido en los muchos años que había sido inquisidor de aquel Estado sin enfrentarse con los ministros reales, el Consejo de Italia aprobó la petición de concederle el *placet*⁵¹.

En realidad, el nuevo obispo de Como siguió residiendo en Roma, ocupado en sus importantes funciones como miembro de las Congregaciones de la Inquisición y del Índice. Por esta razón, en 1625, decidió renunciar a la diócesis en favor de Lazzaro Caraffini, ya su secretario, originario de Cremona, que le había sucedido en 1622 como obispo de Melfi. El duque de Pastrana, embajador ante el papa Urbano VIII, informó a Madrid de que los dos prelados habían solicitado el consentimiento de Felipe IV para esta decisión. En un momento en el que las relaciones entre la Monarquía española y la Santa Sede se estaban enfriando, esta fue una elección táctica muy inteligente.

No fue casualidad que el Consejo de Italia diera un dictamen favorable, ya que el embajador había avisado con antelación al soberano, el cardenal Scaglia estaba bien ligado a la corona y Caraffini era un vasallo merecedor⁵².

Estos ejemplos muestran cómo la consecución de una sede episcopal en el Estado de Milán dependía, como en muchos otros casos, de una serie de factores: el criterio de la naturalidad, pero también la capacidad de mantener relaciones directas y buenas con los ministros del rey, así como de ser –este era el caso de los cardenales– interesante de cara a la celebración de un cónclave.

4. CONCLUSIONES

En conclusión, esta contribución sobre las características y los perfiles de los obispos del Estado de Milán de 1535 a 1714 pretende ser un primer ensayo sobre un tema muy complejo, que merece un estudio más profundo: por ejemplo, sobre el tema de las rentas episcopales y las pensiones que la Curia les imponía. La investigación podrá aportar muchos y numerosos elementos, también sobre el papel del mecenazgo artístico de los obispos, sobre el que ya existen algunos estudios importantes⁵³. Lo

⁵⁰ Rangoni, Fiorenza: «Una festa a Cremona nel 1621, celebrazioni per la porpora di Desiderio Scaglia», en *Annali della Biblioteca statale e Libreria Civica di Cremona*, 52, 2000, pp. 93-114.

⁵¹ AHNM, *Estado*, leg. 1937, consulta del Consejo de Italia a Felipe IV, Madrid, 26 de noviembre 1622, con la aprobación del parecer del Consejo por parte del rey, Madrid, 29 de noviembre 1622. Lavenia, Vincenzo, «Scaglia, Desiderio», en *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. XCI, 2018, pp. 208-212.

⁵² AHNM, *Estado*, leg. 1937, consulta del Consejo de Italia a Felipe IV, Madrid, 10 de diciembre 1625. Para una biografía de Caraffini: Crivelli, Pablo, «Caraffino, Lazzaro», en *Dizionario storico della Svizzera*, en línea <https://hls-dhs-dss.ch/it/articles/026367/2003-09-03/> (consultado el 29 de marzo 2022).

⁵³ Dell'acqua, Gian Alberto (ed.): *Le stanze del cardinale Monti, 1635-1650. La collezione ricomposta 1635-1650*, Milano: Leonardo Arte, 1994; Donati, Claudio: «Gli inventari dei palazzi vescovili della Lombardia spagnola e austriaca: contributo alla storia civile ed ecclesiastica del XVII e XVIII secolo», en Ferrari, Liliana (ed.): *Studi in onore di Giovanni Miccoli* (a cura di L. Ferrari), Trieste: Edizioni Università

cierto es que el análisis de la carrera de los obispos en el Estado de Milán debe leerse en el doble contexto de las relaciones con la Santa Sede y con la corte de Madrid, que, como hemos visto, no dudó en influir en los nombramientos a través de acciones diplomáticas y prácticas informales, que también deben ser estudiadas en profundidad.

*EL LUGAR DE NACIMIENTO DE LOS OBISPOS
DE LAS CORONAS DE CASTILLA Y ARAGÓN BAJO
EL REINADO DE FELIPE II (1556-1598): UNA POLÍTICA
DELIBERADA DEL PATRONATO REAL*

Ignasi Fernández Terricabras
Universitat Autònoma de Barcelona

El desarrollo de la prosopografía como método de conocimiento histórico en las últimas décadas encontró en el episcopado un objeto de estudio privilegiado. Es un grupo claramente definido, de un tamaño razonable y que nos ha legado un importante rastro documental. Así que conocemos bien las carreras de los obispos del Antiguo Régimen y los criterios que guiaban a quienes les designaban, tanto en la actual España¹ como en el extranjero². Obviamente, como siempre ocurre con los

¹ Es obligado remitirse a los numerosos artículos del Dr. Barrio Gozalo, publicados mayoritariamente en *Anthologica Annua*, y de los que hay síntesis en Barrio Gozalo, Maximiliano: *El Real Patronato y los obispos españoles del Antiguo Régimen (1556-1834)*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2004 y Barrio Gozalo, Maximiliano: «La carrera episcopal bajo el régimen del real patronato (1523-1834). Perfiles sociales», en *Cuadernos de Historia Moderna*, 46-2, 2021, pp. 729-762. Para el reinado que nos ocupa: Barrio Gozalo, Maximiliano: «Los obispos de la Monarquía española en el reinado de Felipe II (1556-1598)», en *Congreso Internacional Las Sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI. Vol. 2: La Monarquía. Recursos, organización y estrategias*, Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V / Sociedad Estatal Lisboa'98, 1998, pp. 255-283 y Aldea Vaquero, Quintín: «El control de la jerarquía eclesiástica por la Corona en la Monarquía de Felipe II», *Ibidem*, pp. 235-253. Para una visión institucional del Patronato Real sobre los obispos en el conjunto de la Monarquía Hispánica, Cozzozza, Valeria: «Espacios y prácticas de las carreras episcopales de patronato regio entre Cataluña y la Italia española (siglos XVI-XVII)», en *Manuscripts. Revista d'Història Moderna*, 41, 2020, pp. 25-44.

² Spedicato, MARIO: *Il mercato della mitra. Episcopato regio e privilegio dell'alternativa nel Regno di Napoli in età moderna*, Bari: Cacucci, 1996. D'Avenia, Fabrizio: *La Chiesa del re. Monarchia e Papato nella Sicilia spagnola (secc. XVI-XVIII)*, Roma: Carocci, 2015. Paiva, Jose Pedro: *Os bispos de Portugal e do império (1495-1777)*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006. <https://doi.org/10.14195/978-989-26-1304-8>. Bergin, Joseph: *The Making of the French Episcopate, 1589-1661*, New Haven-Londres: Yale University Press, 1996. Bergin, Joseph: *Crown, Church and Episcopate under Louis XIV*, New Haven-Londres: Yale University Press, 2004.

estudios prosopográficos, se trata de definir rasgos repetidos y tendencias, lo que no excluye variaciones individuales o coyunturales que, a causa de circunstancias específicas, puedan apartarse, poco o mucho, del criterio general.

Parece ahora que el siguiente paso para los historiadores debiera ser acotar variables, territorios o períodos más reducidos para ver qué conclusiones podríamos deducir con un mayor nivel de concreción. Es lo que nos proponemos al analizar el lugar de nacimiento de los obispos de España durante el largo reinado de Felipe II (1556-1598). Los datos muestran que no se trata de una variable irrelevante o aleatoria y, junto a conclusiones esperables, procuran también algún resultado a primera vista sorprendente.

En España, la designación de los obispos estaba en manos de la Corona desde que en 1523 el papa Adriano VI concediera a Carlos V el derecho de presentación de los obispos³. Esta facultad sirvió a Carlos V y a sus consejeros para delinear un perfil de obispo que Tarsicio de Azcona ya definió: prelados naturales de sus reinos, de moralidad comprobada, provenientes de la baja y media nobleza o de la alta burguesía –lo que implicaba limitar el poder de la aristocracia y de las oligarquías locales– y con formación universitaria⁴. Un perfil que, posteriormente, encajaría bien en los cánones del concilio de Trento sobre el episcopado y en lo que la historiografía ha llamado el «tipo ideal de obispo de la Contrarreforma».

1. DATOS GENERALES.

Nuestra estadística comprende las 55 diócesis existentes en 1598, algunas de ellas erigidas durante el propio reinado de Felipe II, de las cuales 34 tienen su sede en la Corona de Castilla, 20 en la de Aragón y una sola, la de Pamplona, en el Reino de Navarra⁵. Hay que tener en cuenta que los límites diocesanos del siglo XVI no siempre coinciden con los actuales, ni tampoco con los de las provincias creadas en el siglo XIX.

Los sucesivos papas efectúan 271 nombramientos episcopales en esas diócesis a presentación de Felipe II entre 1556 y 1598, de las cuales 95 en la Corona de Aragón y 176 en la de Castilla y en Navarra. Habida cuenta de que bastantes obispos dirigen dos o más diócesis sucesivamente, en realidad esas designaciones lo son tan solo de 194 prelados. Incluimos en esta cifra a los obispos confirmados por el papa que, por una muerte prematura, no pudieron tomar posesión de su diócesis y a aquellos que, presentados por Felipe II, tomaron posesión ya en el reinado de su hijo, Felipe III. En cambio, no contamos a los eclesiásticos que fueron presentados por el rey en Roma pero que, por renuncia, fallecimiento o cualquier otra causa, no llegaron a ser preconizados por la Santa Sede.

³ Azcona, Tarsicio de: «El privilegio de presentación de obispos en España concedido por tres papas al emperador Carlos V (1523-1536)», en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 26, 2017, pp. 185-215.

⁴ Azcona, Tarsicio de: «Reforma del episcopado y del clero en España en tiempo de los Reyes Católicos y de Carlos V (1475-1558)», en García-Villoslada, Ricardo, (Ed.): *Historia de la Iglesia en España*, Madrid: BAC, 1980, t. III-1, pp. 144-164.

⁵ La lista completa de los obispos y sus diócesis se puede consultar en Fernández Terricabras, Ignasi: *Felipe II y el clero secular. La aplicación del concilio de Trento*, Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 381-400.

En cuanto al lugar de nacimiento, hemos podido determinar la diócesis en la que vinieron al mundo 175 de esos 194 obispos, y en otros 10 casos, el reino. Así que solo desconocemos completamente el origen de 9 preladados de la muestra, lo que afecta a 13 de las 271 confirmaciones pontificias analizadas.

En apéndice, la Tabla 1 recoge los resultados de nuestra encuesta. Como es obvio, las diócesis más extensas y pobladas procuran un mayor número de obispos: 18 ven la luz en el obispado de Calahorra, entre los cuales 9 obispos vascos y 9 riojanos; 16 vienen al mundo en el entonces vastísimo arzobispado de Toledo, de los cuales solo 5 en la villa de Madrid⁶; en Córdoba y en Zaragoza, 11; 10 obispos son originarios de Burgos, pero solo 1 proviene del territorio de la actual diócesis de Santander, que no será creada hasta el siglo XVIII; siguen, con 8 preladados, Valencia, Ávila y Palencia y, con 6, León y Sevilla.

En resumen, de estas 10 diócesis proceden 102 obispos de los 175 (58'28%) de los que conocemos el lugar de nacimiento. Por el contrario, las otras demarcaciones están muy poco representadas en nuestra lista: 11 diócesis solo son mencionadas una vez y 14 ni siquiera aparecen. Desde el punto de vista de la historia social, el dato marca una diferencia nítida: los miembros de las élites eclesiásticas de determinados lugares, por muy preeminente que fuera su posición a nivel local o diocesano, no estaban en las mismas condiciones para acceder al episcopado que las de otros sitios. Parece lógico en el caso, por ejemplo, de archidiócesis como Valencia o Zaragoza, cuya superficie y peso político, social y demográfico en sus respectivos reinos era aplastante. Pero teóricamente el mismo motivo se podría aducir en las de Granada, Santiago, Tarragona o Barcelona, donde no se dio esa situación.

2. LOS OBISPOS DE LA CORONA DE CASTILLA

A la desproporción mencionada se añade otra, también muy remarcable. Mientras que en la Corona de Aragón, como veremos, es frecuente la presencia de obispos foráneos, en la Corona de Castilla, solo en 4 de las 159 confirmaciones pontificias en las cuales conocemos el lugar de nacimiento del obispo, este no es nativo: el valenciano Honorato Juan (obispo de Osma), el navarro Bartolomé de Carranza (arzobispo de Toledo), el portugués Andrés de Noroña (obispo de Plasencia) y el archiduque Alberto de Austria (arzobispo de Toledo), alemán, nacido en Neudstadt, pero criado en Castilla. Sus nombramientos responden a la intensidad de sus vínculos personales con Felipe II⁷. A falta de más estudios sobre la administración real, la volatilidad en el concepto de extranjería y la relativa facilidad con que se obtenía la naturalización

⁶ Dado que el soberano fija la Corte en Madrid en 1561 y que el Derecho Canónico establecía la edad mínima de un obispo en 30 años -aunque el Patronato hispánico solía proponer eclesiásticos mucho más maduros-, es normal que en el reinado de Felipe II haya pocos preladados madrileños. Su número, en cambio, crece sustancialmente en el siglo XVII.

⁷ El veto a los obispos extranjeros se mantiene en el siglo XVII, pues la Cámara de Castilla evita a conciencia proponerlos; Domínguez Ortiz, Antonio: *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Madrid: Istmo, 1973, pp. 219-220.

castellana que Tamar Herzog ha detectado a nivel local, no parecen ser habituales en los altos niveles del gobierno.⁸

La diócesis de Pamplona no se distingue en nada de las demás: cinco obispos de la Corona de Castilla la dirigen sucesivamente. En total, solo uno de los tres prelados navarros presentados por Felipe II ejerce parcialmente en territorio navarro: Juan de Redín es obispo de Tarazona, cuya jurisdicción por entonces se extendía hasta Tudela⁹.

La asimilación de la diócesis de Pamplona a las castellanas forma parte de una política deliberada, que incluye también desgajar los conventos y monasterios navarros de las congregaciones o provincias de la Corona de Aragón y anexas a las castellanas. De hecho, la presencia de clérigos castellanos en Navarra era objeto de polémicas. Por ejemplo, en 1591, cuando hay que proveer el priorato de Roncesvalles, Felipe II pide que se le propongan candidatos navarros. El Secretario del Patronato Real, González de Heredia, responde que no conviene nombrar a navarros en su propio reino a causa de su adscripción a facciones, y menos aún en el caso del prior de Roncesvalles, quien, puesto que tiene voto en Cortes, debe ser favorable a la Corona y preferentemente castellano¹⁰. Por entonces, se planteaba también convertir en cabildo secular el de la catedral de Pamplona, que era de canónigos regulares de San Agustín. Pues bien: una de las causas de la oposición de los capitulares era que temían que las prebendas serían otorgadas a castellanos. El Dr. Lusarreta defendía entonces que:

Así como los naturales del Reyno de Navarra doctos, virtuosos, honrados, calificados y limpios pueden ser prebendados en todas las iglesias de Castilla como los mismos castellanos, ¿por qué los castellanos que tuvieran los méritos y calidades sobredichas no podrían ser prebendados en una sola iglesia de Navarra, pudiendo ser(lo) los navarros en más de cuarenta iglesias de Castilla? Que más privilegiados e hidalgos son los navarros que los castellanos, pues si es así verdad como es verdad (como v. m. sabe) que Su Majestad no quiere que haya diferencias entre navarros y castellanos¹¹.

Precisando más los datos, sorprende la gran concentración de los lugares de nacimiento de los obispos de la Corona de Castilla. El bloque compuesto por las diócesis de Calahorra, Osma, Burgos, Palencia, León, Segovia, Valladolid, Ávila y Salamanca ofrece 85 nombramientos en la Corona de Castilla. Si añadimos los 30 nombramientos de obispos naturales de tres diócesis de Castilla la Nueva (Sigüenza, Toledo y Cuenca) y otros 30 nombramientos de la Andalucía septentrional (Sevilla, Córdoba y Jaén), constatamos que 15 de las 35 diócesis que existían en Castilla procuran 145 de las 155 consagraciones episcopales de nativos en la Corona de Castilla¹².

⁸ Herzog, Tamar: *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la Edad Moderna*, Madrid: Alianza, 2006.

⁹ Goñi Gaztambide, José: *Historia de los Obispos de Pamplona*, Pamplona: EUNSA, 1985, vols. III y IV.

¹⁰ Archivo Histórico Nacional, Consejos (en adelante AHN, C), Leg. 15192, f. 13; consulta sobre la provisión del priorato de Roncesvalles, 25/05/1591.

¹¹ AHN, C, Leg. 19955, n.º 1; Lusarreta a González de Heredia, 24/10/1594. Según los consejeros, poblar los tribunales y los cabildos navarros de castellanos permitiría acabar con las luchas entre bandos locales.

¹² Préstese atención al cambio de registro: mientras que antes hablábamos de personas, en este párrafo hablamos de nombramientos. Hay que recordar que una misma persona podía ser objeto de sucesivos nombramientos episcopales, pasando de una diócesis a otra.

Amplíemos todavía más el zoom, superponiendo a las circunscripciones diocesanas la actual división provincial. De las 13 confirmaciones de obispos nacidos en la diócesis de Burgos, dos atañen a Juan de Liermo Hermosa, obispo de Mondoñedo y arzobispo de Santiago, originario de la actual Cantabria. Al menos 5 de las 10 presentaciones (tanto en Castilla como en Aragón) de obispos de la diócesis de León lo son de prelados nacidos en la actual provincia de Palencia. De las 7 confirmaciones episcopales de sacerdotes del obispado de Osma, 5 lo son de naturales de la diócesis de Burgos. Podemos concluir que en 70 ocasiones los papas preconizan a obispos nacidos en un territorio bastante restringido, formado por el País Vasco, La Rioja y las actuales provincias de Burgos, Palencia, Valladolid y Ávila.

Los grandes vacíos se dan en los extremos. Las siete diócesis del noroeste (las gallegas, más Oviedo y Astorga) protagonizan 3 presentaciones, a las que habría que añadir al mencionado Liermo, cántabro. Domingo González Lopo ya ha mostrado, en su análisis del episcopado gallego del siglo XVI, la apabullante presencia de obispos nacidos en la Meseta que gobiernan las sedes gallegas¹³. Al sur, en las diócesis de Canarias, Cádiz, Málaga, Guadix, Almería y Cartagena no ve la luz ningún obispo y en la de Granada, solo 1. Este territorio se podría ampliar a la actual provincia de Huelva, en la cual no ha nacido ninguno de los prelados que hemos contabilizado como naturales de la archidiócesis de Sevilla. En total, 4 confirmaciones de 14 diócesis.

En fin, solo 5 nombramientos episcopales en la Corona de Castilla y 2 en la de Aragón lo son de eclesiásticos extremeños. Más al norte, hay tres presentaciones de obispos salmantinos, una del obispado de Ciudad Rodrigo y otra de Zamora. En suma, 12 confirmaciones de obispos nacidos en las seis diócesis de esta franja.

Se puede plantear, quizás, si estos grupos geográficos del alto clero pudieron resarcirse a través de las mitras de América, aunque también debe tenerse en cuenta que 76 (66,6%) de los 114 obispos nombrados en Indias durante el siglo XVI son regulares. Paulino Castañeda y Juan Marchena han establecido el origen de 94 de ellos. Solo 4 son americanos, 3 de los cuales nombrados por Felipe III en 1599¹⁴. De los 90 prelados peninsulares cuyo origen conocemos, 31 (32,9% de los casos conocidos) nacieron en Castilla la Vieja o en León. Le siguen en el ránking Andalucía, con 23 obispos (24,4%), de los cuales 6 del Reino de Granada, y Extremadura, con 13 (13,8%). Estas regiones tienen, pues, una presencia mayor en el episcopado americano que en el ibérico. Sin duda, debió jugar a su favor el intenso flujo migratorio entre ellas y América, así como la equiparación entre el patronato universal de que gozaba la Corona en el Reino de

¹³ González Lopo, Domingo L.: «El alto clero gallego en tiempos de Felipe II», en Eiras Roel, Antonio (Coord.): *El Reino de Galicia en la Monarquía de Felipe II*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 1998, pp. 313-343. González Lopo, Domingo L.: «El episcopado gallego en tiempos de Carlos V», en Eiras Roel, Antonio (Coord.): *El Reino de Galicia en la época del Emperador Carlos V*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2000, pp. 135-169.

¹⁴ Juan de Zapata y Sandoval, en *De iustitia distributiva et acceptione personarum* (1609), defendía que en los cargos civiles y eclesiásticos americanos debían tener preferencia los nacidos en Indias frente a los peninsulares, al contrario de lo que era habitual; Pena González, Miguel Anxo: «En torno a la equidad. La Escuela Agustiniiana en la Nueva España», en *Boletín Americanista*, 67, 2013, pp. 11-32. Es el inicio de un cambio de tendencia: en el siglo XVII, el 32,4% de los obispos americanos han nacido en Indias.

Granada y el patronato indiano¹⁵. En cambio, Castilla la Nueva (10 obispos, 10,6%) ocupa una posición menor y bastante al margen del episcopado siguen el clero gallego (1 obispo), asturiano (1), navarro (1) y de la Corona de Aragón (4 obispos, todos ellos del Reino de Aragón). En América, no hay ningún obispo catalán, valenciano, balear o canario, ni tampoco de la diócesis de Cartagena¹⁶.

No se puede explicar esta concentración geográfica del lugar de nacimiento del episcopado de la Corona de Castilla por una sola causa, al menos en el estado actual de nuestros conocimientos, pero sí se pueden apuntar diversas hipótesis no excluyentes y sin ánimo de ser exhaustivos.

La primera es la preferencia marcada del rey por los obispos procedentes de la pequeña y mediana nobleza, que es un estrato social mucho más numeroso en esas áreas que procuran un mayor número de prelados¹⁷. Solo 33 de nuestros obispos provienen de la nobleza titulada, mientras que el resto lo son de otros grupos sociales. No obstante, es difícil dar porcentajes concretos, porque los estudios de Enrique Soria demuestran que era práctica frecuente disimular –o, claramente, falsificar– los orígenes modestos –y no digamos conversos– de los personajes sociales preeminentes, clérigos incluidos, tanto para reforzar las estrategias de promoción social de sus familias como para no violentar la mentalidad social imperante, que equiparaba nobleza, limpieza de sangre y autoridad¹⁸.

En ese sentido, a diferencia de lo que sucedía para entrar en muchos cabildos catedrales u órdenes religiosas, no había ningún requisito legal de limpieza de sangre para el episcopado. Sin embargo, en la época esta era una exigencia personal aparejada al ejercicio del poder y al respeto y consideración social que debían merecer un obispo. Y parece lógico pensar que los eclesiásticos nacidos al sur del Tajo tenían a priori más probabilidades de poder ver «enturbiado» su linaje con antepasados conversos. Fabrizio D'Avenia ha mostrado cómo las diócesis de Sicilia, también de patronato real, servían a veces para situar convenientemente a clérigos españoles meridionales de ascendencia judía que no podían aspirar a sedes en la Corona de Castilla¹⁹.

Sin embargo, si este fuese el único dato considerado, sería difícil explicar la ausencia de obispos de regiones septentrionales donde vigía la hidalguía universal. Quizás

¹⁵ Fernández Terricabras, Ignasi: «El Patronato Real en la América hispana: fundamentos y prácticas», en Barreto Xavier, Ângela; Palomo, Federico; Stumpf, Roberta (Eds.): *Monarquías Ibéricas em Perspectiva Comparada (Sécs. XVI-XVIII). Dinâmicas Imperiais e Circulação de Modelos Administrativos*, Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais - Universidade da Lisboa, 2018, pp. 97-122.

¹⁶ Castañeda Delgado, Paulino y Marchena Fernández, Juan: *La jerarquía de la Iglesia en Indias. El episcopado americano (1500-1850)*, Madrid: Mapfre, 1992, pp. 26-36, 73.

¹⁷ Rawlings, Helen E.: «The Secularisation of Castilian Episcopal Office under the Habsburgs, c. 1516-1700», en *Journal of Ecclesiastical History*, 38, 1987, pp. 53-79.

¹⁸ Enrique Soria y Antonio Irigoyen llaman la atención sobre el gran número de omisiones y falsedades que hay en los episcopologios. Soria Mesa, Enrique: *La realidad tras el espejo. Ascenso social y limpieza de sangre en la España de Felipe II*, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2016, p. 89. Irigoyen, Antonio: «La exaltación de los orígenes nobiliarios en las biografías de obispos españoles del s. XVIII», en Hernández Franco, Juan; Precioso Izquierdo, Francisco (Eds.): *Entornos sociales de cambio y ruptura de jerarquías en la nobleza española (ss. XVIII-XIX)*, Madrid: Sílex, 2020, pp. 51-73.

¹⁹ D'Avenia, Fabrizio: «Obispos españoles en Sicilia: origen judeoconverso y acción pastoral tridentina (siglos XVI-XVII)», en *Manuscripts. Revista d'Història Moderna*, 41, 2020, pp. 69-94.

cabe pensar que, a pesar de ello, una nobleza empobrecida y alejada de la Corte no estaba en condiciones de promocionar adecuadamente a sus vástagos.

Una segunda explicación sería la influencia de las redes clientelares en el sistema de designación, aunque habría que verificarla caso por caso²⁰. Sabemos que las solidaridades familiares y regionales tenían un peso determinante en los nombramientos de la administración y eso debió favorecer las designaciones de preladados provenientes de unos mismos territorios, máxime cuando estos eran también los lugares de origen de los consejeros de la Monarquía que debían elegirlos.

Así, por ejemplo, cabe recordar que a partir del concilio de Trento (1563) todos los obispos debían ser titulados universitarios, aunque esa era ya práctica habitual del Patronato Real hispánico anteriormente. Conocemos el lugar de estudios de 153 de los 194 preladados de nuestra muestra. De ellos, casi todos (123) habían estudiado en la Universidad de Salamanca (43), en la de Alcalá de Henares (20) o en ambas (60), igual que la mayoría de los juristas que poblaban la polisinodia²¹. No es extraño, pues, que, en general, las regiones de origen de la mayoría de los consejeros lo sean también de la mayoría de los obispos.

Dado que el Patronato Real buscaba específicamente eclesiásticos formados en las Universidades de Salamanca y de Alcalá, también es lógico que los lugares de origen de los obispos coincidan con los mayoritarios entre los alumnos de estos centros. Según Luis E. Rodríguez-Sanpedro, el 40% de los estudiantes de la Universidad de Salamanca a inicios del siglo XVII procede de Castilla la Vieja y de León y el 9% de las diócesis de Calahorra y Pamplona. Solo el 10% vienen de Castilla la Nueva y otros tantos de Extremadura. A nivel diocesano, la mayoría residen en los obispados de Calahorra, Salamanca, Burgos, Toledo y Pamplona. La presencia de andaluces, gallegos y estudiantes de la Corona de Aragón oscila en torno al 5% en cada caso, mientras que asturianos y murcianos no pasan del 1%. En cambio, en Alcalá de Henares la presencia de castellanos nuevos es mucho mayor (68% de los estudiantes) y hay un número más reducido, pero aun significativo, de castellanos viejos (11 %). Solo 2% de los estudiantes son andaluces. Galicia, Asturias y Murcia proporcionan cada una a menos del 0'5% de los estudiantes²².

Para Richard Kagan, estas disparidades se explican por la diferencia de riqueza y densidad de población entre Castilla la Vieja y ciertos núcleos de la Nueva, por un lado, y el resto de la Corona, por otro. Esas dos regiones tienen también muchas más

²⁰ Sobre estas influencias, véanse los numerosos trabajos del grupo formado por el profesor Martínez Millán en el IULCE, especialmente a partir de Martínez Millán, José; De Carlos Morales, Carlos J.: *Felipe II (1527-1598). La configuración de la Monarquía Hispánica*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 1998 y de Ezquerria Revilla, Ignacio: *El Consejo Real de Castilla bajo Felipe II. Grupos de poder y luchas faccionales*, Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

²¹ Fernández Terricabras, Ignasi: «Universidad y episcopado en el siglo XVI. Las universidades donde estudiaron los obispos de las Coronas de Castilla y de Aragón (1556-1598)», en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 20, 2002, pp. 75-96.

²² Rodríguez Sanpedro-Bezares, Luis Enrique: *La universidad salmantina del Barroco, período 1598-1625*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986, vol. 1, pp. 85, 201, 280; vol. 3, pp. 185-195. En cuanto a los Colegios Mayores de Salamanca, la mayoría de los colegiales proceden de las diócesis de Burgos y de Calahorra, lo que sintoniza con los datos de nuestra muestra. Carabias Torres, Ana María: *Colegios Mayores: Centros de Poder*, Salamanca: Universidad de Salamanca / Diputación Provincial, 1986, pp. 845-848.

escuelas de latín, materia indispensable para el acceso a estudios superiores, especialmente eclesiásticos, y una alta presencia de hidalgos, categoría social mayoritaria en los pupitres universitarios. De hecho, 13 de las 19 universidades de la Corona de Castilla se encuentran en la mitad norte de la misma, incluidas las más importantes²³.

Una tercera posible explicación serían los estereotipos sobre la situación religiosa de las diferentes regiones, incluso más allá de la Corona de Castilla. Era lugar común hablar de Galicia, la Cordillera Cantábrica y los Pirineos como regiones dominadas por la «ignorancia», donde se requería un gran esfuerzo de instrucción religiosa por parte de obispos bien formados en Teología y de misioneros que desarrollaron el conocido tópico de las «otras Indias»²⁴. Un canónigo de Oviedo decía que sus tierras «son unas Indias que tenemos en España», y el rector del Colegio de Gramática de esa ciudad escribía a los jesuitas: «No hay Indias donde vuestras mercedes van (...) que tengan más necesidad de entender la palabra de Dios que estas Asturias»²⁵. Y los jesuitas gallegos comunicaban a sus superiores en Roma que «en estas Indias de Galicia vamos avanzando»²⁶. Los misioneros de la Compañía aplican la misma imagen a los Reinos de Granada y de Valencia, por la gran concentración de moriscos en ellos: «unas Indias bien grandes», dice el P. Plaza que son la diócesis de Granada, donde los moriscos «se están ahora tan moros como lo eran sus rebisabuelos antes que se tomara Granada»²⁷. También los archipiélagos, tanto el balear como el canario, sufrían «grandes faltas de doctrina»²⁸. Los motivos y la veracidad de esos tópicos no son ahora objeto de nuestro estudio. Basta constatar que las regiones tachadas como ignorantes y poco catequizadas son aquellas en las que apenas nacen hombres elevados ulteriormente al episcopado.

3. LOS OBISPOS DE LA CORONA DE ARAGÓN

El gran desequilibrio de flujos entre el episcopado de las Coronas de Castilla y de Aragón es muy remarkable. Un solo prelado nacido en la Corona de Aragón consigue dirigir una diócesis de la Corona de Castilla: se trata, como ya hemos dicho, de Honorato Juan, obispo de Osma, miembro del círculo personal más próximo de Carlos V y Felipe II hasta el punto de haber sido el preceptor del príncipe Don

²³ Kagan, Richard: *Universidad y sociedad en la España moderna*, Madrid: Tecnos, 1981, pp. 155-67, 225.

²⁴ Prosperi, Adriano: «Otras Indias: missionari della controriforma tra contadini et selvaggi», en *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura, Convegno internazionale di studi (Florence, 26-30 juin 1980)*, Florencia: Leo S. Olschki, 1982, pp. 205-234.

²⁵ Cit. por González Novalín, J. L.: «Historia de la reforma tridentina en la diócesis de Oviedo», en *Hispania Sacra*, 16, 1963, p. 325.

²⁶ Cit. por Kamen, Henry: *The Phoenix and the Flame. Catalonia and the Counter-Reformation*, New Haven-Londres: Yale University Press, 1993, p. 85.

²⁷ Cit. por Marín Ocete, Antonio: *El Arzobispo Don Pedro Guerrero y la política conciliar española en el siglo XVI*, Madrid: CSIC, 1970, t. 2, p. 181.

²⁸ Archivo General de Simancas, Estado (en adelante AGS, E), Leg. 149, f. 61; carta del obispo de Canarias, Bartolomé de Torres, al rey, 1567. Esta visión determinó que en todos estos territorios fueran preferidos obispos doctores en Teología antes que graduados en Derecho Canónico; Fernández Terricabras, Ignasi: «Por una geografía del Patronazgo Real: teólogos y juristas en las presentaciones episcopales de Felipe II», en Martínez Ruiz, Enrique; Suárez Grimón, Vicente (Eds.): *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen*, Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria / AEHM, 1994, pp. 591-599.

Carlos²⁹. Al revés, para la Corona de Aragón hay 21 nombramientos de obispos castellanos y 2 de navarros, esto es, el 24,4% de los 94 casos en los que conocemos el origen del prelado. Esta presencia debe ser matizada por reinos: 56% en el de Valencia (9 nombramientos sobre 16), 26% en el de Aragón (8 nombramientos sobre 30)³⁰, 13% en Cataluña (6 nombramientos sobre 46). Además, la cuasi ausencia de prelados de la Corona de Aragón en las diócesis de Castilla y de América parece indicar que los clérigos de aquellos reinos, al menos los que aspiran a un nombramiento episcopal, no sacan gran beneficio de su inserción en la vasta Monarquía Hispánica.

En el Reino de Aragón, sobre 30 confirmaciones papales a presentación de Felipe II, 19 lo son de prelados regnícolas, 12 de los cuales naturales de la archidiócesis de Zaragoza. Hay que tener también en cuenta 3 confirmaciones equiparables: Gaspar Juan de la Figuera, sucesivamente obispo de Jaca y de Albarracín, era originario de Fraga, ciudad del obispado de Lérida sita en el Reino de Aragón; Pedro de Aragón, obispo de Jaca, era catalán de nacimiento, pero, como su apellido indica, de clara extracción aragonesa. Hay que subrayar, pues, que, en las diócesis del Reino de Aragón, los aragoneses son claramente mayoritarios, salvo –y la excepción, sobre la que volveremos, es muy significativa– en la archidiócesis de Zaragoza que, tras la muerte de Fernando de Aragón en 1577, fue regida durante todo el reinado de Felipe II por castellanos³¹.

En cambio, la presencia de prelados aragoneses fuera de su reino de origen es reducida: 1 confirmación episcopal en Mallorca y 8 en Cataluña, sin incluir la del mencionado Figuera, que también fue obispo de Lérida.

La predominancia del clero local que vemos en el Reino de Aragón no se da en el de Valencia. De las 16 confirmaciones para las tres diócesis valencianas, solo 4 afectan a nacidos en ellas; añadámosle a Francisco Sancho, obispo de Segorbe, nacido en la ciudad de Morella, perteneciente al Reino de Valencia y a la diócesis de Tortosa. Hay 2 confirmaciones de prelados catalanes, 1 de un navarro y 8 de castellanos³². De los cinco arzobispos de Valencia durante el reinado de Felipe II, solo uno, el oriolano Fernando de Loaces, es originario del propio reino.

La presencia de prelados valencianos fuera de su reino es importante, sobre todo en Cataluña, donde protagonizan 5 confirmaciones³³. El obispado de Mallorca, sufragáneo de la provincia eclesiástica de Valencia, es dirigido sucesivamente por un

²⁹ Sanchís Moreno, Francisco J.: «Honorato Juan, un obispo humanista», en Callado Estela, Emilio (Coord.): *Valencianos en la historia de la Iglesia*, Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2021, t. VII, pp. 59-117.

³⁰ El pamplonés Redín, obispo de Tarazona ya mencionado, y 7 confirmaciones de prelados castellanos.

³¹ Y en todo el siglo XVII, solo tres arzobispos de Zaragoza fueron aragoneses; Royo García, Juan Ramón: *Una diócesis postridentina: Zaragoza (1577-1808). Introducción a su historia*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2020, p. 63.

³² Incluimos aquí a Feliciano de Figueroa, obispo de Segorbe en 1599, pero a petición de Felipe II. Figueroa había sido naturalizado valenciano por las Cortes de 1585, seguramente por influencia del arzobispo de Valencia, Juan de Ribera, natural como él del arzobispado de Sevilla, con quien colaboraba activamente. En los reinos de la Corona de Aragón, las respectivas Cortes podían conceder la naturaleza regnícola, aunque, al menos en Cataluña, parece que también la Diputación del General lo hizo; Ferro, Víctor: *El Dret Públic Català. Les Institucions a Catalunya fins al Decret de Nova Planta*, Vic: Eumo, 1987, p. 320.

³³ Sin contar entre estos cinco el nombramiento como obispo de Tortosa de Gaspar Punter, natural de Morella.

aragonés, Diego de Arnedo, y por un valenciano, Juan Vic y Manrique de Lara. Y sumemos en este rango, de nuevo, a Honorato Juan.

La situación es diferente en las nueve sedes de Cataluña. Conocemos dónde había nacido el obispo en 46 nombramientos. 23 de ellos lo habían hecho en las propias diócesis catalanas, incluidos los ya citados Figuera y Punter. Equiparemos a ellos a Benet de Tocco, sucesivamente obispo de Vic, Gerona y Lérida a partir de 1564, natural de Nápoles, pero monje de Montserrat desde 1542³⁴. La fuerte presencia de prelados aragoneses en Cataluña (8 confirmaciones) es un fenómeno que ya se daba en la Edad Media. También el número de valencianos es importante (5 confirmaciones). Si les sumamos 1 prelado mallorquín³⁵, el total de obispos originarios de la Corona de Aragón se eleva a 14. Solo 6 prelados nacidos en la Corona de Castilla rigen diócesis catalanas durante el reino de Felipe II.

En sentido inverso, muy pocos eclesiásticos catalanes alcanzan el gobierno de obispados fuera del Principado. Dejando de lado los casos mencionados de Figuera y Pedro de Aragón en Aragón y el de Sancho en Segorbe, solo quedan los de Cristóbal Robuster (obispo de Orihuela)³⁶ y Ruiz de Lihori (obispo de Segorbe). El dato puede contribuir a explicar, a nivel eclesiástico, el descontento crónico de las oligarquías catalanas por verse apartadas de los principales cargos de la Monarquía Hispánica³⁷.

A pesar de la importancia que la Reforma Católica da a la predicación como un deber personal del obispo, las diferencias lingüísticas entre territorios no parecen ser tenidas en cuentas cuando se propone a un nuevo prelado. Conviene subrayar, sin embargo, que los obispos post-tridentinos se distinguen por su promoción de la predicación en catalán hasta el inicio del reinado de Felipe IV³⁸. Curiosamente, la única mención a la diversidad lingüística que hemos encontrado en la documentación primaria consultada no trata del catalán, sino del eusquera. En 1575, Felipe II sugiere al secretario Gaztelu que le presente nombres de candidatos que lo hablen para el obispado de Calahorra³⁹. Gaztelu, que era navarro, responde: «Entiendo que no es de mucha importancia que el Obispo de Calahorra sepa vascuenz (sic) pues esto se remedia con que lo sepan los visitadores y predicadores»⁴⁰. Parece que la opinión fue aceptada por Felipe II, puesto que el obispo nombrado, Juan Ochoa de Salazar, natural de la diócesis de Burgos, no hablaba eusquera.

³⁴ Coccozza, Valeria: «Espacios y prácticas de las carreras episcopales de patronato regio entre Cataluña y la Italia española (siglos XVI-XVII)», en *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 41, 2020, pp. 25-44.

³⁵ El prestigioso canonista Miquel Tomàs de Taixaquet, obispo de Lérida entre 1577 y 1578.

³⁶ Fernández Terricabras, Ignasi: «De Reus a Roma: la familia Robuster al segle XVI. Algunes reflexions sobre les estratègies familiars», en *Pedralbes. Revista d'Història Moderna*, 23-I, 2003, pp. 551-566.

³⁷ Por citar una fuente clásica, Elliott, John H.: *La rebelión de los catalanes (1598-1640)*, Madrid: Siglo XXI, 1986, 3ª ed., pp. 17-24 y 68-73.

³⁸ Prats, Modest: *Política lingüística de l'Església catalana. Segles XVI-XVII*, Vic-Girona: Eumo / Universitat de Girona, 1995. Agustí, A.: *Llengua i Església a la Lleida del XVI al XVIII*, Lleida: Universitat de Lleida, 1995.

³⁹ AHN, C, Leg. 15190, f. 4; billete de Felipe II, 15/01/1577.

⁴⁰ AHN, C, Leg. 15190, f. 11; billete de Gaztelu, 04/03/1577,

4. UNA CASTELLANIZACIÓN PARCIAL

La historiografía ha afirmado que la política de Felipe II se caracteriza, al contrario que la de su padre, por el nombramiento como obispos de hombres «naturales de sus reinos»⁴¹. Es cierto que con Felipe II desaparecen los nombramientos de prelados flamencos y cardenales italianos a la manera de Carlos V⁴². No obstante, debemos recordar, en primer lugar, que los eclesiásticos de los Países Bajos y de muchos territorios de Italia eran también «naturales» de la Monarquía Hispánica, como lo decía el propio papa Pío IV, que era lombardo, al cardenal Santafiore: «il Re Cattolico (...) non fa piú conto ne de Fiamenghi, ne de Borgnoni, ne d'Italiani, come faceva suo padre»⁴³.

En ese sentido, el lugar de nacimiento de los obispos era muy tenido en cuenta en los nombramientos para los reinos italianos donde la Monarquía Hispánica presentaba a los obispos, en alguno de los cuales vigían mecanismos de alternancia entre los regnícolas y los españoles. Por ejemplo, en 1606, según Fabrizio D'Avenia, el 24% de los obispos en Sicilia eran sicilianos, el 51% españoles o españoles naturalizados y un 5% de otros territorios⁴⁴. Y, según las estimaciones de Valeria Coccozza, en el Reino de Cerdeña durante el siglo XVII solo la mitad de los obispos son sardos, mientras que el resto provienen muy mayoritariamente de España⁴⁵.

La incorporación de Portugal a la Monarquía Hispánica en 1581 apenas se notó en la composición del episcopado español. El nombramiento de Andrés de Noroña como obispo de Plasencia fue una excepción sin continuidad, pero, a diferencia de lo que sucedió en la Corona de Aragón o en Italia, tampoco hubo prelados españoles en Portugal ni en su Imperio, donde Felipe II procuró que los nombramientos episcopales no supusieran una ruptura con el patronato de los Avis⁴⁶.

Así pues, como hemos visto, no todos los reinos ibéricos sacaban el mismo partido, por decirlo así, de la vasta configuración política de la Monarquía. En especial, los jerarcas de la Corona de Castilla solían ser preferidos a los naturales de otros reinos.

Desde un punto de vista legal, está claro que los beneficios eclesiásticos de cada reino de la Corona de Aragón debían ser reservados a sus naturales. El juez de la Real Audiencia en Cataluña, Paulo Pla, incluso se lo recuerda por escrito a Felipe II ci-

⁴¹ Azcona, Tarsicio de: «Reforma del episcopado y del clero en España en tiempo de los Reyes Católicos y de Carlos V (1475-1558)», en García-Villoslada, Ricardo, (Ed.): *Historia de la Iglesia en España*, Madrid: BAC, 1980, t. III-1, p. 153.

⁴² Fagel, Raymond: «Charles Quint comme «Roi Catholique»: les nominations d'évêques originaires des Pays-Bas en Espagne (1516-1555)», en *Hommes d'Église et pouvoirs à l'époque bourguignonne (XIVème-XVIème siècles)*, Dijon / Dole: Centre Européen d'Études Bourguignonnes, 1998, pp. 207-227. La Cámara de Castilla impidió el nombramiento de un obispo para auxiliar al de Córdoba, por ser joven y flamenco; AHN, C, Leg. 15190, f. 6; billete del secretario Gaztelu para Felipe II, 12/02/1577.

⁴³ AGS, E, Leg. 895, f. 83; apunte de lo que el Cardenal de Santa Flor pasó con Pío IV, 28/03/1563.

⁴⁴ D'Avenia, Fabrizio: *La Chiesa del Re. Monarchia e Papato nella Sicilia spagnola (secc. XVI-XVII)*. Roma: Carocci, 2015, pp. 72-76.

⁴⁵ Coccozza, Valeria: «Espacios y prácticas de las carreras episcopales de patronato regio entre Cataluña y la Italia española (siglos XVI-XVII)», en *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 41, 2020, pp. 25-44.

⁴⁶ Paiva, Jose Pedro: *Os bispos de Portugal e do império (1495-1777)*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2006, p. 360. De manera general, Palomo, Federico: «Para el sosiego y quietud del reino. En torno a Felipe II y el poder eclesiástico en el Portugal de finales del siglo XVI», en *Hispania. Revista Española de Historia*, Vol. LXIV/1, n° 216, 2004, pp. 63-94.

tando una constitución aprobada en tiempos de Alfonso IV y renovada en 1553⁴⁷. En efecto, las Cortes catalanas medievales y modernas promulgaron incesantes normas sobre este punto, todas en el mismo sentido, aunque, por ejemplo, en esas Cortes de 1553, Carlos V excluyó explícitamente los obispados⁴⁸. Las Cortes catalanas de 1599 recordaron que incluso los valencianos y los aragoneses debían ser considerados extranjeros en Cataluña a los efectos del goce de beneficios eclesiásticos⁴⁹.

Todo eso restringe la facultad de un obispo forastero de repartir beneficios eclesiásticos entre los miembros de su círculo más próximo, como era habitual. Lo dice en pocas palabras el valenciano obispo de Vic, Joan Baptista Cardona, a propósito de la colación de un beneficio: «no ha de tenir de menjar en Catalunya altre que no sia català»⁵⁰. Y el obispo de Tortosa Martín de Córdoba, andaluz, suplica al rey respetar la constitución que impide dar beneficios a no catalanes «aunque sea contra mí, pues no puedo dar una miserable capellanía ni una pensión a un criado mío que no sea de este reino. Este mal con otros muchos tenemos los extranjeros»⁵¹. Incluso si no hay una ley que la sancione, la costumbre es defendida: por ejemplo, cuando se crea la diócesis de Teruel, el obispo debe enfrentarse al cabildo, que reclama que las prebendas de la catedral deben ser otorgadas a naturales del lugar⁵².

En ese sentido, era particularmente delicado el caso de los obispados cuya demarcación se extendía por dos reinos: las diócesis de Urgel y Lérida, a caballo entre Aragón y Cataluña; la de Tortosa, entre Cataluña y Valencia; o las de Cartagena y Segorbe antes de la constitución de Orihuela y Albarracín como diócesis separadas⁵³. También el obispado de Tarazona se adentra tanto en Navarra como, por la Corona de Castilla, hasta Alfaro y Ágreda⁵⁴.

Tanto Felipe II como el Consejo de Aragón son conscientes del disgusto que provocan los nombramientos de extranjeros en la Corona. Conocen también, desde luego, la importancia del patronato eclesiástico como mecanismo para satisfacer a las oligarquías locales y asegurar su lealtad. Así, cuando en 1598 vaca el obispado de Segorbe, los Diputados de la Generalitat y los consejeros de Valencia piden al rey que nombre a un compatriota. Le recuerdan que hay muchos valencianos con todas

⁴⁷ AGS, Patronato Real (en adelante PR), 22, n° 80. Memorial de Paulo Pla, sin fecha.

⁴⁸ Ferro, Víctor: *El Dret Públic Català. Les Institucions a Catalunya fins al Decret de Nova Planta*, Vic: Eumo, 1987, p. 321.

⁴⁹ Belenguer Cebrià, Ernest: «Un balance de las relaciones entre la Corte y el país: los greuges de 1599 en Cataluña», en *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 13, 1987, pp. 125-126.

⁵⁰ Nadal, Luis B.: *Episcopologio de Vich*, Vic: Viuda de R. Anglada, 1904, t. III, p. 78

⁵¹ Archivo Zabálburu. 177, f. 95; carta del obispo de Tortosa a Felipe II, 20/01/1567.

⁵² Latorre Ciria, José Manuel: «Los cabildos catedralicios en Aragón durante la Edad Moderna», en Callado Estella, Emilio (Ed.): *Gloria, alabanza y poder. Cabildos catedrales hispánicos en la Época Moderna*, Madrid: Sílex, 2021, p. 76.

⁵³ Véanse las protestas de los aragoneses que se ven privados de las dignidades de la catedral de Lérida (Biblioteca Nacional de España, Ms. 932, ff. 376-379) o la súplica de los clérigos de Cartagena para que, después de la creación del obispado de Orihuela, no se les pueda desposeer de sus beneficios so pretexto de que no son valencianos (AGS, E, Leg. 896, f. 99; carta del embajador de Felipe II en Roma al rey, 15/06/1562).

⁵⁴ Según Demetrio Mansilla, el proceso para crear una nueva diócesis en Tudela estaba ya ultimado en 1598, pero la muerte del rey lo paralizó; Mansilla, Demetrio: «La reorganización eclesiástica española del siglo XVI. II-Navarra y Castilla», en *Anthologica Annua*, 5, 1957, pp. 42-44.

las cualidades necesarias para regir la diócesis a plena satisfacción de la Corona. Le avisan de que un tal nombramiento serviría para que otros valencianos se consagrasen al estudio y a la religión, con la esperanza de obtener luego un obispado. El Consejo de Aragón apoya esta solicitud, porque, si los naturales no se ven provistos de plazas,

han de perder el ánimo los que lo merecen y que los demás no se alentarán a seguir las letras y virtud, y todo el Reino se desconsolará y lamentaría de ello como lo significaría, viendo que en hallándose en aquel Reino y en los demás de la Corona de Aragón tantos y tan grandes sujetos, no les hace Vuestra Majestad merced de entrometerlos en las cosas de Castilla y que las mayores dignidades de la Corona de Aragón se proveen en los naturales de Castilla.

Pero el mismo documento indica que el hombre fuerte del Consejo de Aragón, el Conde de Chinchón, obligó contra el parecer de los consejeros a que en la consulta figurasen también candidatos castellanos, diciendo que era voluntad expresa del soberano⁵⁵.

Como acabamos de ver, pues, se nombra a obispos de la Corona de Castilla en la Corona de Aragón, pero no a la inversa, y el propio monarca pide que en las listas que el Consejo de Aragón le somete figuren candidatos de ambas Coronas⁵⁶. Hay que ver en ello una política deliberada para preservar el Patronato Real de cualquier condicionante de iure o de facto. Felipe II quiere afirmar su derecho a disponer libremente de los obispados y de todos los beneficios eclesiásticos de Patronato Real en la Corona de Aragón, sin verse sujeto a ninguna restricción. Por ejemplo, el rey ordenó al concilio provincial Tarraconense de 1564-65 que no cuestionara «la facultad que Su Majestad tiene de presentar a las iglesias de aquellas provincias las personas que le pareciere, aunque no sean naturales de ellas» ni los requisitos de los candidatos, porque «sería una manera de superintendencia y de derecho que ganarían y adquirirían sobre la presentación de Su Majestad»⁵⁷.

Igualmente, cuando en 1587 clérigos valencianos en Roma obtuvieron que el papa Sixto V prohibiera a los extranjeros tener beneficios en el Reino de Valencia, el rey protestó por lo que consideraba «un perjuicio». Felipe II exigió insertar en el indulto pontificio una cláusula que excluyera «las iglesias, prelacías y encomiendas de mi patronato real». Y aun después, el rey, al juzgar insuficientemente reparado el daño, hizo añadir otra derogación suplementaria para «las dignidades, canonicatos ni otro cualquier género de beneficios del patronato real»⁵⁸. Solo entonces Felipe II autorizó la ejecución de la bula en sus reinos.

⁵⁵ AHN, C, Leg. 19363, f. 1. Consulta del Consejo de Aragón, 30/01/1598. El rey eligió al ya mencionado Feliciano de Figueroa, andaluz naturalizado valenciano, que inmediatamente topó con el cabildo de la catedral cuando quiso nombrar a un sacerdote mallorquín como rector de San Pedro; Callado Estella, Emilio: «De obispos y cabildos valencianos. Conflictividad episcopocapitular en Segorbe durante el siglo XVII», en *Gloria, alabanza y poder. Cabildos catedrales hispánicos en la Época Moderna*, Madrid: Sílex, 2021, p. 123.

⁵⁶ Otro ejemplo, con ocasión de la vacante del obispado de Segorbe en 1576: AHN, C, Leg. 15189, f. 5.

⁵⁷ AGS, PR, 22, n.º 16; advertimiento de la orden que Su Majestad quiere que se tenga en el concilio provincial de Tarragona, 1564.

⁵⁸ Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores, Santa Sede (en adelante AMAE, SS), Leg. 12, f. 148, carta de Felipe II al embajador en Roma, 13/10/1593 (a petición de los «estamentos del Reino de Valen-

Y, en 1595, al expedirse en Roma un privilegio para que todos los beneficios del Reino de Cerdeña «se provean en naturales de él o de los otros reinos de la Corona de Aragón en donde ellos pudieren ser admitidos», Felipe II recordó que la bula debía ser redactada de la misma manera que la concedida por Sixto V a los eclesiásticos valencianos, es decir, «exceptuando las prelacías y todas las dignidades y beneficios de mi patronado, que para estos me reservo facultad de proveerlos en las personas que me pareciere de cualquier Reyno o Provincia que sean como ahora lo tengo»⁵⁹.

Dicho esto, hay que constatar que Felipe II no llevó esa política a su extremo. A pesar de estas citas, no se puede hacer a Felipe II responsable de una «castellanización» del episcopado de la Corona de Aragón que, en realidad, se producirá en las centurias posteriores. Si por «castellanización» entendemos una presencia mayoritaria de obispos de la Corona de Castilla en otros reinos ibéricos, en la segunda mitad del siglo XVI el fenómeno se da solo en los de Valencia y de Navarra. 70% de las confirmaciones episcopales en Aragón lo son de aragoneses y 50% de las confirmaciones en Cataluña de catalanes. Todo lo cual no obsta para que otros mecanismos, y en especial las intervenciones sobre el clero regular, sean utilizadas para ir asimilando estructuras eclesiásticas de la Corona de Aragón a las de Castilla. Estadística en mano, está claro que Felipe II no excluye a los naturales de la Corona de los máximos cargos eclesiásticos, pero también que no los reserva para ellos.

En particular, las diócesis catalanas son diócesis de inicio de carrera, con rentas exiguas, y suelen ser conflictivas, por lo que tampoco debían ser muy apetecibles para los posibles «episcopables» de otros reinos⁶⁰. Por eso, en la Corona de Aragón, y más particularmente en Cataluña, muchas veces se nombra como obispos a inquisidores que ya han tenido destinos en ella; son hombres de lealtad garantizada a la Corona, experimentados en el gobierno y que conocen bien las particularidades legales e idiosincráticas de los reinos en los que deben actuar⁶¹. Lo cual no impide que a menudo encuentren un ambiente de desconfianza, cuando no de abierta hostilidad. Quizás eso contribuya a explicar el número significativo de obispos de la Corona de Castilla destinados en la de Aragón que solicitan el traslado⁶².

Por otro lado, las exigencias legales de conferir los beneficios eclesiásticos a los naturales no son un particularismo foral de los reinos de la Corona de Aragón, sino la plasmación jurídica de una corriente de opinión muy extendida en toda la Europa católica durante el siglo XVI. En primer lugar, las poblaciones quieren que sus cuantiosos pagos a

cia», que instan a cumplir el indulto de 1587).

⁵⁹ AMAE, SS, Leg. 13, f. 284; carta de Felipe II al embajador en Roma, 09/08/1595. Sobre la intervención de la Corona en las estructuras eclesiásticas del Reino de Cerdeña, véanse Manconi, Francesco: *Cerdeña, un reino de la Corona de Aragón bajo los Austrias*, Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2010 y, más específicamente, Turtas, Raimondo: «La Chiesa durante il periodo spagnolo», en Anatra, Bruno; Mattone, Antonello; Turtas, Raimondo (Eds.): *Storia dei sardi e della Sardegna*, Milán: Jaca Book, 1989, vol. III, pp. 253-297.

⁶⁰ Palos, Joan-Lluís: *Catalunya a l'Imperi dels Àustries*, Lleida: Pagès, 1994, pp. 129-136.

⁶¹ Fernández Terricabras, Ignasi: «Des évêques inquisiteurs au temps de Philippe II (1556-1598). Réflexions à propos de leur profil professionnel », en Barbazza, Marie-Catherine (Ed.): *L'Inquisition espagnole et ses réformes au XVIIe siècle*, Montpellier: Université Paul Valéry – Montpellier III, 2006, pp. 167-184.

⁶² Entre ellos, alguno tan emblemático como el andaluz Juan de Ribera, arzobispo de Valencia: AHN, C, Leg. 15190, f. 20; Memorial de los obispados vacantes, 20/04/1577.

la Iglesia (en forma de diezmos, donativos, etc.) sirvan para mantener a los clérigos de sus propios pueblos y familias, y que estos residan. En segundo lugar, lo que es también una preocupación de las autoridades, la colación de beneficios a forasteros puede comportar pequeñas –o incluso grandes– fugas de capitales. Desde 1377 hasta 1632 hay reiteradas cédulas reales en Castilla prohibiendo la colación de beneficios a forasteros y revocando todas las cartas de naturaleza que se hubieran podido dar a eclesiásticos.⁶³

Aún más, la Santa Sede había otorgado a las diócesis de Burgos, Calahorra y Palencia la «patrimonialización» de los beneficios eclesiásticos: en esos obispados, que en el siglo XVI cubren un amplio territorio que incluye desde Valladolid hasta el País Vasco, solo podían poseerlos aquellos clérigos nacidos en la propia diócesis. Y aunque las Cortes de Castilla de 1538, 1551 y 1559 solicitaron al monarca la generalización de ese privilegio, el rey no lo aceptó: en las demás diócesis, legalmente, los beneficios podían ser conferidos a cualquier clérigo nacido en la Corona de Castilla, pero no en otros reinos de la Monarquía.⁶⁴

En fin, la política del Patronato Real del siglo XVI no puede ser equiparada a la de los Borbones. Recordemos los cálculos hechos por el añorado Joan Bada: entre 1500 y 1563, solo el 30,7% de los obispos de sedes catalanas han nacido en Cataluña; entre 1563 y 1640, el 41,6%; entre 1640 y 1715, el 47,8%; entre 1715 y 1851, el 14,1%.⁶⁵ Según Maximiliano Barrio, que utiliza segmentos cronológicos distintos, entre 1600 y 1649, 37,5% de los obispos son catalanes; entre 1650 y 1699, el porcentaje aumenta a 57,85%, pero desciende con los Borbones hasta situarse en el 16,48% entre 1700 y 1835.⁶⁶

5. LA DESLOCALIZACIÓN DEL OBISPO

Felipe II comparte plenamente la voluntad de la Reforma Católica de crear una separación entre el clero y el pueblo y, muy especialmente, entre el obispo, responsable del gobierno, y la sociedad local. Y eso pasa, en el episcopado, por evitar, con algunas salvedades, el nombramiento de obispos nacidos en la propia diócesis. En las 258 confirmaciones pontificias en las que conocemos el origen del obispo, esta situación solo se da 14 veces, repartidas de manera igual entre las dos Coronas. Añadamos que, de los 118 obispos presentados por Felipe II que previamente habían sido miembros de un cabildo, solo 15 han ejercido las dos funciones en el mismo lugar. O que solo 8

⁶³ *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, Madrid: 1805 (edición facsímil: Madrid: Boletín Oficial del Estado, 1993), Libro 1, Título XIV, leyes 1 a 4.

⁶⁴ Hermann, Christian: «Naturales y forasteros: les exclusives d'accès aux bénéfiques de l'Église dans l'Espagne moderne», en Lambert-Gorges, Martine (Dir.): *Les sociétés fermées dans le monde ibérique (XVIIe-XVIIIe siècles)*, París: CNRS, 1986, pp. 189-201. Sobre los beneficios patrimoniales en la política castellana del siglo XVI, véase Tubau, Xavier: «Reforma eclesiástica y política benefical en Omníbona», en García Pinilla, Ignacio Javier (Ed.), en prensa.

⁶⁵ Bada, Joan: «Origen dels bisbes de les seus catalanes (1500-1982)», en *Qüestions de Vida Cristiana*, 113, 1982, pp. 102-110. Más que de «castellanización», Bada habla de una «desnaturalización» (p. 106) del clero catalán, término que permite incluir a los obispos nacidos en el resto de la Corona de Aragón.

⁶⁶ Barrio Gozalo, Maximiliano: «Notas para el estudio sociológico de un grupo privilegiado del Antiguo Régimen. Los obispos del Principado de Catalunya, 1600-1835», en *Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, Barcelona: Universitat de Barcelona, 1984, p. 509.

obispos han desempeñado cargos diocesanos en el obispado que luego serán llamados a regir.

Todo hace pensar en un proceso deliberado de *deslocalización* del episcopado, que luego será completado por los cambios frecuentes de diócesis. Una célebre frase de Braudel sobre el desarraigo del personal de la Monarquía Hispánica puede ser aplicada también al episcopado: «Sin proponérselo siempre claramente, no cabe duda de que el Estado, en el siglo XVI, desplazaba constantemente a sus *funcionarios*, los desarraigaba a su antojo. Los grandes estados, todavía más que los otros»⁶⁷. Pero, salvo excepciones, hoy no se puede mantener, como sostenía Braudel, que estos obispos –u otros agentes de la Monarquía– vivieran «cortados de sus amarras locales»⁶⁸. Sabemos que los obispos no olvidan nunca su tierra de origen, en la cual suelen hacer fundaciones, ni, sobre todo, su función dentro de las estrategias de promoción social y política de sus familias, que a veces incluso dirigen⁶⁹.

Quizás el caso más significativo de esa política es el del Reino de Aragón, sometido bajo Felipe II, como es notorio, a importantes vaivenes políticos: 19 de las 30 confirmaciones episcopales analizadas son de aragoneses, pero solo en la diócesis de Huesca hallamos a dos prelados nacidos en su propio obispado. Ninguno de los cuatro arzobispos de Zaragoza ha nacido en la archidiócesis, a pesar de que 11 naturales de ella son obispos en otros lugares. La causa es sin duda la difícil situación política del reino, tanto por la división en facciones como por el bandolerismo y la fuerte presencia morisca. En esas circunstancias, el obispo de una diócesis aragonesa no estaba llamado solo a desempeñar una actividad pastoral, sino también a ejercer un control político sobre su grey.

Es muy revelador un memorial sin firma de un consejero sobre las diócesis aragonesas vacantes en 1577⁷⁰. La de Tarazona, como tiene –se afirma– muchos moriscos, necesita «hombre de letras, pecho y de buen gobierno, y si es posible natural del mismo reino que entienda los humores de aquella gente». Para Huesca, donde

la gente es muy inquieta y banderiza, es necesario que el prelado que esté allí sea hombre que sepa gobernar con ellos y de mucho tiento y prudencia (...); es justo que se provea en natural de aquel reino, por ser la mayor parte de la renta que tiene el obispado del abadiado de Montearagón, que se había de dar a natural, y Vuestra Majestad ha señalado a los de aquel Reino que lo haría así.

⁶⁷ Braudel, Fernand: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México: Fondo de Cultura Económico, 1976, 2ª ed., vol. II, p. 46.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 48. Ideas de los teóricos políticos sobre la movilidad y la nacionalidad de los oficiales del rey en García Marín, José: *La burocracia castellana bajo los Austrias*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1976, pp. 297-309.

⁶⁹ Mauro, Ida; Fernández Terricabras, Ignasi: «Mediació i circulació cultural a la Monarquía Hispánica: bisbes entre Espanya i Itàlia (segles XVI-XVII)», *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 41, 2020, pp. 15-24. En el siglo XVII, es paradigmático el caso de la familia Lanfranchi; Mauro, Ida: «Los obispos de la familia Lanfranchi y las sedes de patronato real del Reino de Nápoles después de la revuelta de Masaniello (1648-1675)», *Ibidem*, pp. 95-116.

⁷⁰ Archivo Zabálburu (Madrid), Carpeta 187, f. 95.

El informe propone también la creación de la diócesis de Teruel⁷¹, entre otras razones, para atajar los problemas de la jurisdicción real en la zona, pues el obispo «sería parte para ponerlos en razón y reducirlos a lo que deben y son obligados, y en cuanto se ofreciese ayudaría el puesto de Vuestra Majestad», especialmente castigando a los eclesiásticos, que eran quienes más se habían distinguido durante «los desasosiegos pasados». Estos «desasosiegos» eran el motín de clérigos que tuvo lugar en Teruel en 1571, con especial participación del deán del cabildo, que cabe inscribir, de manera más general, en la sostenida política de Felipe II para imponer su autoridad a las comunidades de Teruel y de Albarracín⁷². Seguramente por eso hay ministros del rey que sostienen que la nueva diócesis debe ser confiada a un castellano⁷³.

Y, por lo que se refiere al arzobispo de Zaragoza, que entre 1460 y 1577 había sido siempre un miembro de la familia real, el memorial anónimo advierte:

allende el oficio pastoral que le incumbe, depende de él la protección y amparo de aquel reino y es el que le ha de poner en paz y ser como el padre del pueblo (...) Tampoco conviene que se nombren hombres bajos, sino tales que por sus calidades y ser o por su vida ejemplar, sean respetados, obedecidos y amados.

En el documento se proponen al rey para el arzobispado candidatos aragoneses, «naturales de la Corona y extranjeros de Aragón» y castellanos⁷⁴, aunque fue elegido uno de estos, el obispo de Cuenca, fray Bernardo de Fresneda. La razón es quizás la misma que arguye un secretario, quizás Gaztelu, cuando sugiere en 1575 nombrar arzobispo de Zaragoza al mismísimo cardenal Granvela: está al día de los asuntos problemáticos y «no tiene dependencia con ninguno de aquellos reinos, y siendo hechura de Vuestra Majestad y tan inclinado y aficionado a su real servicio»⁷⁵.

Las consecuencias de esta política se ven claramente a partir de las *alteraciones* de Aragón en 1591, que provocarán un mayor intervencionismo de la Corona sobre las instituciones forales. Ese mismo año, Alfonso Gregorio, recién nombrado obispo de Albarracín, escribe al monarca que el marqués de Lombay, enviado por Felipe II para encontrar una salida negociada a los problemas, le ha hecho llegar una carta solicitándole que se emplee a fondo en la pacificación del reino,

desengañando a mis feligreses y dándoles a entender la voluntad de Vuestra Majestad. Yo lo he hecho con muchas veras y aconsejo lo que les conviene, aunque no sé si por ser castellano tienen de mí la satisfacción que merece mi buen deseo y el amor y el celo

⁷¹ Latorre Ciria, José Manuel: *La diócesis de Teruel, de los orígenes a la Ilustración*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2020, pp. 17-23.

⁷² Gascón Pérez, Jesús: *Alzar banderas contra su rey. La rebelión aragonesa de 1591 contra Felipe II*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza / Institución Fernando el Católico, 2010, pp. 84-87.

⁷³ Lovett, A. W.: *Philippe II and Mateo Vázquez de Leca: The Government of Spain (1572-1592)*, Ginebra: Droz, 1977, p. 170, n. 43

⁷⁴ Lo que muestra que, en el conjunto de factores sopesados, otras consideraciones podían pesar más en el ánimo de Felipe II, quien se reservaba siempre la última palabra. Aunque de orígenes sociales modestos, Fresneda era desde luego un influyente hombre de confianza del rey, de quien había sido confesor. Pizarro Llorente, Henar: «El control de la conciencia regia. El confesor real Fray Bernardo de Fresneda», en Martínez Millán, J. (Dir.): *La corte de Felipe II*, Madrid: Alianza, 1994, pp. 149-188.

⁷⁵ AHN, C, Leg. 15189, f. 5; billete de Gaztelu para Felipe II, 17/02/1575.

con que se lo digo. Con todo esto, creo que podré asegurar a Vuestra Majestad que en esta tierra no habrá alteración ni novedad alguna, antes (...) merecen perdón de los descuidos pasados, si algunos han habido en ellos, que no quiero disculparles del todo⁷⁶.

El obispo Gregorio debió cumplir su cometido a satisfacción del monarca, pues en 1593 fue promovido a la archidiócesis de Zaragoza. De hecho, el propio marqués se había quejado de que la ausencia de un arzobispo en la capital había facilitado el apoyo de una parte significativa del clero aragonés a las revueltas de esos años⁷⁷.

6. CONCLUSIÓN

En 1565, Gurón Bertano, de Ragusa, espía al servicio de Felipe II residente entonces en Roma, presentó al embajador Luis de Requesens un proyecto para, según decía, conseguir que el rey mejorara sus relaciones con el Papado y obtuviera fácilmente el subsidio que exigía al clero español. Bertano aconsejaba no conceder los obispados ni las abadías de España a clérigos españoles, sino a italianos y a flamencos, para que tuviesen plena conciencia de que la merced les venía exclusivamente del monarca y no por sus propios méritos. Por el mismo motivo, en las diócesis de Italia, Felipe II debería presentar obispos españoles, lo que le aseguraría el control del clero local. Muy revelador es el calificativo que el plan de Bertano suscitó en el secretario de Felipe II, Gonzalo Pérez, quien anotó al margen: «Buen disparate es este»⁷⁸.

Y es que, si el lugar de nacimiento de un obispo no fuera una variable relevante en el momento de la designación, la distribución del origen de los preladados debiera ser más aleatoria y mucho más dispersa sobre el mapa de lo que muestra nuestro análisis. Quizás la nacionalidad del futuro prelado no era el factor determinante en el momento de una designación, ni el elemento que más pesaba, pero la estadística y los textos que hemos presentado demuestran que era seriamente considerada.

En efecto, una gran mayoría de los obispos de la Corona de Castilla y del Reino de Navarra a presentación de Felipe II han nacido en Castilla la Vieja o el País Vasco y, en segundo lugar, en Castilla la Nueva o en el norte de Andalucía. En cambio, son excepcionales los casos de preladados nacidos en Galicia, la cornisa cantábrica, las Canarias o el Reino de Granada. En una situación intermedia se encuentran Extremadura y el Reino de León. A pesar de propuestas como la del extravagante Bertano, desaparecen

⁷⁶ Archivo de la Corona de Aragón (Barcelona), Consejo de Aragón, Leg. 343. Carta del obispo de Albarracín a Felipe II (26/12/1591). En 1561, el rey había escrito al obispo de Segorbe-Albarracín que nombrase a vicario general en la parte aragonesa que fuera «extranjero y no natural», ya que «conviene al buen gobierno y recta administración de la justicia»; AHN, C, Lib. 2262, f. 34: cédula de Felipe II al obispo de Segorbe, 20/09/1561.

⁷⁷ Gascón Pérez, Jesús: *Alzar banderas contra su rey. La rebelión aragonesa de 1591 contra Felipe II*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza / Institución Fernando el Católico, 2010, p. 505.

⁷⁸ AGS, E, Leg. 900, ff. 36 y 37; carta de Bertano al embajador de Felipe II en Roma, 26/10/1565. En tiempos de Felipe IV, Olivares sopesa nombrar a castellanos en Aragón y a aragoneses en Castilla, tanto en la administración civil (Elliott, John H.: *El Conde-Duque de Olivares*, Barcelona: Crítica, 1990, pp. 204-205) como en el episcopado (Domínguez Ortiz, Antonio: *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Madrid: Istmo, 1973, p. 220).

por completo los obispos italianos o flamencos que todavía estaban presentes en las designaciones de Carlos V.

El monopolio del episcopado por los clérigos castellanos en su corona y en el Reino de Navarra, donde todos los obispos de Pamplona son foráneos, no lo tienen los de los reinos orientales en la suya. Un 24'4% de los obispos presentados por Felipe II a mitras de la Corona de Aragón provienen de la de Castilla. En el Reino de Aragón el dominio del clero local es claro, salvo la notable excepción del cargo más importante, el de arzobispo de Zaragoza, que les escapa por completo, por evidentes razones políticas. En Cataluña, los obispos son catalanes en la mitad de los nombramientos. En fin, los eclesiásticos nacidos en Valencia (donde es castellano el 56% del episcopado) y en las Baleares se encuentran en una clara inferioridad de condiciones en sus propios reinos. En cuanto a los flujos internos, Cataluña parece especialmente acogedora para los prelados de los territorios vecinos: 30% de las 46 confirmaciones consideradas lo son de clérigos de otros reinos de la Corona. En cambio, solo dos obispos catalanes son promovidos a diócesis valencianas. No hay ningún obispo aragonés en Valencia, ni ningún valenciano en Aragón⁷⁹. La voluntad de equiparar las estructuras eclesiásticas del Reino de Navarra a las castellanas es muy clara.

Los cálculos hechos por el profesor Barrio Gozalo para el conjunto del episcopado español en la Edad Moderna demuestran que esta política de designaciones episcopales se convierte, con ligeras variaciones, en un elemento estructural del Patronato Real de los Austrias. Entre 1523 y 1699, el 70,6% de los obispos españoles son naturales de la Corona de Castilla (el 30% han nacido en Castilla la Vieja y el 16'4% en la Nueva) y el 26'2% de la Corona de Aragón, con un claro predominio de aragoneses (10,7%) y catalanes (8'8%) sobre valencianos (5'8%) y baleares (0'9%). Los castellanos siguen monopolizando el episcopado de su Corona y, además, les dan el 26'4% de las prelacías en la de Aragón. La preponderancia del clero de la Corona de Castilla se incrementa aún más en el siglo XVIII, tras la desaparición del Consejo de Aragón y la abolición por Felipe V de los privilegios de extranjería en el nombramiento de beneficiados eclesiásticos.⁸⁰

En realidad, esta distribución del lugar de nacimiento de los obispos coincide con la que ya se ha visto en otros cargos civiles de la Monarquía. Jean-Marc Pelorson, por ejemplo, es muy claro en su análisis de las trayectorias de los juristas al servicio de Felipe III:

Bien que des juristes méridionaux parviennent à faire de brillantes carrières (d'autant que certaines pouvaient invoquer une origine nordique ou centrale ancienne, en arrière-plan à une implantation andalouse plus récente), la *naturalité* castillane ne créait pas une égalité totale de chances d'accès aux carrières juridiques et aux promotions: par une plus

⁷⁹ Hasta 1577, las diócesis de Albarracín y de Segorbe están unidas bajo la dirección de un solo obispo. Por eso solo contabilizamos en Segorbe a los dos prelados presentados por Felipe II antes de ese año, ambos nacidos en la Corona de Castilla.

⁸⁰ Barrio Gozalo, Maximiliano: «La carrera episcopal bajo el régimen del real patronato (1523-1834). Perfiles sociales», en *Cuadernos de Historia Moderna*, 46-2, 2021, pp. 745-746.

forte densité démographique et nobiliaire, par la répartition même des Universités, le centre et le Nord maintenaient une emprise prépondérante sur ces carrières⁸¹.

La similitud en los lugares de origen de los agentes civiles y eclesiásticos de la Corona, que se da también en otros rasgos –por ejemplo, como hemos visto, el lugar de estudios universitarios–, refuerza la noción del obispo de los Austrias como otro *letrado*, un oficial más al servicio de la Monarquía⁸².

Llegamos así al nudo del trabajo del historiador, el problema de la causalidad. ¿Es una consecuencia lógica de la estructura social y demográfica de la Corona de Castilla que la mayoría de los obispos provengan de las regiones donde hay más población, más riqueza y más universidades? Las disparidades en las proporciones de prelados de cada diócesis y la, a mi juicio, evidente postergación de los eclesiásticos de determinados orígenes invita a pensar que este fenómeno no es la consecuencia inexorable de una determinada situación previa, sino el resultado que busca deliberadamente la política de selección de las élites dirigentes de los Austrias.

A diferencia de lo que sucede en la Corona de Castilla, donde, salvo alguna excepción muy justificada, el rey respeta la patrimonialidad de los obispados, para las diócesis de Aragón Felipe II pide expresamente nombres de eclesiásticos que no han nacido en el reino, incluso ni siquiera en la Corona en la que radica la sede provista. Hay una voluntad explícita de evitar que el libre patronato del monarca sobre el episcopado se vea condicionado por cualquier requisito legal o fáctico, incluida la nacionalidad del designado. Pero esta política también debe ser interpretada en el marco del claro repliegue de la Monarquía sobre los efectivos de la Corona de Castilla y, pues, del predominio de los hombres y los recursos de esa Corona en el conjunto de la Monarquía.

Visto desde el otro lado de la barrera, las familias de los sectores sociales que aspiran a que uno de sus miembros alcance un obispado saben que no todas están en la misma posición de partida. Los clérigos castellanos (de Castilla la Vieja o la Nueva), los del norte de Andalucía, los vascos y los riojanos representan la mayoría del episcopado en su Corona y, al mismo tiempo, pueden ser enviados a diócesis de la Corona de Aragón. Sin ser muy frecuentes, los nombramientos como obispos de sacerdotes extremeños y navarros no revisten un carácter excepcional. En cambio, los eclesiásticos gallegos, asturianos, cántabros, canarios o granadinos no se benefician de las mismas posibilidades de promoción que sus compatriotas. Lo mismo pasa, en una gradación relativa, con los baleares, los valencianos y los catalanes, por este orden, y no tanto con los aragoneses. Los clérigos nacidos en la Corona de Aragón, además, deben competir con un conjunto más amplio de candidatos –de ambas

⁸¹ Pelorson, Jean-Marc: *Les letrados, juristes castillans sous Philippe III. Recherches sur leur place dans la société, la culture et l'État*, Poitiers: Université de Poitiers, 1980, p. 215. En la segunda mitad del siglo XVII, la mayoría de los consejeros de Castilla son naturales de las diócesis de Calahorra, Burgos, Pamplona, Valladolid y, claro, de la ciudad de Madrid; Fayard, Janine: *Los miembros del Consejo de Castilla (1621-1746)*, Madrid: Siglo XXI, 1982, pp. 208, 242-264.

⁸² Fernández Terricabras, Ignasi: «Des Créatures de Votre Majesté». Choix et contrôle des évêques par Philippe II dans les Couronnes de Castille et d'Aragon (1556-1598)», en: Arabeyre, Patrick; Basdevant-Gaudemet, Brigitte (Eds.): *Les clercs et les princes. Doctrines et pratiques de l'autorité ecclésiastique à l'époque moderne*, Paris: École des Chartes, 2013, pp. 105-118.

Coronas— para un menor número de prebendas y no tienen casi ninguna posibilidad de acceder a una mitra en América. Las eventuales consecuencias de esta política sobre el malestar de las élites de determinados territorios, así como sobre su movilidad geográfica y social, no pueden ser ignoradas.

Y, en fin, como historiador y como catalán, ¿se me permitirá una comparación con la actualidad? En España, entre 1900 y 1977, todos los primeros ministros, presidentes de la República o dictadores han visto la luz en la mitad occidental del país, con excepción del mallorquín Antonio Maura y de la breve presidencia del Consejo de Ministros por el alicantino Joaquín Chapaprieta durante cuatro meses de 1935. Y, de los siete presidentes del gobierno que ha habido desde la recuperación de la democracia, quien más al este nació, Pedro Sánchez, lo hizo en Madrid. Según los cálculos recogidos por Juan Rodríguez Teruel, las comunidades autónomas que antiguamente conformaron la Corona de Aragón han dado solo un 18% de los ministros del Estado, cuando vive en ellas el 31,9% de la población española. Disparidades similares se observan en los diferentes cuerpos de funcionarios del Estado⁸³. Volvemos, hoy en día, a lo mismo que en el siglo XVI: ¿causa o consecuencia?

Tabla 1. Diócesis de origen de los obispos representados por Felipe II⁸⁴.

<i>Obispos</i>	<i>Diócesis</i>
18	Calahorra
16	Toledo
11	Córdoba, Zaragoza
10	Burgos
8	Ávila, Palencia, Valencia
6	León, Sevilla
5	Jaén
4	Cuenca, Osma, Segovia, Solsona, Tortosa, Valladolid
3	Barcelona, Pamplona, Salamanca, Sigüenza
2	Albarracín, Badajoz, Coria, Huesca, Santiago, Tarazona, Tarragona, Urgel, Vic
1	Barbastro, Ciudad Rodrigo, Gerona, Granada, Jaca, Lérida, Mallorca, Orihuela, Oviedo, Plasencia, Zamora.

⁸³ Extraigo los datos de Sánchez-Cuenca, Ignacio: «Desequilibrios», en *La Vanguardia*, 12-12-2020, p. 25.

⁸⁴ Esta tabla concierne a los 172 obispos de los cuales sabemos que han nacido en las Coronas de Castilla y de Aragón o en el Reino de Navarra. Tres otros preladados nacieron en el extranjero: el obispo de Plasencia, Noroña, en Villarreal (Portugal); el arzobispo de Toledo, Alberto de Austria, en Neudstadt (Alemania) y Benet de Tocco, obispo, sucesivamente, de Vic, Gerona y Lérida, en Nápoles. En esta tabla no están comprendidos los 10 obispos de los cuales conocemos el reino de origen -pero no la diócesis-, ni los 9 preladados de los que ignoramos el lugar de nacimiento.

Tabla 2. Nombramientos de obispos en cada Corona (filas) clasificados según su lugar de nacimiento (columnas)⁸⁵

	<i>Cast.</i>	<i>Nav.</i>	<i>Arag.</i>	<i>Cat.</i>	<i>Mall.</i>	<i>Val.</i>	<i>Otros</i>	<i>Total</i>
Corona de Castilla	155	1				1	1 Port. 1 Alem.	159
R. de Navarra*	5							5
R. de Aragón	7	1	19	3				30
Cataluña	6		8	23	1	5	3 Náp.	46
Mallorca			1			1		2
Valencia	8	1		3		4		16
Corona de Aragón	21	2	28	29	1	10	3 Náp.	94
Total	181	3	28	29	1	11	5	258

* Sólo contabilizamos a los obispos de Pamplona, aunque los de Tarazona tenían jurisdicción sobre una parte del Reino de Navarra.

⁸⁵ -Mientras que la Tabla 1 concierne a las personas preconizadas por el Papa y, por lo tanto, solo contamos a cada prelado una sola vez aunque haya sido obispo de varias diócesis, en la Tabla 2 clasificamos los nombramientos episcopales de aquellos obispos cuya nacionalidad conocemos. Los eclesiásticos que han sido sucesivamente obispos de dos o más diócesis aparecen, pues, más de una vez en esta tabla.

-Desconocemos la nacionalidad de 9 obispos que, en total, han sido objeto de 13 nombramientos.

-Para elaborar esta tabla hemos empleado la división diocesana de 1598, no la política. Por lo tanto, cuentan como nacidos en Cataluña Gaspar Juan de la Figuera (obispo de Jaca, Albarracín y Lérida), que nació en Fraga, en la parte aragonesa de la diócesis de Lérida, así como Gaspar Punter (obispo de Tortosa) y Francisco Sancho (obispo de Segorbe), naturales de Morella, en la parte valenciana de la diócesis de Tortosa.

*DIMENSIONES GLOBALES DE UNA ELITE DE PODER.
LOS OBISPOS DE LA ORDEN DE PREDICADORES (1560-1650)*

Igor Sosa Mayor*
Universidad de Valladolid

1. INTRODUCCIÓN

Las elites eclesíásticas de la Europa moderna continúan demandando nuestra atención como historiadores, habida cuenta de la complejidad del grupo en cuestión y las repercusiones de su actuación para la constitución de la Europa católica, luterana y calvinista. El presente trabajo abordará un subgrupo menor, pero relevante, del complejo mundo de las elites católicas del momento: los obispos dominicos durante el período inmediatamente posterior a Trento (1560-1650). Razones para ello hay variadas.

Primeramente, la figura del obispo constituye la elite por antonomasia del mundo católico, situado en la cúspide de los esfuerzos de reforma iniciados en Trento. En segundo lugar, de entre todas las órdenes religiosas de la Orden de Predicadores se barrunta una implicación notable en el proceso de tridentización de la sociedad católica. En tercer lugar, el período coincide con el momento de construcción de un catolicismo global, proceso en el que también los obispos dominicos jugarán un papel sustancial. Una cuarta razón se impone. Gracias a los trabajos de A.M. Walz sabemos de la profunda implicación de los dominicos en las diferentes fases del concilio tridentino¹. Pero, ¿qué sabemos de la ulterior actividad de los miembros de la Orden de

* Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación 'La globalización religiosa como reto. Gobierno global, geopolítica y costes en la Orden de Predicadores (1570-1700)' (Ref.: RTI2018-101224-B-I00).

¹ Cfr. Walz, Angelus Maria, *I domenicani al concilio di Trento*, Roma, Herder, 1961. Obispos como fr. Pedro Bertano, fr. Baltasar de Heredia o fr. Iohannes Kolosvári participaron activamente en las discusiones y los acuerdos tomados en el gran concilio católico. Hay por añadidura indicios –aún poco estudiados– de su implicación en tareas posteriores. Leonardo Marini (1509-1573), obispo en Lanciano y en Alba, por

Predicadores en tanto que obispos? Las presentes páginas propondrán una primera aproximación a la presencia de los dominicos en las sedes episcopales durante el período que principia en c. 1560 y termina en 1650. Unas décadas centrales del mundo católico en el que hubo que poner en marcha el edificio tridentino, al tiempo que se construía una Iglesia de hechuras globales con la expansión extraeuropea.

La figura del obispo durante la Edad Moderna ha recibido una notable atención historiográfica por lo que contamos con apreciables radiografías de la situación episcopal en determinados territorios. Los estudios nos ofrecen una serie de hipótesis contrastadas y otras aún en agraz². La situación en la Edad Moderna se verá condicionada por importantes reconfiguraciones al calor de Trento (nuevas concepciones teológicas y eclesiológicas del papel del obispo, obligación de residencia, formación teológica, visita de las diócesis, informes *ad limina*, etc.), al tiempo que las fortalecidas monarquías europeas intensificarán en la medida de lo posible su ya de por sí estrecho control de estos prelados, así como sobre la extensión y número de diócesis en sus territorios³.

No es extraño. Todo indica que la figura individual del obispo tuvo una influencia notable en la implantación de los decretos tridentinos en los contextos locales. Eran ellos los que disponían de la iniciativa eclesiástica en sus respectivas diócesis, los que contaban con los instrumentos canónicos para ponerlos en marcha y los que habían de hacer frente a las resistencias. Con todo, es obvio que la aplicación de los decretos tridentinos dependerá de una multitud de factores, pues no todas las diócesis presentaban las mismas características sociorreligiosas y eclesiásticas: el poder de los cabildos fluctuaba de un lugar a otro, la creación de nuevas diócesis abría diversas posibilidades, el estructura y peso del patronato laico era dispar y un sinfín de otras causas.

Por su parte, la existencia de miembros de las órdenes religiosas entre el obispado no ha pasado obviamente desapercibido a los investigadores. En cuanto a la Orden de Predicadores, contamos con relevantes estudios en torno a su desempeño en esas funciones para zonas determinadas que citaremos posteriormente, así como estudios parciales de algunos de sus miembros más conspicuos, pero desconocemos todavía mucho sobre algunos de los aspectos que mencionaremos en este trabajo⁴.

ejemplo, colaboró en la elaboración del catecismo tridentino y fue miembro de la comisión de reforma del breviario (1568) y del misal romano (1570).

² Hay autores con una cuajada obra sobre el tema: Joseph Bergin para el caso francés, Maximiliano Barrio Gozalo para el español, o Mario Spedicato entre otros para el italiano. Cfr. como obras centrales Bergin, Joseph, *The Making of the French Episcopate, 1589-1661*, New Haven: Yale University Press, 1996. Barrio Gozalo, Maximiliano, *Los obispos de Castilla y León durante el Antiguo Régimen (1556-1834): estudio socioeconómico*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2000 o Spedicato, Mario, *Il mercato della mitra: Episcopato regio e privilegio dell'alternativa nel regno di Napoli in età spagnola (1529-1714)*, Cacucci, 1996. Relevantes son también trabajos más generales sobre el clero en la Edad Moderna como el de Rosa, Mario, «The Catholic clergy in Europe», en Stewart J. Brown y Timothy Tackett (eds.), *The Cambridge History of Christianity: Vol. 7: Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, Cambridge University Press, 2008, pp. 89-108.

³ La literatura sobre el tema es tan amplia que como guía de las investigaciones actuales puede citarse la obra magna de François, W. y Soen, V. (eds.), *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545-1700)*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2018, 3 vols. Ahí encontrará el lector las referencias oportunas a obras anteriores. Además, cfr. el excelente estudio concreto de las implicaciones tridentinas de Fernández Terricabras, Ignasi, *Felipe II y el clero secular: La aplicación del Concilio de Trento*, Madrid, 2000.

⁴ No es casualidad que las grandes obras sobre la historia de los dominicos, como la de Mortier o la de Giannini, apenas nada dicen al respecto para la Edad Moderna. Cfr. Mortier, Daniel A., *Histoire des maî-*

En el presente trabajo partiremos de una enorme base de datos con la que ofreceremos un primer acercamiento a los patrones georreligiosos que se perciben en la presencia dominica en las sedes episcopales católicas desde una perspectiva global⁵. Por medio de esos datos presentaremos un panorama general de en qué zonas geopolíticas y georreligiosas estuvieron activos los dominicos en tanto que obispos lo que permitirá –creemos– encontrar una serie de patrones generales de la distribución georreligiosa de los miembros de la Orden de Predicadores en tanto que obispos en el período posterior a Trento⁶.

En primer lugar, una serie de guarismos brutos demandan nuestra atención: cuántos obispos dominicos hubo y en cuántas diócesis y cómo se relacionan esos datos con la presencia de otras órdenes religiosas. Ello nos transmitirá por de pronto una visión tosca pero general del fenómeno. Esa mera aritmética habrá de ser, en segundo lugar, esponjada por medio del análisis más concreto de otras variables que nos permitan dilucidar si existen diócesis o espacios georreligiosos más amplios, donde los dominicos tuvieron una presencia más profunda en números absolutos de obispos.

Durante el período de 1560 a 1650 los datos identifican a c. 3825 obispos en casi 700 diócesis. De ellos c. 2900 son seculares y c. 900 pertenecieron a alguna congregación religiosa. Como era de esperar, los obispos seculares constituyen una clara mayoría entre el obispado católico de la época (casi un 69%), pero el número de miembros de órdenes religiosas alcanza –con c. 31% de los nombramientos– una cifra realmente elevada. Como es sabido, no todas las congregaciones religiosas tendrán igual peso entre el cuerpo episcopal, toda vez que solo algunas eran lo suficientemente amplias en su implantación territorial y de personal, lo suficientemente imbricadas con los poderes laicos o lo suficientemente cercanas al poder papal como para acceder a puestos tan relevantes como los obispados.

En este sentido, relevante para nuestros propósitos es el hecho de que la Orden de Predicadores encabeza la clasificación con más de 300 nombramientos, lo que

tres généraux de l'ordre des Frères prêcheurs, Paris, Alphonse Picard et filles, 1903–1920, 8 vols. y Giannini, Massimo Carlo, *I domenicani*, Il Mulino, 2017.

⁵ Las fuentes usadas han sido variadas. En general nos hemos basado en los volúmenes 3-5 de la conocida obra de Konrad Eubel, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi* (Regensburg, 1914-1958), así como en los diversos trabajos historiográficos sobre la Orden que iremos citando. Hemos cotejado asimismo esos datos con otros un tanto más escurridizos. Por ejemplo, las crónicas de la propia orden, como la *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala*, de fray Francisco Ximénez (de principios del XVIII pero editada en el siglo XX). O las referencias que se hallan en obras como *Oriens Christianus: in quatuor Patriarchatus digestus* del dominico Michel Lequien (ex typographia regia, 1740, 4 vols.). Para Italia se cuenta con la rica obra de Ferdinando Ughelli, *Italia sacra sive De episcopis Italiae et insularum adiacentium, rebusque ab iis praeclare gestis, deducta serie ad nostram usque aetatem*, con 9 volúmenes. Usamos la edición de Nicola Coletti (Venezia, 1717-1722).

⁶ Desgraciadamente, nuestros datos sobre muchos de estos preladados son aún muy exiguos. Algunos como fray Isidoro Aliaga, arzobispo de Valencia entre 1612 y 1648, cuentan con magníficas biografías como la de Callado Estela, Emilio, *Iglesia, poder y sociedad en el siglo XVII: el arzobispo de Valencia fray Isidoro Aliaga*, Biblioteca Valenciana, 2001. De otros, como fr. Pedro de Tapia podemos recurrir a biografías de la época (con todas sus limitaciones), como la de Lorea, Antonio de, *El siervo de Dios fray Pedro de Tapia, de la Orden de los Predicadores*, Madrid, Imprenta Real, 1676. Para otros contamos con semblanzas más o menos extensas en obras como la de Ughelli ya mencionada. Pero de un número muy sustancial de obispos las referencias existentes son extremadamente parcas, pues pocas veces superan –y a veces ni siquiera eso– unas breves líneas estereotipadas.

representa un 28.4% de los obispos no seculares y un 6.6% del total de obispos. Más concretamente casi 260 miembros de la Orden ocuparán 317 posiciones como obispos (algunos, obviamente, varias). El número de diócesis en los que aparecen como prelados es también elevado: su presencia se consigna en hasta 214 diócesis, lo que supone un 30.5% de las sedes existentes⁷. Vienen seguidos muy de cerca de la familia franciscana (en todas sus ramas, desde conventuales hasta capuchinos) que llegan al 24.6% del total de obispos pertenecientes a órdenes (lo que supone un 4.8% del total de obispos). En otras palabras, ambas órdenes aportan más de la mitad de los prelados diocesanos no seculares y estarán seguidas por los benedictinos con c. 10% y los agustinos con c. 8.6% de los efectivos.

Sin embargo, la propia naturaleza del cargo episcopal demanda que la visión global venga acompañada de un análisis más regional que permita percibir determinadas estructuras de la presencia dominica en las sedes obispales. Esta dimensión regional viene impuesta por dos factores. Por un lado, por los mecanismos de selección y propuesta de los obispos, clave de bóveda del edificio episcopal católico, dependientes en grado diverso de las autoridades políticas⁸. En este sentido, los datos apuntan a un análisis regionalizado que aborde la situación de la Orden en grandes zonas geopolíticas y georeligiosas.

Por otro lado, a causa de la propia implantación local y regional de la Orden de Predicadores. Si por algo se caracteriza la Orden es por una fuerte descentralización unida a una interesante capacidad de mantener estructuras centrales⁹. Al mismo tiempo su estructura interna arbitra unos eficaces mecanismos para mimar la existencia de un cuerpo de elite: aquellos hermanos que recibirán una educación intelectual más refinada y que ocuparán cargos de gobierno (priors, provinciales, etc.). Hay indicios de que la mayor parte de los obispos surgen de ese grupo.

En este sentido, tenemos casos como el de fr. Domingo Pimentel Zúñiga (1585-1653), quien después de ocupar los puestos de profesor en Santo Tomás de Ávila, prior en Segovia, maestro de estudiantes y rector en el vallisoletano Colegio de San Gregorio en 1618 y 1624, fue nombrado provincial de España en 1623. Pasará además por las diócesis de Osma, Córdoba y Sevilla. En general, elite orgánica y elite intelectual van de la mano en la Orden de Predicadores. Por ejemplo, Giacinto Petroni

⁷ Un aspecto asimismo relevante atañe a la dimensión temporal. Un análisis a más largo recorrido muestra con nitidez que el número de obispos dominicos crecerá sostenidamente a lo largo del siglo XVI con un claro pico a finales de la centuria y principios de la siguiente iniciando, sobre todo a partir de c.1650, un lento pero nítido descenso. Entre 1560 y 1650 hallamos entre 25 y casi 60 nombramientos de dominicos para sedes episcopales por década. Aunque estas decisiones solo en pocos territorios eran decisiones directas del papa, los picos se dan durante los papados de Pío IV (1579-1566) y del dominico Pío V (1566-1572), con una media de más de cinco nombramientos por año. En números absolutos los papados de Pablo V (1605-1621) y Urbano VIII (1623-1644) serían, con 60 y 55 respectivamente, los más nutridos en nombramientos.

⁸ El tema es de una amplitud bibliográfica inabarcable. Cfr. en general para la situación hispana, Barrio Gozalo, Maximiliano, *op. cit.*, p. 44-97. Para el caso francés, Bergin, Joseph, *op. cit.*, p. 48-54 y para Portugal también con un sistema parecido, cfr. PAIVA, José Pedro, «The Appointment of Bishops in Early-Modern Portugal (1495-777)», 2011, p. 463-464 y 469-72. En Italia la situación es más complicada, pues dependía de los territorios (concordato de Barcelona de 1529 para Nápoles, acuerdos difusos en el caso de Venecia, etc.).

⁹ Ineludible sobre este asunto sigue siendo Galbraith, Georgina R., *The constitution of the Dominican order, 1216-1360*, Manchester: Manchester University Press, 1925.

(c. 1580-1648): originario de Siena, se forma en Salamanca y tras su regreso se vincula a la curia romana continuando su ascenso académico dentro de la Orden (profesor de teología). De ahí pasará a ser Maestro del Sacro Palacio entre 1614 y 1622 con Paulo V. Nombrado obispo de Molfetta seguirá actuando para la curia por ejemplo como delegado de la Inquisición romana en el reino de Nápoles¹⁰.

2. EL ESPACIO ITALO-ADRIÁTICO: ENTRE FRAGMENTACIÓN Y PODER

El análisis de la presencia dominica en las sedes episcopales italianas se antoja como uno de los más difíciles, no solo por la altísima fragmentación política y eclesiástica italiana, sino también por ser la región con el mayor número de obispos de esta orden¹¹. Como es obvio, la situación diocesana en esta zona ha de ser insertada en un complejo mundo de relaciones geopolíticas y georreligiosas al que los dominicos no son ajenos. Desde las diócesis del norte (Como, Módena, etc.) sometidas a intranquilizantes influencias protestantes provenientes del Sacro Imperio hasta la zona del sur con sus diócesis más pobres y pequeñas, pero al albur de la amenaza turca. Sin olvidar los territorios papales con su compleja situación político-eclesiástica de señoríos menores. O, como veremos, el espacio véneto-adriático que abarcará desde el norte de Italia, toda la costa adriática y las islas griegas donde al problema otomano se le unirán las tensiones entre latinos y ortodoxos.

Todo indica que la participación de los dominicos en el gobierno de la Iglesia ordinaria italiana en tanto que obispos no fue menor. Se consignan obispos dominicos en 93 diócesis, a los que habrá que añadir los de la zona adriática dependiente de Venecia lo que nos llevaría a casi 120 diócesis (más del 50% del total de diócesis con dominicos). En ellas hallamos a unas 110 personas en los obispados de la Italia continental, lo que supone hasta el 42.2% de todos los obispos dominicos de la época analizada, volumen que aumenta hasta unos 140 si incluimos la zona adriática y egea (lo que nos sitúa en casi el 55% del total de obispos)¹². Desde un punto de vista global será esta zona donde se condensan de forma muy mayoritaria los obispados dominicos¹³.

¹⁰ Cfr. Carotti, Laura, 'Petroni, Giacinto', en *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 82, 2015, pp. 321-322. Esa dimensión intelectual se manifestará no solo en la labor docente, sino también en su notable producción escrita. Obispos dominicos escribirán sobre los más variados temas. Algunos como el hebraísta fr. Giuseppe Ciantes (1602-1670) producirán obras sobre la perfección episcopal. Otros como el longevísimo fr. Juan López (1524-1632) serán insignes historiadores de la propia Orden. Otros dedicarán sus intereses a obras de derecho canónico como fr. Vincenzo Bugiatti da Montesanto. Y otros, como fr. Diego Álvarez (1550-1634), escribirán de los temas más variados como por ejemplo la polémica *de auxiliis*.

¹¹ Una visión general actualizada sobre el complejo mundo diocesano se puede leer en Black, Christopher, *Church, Religion and Society in Early Modern Italy*, London: Palgrave Macmillan, 2004, pp. 62-85. Estamos hablando de unas 300 diócesis, cuya lista se encuentra en págs. 229-249. La variedad es obviamente inmensa desde las ricas diócesis de Milán, Nápoles o Padua hasta algunas como la de Nicotera con apenas unas parroquias. Cfr. también Donati, Claudio, «Vescovi e diocesi d'Italia dall'età post-tridentina alla caduta dell'Antico Regime», en Rosa, Mario, (ed.), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1992, pp. 320-389.

¹² Una mirada más detallada a los guarismos concretos de esa presencia nos indica –centrándonos en la península– que la mayor parte de esas diócesis presentan un único obispo dominico (69.9%), frente a 26.9% que tienen dos y solo 3.2% hasta tres dominicos.

¹³ Pero una vez más, el problema al que nos enfrentamos es la escasa información de la que disponemos sobre muchos de estos personajes o de sus diócesis. Valgan dos ejemplos de dos obispos extremada-

La geografía de la presencia dominica arroja también algunas pistas para futuras investigaciones, pues es fácil identificar una serie de zonas dominicas ‘calientes’. Primeramente, la zona del sur, en los reinos de Nápoles y Sicilia. En segundo lugar, aunque en menor medida, las zonas colindantes de Turín, Milán, así como Génova. Un tercer espacio se sitúa en la costa adriática y del Egeo dependientes de Venecia. Un cuarto grupo de mucha menor entidad, se localiza en el centro de Italia, alrededor de los estados pontificios, la Toscana, el ducado de Módena, etc. Sorprendentemente esta última zona no consigna una densidad dominica especialmente relevante. O, mejor dicho, hallamos dominicos en multitud de sedes (Orvieto, Spoleto, Montalto, Fano y un largo etcétera), pero en general casos aislados, excepto en el caso de Terni y en la propia Módena que tiene tres obispos en el momento delicado de la expansión protestante¹⁴.

Será especialmente la zona del sur, en el reino de Nápoles y en parte de Sicilia, donde la presencia dominica sea más llamativa, tanto en el número de diócesis en las que están presentes como en la frecuencia¹⁵. Como es sabido, estamos ante una de las regiones de la geografía católica con una mayor densidad de diócesis, muchas de ellas muy pequeñas y pobres, lo que obviamente crea un cierto trampantojo visual. Encontramos aquí diversos subnúcleos de densidad dominica.

El primero es Nápoles y sus alrededores. En sedes como Satriano o Trevico encontramos hasta tres dominicos como obispos. Y en un número no despreciable de diócesis se registran dos dominicos (Minori, Sorrento, Caserta, Sarno o Sant’Agata de Gotí). El segundo sería la zona de Calabria con diócesis como las de Isola o Squillace. Un tercer subnúcleo está formado por las estratégicas diócesis de la zona de la actual Apulia (Polignano o Mottola, entre otras). Un cuarto subnúcleo abarca el reino de Sicilia, donde la diócesis de Agrigento y la minúscula isla de Lipari acumulan dos miembros de la Orden de Predicadores.

En el conjunto de Italia, una segunda zona de destacada presencia dominica será el noroeste de la península, en los territorios del principado de Piemonte, el ducado de Milán, la república de Génova o el marquesado de Monferrato. Una zona en la que empero no hay tantas diócesis en términos absolutos como en el sur ni los dominicos tienen una presencia tan numerosa. Pero, con todo, se consignan dominicos en diócesis como Casale Monferrato, Como, Saluzzo o el propio Turín. Al igual que en

mente longevos de los que tenemos unas informaciones exiguas: Angelo Maldachini, obispo en san Severino durante más de treinta años (1646-1677) o Riginaldo Lucarini, obispo en Città della Pieve (1643-1671).

¹⁴ En cuanto a su periplo profesional, casi el 90% de los dominicos están presentes en una única diócesis, por lo que es infrecuente grandes carreras eclesiásticas consistentes en un traslado frecuente de diócesis a diócesis. En dos están once, lo que representa el 10.1% y solo tres en nuestros datos llegan a presidir tres diócesis diferentes. Uno de estos últimos es, por ejemplo, fr. Feliciano Ninguarda quien dirigirá la diócesis de Scala (1577-1583), la de Sant’agata dei Goti (1583-1588) y la de Como (1588-1595).

¹⁵ La Orden tiene una notable implantación medieval, que crecerá durante la Edad Moderna, aunque con conventos relativamente menores y escasos en frailes. La provincia del sur de la península se divide a lo largo de la Edad Moderna en nuevas como la de Apulia, la calabrese y la de Abruzzo. Quétif identifica por ejemplo para principios del XVIII unos cuarenta conventos en las provincias de Apulia y Calabria. Cfr. Quétif, Jacques y Echard, Jacques: *Scriptores Ordinis Praedicatorum: recensiti notisque historicis et criticis illustrati*, Lutetiae Parisiorum: apud J.B. Christophorum Ballard et Nicolaum Simart, 1721, vol. 2, pp. xii-xiii. Al mismo tiempo, en Nápoles y sus alrededores surgirán movimientos de reforma observante cuyos detalles se pueden leer en Miele, Michele: *La riforma domenicana a Napoli nel periodo postridentino (1583-1725)*, Roma: S.Sabina, 1963.

el sur hay indicios de que la mayor parte de estas diócesis –excepto Turín, obviamente– serán sedes menores, con características más bien periféricas (como por ejemplo Alessandria o Saluzzo, creada esta última en 1511).

Algunas de esas diócesis tendrán una situación especial por lo complicado de la situación georreligiosa. No es extraño que en algunas fueran nombrados relevantes y experimentados dominicos en la lucha contra el protestante. El caso más llamativo es obviamente el de fray Feliciano Ninguarda (1524-1595), conocida figura relevante de los inicios de la Contrarreforma católica. En tanto que teólogo su presencia en Trento había sido relevante y a partir de 1577 es hecho obispo de Scala y luego en 1583 de Sant'Agata de' Goti, pero de forma paralela se convierte en el verdadero artífice del impulso contrarreformista en el sur del Sacro Imperio. Visitará conventos en las zonas de Alemania, Austria y Bohemia y en tanto que nuncio papal en el sacro Imperio (1578-1582) y Suiza (1586-1588) velará por los intereses de Roma en esos territorios. Relevante a nuestros efectos es que en el marco de esas actividades será nombrado obispo de la diócesis de Como, una zona cercana a los valles de Valtellina y Valposchiano y porosa frontera confesional. Allí llevará a cabo una intensa labor de visita, control y formación del clero y publicaciones pastorales.

Al mismo tiempo, en esta zona y probablemente en otras, la vinculación de los obispos dominicos con las inquisiciones romana o locales fue probablemente intensa y hasta qué punto condicionó su actividad episcopal demanda aún más investigaciones¹⁶. Fray Michelangelo Seghizzi (1565-1625) es un típico ejemplo¹⁷. Fue vicario inquisitorial de Lodi desde 1598, inquisidor en Cremona (1603-1609) y Milán (1609-1615) para llegar finalmente al cargo de comisario general del Santo Oficio (1615-1616)¹⁸. Algunos de ellos contribuirán también con obras prácticas en torno a la labor inquisitorial. Fray Umberto Locati (1503-1587) fue inquisidor en Pavía y Piacenza en la década de 1560. Nombrado obispo de Bagnoregio será autor de un manual de inquisidores¹⁹.

De gran relevancia –tercera gran zona– son asimismo Venecia y su territorio ultramarino. Hay indicios de que la Orden disfruta en la zona una posición holgada que se manifiesta en el apoyo de las élites políticas, así como en los movimientos de

¹⁶ La relación con la Inquisición es una constante de las descripciones de la Orden de Predicadores. Tanto el origen del tribunal como su tipo de actividad ofrecía un punto de intersección indudable con la Orden. Con todo, sobre la radiografía concreta de la participación de los miembros de la Orden en el Santo Oficio estamos más parcialmente informados de lo que se podría pensar, si dejamos de lado informaciones sobre personajes concretos. Contamos con un único gran estudio general que sin embargo no aborda el período aquí analizado: Tavuzzi, Michael: *Renaissance Inquisitors. Dominican Inquisitors and Inquisitorial Districts in Northern Italy, 1474-1527*, Leiden: Brill, 2007. Hasta qué punto la condición de inquisidores tendrá un papel en su desempeño como obispos requiere de nuevas investigaciones.

¹⁷ De todas formas, no es infrecuente que tengamos más informaciones de la condición de inquisidores que revisten nuestros dominicos que de su actuación como obispos. Un ejemplo entre muchos para el caso italiano es el de fr. Eustachio Locatelli (1518-1575), obispo de Reggio Emilia (1569-1575). Cfr. Dall'olio, Guido: «Locatelli, Eustachio», en Prosperi, Adriano (dir.): *Dizionario storico dell'Inquisizione*, vol. 2, p. 929.

¹⁸ Cfr. Schwedt, Herman H.: *Die Römische Inquisition. Kardinäle und konsultoren 1601 bis 1700*, Freiburg i.B., Herder, 2017, p. 552-553.

¹⁹ Publicado bajo el título de *Opus quod iudiciale inquisitorum dicitur*, por Antonio Blado, Roma, 1569. Otros autores dominicos también incidían en este tipo de temas. Fray Deodato Scaglia (1592-1659), sobrino del cardenal Desiderio Scaglia (1567-1639), tiene también una *Prattica di procedere con forma giudiciale nelle cause appartenenti alla Santa Fede*, que permaneció manuscrito.

reforma observante²⁰. Con todo, en la propia Venecia no se consigna ningún dominico, mientras la periferia parece haber sido el ámbito natural de los obispos de esta orden. Más concretamente, las diócesis de Chioggia y Caorle, ambas muy pobres y poco atractivas para otros candidatos seculares, serán las más relevantes con 3 y 2 dominicos respectivamente, que en el caso de Chioggia suponen hasta un 60% del total de obispos del período en cuestión.

Pero Venecia implica obviamente mirar al Adriático donde el mapa revela un nutrido panorama de obispos dominicos²¹. Los guarismos no son nada desdeñables²²: con unos 27 obispos los dominicos estarán –al menos en teoría– presentes en unas 15 diócesis de la zona (Capodistria, Curzola, Stagno/Ston, Kotor y otras). En alrededor de un 60% de esas diócesis la presencia de los predicadores es realmente enclenque, con un único representante (por ejemplo en Novigrad y en Bar). Con todo, algunas destacan por números más contundentes como la de Capodistria y Corzula que cuentan con tres obispos dominicos y están así entre las más nutridas de toda la geografía episcopal dominica²³. En el marco de esa presencia los dominicos estarán muy notablemente en diversas islas del Egeo con reducida presencia católica. Hasta cuatro obispos están presentes en el archipiélago Santorini, monopolizando de facto la diócesis de 1560 a 1625²⁴, frente a tres en Chios dominados por el larguísimo gobierno de fr. Marco Giustiniani (1604-1640).

Sobre la actividad de estos obispos estamos muy parcamente informados. Sus diócesis son pequeñas y con escasa población católica romana. El contexto está marcado por la presencia de cristianos ortodoxos y además por la acuciante sombra otomana. Las incursiones de la Sublime Puerta implicarán que en algunas zonas la residencia sea tarea complicada. Por ejemplo, los dominicos estarán presentes en diócesis como la de Lesina (o Hvar) a partir de 1670, una zona que florece al calor del comercio, pero que se verá sometida a los vaivenes de los ataques otomanos, algo también frecuente en Modruš, en la actual Croacia. En casos como Trebinje, Ambrogio Gozzeo (1609-1615) tuvo que residir en general en Ragusa por los frecuentes ataques de los llamados *hajduks*.

²⁰ Sobre los proyectos de reforma en la zona véneta, cfr. Mancini, Massimo: *Lana alla carni: La riforma domenicana a Venezia nel Sei-Settecento*, Bologna: ESD, 2010.

²¹ En cuanto al imperio marítimo veneciano, *lo stato di mar*, cuenta como es obvio con una bibliografía sustanciosa, pero un resumen preciso actualizado para la Edad Moderna se puede leer en Abel, Benjamin, «Venice's maritime Empire in the Early modern period», 2013, Cfr. también Cozzi, Gaetano, Knapton, Michael y Scarabello, Giovanni: *La Repubblica di Venezia nell'Età moderna: Dal 1517 alla fine della Repubblica*, UTET, 1992, sobre todo págs. 326-396.

²² La Orden tiene una presencia relativamente consolidada en la zona para la que cuenta incluso con una provincia, la de Dalmacia, sobre la que sabemos poco para el período de la Edad Moderna. Cfr. sus conventos en Quétif, Jacques y Echard, Jacques, *op. cit.*, p. viii. Desde el punto de vista temporal, será el período de 1550-1630 cuando más dominicos ocupen sedes episcopales en la zona, con picos de hasta seis dominicos al mismo tiempo. A partir de ahí su presencia será mucho menor.

²³ Corzula está en manos dominicas nada más y nada menos que casi 52 años durante esta época, con fr. Agustín Quinzio (1573-1605), Rafael Riva (1605-1610) y Theodoro Dedo (1611-1625).

²⁴ Con obispos como fr. Bernardo Lauro (1565-1583), Angelo di Cipro (1583-1585), de nuevo Lauro (1585-1588) y fr. Marchi Pietro (1611-1625).

3. EL MUNDO IBÉRICO: UNA ORDEN IMPRESCINDIBLE

Junto a Italia, una de las zonas geoclesiásticas más boyantes para la Orden será el amplio espacio transcontinental de la Monarquía hispánica²⁵. Encontramos unos 70 cargos obispaes cubiertos por dominicos, repartidos casi en un 50% entre la geografía peninsular y la extraeuropea y con una cadencia temporal que señala al período de 1500-1650 como altamente cuajado de nombramientos.

Concentrémonos por ahora en el caso de la península. Como bien ha indicado H. Rawlings el obispado en las coronas de Castilla y Aragón se va a caracterizar por la numerosa participación de las órdenes religiosas²⁶. Los dominicos encabezan ese ranking, relevancia que rimaba con la pujante situación de la Orden en el período analizado. Desde más o menos 1450 los dominicos de Castilla y Aragón habían conseguido implantar exitosamente la observancia entre sus filas; habían aumentado sus efectivos; conservaban básicamente su posición privilegiada en torno al poder político de la Corona y estaban liderando un proceso de renovación del tomismo²⁷.

Nos encontramos así a miembros de la Orden de Predicadores en 28 diócesis de la península (contando con la de Perpiñán). Concretamente 26 frailes dominicos de los que contamos con algunas informaciones biográficas ocuparán hasta 42 posiciones episcopales (pues algunos estarán en varias). Se trata de unos guarismos más que notables, pues supone que los predicadores estuvieron presentes en alrededor de la mitad de las diócesis existentes, cifras abultadas en comparación con Portugal o Francia.

Con todo, en algunas diócesis la presencia dominica fue escasa si nos atenemos al tiempo total que estuvieron en la sede correspondiente. De hecho, en 13 de esas diócesis –es decir, en más o menos la mitad– el cómputo global de años atribuible a obispos dominicos no llega a los cinco años, un período temporal a todas luces insuficiente para que tuvieron un efecto reseñable en las diócesis correspondientes²⁸. Pero en otros casos, la presencia dominica es ciertamente notoria. Los dominicos dominan –al menos temporalmente– diócesis como la de Sigüenza, Valencia o Córdoba, diócesis controladas por ellos durante más de un tercio del período de 1560 a 1650 con casos extremos como el de Córdoba donde hasta el 44% de ese período cuenta con un obispo de la Orden de Santo Domingo.

²⁵ Un excelente marco general de la situación de las órdenes religiosas se puede leer en Martínez Ruiz, Enrique (ed.): *El peso de la Iglesia: Cuatro siglos de Órdenes religiosos en España*, Madrid: Actas, 2004. La Orden de Predicadores no cuenta todavía con una historia comprensiva de este período, aunque tenemos trabajos diversos sobre zonas determinadas.

²⁶ Cfr. Rawlings, Helen: «Bishops of the Habit in Castile, 1621-1665: A Prosopographical Approach», *Journal of Ecclesiastical History*, 56, 2005, pp. 455-472, así como Rawlings, Helen, «Las órdenes religiosas y la crisis en el nombramiento de obispos en Castilla bajo Felipe IV (1621-1665)», *Manuscripts: Revista d'història moderna*, n.º 30, 2012, pp. 125-137.

²⁷ La obra clásica sobre la observancia es la de Beltrán de Heredia, Vicente: *Historia de la reforma de la provincia de España (1450-1550)*, Roma: Istituto Storico Domenicano, 1939. Como es sabido, su presencia en los debates tridentinos es notable con teólogos y obispos como fray Martín de Córdoba Mendoza (1510-1581) o fray Fernando de Loaces (1498-1568).

²⁸ Por orden de menos a más: Almería, Burgos, Tarazona, Pamplona o Ávila entre otras. Hay casos muy extremos como el de fr. Alberto Aguayo (1526-1589), nombrado obispo de Astorga unas pocas semanas antes de su muerte.

Y es que su presencia será muy homogénea por el territorio pero con pesos específicos. De las mencionadas 27 diócesis, hasta 17 solamente tienen un único representante de la Orden de Predicadores (Zamora, Almería, Osma, Palencia, Sevilla, Tarragona o León). Por su parte, Segovia, Tortosa o Albarracín tienen nada menos que tres obispos dominicos y otras seis dos (como por ejemplo Mallorca, Orihuela, Valencia o Astorga). El caso más poblado de obispos de la Orden de Predicadores lo tenemos, como queda dicho, en Córdoba donde hasta cuatro dominicos moran en su sede episcopal: fr. Martín de Córdoba y Mendoza (1578-1581), fr. Diego Mardones (1607-1624), fr. Domingo Pimentel Zúñiga (1633-1649) y finalmente después de varios obispados, fr. Pedro Tapia (1649-1652)²⁹.

Por otro lado, no supone una novedad decir que los dominicos, al igual que los miembros de otras órdenes religiosas se van a convertir en el recurso fundamental de la Corona para construir la estructura inicial de la iglesia ordinaria en los territorios extraeuropeos³⁰. La presencia dominica en el espacio global de la Monarquía será una de sus características más señaladas. En el ámbito americano, los obispos dominicos se encontrarán como es bien sabido ante una situación bien diferente a la europea. Se trataba nada menos que de crear toda una estructura eclesiástica de la nada en zonas extraeuropeas. Se reconocen tres fases de intensificada presencia y nombramiento de dominicos. El momento cumbre se localiza en el período de c. 1570 a c. 1620 cuando encontramos entre 8 y 10 nombramientos por década. Es obvio que se trata de la fase en la que las necesidades de la Corona de ir construyendo una Iglesia ordinaria en las Indias es más imperiosa. Otro pico ya menor, con unos cinco nombramientos por década lo encontramos entre 1630 y 60.

Los dominicos operarán además en la zona primero en tanto que misioneros, después también en zonas de 'retaguardia' urbanas donde residía la mayoría de la población de origen europeo y acompañado todo ello poco a poco de su contribución –muy conflictiva con el poder político y con las propias órdenes– a la Iglesia ordinaria en tanto que obispos. Los datos muestran su importancia en este último campo³¹.

²⁹ Como han explicitado los investigadores mencionados, la relación de los preladados dominicos con la corte será en general estrecha, pues el nombramiento de los obispos dependerá del monarca. Su vinculación será de diversa intensidad. Algunos como Pedro de Tapia actuarán de consejeros del rey, pero también como claros oponentes a algunos de sus políticas. Otros como Juan Velázquez de las Cuevas (1528-1598), obispo de Ávila, será nombrado por Felipe II en 1577 confesor de su sobrino el archiduque cardenal Alberto de Austria, al que asistirá durante varias décadas. Otros como fray Domingo Pimentel Zúñiga (1585-1653), hijo del conde de Benavente, quien será embajador de Felipe IV en Roma en repetidas ocasiones. Cfr. Gómez Bravo, Juan: *Catálogo de los obispos de Córdoba, y breve noticia histórica de su iglesia catedral, y obispado*, tomo II, Córdoba, 1778, pp. 627-656.

³⁰ La obra general que nos da una idea cabal de la situación de los dominicos en tierras americanas es la de Medina (OP), Miguel Ángel: *Los dominicos en América: Presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Madrid, Mapfre, 1992, quien sin embargo no detalla mucho su actividad episcopal. Informaciones más precisas sobre ese tema se hallan en Castañeda, Paloma y Marchena Fernández, Juan: «Dominicos en la jerarquía de la Iglesia en Indias», *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo: Sevilla, 21-25 de abril de 1987*, Deimos, 1988, Sobre la expansión de la Iglesia en América y Filipinas sigue siendo central, a pesar de sus deficiencias, la obra de Borges Morán, P. (ed.): *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, vol. 2/.

³¹ Esa condición de avanzadilla se percibe en un dato muy significativo. Durante el período en cuestión fueron creadas, según nuestras informaciones, 22 diócesis nuevas en todo el ámbito global católico.

Los dominicos están en prácticamente todas las diócesis americanas como obispos durante la Edad Moderna, pues solo faltan en 8 de las 35 que tenemos analizadas.

Además, su presencia en alguna de esas diócesis es muy sólida. Hallamos preladados dominicos desde la planicie mesoamericana hasta Buenos Aires, pasando por Cartagena, Quito o Sucre. De hecho, del total de 215 obispos registrados, tenemos que unos 125 no son seculares y casi 43 son dominicos, con lo que transformado en porcentajes, nos sitúa ante guarismos muy respetables. Un 58% de los obispos americanos provienen de congregaciones religiosas y de esos c. 34% son miembros de la Orden de Predicadores. O, en otras palabras, durante el período que aquí nos atañe, hasta el 20% del total de obispos americanos eran de procedencia dominica. La solidez de su presencia se sustancia por añadidura en el hecho de que en menos de la mitad de esas diócesis –en solo 12 concretamente– se atisba a un único obispo dominico, mientras que en el 55% restante se contabilizan dos o más obispos predicadores (cinco sedes tienen a dos dominicos entre sus filas, siete tienen a tres, dos tienen a cuatro y una única, Caracas, llega a la contundente cifra de cinco).

Si dirigimos nuestra mirada a los puntos candentes de presencia episcopal dominica, hay indicios de que en aquellas zonas donde su actividad misionera fue más relevante también será aquella mucho más persistente: más concretamente América central y el norte de Suramérica, sobre todo en la actual Venezuela (donde en general hay más diócesis en esta época que en la zona sur). Los guarismos son muy espectaculares para algunas diócesis. Más concretamente, en la mencionada Caracas los cuatro primeros obispos serán de la Orden de Predicadores y de los nueve que ocuparán el cargo entre 1560 y 1650 cinco son de esta misma filiación³² Pero también en la diócesis hermana de Cartagena cuatro dominicos mantendrán la diócesis en manos dominicas de forma ininterrumpida entre 1574 y 1613, mientras que la zona centroamericana contará, en diócesis como Verapaz, Antequera o Panamá, con dos o tres obispos³³.

La difícil expansión por la zona de Paraguay y el norte de Argentina contará con el apoyo eclesíastico logístico dominico también en su condición de preladados diocesanos. En Sucre y Asunción hasta tres dominicos gobernarán la diócesis durante veinte años, mientras que en Buenos Aires fray Cristóbal de la Mancha ocupará la sede entre 1642 y 1673, y dedicará grandes esfuerzos a visitar la diócesis, proyectar el primer seminario, etc.

Pero también el espacio asiático será un ámbito de su competencia, pues ya desde los inicios de la expansión lusa y castellana los dominicos participarán en las diferentes expediciones, aunque será especialmente en Filipinas donde su presencia será más

Hasta en 12 de ellas los dominicos estuvieron entre los primeros obispos. En cuatro de ellas hasta dos de los cinco primeros obispos fueron dominicos (Comayagua, Arequipa o las filipinas de Nueva Segovia y Manila). Entre las restantes se encuentran algunas como Buenos Aires, Trujillo o Santa Cruz de la Sierra. Sobre creación de nuevas diócesis en el caso español, cfr. Barrio Gozalo, Maximiliano, «La jerarquía eclesíastica en la España moderna: Sociología de una élite de poder (1556-1834)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, 2000, p. 21-40 y en el caso francés Bergin, Joseph, *op. cit.*, p. 33-39.

³² Se trata de fr. Pedro Sánchez Martín (1561-1580), fr. Manuel Martínez de Manzanillo (1583-1592), fr. Domingo de Salinas (1601-1605) y finalmente fr. Bartolomé de Bohórquez (1611-1617).

³³ Sí, dejando los números absolutos de obispos, observamos la cantidad de tiempo de presencia constatamos que en Cartagena un tercio del período entre 1560 y 1650 está en manos dominicas, lo que llega a más del 40% en el caso de Cartagena y hasta el 60% del tiempo en Caracas.

consolidada³⁴. La configuración diocesana se producirá en estos ámbitos al calor de las diferentes asentamientos y en ocasiones con una cierta precariedad. A lo largo de la segunda mitad del XVI se articulará una enclenque estructura que paulatinamente dará cobijo a estructuras eclesiásticas más densas.

Más concretamente, la Orden de Predicadores se ocupará de la evangelización de zonas del norte de la isla de Luzón y ahí serán sus labores episcopales más persistentes, hasta el punto de que controlarán la de Nueva Segovia en régimen de casi monopolio en la Edad Moderna. Durante el período analizado, nos encontramos con tres obispos dominicos que suponen el 60% de los obispos de esos años³⁵. Pero junto a Nueva Segovia, los hallamos también al frente de lo que será luego archidiócesis de Manila, empezando por el propio fray Domingo Salazar, primer obispo de la zona entre 1579 y 1594³⁶.

El carácter plurifuncional de esta elite dominica se percibe en las prestaciones intelectuales que servirán a la comunidad católica en forma de obras escritas (publicadas o no). Algunos, como fray Diego Aduarte autor de la *Historia de la provincia del Sancto Rosario de la Orden de Predicadores en Philipinas, Iapon y China* (Zaragoza, Domingo Gascón, 1693) o fray Miguel de Benavides, autor de una gramática en lengua china, aportarán con su pluma facetas relevantes a la construcción del catolicismo global. Otros, como fray Miguel de Benavides, contribuirán a la construcción de estructuras educativas de hechuras globales, como la universidad de Santo Tomás en Manila.

Una situación bien diferente a la castellana y aragonesa nos la encontramos en la zona lusa de la península, de la que estamos informados de forma un tanto precaria³⁷. No parece que en general su actividad como obispos fuera especialmente notable³⁸. De hecho, durante toda la Edad Moderna hemos consignado únicamente cuatro casos presentes en tres diócesis: Viseu y las extracontinentales de Angra y Funchal. Solo en Viseu se consignan dos obispos, pero el tiempo total que están es muy reducido, pues su suma no alcanza ni seis años. Su presencia en el Portugal continental será menor que en las zonas más periféricas, de modo que las diócesis donde más dominicos se consignan –dos en total– serán Angra, en las Azores, y Funchal, en Madeira, con los pocos años de fr. Fernando de Tavora (1569-1573).

³⁴ La obra central al respecto es la de Fernández, Pablo: *Dominicos donde nace el Sol: Historia de la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la Orden de Predicadores*, 2e ed., Barcelona, 1958. Cfr. asimismo los diversos trabajos de Antolín González Pola, especialmente, González Pola, Manuel: *Obispos dominicos en Filipinas*, 1992.

³⁵ Se trata de fr. Miguel de Benavides (1595-1602), fr. Diego Soria (1602-1613) y fr. Diego Aduarte (1634-1636).

³⁶ Cfr. por ejemplo los dos trabajos amplios él, Gutiérrez, Lucio: «Domingo de Salazar, O.P., Primer Obispo de Filipinas, 1512-1594: Estudio crítico-histórico sobre su vida y su obra», *Philippiniana Sacra*, 11, 1976, pp. 449-496 y Gutiérrez, Lucio, «Domingo de Salazar, OP. Primer obispo de Filipinas (1512-94): Trabajo misional y civilizador en Méjico y Florida (1553-76)», *Philippiniana Sacra*, 12, 1977, pp. 494-568.

³⁷ En general, sobre la situación en Portugal de la Orden, poco dicen al respecto Mortier y Giannini, Massimo Carlo, *op. cit.*, p. 135-136. Sobre la expansión portuguesa y el entrelazamiento con la Orden de Predicadores, cfr. Araújo, Julieta, *Os dominicanos na expansão portuguesa (séculos XV e XVI)*, Colibri, 2016.

³⁸ Para la situación general en la Edad Moderna, cfr. Paiva, José Pedro: *Os Bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*, Coímbra: Universidade de Coímbra, 2006.

Su presencia extraeuropea presenta también rasgos sorprendentes. En primer lugar, la ausencia total según nuestros datos de obispos dominicos en el Brasil portugués. En segundo lugar, la existencia de obispos dominicos en las zonas de expansión africana que va a ser relativamente reducida y deslavazada³⁹. Tres diócesis vieron obispos dominicos. La más importante fue la de Santo Tomé en la que hasta dos de sus obispos fueron de la Orden de Predicadores, mientras que en la de Angola o Santiago de Cabo Verde se identifica un único representante⁴⁰.

Finalmente, los dominicos tendrán una presencia aún poco conocida en la zona asiática de expansión lusa. Si nos fijamos en los números absolutos, Goa será en este ámbito un centro importante de presencia dominica, pues hasta cuatro dominicos ocupan la sede episcopal, si bien su presencia en términos temporales es escasa pues ninguno sobrepasa los tres años en el cargo⁴¹. Los encontraremos también en Malacca con el primer obispo, Jorge de Santa Luzia (1558-1578), en Macao con el obispo más longevo de la zona, João Pinto da Piedade (1604-1626), así como en la India en el obispado de Cochín con los ya citados fr. Jorge Temudo (1558-1567) y Henrique da Távora (1567-1578)⁴².

4. FRONTERAS CONFESIONALES: FORTALEZAS Y DEBILIDADES

Los territorios en pugna confesional marcarán buena parte de la geografía europea en el período analizado. ¿Hasta qué punto estuvieron los dominicos en tanto que obispos en esas zonas y cuáles pudo ser su contribución al fortalecimiento de las estructuras eclesíásticas católicas? Una mirada a la presencia de dominicos en las sedes episcopales de esas zonas candentes nos proporciona un panorama de fortalezas y debilidades, aunque especialmente de estas últimas.

La única fortaleza relativa la encontramos en Irlanda, a la que los dominicos dedicarán una atención decidida. La Orden hace ingentes esfuerzos por recuperar sus posiciones al calor de las diversas ofensivas católicas⁴³. La creación de una nueva provincia en 1622 se verá acompañada de las fundaciones de colegios para dominicos irlandeses

³⁹ El contexto general de la expansión cristiana en África se encuentra en Sundkler, Bengt y Steed, Christopher, *A history of the church in Africa*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 42-80. Detalles sobre el papel de los dominicos en la costa occidental africana en Araújo, Julieta, *op. cit.*, p. 43-64.

⁴⁰ En el primer caso fr. Antonio Valente ocuparía la diócesis entre 1604 y 1608 y fr. Domingo de Assunção entre 1627 y 1632. Por las mismas fechas exactas en las que Valente estaba en Santo Tomé, fr. Antonio de Santo Esteban ocupaba la plaza de Angola. Con todo, los datos concretos de estos obispos y sus fechas de nombramiento y fin son muy escurridizos en las fuentes.

⁴¹ Se trata de fr. Jorge Temudo (1567-1571), fr. Henrique de Távora (1578-1581), que ya habían estado en Cochín, fr. Vicente de Fonseca (1583-1586) y fr. Manoel Telles de Brito (1631-1633).

⁴² Las características georreligiosas de la zona asiática, con su fragmentación desde el punto de vista católico implicará por un lado que en general los obispos dominicos estarán en una única diócesis, pero la misma escasez de personal obligaba a una cierta plurifuncionalidad. De ahí que personajes como los citados Temudo y Távora o también fr. Miguel de Benavides estuvieran en dos sedes diferentes.

⁴³ Sobre la situación en Irlanda tenemos una cuajada literatura en las últimas décadas. Por citar una única obra muy relevante para nuestros propósitos, cfr. Mullett, Michael A: *Catholics in Britain and Ireland (1558-1829)*, London: Macmillan, 1998.

en Lisboa en 1615 o en Lovaina en 1625, como respuesta al embate protestante⁴⁴. Todo ello vendrá acompañado del nombramiento de diversos dominicos para las sedes de la zona, pero lo cierto es que hasta la década de 1630 su cadencia es muy espaciada⁴⁵. Seis de las treinta diócesis identificadas presentan un único dominico como obispo, lo que obviamente es un resultado más bien magro, si bien por causas más bien azarosas lo cierto es que muchos de ellos tendrán una presencia dilatada en sus diócesis⁴⁶.

Otro espacio de conflicto confesional donde los dominicos tendrán una escasa presencia, aunque no irrelevante será en la zona de Flandes y las Provincias Unidas. Los dominicos estarán en las diócesis de reciente creación de Namur, Harlem y Bolduque. En todas ellas la Orden dará a la sede un único representante. En Namur, por ejemplo, fundada también en 1559, tendrá como su primer obispo a fr. Antoine Havet (m. 1578), vinculado estrechamente con los Habsburgo. De su participación en Trento importará a su diócesis un reseñable ímpetu reformador destinado a la introducción de los decretos tridentinos, lo que le traerá conflictos diversos.

Pero en otros espacios de tensiones confesionales, la presencia dominica en sedes episcopales es más bien escasa. Un caso claro es el Sacro Imperio, cuya estructura diocesana complicaba mucho la presencia de dominicos en sus sedes, lo que de todas formas rimaba con la pésima situación de la propia Orden que tendrá pronto que hacer frente a los estragos causados por las reformas protestantes⁴⁷. Sorprendentemente similar es el caso de Francia, pues, en contraste con la situación hispánica apenas se consignan dominicos en sus sedes episcopales⁴⁸.

De las c. 100 diócesis que existían en Francia, únicamente en diez se hallan informaciones sobre prelados dominicos. Su presencia se condensa sobre todo en el sur, en zonas como Nîmes, Avignon, Marsella, Aix-en-Provence u Orange (que no dependía de la corona francesa estrictamente). Si escaso fue el número de diócesis,

⁴⁴ Cfr. la obra central al respecto Flynn, Thomas: *The Irish Dominicans, 1536-1641*, Dublin: Four Court Press Ltd., 1993.

⁴⁵ Sobre la naturaleza social y política de los obispos católicos irlandeses cfr. Mullett, Michael A.: *op. cit.*, p. 120-123. En general pertenecían a las elites políticas, que de antaño tenían una relación intensa con las órdenes religiosas. Probablemente de ahí también su gran estabilidad espacial: de los 6 obispos consignados, ninguno estuvo en más de una diócesis.

⁴⁶ De hecho, hay dos casos un tanto especiales como los de Eugene Thadaeus O'Harte y Andrew O'Crean en las diócesis de Achonry y Elphin, respectivamente. Ambos, nombrados en 1562, estarían, de forma excepcional, entre treinta y cuarenta años en sus destinos. Algunos otros, sin llegar a esa longevidad, tuvieron una cierta huella en sus diócesis, pues rondarán los 15 años en el cargo, como Thaddeus O'Farrell (MacEoga) en Clonfert (1587-1602), Roche MacGeoghegan en Kildare (1629-1641), Edmund Dempsey en Leighlin (1642-1658) o Olivier Darcy en Dromore (1647-1664).

⁴⁷ Cfr. una magnífica visión general sobre la situación de la Orden de Predicadores en Springer, Klaus-Bernward, «Die Dominikaner (OP)», en Boettischer, Anne, y Jürgenmeister, Friedhelm (eds.), *Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform, 1500-1700*, Münster: Aschendorff, 2006, vol. 3/ pp. 9-47. En todo el período solo encontramos un obispo en Chiemsee, fr. Sebastian Cattaneo (1589-1609). Para el sistema de diócesis y los obispos, cfr la obra magna de GATZ, E. (ed.): *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1448 bis 1648. Ein biographisches Lexikon*, Duncker & Humblot, 1996. En pp. 97-98 datos sobre este dominico.

⁴⁸ No extraña que Bergin considere a los dominicos como una orden silenciosa. En Bergin, Joseph: *Church, Society and Religious Change in France, 1580-1730*, New Haven: Yale University Press, 2009, p. 108.

exiguo fue también el número absoluto de dominicos en ellas⁴⁹. Hasta en un 90% de las diócesis solo hubo un obispo dominico (Mende, Orange, Narbona o Marsella). Se trata de unos guarismos que reflejan una endebles notable a la hora de proveer obispos para la Monarquía. Las razones son diversas: a los estragos que habían hecho las reformas protestantes en algunas zonas se unía una cierta decadencia ya anterior, a la que se sumaba el desgarramiento causado por movimientos de reforma como los de Sébastian Michaelis (1594-1697), así como su pérdida de peso en los entornos de la Corona como confesores. Todo ello contribuye a que sus miembros no gocen de las posiciones que permiten acceder a este tipo de posiciones⁵⁰.

Moviendo nuestro foco hacia otras latitudes, casi inexistente es la presencia de los dominicos en la zona de Polonia-Lituania, a pesar de que hay indicios de una cierta recuperación de su presencia e implantación territorial al socaire de su vinculación con diversas casas nobiliarias polacas⁵¹. Hemos contabilizado unos cuarenta obispados (incluyendo también el territorio de la actual Austria), y solo en tres de ellos existen rastros dominicos pero todos ellos asociados a la misma persona. Se trata de fr. Jan Chrzciel Zamoyski, un caso claro de personaje vinculado al poder polaco-lituano. Tras dieciséis años en Bacău (1633-1649), pasaría por el obispado de Przemyśl para acabar recalando brevemente en Lutsk. Solo en Bacău, dependiente del arzobispado de Lviv y por tanto de la aquiescencia de los reyes de Polonia-Lituania⁵², tendrán los dominicos una cierta presencia a partir ya de la segunda mitad del XVII.

Continuando nuestro periplo oriental, un caso un tanto peculiar es el de Armenia donde hallamos una diócesis con un número notable de dominicos. No es de extrañar: la presencia de los dominicos en Armenia cobrará relevancia georreligiosa para la Iglesia católica a partir del ascenso del imperio safavida en Irán. Los intentos de trabar contactos contra los otomanos, así como la recuperación de las comunidades cristianas extraeuropeas, estarán en el centro de las elucubraciones del papado y sus alledaños como los dominicos⁵³. Sobre todo durante el siglo XVII la Orden de Predicadores tendrá una cierta presencia activa misionera en la zona. La diócesis

⁴⁹ Con todo, por razones de azar biológico, un número no menor de obispos tendrán una larga trayectoria en sus diócesis, lo que apunta a una cierta incidencia en sus territorios. Un caso de excepcional longevidad es el de fr. Louis de Vervins que rondará casi las tres décadas en la diócesis de Narbona (1600-1628). Rondando los 15-20 años se consignan a personajes como fr. Raymond Cavalésy en Nîmes (1573-1594), François-Etienne Dulci en Aviñón (1609-1624), François de Loménie en Marsella (1624-1639) o Hyacinthe Serroni en Orange (1647-1661).

⁵⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 108-109. Con todo, eso no quiere obviamente decir que determinados personajes no estuvieran plenamente integrados en los circuitos de la corte, como muestran los casos de Noël des Landas o de Hyacinthe Serroni (1617-1687). La vida del romano Serroni, por ejemplo, correrá entre sus obligaciones episcopales y su implicación con el gobierno civil y militar. Será obispo de Orange en 1646, de Mende a partir de 1661 y de Albi, luego arzobispado, a partir de 1676. Pero al mismo tiempo vicario apostólico de la provincia eclesiástica de Tarragona, intendente y visitador general de Cataluña y participará como representante de Luis XIV en la firma del tratado de Llívia.

⁵¹ Estamos mal informados sobre muchos aspectos de la Orden de Predicadores en esta zona, a pesar del interesante trabajo de Stolarski, Piotr: *Friars on the Frontier: Catholic Renewal and the Dominican Order in Southeastern Poland, 1594-1648*, Routledge, 2010.

⁵² Sobre el obispado de la zona, cfr. ROSA, Mario: *op. cit.*, p. 95-96.

⁵³ Una visión general se puede leer en Cowe, S. Peter: «Church and diaspora, the case of the armenians», en Angold, Michael (ed.): *The Cambridge History of Christianity: Vol. 5: Eastern Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 430-455 y la bibliografía que cita.

única y fundamental era la de Najicheván que estará a lo largo de la Edad Moderna controlada en régimen casi de monopolio por los dominicos. Tras un largo intervalo sin titular en la segunda mitad del XVI, las fuentes consignan la presencia de obispos a partir de inicios del XVII, de forma tal que hasta tres de los cuatro prelados activos entre 1600 y 1650 serán dominicos, si bien sobre sus actividades estamos parcamente informados: fr. Azarias Friton, (1604-1607), fr. Matthaëus Erasmus (1607-1627) y fr. Agustín Basrci (1633-1652).

De una naturaleza eclesiástica completamente diferente son sin embargo los casos de los diferentes obispos dominicos que aparecen consignados en las diócesis *in partibus infidelium* como las del norte de África o las también especiales de Tierra Santa, cuyos datos concretos son problemáticos por escurridizos. Los hallamos en lugares como Magara en la actual Argelia, Selymbria cerca de Constantinopla o Damasco. Se trataba habitualmente de cargos honoríficos derivados del pago por diversos servicios a la curia eclesiástica o, por ejemplo, a la Monarquía hispánica. Un ejemplo probablemente paradigmático sea el de fray Antonio de Sotomayor (1557-1648) confesor de Felipe IV e inquisidor general y que sería obispo titular de Damasco entre 1632 y 1648.

5. CONCLUSIONES

El décadas de c. 1560 a c. 1650 constituyen unos momentos centrales en la constitución del catolicismo de la Edad Moderna, pues a la puesta en marcha de los grandes acuerdos tridentinos se unió la imperiosa necesidad de construir la Iglesia extraeuropea. Dos grandes proyectos sobre los que gravitará la figura del obispo católico, pues él será el que sobre el terreno de las diócesis había de poner en marcha las nuevas normativas y él –en conjunción con el misionero– pergeñará el perímetro de acción de la Iglesia en las nuevas tierras extraeuropeas. De ahí que el prelado diocesano postridentino haya suscitado la atención de los investigadores.

Hay indicios de que la Orden de Predicadores jugó un papel nada desdeñable en ambas operaciones, pues será la orden religiosa católica con mayor número de miembros entre los prelados diocesanos, al tiempo que nos los encontramos en todos los espacios del emergente catolicismo global.

El presente estudio nos muestra una realidad compleja de los prelados dominicos. Se trata de una elite global, dispar, fuertemente institucional y en general altamente intelectual. Sus dimensiones globales no admiten dudas. Los dominicos estarán en tanto que obispos presentes en toda la geografía global católica, lo que es prueba de su momento de auge a finales del Quinientos e inicios del Seiscientos. Pero esa distribución tendrá unos puntos fuertes nítidos y otros de claroscuros. El espacio de la Monarquía hispánica constituirá en este sentido uno de sus bastiones tanto en la península como especialmente en América. En la península su desahogada y vibrante situación interna en pleno crecimiento, así como su vinculación con los centros de poder los situará en un número notable de diócesis y, en algunos casos, hará de ellos representantes de exitosas carreras eclesiásticas. Por su parte, en América, estarán presentes en prácticamente la totalidad de las diócesis, en general en los momentos

iniciales tras sus fundaciones, convirtiéndose en indispensables para la construcción de la Iglesia ordinaria americana.

Al mismo tiempo, en el complejo mundo italiano nos encontramos con ámbitos diferenciados. Su presencia en los reinos de Nápoles y Sicilia, dependientes también de la Monarquía hispánica, es notable según todas las variables, pero será más endeble en otras zonas de la península. Sorprendentemente diluida, aunque no desdenable, será su situación en los territorios de los estados pontificios. Por su parte, en el noroeste, en los ámbitos políticos del Milanesado, la república de Génova o el marquesado de Monferrato mostrarán en general una distribución geográfica relativamente periférica y vinculada a diócesis menores. Notable por el contrario serán sus guarismos en el amplio mundo adriático y egeo controlado por la Serenísima, donde contaban con una sólida presencia tardomedieval que parece que resistió las zozobras geopolíticas de la Edad Moderna.

Por el contrario su presencia será muy escasa en otros ámbitos. En el Portugal continental los datos aventuran una escasa capacidad de alzarse con las sedes episcopales, situación que parece revertirse en territorios extraeuropeos como el Asia portuguesa, donde su compromiso en las sedes episcopales resulta obligado dada la situación geoecclesiástica de la zona. Entre las grandes monarquías católicas, Francia supondrá un claro agujero en cuanto a la actividad episcopal dominica, donde diversos factores (estrags de las reformas protestantes, debilidad interna por movimientos de observancia y sus detractores, etc.) infligirán serios golpes a la capacidad dominica de proveer de obispos a la corona.

Al mismo tiempo, Francia formaba parte de toda una geografía de tensiones confesionales que surcaba el continente de cabo a rabo. Los datos nos muestran que excepto en zonas muy concretas lo cierto es que los dominicos estuvieron muy ausentes en tanto que obispos de buena parte de esos espacios de fricción confesional. De todas esas zonas de la Europa del norte y oriental será en Irlanda donde los obispos dominicos gobernarán más diócesis, reflejo de su imbricación con las elites aristocráticas así como de la relevancia que para la Orden adquiere la isla en la Edad Moderna. Pero se trata de un fenómeno que cobrará más peso a partir de c. 1630.

Por el contrario, en otras zonas, los dominicos brillarán por su ausencia. Es el caso del Sacro Imperio Romano, con una estructura diocesana a la que órdenes como la dominica no tiene acceso fácil, lo que unido al descalabro posterior a las reformas protestantes explica su ausencia casi completa. Y una situación similar se encuentra en todo el ámbito de las actuales Polonia-Lituania y en general Europa del Este, donde los dominicos hacen acto de presencia de forma tan esporádica que resultan prácticamente invisibles.

TRAYECTORIAS ECLESIASTICAS DE MITRADOS
NOVOHISPANOS DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO
Y OBISPADOS DE PUEBLA Y MICHOACÁN EN LA SEGUNDA
MITAD DEL SIGLO XVIII

Isla Citlalli Jiménez Pérez
El Colegio de Michoacán

1. INTRODUCCIÓN. LA IGLESIA CATÓLICA EN BUSCA DE LA FIGURA
PROTECTORA DEL MONARCA

El regalismo y el absolutismo son corrientes del pensamiento que ven con un cambio en el ejercicio y concepción del poder político. El origen de la palabra regalismo viene de «regalía, esto es, derecho del rey» y abarcó toda una camada de monarcas a lo largo y ancho del continente europeo y sus zonas de influencia o colonias dependientes durante el siglo XVIII, variando no solo en espacios, sino también en sus formas y matices.¹ En el caso de España, esto se reflejará en el actuar de cada uno de los reyes borbones al frente de la monarquía española y en la implementación de paquetes de reformas en los territorios españoles, con el objetivo de prosperar, conocidas como reformas borbónicas, tendientes a «[...] eliminar monopolios y privilegios excesivos, el afán de fomentar la enseñanza escolar y artesanal, de repartir tierras comunales, de aplicar una política de desamortización, etcétera. En el fondo, encontramos aquí los mismos principios del Estado liberal burgués decimonónico».²

¹ Andrés-Gallego, José y Antón M. Pazos: *La Iglesia en la España contemporánea, 1800-1936*, Tomo I, España: Encuentro Ediciones, 1999, p. 30. Herr, Richard: *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid: Aguilar, 1975, p. 7.

² Pietschmann, Horst: «Protoliberalismo, reformas borbónicas y revolución: la Nueva España en el último tercio del siglo XVIII», en Vázquez Josefina Zoraida Vázquez (coord.): *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México: Nueva Imagen, 1992, p. 171.

No obstante la diversidad de regalismos como doctrina, éste mantiene un eje central y articulador, el cual es el fortalecimiento del poder real y la figura regia especialmente ante la Iglesia católica y el Papa quienes detentaban gran poder, lo que, para el caso de España, se acentúa en la segunda mitad de dicha centuria, con el rey Borbón Carlos III, gran exponente del regalismo y del absolutismo ilustrado.³ De este modo, «en el proyecto central de imposición de la supremacía regia en todos los ámbitos de la Corona impulsado por los Gobiernos borbónicos españoles del siglo XVIII, la política eclesiástica ocupó un lugar de máximo protagonismo. Sus objetivos fundamentales se orientaron a fortalecer la autoridad real y defenderlas de las que se consideraron usurpaciones sobre sus regalías de parte de Roma y las instituciones eclesiásticas del reino».⁴

Así, en un contexto de gran población y presencia eclesiástica en la España del siglo XVIII, resulta natural que la Iglesia católica también fuera influenciada por el regalismo, ya que era parte de la misma sociedad, además de que colaboraban de manera muy estrecha con la corona española, al ser una monarquía católica. A primera vista puede parecer algo contradictorio conceptualmente, ya que, ¿cómo sería posible que la Iglesia católica en España viera como protector al rey, además de ser consecuente con sus acciones, si éste, basado en las diversas corrientes de pensamiento político y económico, algunas de ellas convertidas en doctrinas, tomaba medidas cada vez más verticales en detrimento de su poder e influencia? Esta primera visión cae al analizar la situación de la época, clave para entender el por qué una porción importante del clero español estaba de lado del rey y del regalismo.

Para comprender por qué la Iglesia ve como protector al monarca, es conveniente partir del siglo XVI y la Reforma Protestante o Cisma en la Iglesia católica, movimiento que rompió la unidad en occidente que había construido en alianza con el poder político de las diferentes monarquías. A partir de ello inicia un constante y paulatino declive en el control e influencia política de la Iglesia, siendo esto palpable en el siglo XVIII en España. El segundo acontecimiento surgió de la Ilustración y la creciente producción de textos donde estaban plasmados esas ideas de cambio, en donde se cuestiona las cuestiones religiosas, la Iglesia católica, el Papa, entre otros, afianzándose con fuerza la idea de separar lo espiritual de lo terrenal.

Estos aspectos, aunque se desarrollaron de manera gradual, no pasaron desapercibidos a los ojos de la Iglesia, la cual buscó asegurar su poder tomándose con más fuerza que nunca de bastiones como España. De este modo, a los monarcas borbones no les causó problema hallar dentro del seno de la Iglesia española adeptos para el regalismo y el despotismo o absolutismo ilustrado.⁵ Evidentemente ante estos embates al poder y control de la Iglesia por parte de la Corona, los cimientos y pilares de

³ Mestre Sanchis, Antonio: *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*, Madrid: Marcial Pons Historia, 2003, p. 298

⁴ Torres Arce, Marina: *Inquisición, Regalismo y Reformismo Borbónico. El tribunal de la Inquisición de Logroño a finales del Antiguo Régimen*, España: Fundación Marcelino Botín, Universidad de Cantabria, p. 25.

⁵ Brading, David: *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 23.

su organización interna empezaban a tambalearse inminentemente, así como el sentir, ánimo y confianza de sus dirigentes, por lo que naturalmente se buscó algo o alguien que reforzara, protegiera y brindara confianza ante el dudoso e incierto porvenir que se avecinaba: el rey.

Así, echó raíces en el campo eclesíástico la doctrina regalista, siendo declaradamente defendida por algunos de sus miembros, sobre todo del alto clero, quienes en buena parte eran ilustrados católicos.⁶ Algunos de estos eclesíásticos regalistas tuvieron importante presencia al cruzar el océano Atlántico, especialmente en la Nueva España.⁷ No obstante, había parte del clero que no comulgaban con el regalismo, configurando dos bandos dentro de la Iglesia católica. No queda duda de que la clerecía en España no rechazaba ni negaba al Papa como cabeza de la Iglesia católica, brindándole fidelidad de igual modo, pero cada vez más constreñida al aspecto espiritual, y al rey en aspectos más terrenales. A esta corriente dentro del seno de la Iglesia en España que concordaba con el regalismo y despotismo ilustrado se les denominó jansenistas, vocablo de origen francés para designar una controversia de teología católica, pero modificado semánticamente por parte del opuesto ultramontano que correspondían principalmente a dos cuerpos, la Inquisición española y la Compañía de Jesús.

Originalmente el término jansenismo tiene que ver con una discusión dogmática dentro de la Iglesia católica que se desarrolló sobre todo en el siglo XVII en Francia. Debe su nombre a Cornelio Jansen, teólogo y padre ideológico de esta corriente de pensamiento, a la que se le consideró herejía, debido a que en su libro llamado *Augustinus*, de 1640, demostraba, basado en San Agustín, que la salvación se puede alcanzar mediante dos vías, la predestinación y la gracia, enfrentando interpretaciones del libre albedrío sobre todo de los reaccionarios jesuitas. Además de esto, creía que se debería volver al cristianismo primigenio, con austeridad evitando el derroche. La fortaleza monástica de Port-Royal, en Francia, se convirtió en el núcleo de éste movimiento.

Sin embargo, «lo seguro es que los clérigos de la España borbónica se interesaron poco por las grandes cuestiones agustinianas del libre albedrío y la gracia divina que habían opuesto tan enconadamente a jesuitas y jansenistas en Francia durante el siglo XVII». Se deja entrever que la corona española de algún modo se apropió de esta confrontación de dogma, por ejemplo, «[...] la tradición monárquica española en derecho canónico [...] encontró un refuerzo en las obras de Van Espen y de 'Febronius', canonistas que criticaron furiosamente la monarquía papal, definiendo sus pretensiones absolutistas como un abuso medieval que había socavado la autoidad legítima de los episcopados nacionales y concilios de la Iglesia».⁸ Para algunos autores el jansenismo presentado por los preladados en la segunda mitad del siglo XVIII

⁶ Jaramillo Magaña, Juvenal: *Hacia una Iglesia beligerante. La gestión episcopal de Fray Antonio de San Miguel en Michoacán (1784-1804) Los proyectos ilustrados y las defensas canónicas*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996, p. 24.

⁷ Escamilla González, Iván: «La Iglesia y los orígenes de la Ilustración novohispana», en Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.): *La Iglesia en la Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 112.

⁸ Herr, Richard: *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid: Aguilar, 1975, p. 12.

tiene un concentrado carácter episcopalista, conciliarista, regalista, de defensa de la disciplina antigua, moral rigorista, antijesuitismo, que de algún modo forjan los matices de pensamiento de éste grupo en el clero.⁹ En España el jansenismo deviene más bien de una discusión entre la obra de Luis Molina y Enrico Noris, decantándose los jesuitas por el primero de estos, tildando a los partidarios del otro autor como jansenistas. De ahí que no todo jansenismo en España tenía que ver con el apoyo a engrandecer la figura regia ante la Iglesia y el Papa, que sería, en todo caso, la segunda acepción del vocablo utilizado por los miembros de la Compañía de Jesús para designar a sus contrarios en otro contexto de pugna política.¹⁰ No obstante, aunque son diferentes estos dos tipos de uso e interpretación del jansenismo, tienen un punto de encuentro que es la idea de volver al cristianismo primitivo y la austeridad en cuestiones religiosas, cuestiones que ve con buenos ojos la Corona, ya que estaba en consonancia con sus planes de regular los recursos destinados a la Iglesia católica del imperio. Así, en España el jansenismo también favorece al regalismo. De este modo, «la glorificación del ascetismo y de la plegaria mística, tan prevaleciente en la España de los Habsburgo, fue remplazada por la enseñanza de una sencilla piedad interior y de las obras pías. La prédica del evangelio basada en los textos de la Sagrada Escritura fue más valuada, en adelante, que la pompa y los gastos de las celebraciones litúrgicas».

En el campo de la teología y la filosofía se critica al aristotelismo y al escolasticismo, y se regresó al origen, a los primeros Padres de la Iglesia, a sus doctrinas, bases morales, la historia de la Iglesia y de los concilios. En esta tónica, este movimiento jansenista dentro de la Iglesia católica en el imperio español, en conjunto con el regalismo y el absolutismo ilustrado constituye un momento decisivo que alteraría sus dinámicas internas y externas, influyendo en sus miembros, sobre todo a las altas jerarquías. En otras palabras «[...] el jansenismo fue la punta de lanza de todo un vasto movimiento de reforma y de renovación dentro de la Iglesia española, movimiento que incluía a fanáticos, moderados y simples oportunistas unidos tan sólo por su rechazo a la cultura espiritual e intelectual del catolicismo barroco postridentino».¹¹

2. LOS ARZOBISPOS Y OBISPOS COMO AGENTES DE LA CORONA ESPAÑOLA

Las reformas que implementaron los monarcas borbones no podían implementarse sin el apoyo del alto clero el cual, como ya explicamos, buscaba la protección del monarca y estaban imbuidos por el regalismo. Al mismo tiempo, este concepto está muy relacionado con las diversas regalías que ostentaba el rey ante la Iglesia, como el Real Patronato y Real Vicariato, relativo a que

⁹ Mayordomo, Alejandro: «Iglesia, Religión y Estado en el Reformismo Pedagógico de la Ilustración Española», en *Revista de Educación. La Educación en la Ilustración Española*, Centro de Investigación y Documentación Educativa, número extraordinario, 1988, p. 447.

¹⁰ Herr, Richard: *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid: Aguilar, 1975, pp. 13-14.

¹¹ Brading, David: *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 24-25.

«[...] el rey gozaba por privilegio apostólico del derecho de presentación de todos los obispos de las coronas de Castilla y Aragón, así como del patronato de Granada, Canarias e Indias. El patronato fue el elemento más importante de la política eclesíástica de la monarquía hispánica. Éste era un contrato convenido entre la Iglesia y una persona o colectividad sobre una determinada institución eclesíástica, en razón de haberla fundado, edificado a sus expensas y dotado de lo necesario para el sostenimiento del culto»¹²

Sin embargo, el concepto de Real Patronato cambia hacia el siglo XVIII, encontrándonos con una mayor toma de conciencia del aspecto inmanente de las regalías y facultades del monarca frente a la Iglesia católica. Para Óscar Mazín, «los Borbones, de hecho, echaron mano de y reforzaron la tradición visigótica del rey como vicario de Dios en la tierra a fin de ejercer un control más ceñido sobre los cuerpos eclesíásticos». Así, en este momento «[...] se afirmó que el rey poseía la jurisdicción eclesíástica como una regalía mayestática; esto es, como prerrogativa propia de su soberanía».¹³

En este sentido, tras el conocido apoyo del Papa Clemente XI a Carlos, Archiduque de Austria, durante la Guerra de Sucesión y la posterior ruptura de las relaciones con España, esto conduce a un acuerdo oficial, que para mí constituye el convenio más importante del siglo XVIII entre la Corona española, de tinte regalista y absolutista, y Roma. Me refiero al Concordato de 1753, firmado por el rey Fernando VI de España y el Papa Benedicto XIV, donde se delimitaron las atribuciones de este último y se le dio forma definida a cada una de esas figuras, sobre todo en lo tocante al Regio Patronato. Del mismo modo «la debilidad del pontificado había conducido al reconocimiento del derecho de presentación en el concordato de 1753, en tanto que el pase regio fue reimpuesto por decisión unilateral del rey Carlos III, entre 1761 y 1768».¹⁴

Así, el rey, reclamando sus derechos y facultades emanados del Real Patronato, procedió a elegir a arzobispos y obispos de carácter jansenista, preladados de mayor jerarquía e importancia en la estructura eclesíástica, que son vistos como figuras de peso y relevancia política, con amplias influencias y posibilidades de cooperación para los fines de la corona española, por ser la cabeza de una enorme red de parroquias a lo largo y ancho del imperio español. En este sentido, el poder real consideraba a estos preladados «como ejecutores de sus consideraciones, otorgándoles así un doble carácter: el de preladados diocesanos y el de funcionarios de la monarquía».¹⁵ Es decir, como agentes del regalismo, del absolutismo ilustrado, del mismo rey y de sus proyectos.

¹² Pérez Puente, Leticia: «El obispo. Político de institución divina», en Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.): *La Iglesia en la Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 156-157.

¹³ Mazín, Óscar: «El poder y las potestades del rey: los brazos espiritual y secular en la tradición hispánica.», en Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.): *La Iglesia en la Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 64, 158 y 159.

¹⁴ Andrés-Gallego, José y Antón M. Pazos: *La Iglesia en la España contemporánea, 1800-1936*, Tomo I, España: Encuentro, 1999, p. 30.

¹⁵ Pérez Puente, Leticia: «El obispo. Político de institución divina», en Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.): *La Iglesia en la Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 159.

El poder y las facultades que recaían en los arzobispos y obispos eran múltiples, variadas y de suma importancia, rebasando los recintos de fe; por ello, era tan importante el carácter jansenista de estos preladados. Sobre todo, para esta centuria en la América española, concretamente en la Nueva España, hay un importante predominio de las iglesias catedrales como baluartes de poderes locales, con la preeminencia de los obispos y arzobispos en la escena política y económica, esto incentivado por el real patronato. Así, «apoyados en los privilegios e inmunidades sancionados por el rey, los obispos concibieron la Iglesia como cabeza y guía vital de la nación. Pero la intervención de los obispos evoca igualmente la antiquísima tradición hispánica que remonta al siglo VI. Ella atraviesa los siglos y hace de ellos consejeros del rey en todo lo conducente a la fe de los súbditos».¹⁶

En este sentido, varios de los ministros del monarca, sobre todo en la segunda mitad de la centuria, apoyaban esta visión, hablando de conciliarismo y de episcopalismo, a fin de restar peso e influencia a la figura papal y de dar mayor influencia al regalismo. Respecto al conciliarismo, Gregorio Mayans y Siscar destacó por su apoyo a esa corriente llegando a considerar que

«[...] vivía en una época de decadencia religiosa. Por un lado, pensaba que la reforma doctrinal y moral difícilmente podía venir de Roma, que consideraba excesivamente interesada en asuntos temporales. Sólo por medio de los obispos, que debían mantener sus derechos originales para convocar concilios y conservar la jurisdicción sobre los religiosos, podía llevarse a cabo una reforma rigurosa y eficaz».

Aunado a lo anterior, «en su intento de controlar el poder absoluto en el campo eclesiástico, Mayans exaltaba el conciliarismo y el poder de los obispos. Era un medio, a su juicio de limitar el poder absoluto de la autoridad eclesiástica en una sociedad católica. Y, en este campo, encontró una relativa comprensión por parte del poder político y de la sociedad».¹⁷

Al referirse a la gestión arzobispal de Carlos Borromeo, Leticia Pérez Puente menciona que

«Según señala Paolo Prodi, el arzobispo milanés sostenía que los obispos de una provincia eclesiástica reunidos en concilio constituían la instancia donde debían resolverse los problemas de las diócesis que rebasaban las capacidades o competencias de los preladados. De esta manera concebía que la provincia dotada de una personalidad propia debía ser la encargada de impulsar la reforma de su iglesia, como igual lo pretendieron muchos otros obispos».

¹⁶ Mazín, Óscar: «El poder y las potestades del rey: los brazos espiritual y secular en la tradición hispánica», en Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.): *La Iglesia en la Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 63.

¹⁷ Mestre Sanchis, Antonio: *Gregorio Mayans y Siscar*, Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, Biblioteca Virtual Ignacio Larramendi de Polígrafos, 2010, p. 30. Mestre, Antonio: «Clausura. Reflexiones de un historiador del siglo XVIII español», en Abadalejo, Pablo Fernández (ed.): *Fénix de España: modernidad y cultura propia en España del siglo XVIII*, Madrid: Marcial Pons Historia, Universidad Autónoma de Madrid, Universitat d'Alcant, Casa de Velázquez, 2006, pp. 362-363.

Lo anterior hace alusión a la importancia que en la época tridentina y postridentina se les brindaba a los concilios y al papel de los arzobispos y obispos en ellos en la toma de decisiones, de discusión y resolución de problemáticas, postura que generaba debate y que se extiende hasta la centuria dieciochesca.¹⁸

Respecto al episcopalismo, se ha estudiado que sus «[...] primeras manifestaciones son ya visibles entre los españoles de Trento, partía del supuesto de que el obispo recibía la potestad de jurisdicción, *iure divino*, desde el momento de la consagración. La decadencia de la Iglesia había aumentado por causa del olvido y desprecio de semejante potestad, que había disminuido como consecuencia de las reservas de Roma». ¹⁹ En esta misma línea, Antonio Mestre Sanchis subraya que, para Francisco Solís, obispo de Córdoba, en su *Dictamen* del año 1709:

«De tres medios podía disponer el rey para ejercer esa autoridad. Por supuesto, consultar a personalidades sabias y justas, así como convocar una junta de eclesiásticos y ministros, capaces y con afán de buscar el bien común. Pero, sobre todo, sobresale el tercer medio: convocar ‘un concilio nacional, como los de Toledo, con cuyas deliberaciones podrá, conformándose su majestad, asegurar su real conciencia, y con la seguridad de tener por consejero al Espíritu Santo, que ofrece los aciertos en semejantes juntas»²⁰

El episcopalismo se confronta así al concepto de curialismo, ya que «los curialistas, por su parte, defendían la idea de que el obispo sólo recibía de Dios la potestad de ordenar, por lo que dependía del nombramiento del Papa su capacidad de gobernar y de ejercer su jurisdicción». Esta discusión postridentina se extiende hasta el siglo XVIII, dada la inexistencia de un acuerdo al respecto, donde estaban presente el papel de las Coronas, de los obispos, arzobispos y el Papa.²¹

3. AMÉRICA HISPÁNICA COMO PUNTO DE CONVERGENCIA DE LOS ESFUERZOS DEL ABSOLUTISMO ILUSTRADO

En la centuria dieciochesca había una fuerte conciencia de que sería de las colonias americanas de quienes se obtendría el empuje y ánimo necesario para ascender y prosperar como imperio; sin embargo, la situación del Imperio se ve de manera alarmante en algunos momentos, sobre todo al analizar lo endeble al interior de dichas colonias en materia de seguridad y defensa, aunado al escenario de los conflictos bélicos que mantenía España hacia la segunda mitad del siglo XVIII, por ejemplo, la

¹⁸ Pérez Puente, Leticia: «El obispo. Político de institución divina», en Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.): *La Iglesia en la Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 153.

¹⁹ Mestre Sanchis, Antonio: «Nueva dinastía e Iglesia Nacional», en Abadalejo, Pablo Fernández Albadalejo (ed.): *Los Borbones: dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*, Madrid: Marcial Pons Historia, Casa de Velázquez, primera reimpresión, 2002, p. 553.

²⁰ Mestre Sanchis, Antonio: «Nueva dinastía e Iglesia Nacional», en Abadalejo, Pablo Fernández Albadalejo (ed.): *Los Borbones: dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*, Madrid: Marcial Pons Historia, Casa de Velázquez, primera reimpresión, 2002, p. 553.

²¹ Pérez Puente, Leticia: «El obispo. Político de institución divina», en Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.): *La Iglesia en la Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 155.

Guerra de los Siete Años y la victoria de Inglaterra.²² En esta tónica, había voces que se pronunciaban respecto del papel jugado por España y por América, entre ellos Oliván Rebolledo quien argumentaba que «en España no hay oficiales que puedan fabricar la mitad de las manufacturas necesarias para el consumo... La poca sangre que corre en el cuerpo de España le viene de las Indias; y si ella le faltase, sería un cadáver inanimado... La cuarta parte de los víveres que se consumen en España, y más de las tres de los vestuarios de que se sirve, lleva de países extraños».²³

Así, la vasta región del imperio español en América estuvo siempre presente en los monarcas borbones. Nadie podía ignorar lo abundante y variado de sus riquezas, incluso se pensó que estos factores serían los que inyectarían vitalidad a España superando las dolorosas derrotas militares, la pérdida de territorio y la afrenta internacional. Y por esta razón no faltó este tema en las obras y tratados de pensadores españoles donde se aprecia este deseo de cambio y transformación en América, rayando en la preocupación y congoja de saberse lejos desde Madrid y de estar conscientes de los poderes fácticos en las Indias, como es los que detentaba la Iglesia católica.

En este sentido, para recuperar el poder delegado por siglos y centralizar, se generan ataques directos hacia la Iglesia católica. La Corona examina y ataca al clero, con especial énfasis al regular²⁴, se critica y revisa el patrimonio y bienes de que se habían hecho, las numerosas tierras y capitales y el gran poder e influencia en la sociedad. Entre esto está la secularización de doctrinas de 1749 y 1753, la expulsión de los jesuitas de 1767, en 1717 se intentó regular su población prohibiendo la fundación de nuevos conventos en América, en 1734 se les negaba a las órdenes religiosas admitir más novicios en un periodo de diez años y en 1754 se prohibió que los regulares interfirieran en la redacción de testamentos de los fieles.²⁵ De este modo, estas difíciles reformas en América, no solo las eclesiásticas, requerían el apoyo de los obispos y arzobispos de estas mitras lo que le da más realce a su labor.

4. TRAYECTORIAS ECLESIASTICAS DE MITRADOS DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO Y OBISPADOS DE PUEBLA Y MICHOACÁN EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XVIII

A continuación, hablaremos de algunas trayectorias eclesiásticas de preladados que dirigieron las tres diócesis más acaudaladas de las Indias, en la segunda mitad del siglo XVIII, haciendo un breve repaso por su ideología, principales acciones y puestos ocupados en la península y en las Indias con el fin de dimensionar su transitar en la monarquía, sus ascensos y cómo influyó esto en sus acciones como arzobispos u

²² Archer, Christon I.: *El ejército en el México borbónico 1760-1810*, México: Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 17-18.

²³ Álvarez, José Rogelio: «Ideas económicas de Oliván Rebolledo», en *Historia Mexicana*, Vol. 5, 3, enero-marzo, 1956, p. 434.

²⁴ Lafaye, Jacques: *En el traspatio de la historia*, Tomo III, Historia hispanoamericana, México: El Colegio de Jalisco, 2006, p. 47.

²⁵ Florescano, Enrique y Margarita Menegus: «La época de las Reformas Borbónicas», en *Historia general de México versión 2000*, México: El Colegio de México, 2000, p. 369.

obispos.²⁶ Comenzaremos en el arzobispado de México, con Manuel Rubio y Salinas, mitrado al se le considera en la historiografía actual como uno de los más importantes transformadores de la arquidiócesis.²⁷ Originario de Colmenar Viejo en Castilla la Nueva, fue presentado en 1747 por Fernando VI para ocupar el arzobispado de México, lo cual significó un ascenso para su carrera; ya Rubio y Salinas se había desempeñado en España como capellán del rey, fiscal de la real capilla, juez de las reales jornadas, visitador del obispado de Oviedo y de la Abadía de Alcalá la Real y abad de San Isidro de León.²⁸ Con Rubio y Salinas como arzobispo culmina una etapa previa de ciertos signos reformistas que después se manifestaron a plenitud después en el reinado de Carlos III, uno de los mayores referentes del regalismo y reformismo borbónico. La gestión de Rubio y Salinas abarcó de 1748 a 1765, coincidiendo con el término del reinado de Fernando VI, hijo de primer Borbón y el inicio del de Carlos III. La secularización de doctrinas, una de las más controversiales y complicadas reformas borbónicas impulsadas por el poder real, también se llevó a cabo durante su periodo como arzobispo, causa que apoyó con firmeza y decisión.

Su sucesor, Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón, prelado de origen leonés, fungió como arzobispo de México de 1766 a 1772. Su designio por el monarca Carlos III corresponde como mérito a su labor y trayectoria realizada en España, que se había caracterizado como regalista y jansenista.²⁹ Su figura es considerada por la historiografía como una de las más relevantes de la historia eclesíástica moderna de España, además de ser el eclesíástico más destacado de la Iglesia hispanoamericana del siglo XVIII, debido a sus acciones al frente del arzobispado de México y por ascender posterior a ello como arzobispo a la sede primada de Toledo, la más rica de España en 1771. Su personalidad fue descrita como fuerte, prepotente y despótica, así como dinámico, organizado, tenaz, laborioso, de genio vivo y fácil palabra, carácter que sin duda facilitó la ejecución de sus políticas. Sin duda, estamos al frente de una figura que a todas luces despierta inquietudes por lo trascendental de su pensamiento y acciones que delinearón el destino de algunos de los territorios y enclaves eclesíásticos más acaudalados e importantes del imperio español.³⁰

²⁶ Mazín Gómez, Oscar: «Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII», en *Relaciones*, Vol. X, 39, verano 1989, p. 75.

²⁷ Álvarez Icaza Longoria, María Teresa: «Los afanes de Manuel Rubio y Salinas por reformar el Arzobispado de México (1754-1758)», en Martínez López-Cano, María del Pilar; Cervantes Bello, Francisco Javier (coords.): *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2014, p. 285.

²⁸ Beristáin y Souza, José Mariano: *Biblioteca hispano americana septentrional*, Tomo III, México: Oficina de Don Alejandro Valdés, 1883, pp. 71-72.

²⁹ Martínez Albesa, Emilio: «Fundamentos del regalismo en el magisterio episcopal de Francisco Antonio Lorenzana, arzobispo de México (1766-1772)», en *Mar Oceana*, 6, 2000, pp. 40-43.

³⁰ Cruz Peralta, Clemente: *Entre la disciplina eclesíástica y la reforma de las costumbres: Visitas pastorales de Francisco Antonio Lorenzana a la arquidiócesis de México, 1767-1769*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, Tesis de Maestría, pp. 69-70 y 121. Zahino Peñafort, Luisa: *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México: Miguel Ángel Porrúa, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México, universidad de Castilla-La Mancha, Cortes de Castilla-La Mancha, 1999, p. 39.

Lorenzana recibe el palio arzobispal el 8 de septiembre 1766 de manos del obispo de Puebla Francisco Fabián y Fuero (quien había llegado a ocupar el episcopado poblano solo un año antes y del que hablaremos más adelante) su amigo y viejo conocido en España, ya que coincidieron en Sigüenza y Toledo, donde formaron parte de una misma familia eclesiástica. Desde esos momentos previos a su arribo a América, ambos comulgaron en ideas y coincidían en la necesidad de una nueva política que llevara a una reforma eclesiástica, así como en su interés en el estudio y la investigación sobre la historia de la Iglesia. En este sentido, en Toledo, se preocuparon por moralizar las costumbres del clero, así como por mejorar su educación y formación, lo que luego repetirían en América; también revisaron el Concilio de Trento y la Suma de Santo Tomás de Aquino temas que serían preguntados en los renovados –también por ellos mismos– exámenes de oposición; esto derivó en la publicación de «[...] el *Catalogus Controversiarum* que luego se imprimió en Puebla. Con este instrumento se pretendía elevar el nivel académico de los curas y moralizarlos en sus costumbres, porque ‘demasiada sutileza no sólo es inútil sino perjudicial’, diría Lorenzana».³¹

El regresar a la Iglesia de épocas más prístinas, tanto en las costumbres, vida social y prácticas religiosas fue uno de los aspectos más importantes en el pensamiento de Lorenzana y Fabián y Fuero. Para este retorno a la Iglesia de los orígenes era necesario profundizar en el estudio y en las pesquisas respecto al tema, ya no solo desde una afición personal o individual, sino de grupo, lo que lleva a Lorenzana a fundar en 1738 una Academia de Historia Eclesiástica donde se reforzaría este grupo y los nexos entre sus miembros, de los cuales algunos de ellos después cruzarían el océano Atlántico para ser importantes prelados de Iglesias catedrales. En esta agrupación estaba también Alonso Núñez de Haro y Peralta, sucesor de Lorenzana como arzobispo de México.

Como ya se mencionó, Francisco Fabián y Fuero y Francisco Antonio Lorenzana coinciden en temporalidad en Nueva España, lo que será muy importante para los acontecimientos que se avecinaban en el futuro cercano, ya que ambos eran regalistas, jansenistas y «eclesiásticos ilustrados convencidos de que las iglesia requería de una reforma integral; y aunque regalistas, siempre consideraron que los temas espirituales eran de su entera competencia, pues abogaban por un cristianismo interior y por la vuelta a la doctrina primigenia de la iglesia basada en la caridad y el amor»³² lo que genera que en sus políticas haya cierta relación. Asimismo, su relación también se tradujo en cooperación para las distintas investigaciones que llevaba a cabo Lorenzana, por ejemplo, en *Historia de Nueva-España, escrita por su esclarecido conquistador Hernan Cortes, aumentada con otros documentos, y notas por el*

³¹ Márquez Carrillo, Jesús: *Política, Iglesia y modernidad en Puebla. Las ideas y proyectos reformistas del Obispo Francisco Fabián y Fuero, 1765-1773*, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Primera Edición Digital, 2017, pp. 88 y 91-93. Malagón-Barceló, Javier: «La obra escrita de Lorenzana como arzobispo de México 1766-1772», en *Historia Mexicana*, vol. 23, 3, enero-marzo, 1974, p. 442.

³² Cruz Peralta, Clemente: *Entre la disciplina eclesiástica y la reforma de las costumbres: Visitas pastorales de Francisco Antonio Lorenzana a la arquidiócesis de México, 1767-1769*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, Tesis de Maestría, p. 119.

Ilustrísimo Señor Don Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de Mexico, publicada en la ciudad de México en 1770, el arzobispo reconoce que Fuero, entre otros, eran quienes lo ilustraban, le corregían y le proporcionaban noticias.³³ De este modo, «la llegada del nuevo arzobispo –Lorenzana– y del nuevo virrey –el marqués de Croix–, que hizo su entrada en la Ciudad de México tres días después, aunque había viajado en el mismo barco que el arzobispo, junto con la del visitador José de Gálvez, abría un nuevo período histórico en el XVIII novohispano, caracterizado por el intento de aplicación de la política reformista de Carlos III».³⁴ En este sentido, la gestión arzobispal de Lorenzana convergió con un álgido momento en la aplicación de las reformas borbónicas, acciones secundadas y apoyadas por el prelado en cooperación con el poder real, como lo fue la expulsión de los jesuitas en 1767 en donde queda de manifiesto la postura antijesuita del prelado. Respecto a la castellanización de los indios, una de las principales preocupaciones de Lorenzana, este influyó en la *Real cédula para que en los reinos de las Indias se extingan los diferentes idiomas de que se usa y sólo se hable el castellano*, del 16 de abril de 1770 emitida por Carlos III, en donde el monarca reproduce en esta real cédula las ideas principales que plasmó el arzobispo Lorenzana en una carta pastoral de 1769.

Asimismo, en 1771 fue presidente y un importante impulsor del IV concilio provincial mexicano. Este sínodo fue de algún modo determinado por el rey Carlos III y el Tomo Regio que emite en 1769, con el objetivo de generar una nueva política religiosa de la Corona española en América, buscando también lograr la instauración de una Iglesia nacional organizada autónomamente en el seno de la Iglesia Romana. Este concilio es muy importante para la historia de la Nueva España, aunque no haya tenido fuerza de ley por no haberse aprobado ni por el rey ni por el Papa, ya que se vertieron en él diferentes ideas respecto a temas y problemáticas patentes, en las cuales la voz de cada demarcación eclesíástica de la Nueva España se escuchó.³⁵

Por su parte, el doctor Alonso Núñez de Haro y Peralta fue quien sucedió a Antonio de Lorenzana y Buitrón como arzobispo de México, fue designado para tal puesto por el rey Carlos III en 1771, abarcando su gestión episcopal de 1772 a 1800 cuando lo alcanzó su muerte a las puertas del siglo XIX. Originario de Villagracia España, Núñez de Haro había labrado una sobresaliente trayectoria eclesíástica comenzando sus estudios en la universidad de Toledo, concluyendo su carrera académica en la universidad de Bolonia, donde fue colegial del mayor de San Clemente de los españoles, doctor y catedrático de Sagrada Escritura en aquella academia. De

³³ Cortés, Hernán: *Historia de Nueva-España, escrita por su esclarecido conquistador Hernan Cortes, aumentada con otros documentos, y notas por el Ilustrísimo Señor Don Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de Mexico*, México: Imprenta de el Superior Gobierno, de el Bachiller Don Joseph Antonio de Hoyal, 1770, pp. 174 y 175.

³⁴ Martínez Albesa, Emilio: «Fundamentos del regalismo en el magisterio episcopal de Francisco Antonio Lorenzana, arzobispo de México (1766-1772)», en *Mar Oceana*, 6, 2000, p. 40.

³⁵ Mocoelo Collado, Julia: «Los concilios de América bajo Carlos III», en *Ars Iuris*, México, Universidad Panamericana, 9, 1993, p. 59. Cervantes Bello, Francisco Javier; Cano Moreno, Silvia Marcela, et. al.: «Estudio introductorio. Cuarto concilio provincial mexicano», en Martínez López-Cano, María del Pilar (coord.): *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 1.

ahí pasó a Roma donde se ganó la buena voluntad del Papa Benedicto XIV quién lo recomendó al arzobispo de Toledo y de esta manera Núñez de Haro regresó a España a hacer oposición a la canongía lectoral de dicha iglesia.³⁶

En Toledo formó parte de la familia eclesiástica de Francisco Antonio Lorenzana y Francisco Fabián y Fuero, como ya mencionamos, de talante jansenista, regalista y de reforma eclesiástica, además de que formaron parte del cabildo catedralicio, simpatizando también con las ideas tomistas. Núñez de Haro también perteneció a la Academia de Historia Eclesiástica fundada por Lorenzana con el fin de profundizar más en esos temas que eran de todo el interés de los católicos ilustrados y jansenistas.³⁷

Su gestión como arzobispo de México de dieciocho años se caracterizó por compartir diversas ideas de gobierno con Lorenzana y Fabián y Fuero, como la reforma eclesiástica al interior del clero secular, mejorar su formación y moralizarlo, el jansenismo, el regalismo, el apoyo a la beatificación del obispo de Puebla Juan de Palafox y Mendoza, impulsar la vida común en las órdenes femeninas, entre otras.³⁸ Incluso, algunos estudiosos afirman que es Alonso Núñez de Haro quién concluye algunos proyectos episcopales y reformas que comenzaron sus antecesores Manuel Rubio y Salinas y Francisco Antonio Lorenzana e incluso del obispo de Puebla Francisco Fabián y Fuero. Así Núñez de Haro formaba parte de «eclesiásticos ilustrados convencidos de que la Iglesia requería de una reforma integral; y aunque regalistas, siempre consideraron que los temas espirituales eran de su entera competencia, pues abogaban por un cristianismo interior y por la vuelta a la doctrina primigenia de la Iglesia basada en la caridad y el amor».³⁹

Respecto al obispado de Puebla, comenzaremos con el doctor Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu, prelado jansenista y hermano del Marqués de la Regalía, gobernó la mitra poblana de 1743 a 1763.⁴⁰ De origen canario, estudió en las universidades de Valladolid y Alcalá, doctorándose en cánones en la universidad de Ávila; desde 1738 se desempeñaba como arzobispo de Santo Domingo, en el caribe americano, pasando de ahí a ocupar la mitra poblana. Su gestión como obispo de Puebla es caracterizada como veinte años de labor prolífica, según algunos autores, tanto en lo económico, cultural y religioso. Su pensamiento ha sido caracterizado, además de jansenista, «[...] dentro de los preclaros de la Ilustración [...] de matiz regalista y episcopalista,

³⁶ Beristáin y Souza, José Mariano: *Biblioteca hispano americana septentrional*, Tomo II, México: Oficina de Don Alejandro Valdés, 1883, p. 73.

³⁷ Márquez Carrillo, Jesús: *Política, Iglesia y modernidad en Puebla. Las ideas y proyectos reformistas del Obispo Francisco Fabián y Fuero, 1765-1773*, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Primera Edición Digital, 2017, pp. 78, 93, 94 y 115.

³⁸ Ocampo Villa, María de los Ángeles: «La Biblioteca del arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta en el Real Colegio Seminario de Instrucción, Retiro Voluntario y Corrección del Clero Secular. 1777-1800», en *XXVI Encuentro de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, 2013, SNP.

³⁹ Cruz Peralta, Clemente: *Entre la disciplina eclesiástica y la reforma de las costumbres: Visitas pastorales de Francisco Antonio Lorenzana a la arquidiócesis de México, 1767-1769*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, Tesis de Maestría, pp. 119 y 148.

⁴⁰ Paz Sánchez, Manuel de: «Vísperas de un nuevo mundo: biblioteca y testamento inédito del arzobispo Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu (1683-173)», en *Naveg@mérica. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas*, 16, 2016, pp. 7-8.

por su labor apostólica y episcopal en bien de la educación, que tan bien demostró en Santo Domingo y Méjico, pero a la vez se le cataloga como amantísimo y celosísimo protector de la Compañía de Jesús [...]».⁴¹ Este prelado, al venir a América se hizo acompañar de su sobrino Miguel de Anselmo de Abreu y Valdés, a quien designó como su obispo auxiliar y quien sería futuro mitrado de Oaxaca.

Su sucesor, el doctor Francisco Fabián y Fuero, de quien ya hablamos anteriormente, llegó a la mitra poblana en el año de 1765 procedente de España donde había comenzado la construcción de una fecunda carrera eclesíastica que ya empezaban a dar sus frutos. Uno de ellos, sin duda, era su designio como obispo de Puebla; en este designio tuvo mucho que ver que a partir de 1759, el rey Carlos III nombró como su confesor a Joaquín Eleta, franciscano y amigo de Fuero.⁴² En España fincó su carrera en distintos centros de estudio, destacando por su carácter jansenista, regalista, ilustrado y por pertenecer a la corriente de reformismo eclesíastico, modernidad cristiana e ilustración católica, logrando escalar en la pirámide eclesial, apoyado por un grupo o familia eclesíastica, como lo llama Jesús Márquez Carrillo desde la perspectiva de las sociabilidades, que se formó en la ciudad de Toledo, la sede episcopal más rica de España. Este grupo fundó una Academia de Historia Eclesíastica, interesados por la historia de la Iglesia y los estudios bíblicos, en donde Fabián y Fuero no solo encontró ideas similares a las suyas, sino que con varios de sus integrantes cruzaría sus destinos en un futuro en la península o en América como parte de las diferentes élites eclesíasticas, lo que se traduciría en una camaradería importante que tejería interesantes redes de ideas.⁴³

Entre este grupo sobresale la mancuerna en ideas y acciones que hicieron desde España, primero en Sigüenza y después en el obispado de Toledo donde confluyeron, Fabián y Fuero y Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, quien será el arzobispo de México contemporáneo a él, desde donde se propusieron impulsar una reforma eclesíastica que brindara renovación y solución a problemáticas sin resolver, causa en la que ya habían avocado sus esfuerzos en España.⁴⁴ Esta serie de impulsos reformistas concluyeron en el IV concilio provincial mexicano del que Fabián y Fuero fue un importante promotor. La gestión de su antecesor Álvarez de Abreu y la suya propia fue continua en aspectos de reordenación administrativa del obispado, moralización

⁴¹ Juárez Martínez, Abel: «Repensando el proceso independentista veracruzano en el contexto del mundo atlántico y canarias», en *XVIII Congreso de la AMEC Desde el Caribe Diálogos interdisciplinarios*, 25-27 de abril del 2012, p. 7. Lobo Cabrera, Manuel: «La biblioteca de Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu, Arzobispo de Santo Domingo», en *Anuario de estudios atlánticos*, 35, 1989, p. 6.

⁴² Márquez Carrillo, Jesús: *Política, Iglesia y modernidad en Puebla. Las ideas y proyectos reformistas del Obispo Francisco Fabián y Fuero, 1765-1773*, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Primera Edición Digital, 2017, pp. 85-87 y 78.

⁴³ Aunado a Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, Alonso Núñez de Haro y Peralta, añadimos a Miguel Anselmo de Abreu y Valdés quien lo ordenó obispo y quien sería obispo de Oaxaca en los años coincidentes con Fabián y Fuero al frente de la mitra poblana.

⁴⁴ Márquez Carrillo, Jesús: *Política, Iglesia y modernidad en Puebla. Las ideas y proyectos reformistas del Obispo Francisco Fabián y Fuero, 1765-1773*, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Primera Edición Digital, 2017, pp. 90 y 226. Márquez Carrillo, Jesús: «Experiencia interior y política pastoral. El obispo Francisco Fabián y Fuero en Puebla 1765-1773», en *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 2, 2003, p. 104.

y preparación del clero de la diócesis, sin embargo fue diferente en otros debido a las circunstancias que le tocó encarar al frente de la mitra y del nuevo momento que se vivía caracterizado por ser la fase más violenta del reformismo borbónico.⁴⁵ Este obispo se caracterizó por los cambios en la educación del clero, sobre todo en el Seminario Diocesano introduciendo nuevos autores, como Santo Tomás y haciendo cambios curriculares; además, impulsó la figura de Juan de Palafox y Mendoza, así como dedicó esfuerzos para canonizarlo y tuvo un prolongado y difícil conflicto con las monjas calzadas de la diócesis por la imposición de la vida común en los conventos, entre otros aspectos. En 1773 el monarca designa a Fabián y Fuero arzobispo de Valencia, una de las más importantes de la península, hasta su retiro en 1795.

El siguiente mitrado fue Victoriano López Gonzalo quien formaba parte del círculo más cercano a Fabián y Fuero, siendo su amigo, ex secretario y paisano (ambos oriundos de Terzaga). López Gonzalo ya había fungido como canónigo y prebendado en Puebla y posteriormente cuando la sede estuvo vacante fue su gobernador y finalmente obispo de 1773 a 1786. Respecto a la relación con su antecesor en la silla episcopal José Mariano Beristáin y Souza dice que «[...] sirvió al señor Fuero 'con exactitud y fidelidad'. No hay datos para relacionarlo [a Victoriano López Gonzalo] directamente con el grupo o círculo de Toledo, pero creyendo la afirmación general de Mirallas, podemos suponer que también formó parte del mismo».⁴⁶ La cercanía y colaboración del nuevo obispo y Fabián y Fuero nos indica la simpatía y afinidad de sus ideas respecto al tema del gobierno de la mitra, empezando por el jansenismo y su carácter ilustrado.⁴⁷ López Gonzalo continuó con diversas acciones que su predecesor había llevado a cabo y que hablan del vivo espíritu de la reforma eclesiástica y de acercar pasos al progreso y a la felicidad, lo que se puede ver durante su gestión. Posteriormente vuelve a la península en 1786 para ser obispo de Tortosa y tres años después de Cartagena.

El siguiente mitrado poblano fue Santiago José Echavarría y Elguezua de origen cubano, doctor por la Universidad de la Habana y provisor de esa diócesis, quien llegó a la diócesis poblana en 1788 concluyendo su gestión episcopal un año después en 1789 a causa de su muerte, mismo año del deceso del rey Carlos III y del estallido de la Revolución Francesa, lo que alteraría sustancialmente la situación del Imperio español. Algunos autores señalan que los proyectos que Fuero y López Gonzalo habían llevado a cabo tuvieron un momento de estancamiento durante esta gestión episcopal

⁴⁵ Luque Alcaide, Elisa: «Los Concilios provinciales hispanoamericanos», en: Saranyana, Josep-Ignasi Saranyana (dir.); Alejos-Grau, Carmen-José (coord.): *Teología en América Latina*, Volumen II/1, España: Iberoamericana, Vervuert, 2005, pág. 427. Márquez Carrillo, Jesús: *Política, Iglesia y modernidad en Puebla. Las ideas y proyectos reformistas del Obispo Francisco Fabián y Fuero, 1765-1773*, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Primera Edición Digital, 2017, pp. 135, 138 y 142.

⁴⁶ Márquez Carrillo, Jesús: *Política, Iglesia y modernidad en Puebla. Las ideas y proyectos reformistas del Obispo Francisco Fabián y Fuero, 1765-1773*, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras, Primera Edición Digital, 2017, p. 228.

⁴⁷ Arnaldos Martínez, Francisco: «¿Fue filojansenista D. Victoriano López Gonzalo, obispo de Cartagena (1789-1805)?», en *Murgetana*, 97, 1998, pp. 73-82.

al no pertenecer Echavarría y Elguezua directamente a esa familia eclesíástica además de su repentina muerte.⁴⁸

Finalmente, el obispo Salvador Biempica y Sotomayor, sucesor de Santiago José Echavarría y Elguezua, estuvo en la diócesis poblana doce años, de 1790 a 1802. Biempica y Sotomayor era originario de Ceuta, ciudad enclavada en el territorio español del norte de África. Construyó su trayectoria académica en la universidad de Salamanca donde estudió jurisprudencia y se doctoró en cánones; de ahí pasó como canónigo a la catedral de Valladolid de Michoacán, primer contacto con la Nueva España, donde ascendió en cargos de importancia, para después regresar a España siendo canónigo de Toledo y prior de San Benito. El siguiente paso fue ocupar el obispado de Puebla. La trayectoria del obispo Biempica nos muestra que en algunos casos el ascenso a una mitra en las Indias se intercalaba con otros puestos en la península para luego retornar como prelado.⁴⁹

El último obispado que analizaremos es el de Michoacán, comenzando por Pedro Anselmo Sánchez de Tagle quien llegó a ocupar la diócesis michoacana en el año de 1758, prolongando su prelatura hasta el año de 1772 cuando muere. Originario de Santillana, España, miembro de una hidalga familia con una estrecha relación con América, estudió en la Universidad de Valladolid, de ahí pasó a Salamanca recibiendo el grado de doctor por la capilla de Santa Bárbara. Tagle consagró su carrera eclesíástica en la Nueva España, primero como inquisidor mayor del Tribunal de la Inquisición, luego como obispo de Durango y posteriormente de Michoacán donde vivió y enfrentó como obispo momentos de cambio muy importantes y significativos. Entre estas estuvieron la secularización de doctrinas, la expulsión de los jesuitas en 1767, así como la visita de José de Gálvez, entre otras. Concretamente en la secularización, que comenzó con su antecesor en la mitra michoacana, el obispo Martín de Elizacochea, Óscar Mazín señala que contrario con otros obispados que retardaron la secularización, en el obispado de Michoacán las disposiciones en torno al tema fueron aplicadas con rigor. Del mismo modo, por la historiografía posterior, se le ha catalogado a Sánchez de Tagle como parte de la corriente de pensamiento de proto-ilustración o ilustración mexicana, a la misma generación que perteneció el arzobispo de México Manuel Rubio y Salinas del cual ya hablamos previamente.

La siguiente gestión episcopal fue la del doctor Luis Fernando de Hoyos y Mier de 1773 a 1775. Antes de su venida a las Indias fungió en España como rector del Colegio Viejo de San Bartolomé, Mayor de Salamanca, de 1735 a 1736; para ese momento ostentaba el título de licenciado. Son pocos los datos biográficos que se tienen de este prelado en la historiografía, en parte por su breve estancia en la Nueva España como obispo de Michoacán, debido a que murió el 13 de diciembre de 1775 mientras

⁴⁸ Beristáin y Souza, José Mariano: *Biblioteca hispano americana septentrional*, Tomo I, México: Oficina de Don Alejandro Valdés, 1883, p. 394.

⁴⁹ Beristáin y Souza, José Mariano: *Biblioteca hispano americana septentrional*, Tomo I, México: Oficina de Don Alejandro Valdés, 1883, pp. 175-176. Márquez Carrillo, Jesús: «Instituciones educativas, proyecto social y comunidades científicas en Puebla, 1765-1883», en *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, julio-diciembre 1996, vol. 1, 2, 1996, p. 475.

efectuaba su visita pastoral en el pueblo de Rincón de Tamayo.⁵⁰ Sin embargo, a pesar de los pocos años de su gestión Hoyos y Mier fue un obispo comprometido con la reforma eclesiástica, lo que se deja ver en su visita pastoral en donde revisa los títulos de los curas y sus licencias de celebrar, predicar y confesar.⁵¹

Por su parte, el doctor Juan Ignacio de la Rocha gobernó la mitra michoacana de 1777 a 1782 después de haber construido una prolífica carrera eclesiástica en el arzobispado de México, en la Real Universidad como rector y en el cabildo catedral como canónigo, arcediano y chantre.⁵² Originario del puerto de Santa María, en Andalucía, cruzó el océano Atlántico a tierna edad para llegar a la Nueva España como parte de la comitiva que acompañaba al arzobispo de México, que también se desempeñó como virrey, Juan Antonio Vizarrón y Eguiarreta (1730-1747). De este modo, Juan Ignacio de la Rocha construyó su trayectoria en tierras novohispanas, siendo colegial, catedrático y rector del Seminario Tridentino de la ciudad de México, maestro en artes, doctor teólogo, catedrático jubilado de filosofía de la Real Universidad y primer rector del Colegio de San Ildefonso después de la expulsión de los jesuitas. También se desempeñó como cura párroco de Santa Catarina del sagrario de la catedral del arzobispado de México y además fungió como diputado por esa misma arquidiócesis en el IV concilio provincial mexicano de 1771.⁵³ La historiografía considera la gestión episcopal de Juan Ignacio de la Rocha y la de su sucesor en la mitra michoacana como una etapa de intensa actividad ilustrada y reformista, con rasgos afines a la ilustración católica y modernistas, que buscaban regresar al cristianismo prístino, leer y estudiar sus fuentes, así como impulsar proyectos políticos temporales, entre otras cosas, ideas que sin duda marcaron el rumbo del obispado de Michoacán.⁵⁴

El último obispo de Michoacán del siglo XVIII fue fray Antonio de San Miguel Iglesias, quien gobernó la mitra de 1784 a 1804. El nuevo mitrado había nacido en Revilla, valle de Camargo, obispado de Santander, con el nombre de Antonio Iglesias de la Cajiga; desde muy joven ingresó al monasterio de Santa Catalina de Montecorbán de los monjes jerónimos y de ahí pasó a otros colegios de su orden en Ávila, Sigüenza y Salamanca donde se desempeñó en diferentes cargos, como lec-

⁵⁰ Roxas y Contreras, Joseph de: *Historia Del Colegio Viejo De S. Barholomé, Mayor De La Celebre Universidad De Salamanca*, España: Andrés Ortega, Volumen 2, Número 1, 1768, p. 1001. B. Buitrón, Juan: *Apuntes para servir a la historia del arzobispado de Morelia*, México: Imprenta Aldina, 1948, p. 146.

⁵¹ Jiménez Pérez, Isla Citlalli, *La unificación lingüística como meta. Los esfuerzos de los arzobispos de México y obispos de Puebla y Michoacán por hacer de la lengua castellana la lengua del imperio español en la segunda mitad del siglo XVIII*, México: Facultad de Historia. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2019, Tesis de Maestría, p. 279.

⁵² Pazos, María Luisa y Catalina Pérez Salazar: *Guía de las Actas de Cabildo de la Ciudad de México: 1761-1770, siglo XVIII*, México: Departamento del Distrito Federal, Secretaría General de Desarrollo Social, Comité Interno de ediciones gubernamentales, Universidad Iberoamericana, 1988, p. 184. Olivera, Luis y Rocío Meza Oliver: *Catálogo de la Colección Lafragua de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla 1616-1873*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006, pp. 89, 235.

⁵³ Beristáin y Souza, José Mariano: *Biblioteca hispano americana septentrional*, Tomo III, México: Oficina de Don Alejandro Valdés, 1883, pp. 52-53.

⁵⁴ Jaramillo Magaña, Juvenal: *Hacia una Iglesia beligerante. La gestión episcopal de Fray Antonio de San Miguel en Michoacán (1784-1804) Los proyectos ilustrados y las defensas canónicas*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996, pp. 29, 30.

tor de artes, maestro de teología y juez de oposiciones. Años más tarde, sería electo General de la orden de San Jerónimo, y después fue nombrado visitador general de los jerónimos en las dos Castillas, el cargo más alto de su orden religiosa.⁵⁵ Esta fecunda trayectoria eclesíástica de fray Antonio de San Miguel llamó la atención del rey Carlos III, quien lo presentó en 1776 para ocupar el obispado de Comayagua, que formaba parte de la Capitanía General de Guatemala y una de las diócesis más pobres de la Nueva España. En esa diócesis el prelado enfrentó serias dificultades como la peste, la pobreza, la mortandad y escasez de granos, lo que sin duda fueron difíciles pruebas. Sin embargo, el temple y las acciones de San Miguel ante tales situaciones agradaron al monarca, promoviéndolo años después para ser obispo de Michoacán, lo que significa un ascenso en su carrera eclesíástica ya que pasaba a ocupar unas de las diócesis más ricas e importantes de la América española. Eso también nos deja ver que había cuestiones propias del contexto que ponían a prueba ciertas capacidades y habilidades de los prelados lo que los podía catapultar para otras posiciones.

5. CONCLUSIONES

A través de este trabajo pudimos ver en líneas generales la trayectoria y la formación de algunos prelados en tres mitras de la Nueva España, la importancia que ser arzobispo u obispo tenía en la carrera personal de cada personaje y las implicaciones que esto tenía para la aplicación, continuidad y el reforzamiento de ciertas políticas. Esto último era un aspecto de gran relevancia en el contexto de los Borbones, sus políticas, la Ilustración y el regalismo. Esta posición gana importancia, sobre todo en las mitras de las Indias, ya que se veía a esta parte del Imperio como la que apoyaría considerablemente a mejorar su situación. Por todo lo anterior, la figura del obispo se maximiza, sobre todo su carácter político, al ser agentes del régimen más allá de las labores religiosas o de fe. Sin embargo, no se debe pensar que eran simples ejecutores mecánicos de la voluntad del rey, sino que también ellos le proponían en algunos momentos ciertas ideas a través de la comunicación que establecían con este lo que llegaba a influir en las disposiciones emanadas por el monarca; es decir, su relación era bidireccional.

También vimos que la colocación de estos prelados en las mitras no era un asunto fortuito, sino que correspondía a ascensos en su carrera eclesíástica, sobre todo para estos obispados de México, Puebla y Michoacán al ser de los más pingües. Es aquí donde entra la importancia de las sociabilidades, el paisanaje, la amistad y las diferentes relaciones que eran elementos que podía posicionarlos en diferentes puestos, así como la presencia de diferentes grupos con una cohesión importante a través de compartir ideas y visión. Esto en buena medida determinaba las acciones de los obispos, al igual que sus experiencias previas en otros puestos; esto nos puede dar

⁵⁵ Bravo Ugarte, José: *Historia sucinta de Michoacán*, Tomo II, México: Editorial Jus, 1963, pp. 166-167. B. Buitrón, Juan: *Apuntes para servir a la historia del arzobispado de Morelia*, México: Imprenta Aldina, 1948, pp. 147-151. Jaramillo Magaña, Juvenal: *Hacia una Iglesia beligerante. La gestión episcopal de Fray Antonio de San Miguel en Michoacán (1784-1804)* *Los proyectos ilustrados y las defensas canónicas*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 1996, pp. 31-32.

las respuestas del porqué de la implementación y el ahínco por llevar a cabo algunas políticas lo que resultará fundamental en este contexto. A su vez, el seguir estas trayectorias nos permite ver los puestos que desempeñaron antes y después y qué significaba para estos mitrados el colocarse al frente de una mitra.

Así, a partir de este seguimiento se puede dimensionar esta figura sin verla de una manera monolítica, ni con un solo perfil, sino diferentes, aunque, al menos para los prelados que aquí expusimos, todos eran afines al regalismo y jansenismo por lo que apoyaron la mayoría de las disposiciones del rey lo que irá cambiando a fines de ese siglo e inicios del XIX. También es verdad que cada uno mantenía una actitud muy particular hacia ciertos asuntos, lo que influía en la puesta en práctica de ciertas políticas. Asimismo, estas trayectorias son fluctuantes, no siguen un curso establecido por lo que es importante seguirlas puntualmente. Esto, en conjunto, nos hace dimensionar su figura en la segunda mitad del siglo XVIII en un contexto de grandes cambios.

LA PROMOCIÓN SOCIAL DE LA FAMILIA ENRÍQUEZ A TRAVÉS DEL CABILDO CATEDRALICIO DE LA CIUDAD DE CUENCA EN EL SIGLO XVI

Yolanda Fernández Valverde*
Universidad de Castilla-La Mancha

1. INTRODUCCIÓN

A partir de la aproximación a los documentos de la época conservados en el Archivo Capitular, en el Diocesano y en el Histórico Provincial de Cuenca, como del análisis que de ellos realizaron los historiadores posteriores, objetivamente, el siglo XVI ofrece de la ciudad de Cuenca la imagen de un centro de actividad económica intensa.

En las últimas décadas de este siglo, la familia Enríquez estuvo plenamente inmersa en el sector económico más predominante de la provincia: el comercio mayorista de la lana, materia prima muy reputada por su excelente calidad. Aprovechando las facilidades que este contexto histórico les procuró, la fuerza económica y productiva que los avalaba, los lazos familiares, así como las nutridas relaciones de solidaridad y clientela que tenían establecidos, la familia Enríquez acaparó los resortes del poder local de esta ciudad en sus diferentes dimensiones.

De este modo, a través del establecimiento de las relaciones consanguíneas y de afinidad, y de la manera de articular estos vínculos, teniendo en cuenta los lazos de

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación Familia, dependencia y ciclo vital en España, 1700-1860 [Referencia PID2020-119980GB-I00], dirigido por Francisco García González (Universidad de Castilla-La Mancha) y Jesús Manuel González Beltrán (Universidad de Cádiz), y que ha sido posible gracias a la financiación concedida por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

La autora es doctora en Historia Moderna, profesora asociada y miembro del Seminario de Historia Social de la Población (SEHISP) de la Universidad de Castilla-La Mancha.

parentesco, de amistad o de compañerismo como forma de interacción humana, pudieron adherirse al cabildo catedralicio conquense. Estas relaciones sociales, unidas al clientelismo y al patronazgo, han permitido explicar determinadas estrategias de los sujetos de este linaje en el transcurso de su movilidad social, así como en el proceso histórico del fin que perseguían. Este objetivo era el asegurar su permanencia económica y su perpetuación familiar. Las manifestaciones de solidaridades familiares y vínculos clientelares están presentes en toda la trayectoria de esta familia. La preeminencia en los juegos de poder de los lazos familiares, por vínculo de sangre o parentesco, ha proporcionado el marco necesario para estructurar todas las redes individuales.

Así, la acomodación de determinados hijos dentro del grupo privilegiado eclesiástico fue el objetivo para conseguir la promoción y la perpetuación de la identidad familiar. Antonio Irigoyen indica que es necesario preguntarse por los motivos que una persona tenía para ingresar en la Iglesia en el Antiguo Régimen. También observa que, a poco que se indague, se pueden encontrar algunas respuestas¹. Sin pretender aislar a los sujetos de esta familia que dedicaron su vida a servir a la Iglesia, se entiende que esta opción formaba parte de la combinación de las estrategias diseñadas por las familias acomodadas, con el fin de encontrar el mejor beneficio para los hijos.

La lectura del libro de James Casey presenta una realidad manifiesta: en las comunidades modernas se creaban multitud de relaciones personales entre los integrantes de los diferentes niveles sociales². Chacón, a este respecto, en su artículo sobre familias, sociedad y sistema social en el Antiguo Régimen, incorpora a esos lazos de parentesco, amistad o compañerismo, el patronazgo y el clientelismo, como ejes articuladores de las relaciones sociales³. Referido a las relaciones clientelares, Burgos Esteban explica cómo las personas poderosas apoyaron siempre a estos «clientes»⁴. Y José María Imízcoz añade que este tipo de relaciones no hacía sino reforzar la posición de los que ya estaban más que encumbrados. Las lecturas de este autor y las de Molina Puche, asociadas a la manera de establecer lazos de patronazgo y clientelismo, ha servido de cimentación para entender más profundamente cómo se articulaban estos vínculos en su forma más primaria de interacción humana⁵.

¹ Irigoyen López, Antonio: «Bajo el manto de la iglesia. Clero y familia en España durante la Edad Moderna», en Chacón Jiménez, Francisco y Hernández Franco, Juan (coord.): *Espacios sociales, universos familiares: la familia en la historiografía española. XXV aniversario del seminario Familia y elite de poder en el reino de Murcia, siglos XV-XIX*, Murcia, Universidad de Murcia, 2007, p. 249.

² Casey, James: *Familia, poder y comunidad en la España Moderna. Los ciudadanos de Granada (1570-1739)*, Valencia, Universitat de Valencia-Universidad de Granada, 2008.

³ Chacón Jiménez, Francisco: «Familias, sociedad y sistema social: Siglos XVI-XIX», en *Familias. Historia de la sociedad española (del final de la Edad Media a nuestros días)*. Madrid, Ed. Cátedra, 2011,

⁴ Burgos Esteban, Francisco Marcos: *Los lazos del poder. Obligaciones y parentesco en una élite local castellana en los siglos XVI y XVII*. Valladolid, Universidad de Valladolid, 1994.

⁵ Imízcoz Beunza, José María: «Las relaciones de patronazgo y clientelismo. Declinaciones de la desigualdad social», en Imízcoz Beunza, José María y Artola Renedo, Andoni (coords.): *Patronazgo y clientelismo en la monarquía hispánica (siglos XVI-XIX)*, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2016. Molina Puche, Sebastián: *Poder y familia: las élites locales del corregimiento de Chinchilla-Villena en el siglo del Barroco*. Murcia: Universidad de Murcia, 2007.

2. EL SERVICIO A LA IGLESIA Y SU PROMOCIÓN SOCIAL. DON LUIS ENRÍQUEZ, ABAD DE LA CAPILLA DE SANTIAGO DE LA CATEDRAL DE CUENCA

Dos de los hijos de Alonso Enríquez, comerciante afincado en Huete en la mitad del siglo XVI, ocuparon puestos representativos en el interior del cabildo conquense. Así, y a pesar de haber sido solo dos los miembros que pertenecieron al ámbito eclesiástico, sus estudiadas estrategias permitieron remarcar, aumentar y perpetuar el poder que su familia ya tenía. Del mismo modo, consolidaron e incrementaron las relaciones económicas y también las redes sociales, facilitando, por ejemplo, una dispensa eclesiástica, relacionada con el matrimonio entre dos primos hermanos con el fin de continuar la saga familiar que en ese momento se encontraba en peligro de extinción. El hecho de pertenecer a la jerarquía eclesiástica les confirió prestigio y autoridad social, y también, les permitió disfrutar de las prebendas y las rentas que esta poderosa institución les ofrecía. Con sus trayectorias de vida, ambos configuraron una confluencia de circunstancias que permitieron perpetuar el poder adquirido, incrementar su patrimonio familiar y ampliar sus redes de influencia para conseguir el pretendido ascenso y la reproducción social de la familia.

Servir a la Iglesia fue una estrategia utilizada por esta familia en el siglo XVI como modo de adaptación de determinados hijos, dentro del grupo privilegiado eclesiástico, en un estatus social superior⁶. Sus miembros, de esta manera, pudieron disfrutar de las prebendas y las rentas que esta poderosa institución les ofrecía. Aunque referida en exclusividad al ámbito nobiliario, pormenorizado en los Fernández de Córdoba, la lectura del artículo de Molina Recio ha ayudado a entender el comportamiento estratégico de aquellos sujetos que, siendo miembros de la Iglesia, tenían presente en primera instancia a su familia, fundamentalmente para aumentar su patrimonio y sus redes de influencia⁷.

Nacido en Huete en 1542, la trayectoria del clérigo don Luis Enríquez fue de imparable ascenso. Esta no fue una circunstancia casual ni baladí. La justificación se encuentra en la relación intrafamiliar establecida entre los apellidos Costa y Enríquez que, contemporáneo a estos hechos, operaban juntos en negocios comerciales y bancarios en distintas ciudades italianas.

Procedente de Becerril de Campos, Juan de Herrera Enríquez, primo hermano de don Luis Enríquez, llegó a la ciudad de Cuenca en su juventud para trabajar junto a su primo Alonso Enríquez, hermano de don Luis, en el floreciente negocio de la lana. Su afán por promocionar le hizo trasladarse a Italia en 1568, de la mano de su tío Juan Enríquez, un conocido mercader y comerciante establecido en la ciudad de Savona, señoría de Génova.

⁶ Arturo Morgado explica la importancia capital de la familia para acceder al estamento eclesiástico como modo de ascenso social. Morgado García, Arturo: «Iglesia y familia en la España Moderna», en *Tiempos modernos*, 20, 2010, pp. 1-22.

⁷ Molina Recio, Raúl: «Iglesia y economía: La inversión nobiliaria en el mundo eclesiástico y su retorno económico. El ejemplo de los Fernández de Córdoba», en Serrano Martín, Eliseo y Gascón Pérez, Jesús (eds.): *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando El Católico al siglo XVIII*, Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2018, pp. 1529-1547.

Octavio Costa también trabajó en Cuenca en el mismo sector donde conoció a Juan de Herrera Enríquez, del que se hizo muy amigo. No tardó en viajar a Italia, de donde era oriundo, para reunirse con él. Establecidos en este país, al principio continuaron su profesión de comerciantes, pero viendo que sus negocios prosperaban, decidieron fundar el banco Herrera-Costa en Roma. Esta firma ofrecía liquidez a familias nobles y de la élite, así como a distintos pintores de renombre como Caravaggio, Guido Reni o Annibale Carracci⁸.

Contemporáneo a todos estos hechos, don Luis Enríquez tenía su residencia como cura en la villa conquense de El Provencio donde era beneficiado. Sin embargo, su vida cambiaría radicalmente al proponerle un ascenso en su condición como clérigo, que él aceptó. A través de una *littera graciosa*, el 6 de octubre de 1563, recibió la posesión de la abadía de Santiago de la catedral de Cuenca. El puesto en el cabildo catedralicio pudo ocuparlo al hacer *simple renunciación* en su favor el que fuera abad de esa capilla y dignidad, don Pedro Francisco Costa, hermano del banquero Octavio Costa, quien trasladó su residencia a Italia donde, como antes se dijo, su hermano iría unos años después.

Haciendo don Luis la obligación y juramento propios que las nuevas dignidades (canónigos y beneficiados) acostumbraban a hacer en su proceso de admisión, y pagando los dos marcos de plata preceptivos para la fábrica de la catedral, puso su mano derecha sobre una cruz de plata y un libro de los Santos Evangelios, quedando obligado a cumplir inviolablemente los preceptos establecidos. De este modo, el deán y el cabildo pidieron al chantre de la catedral que acompañase al coro a don Luis. Allí lo llevó a las sillas altas y lo sentó en la silla quinta que era la que le pertenecía a su cargo. En ese momento le dio posesión de la abadía de Santiago. Tras su salida, se acercaron al altar mayor del templo, donde don Luis ofreció los once reales de plata requeridos para entregar a los niños expósitos en la puerta de la catedral. Al terminar el acto, la campana mayor comenzó a tañer, como así era costumbre al tomar posesión de su cargo una dignidad del cabildo⁹.

En el traspaso se incluyeron todos los frutos, maravedís rentas y derechos de la mencionada dignidad, así como los beneficios que disfrutaba de Santo Domingo de Cuenca y de Santa María de Alarcón. También se le entregaron las prestameras de Sotos, Mariana, Ribatajada, Villalba de Huete, Loranca, Villaescusa de Haro, Villaconejos y la media prestamera de El Recuenco. Al menos en el período comprendido entre 1563 a 1579, los encargados de cobrar estas rentas fueron dos de sus hermanos: Alonso Enríquez, comerciante de lanas, que vivía a caballo entre Cuenca e Italia, y don Francisco Enríquez, comerciante de lanas y regidor de la ciudad de Cuenca. Documentalmente queda recogido que, entre 1572 y 1579, la renta percibidema por estos beneficios ascendió a dos cuentos y 19.486 reales, a los que les restaron 12.962 reales de los gastos ocasionados por la administración de la cobranza. En este último

⁸ De las transacciones establecidas y de todo lo acontecido en la vida profesional y personal de ambos bancarios, da buena cuenta María Cristina Terzaghi en su trabajo Terzaghi, María Cristina: *Caravaggio, Annibale Carracci y Guido Reni, tra le ricevute del banco Herrera&Costa*, Roma, «L'erma» di Bretschneider, 2007.

⁹ Archivo Catedralicio de Cuenca (en adelante ACCu), Secretaría, Leg. 3, expte. 12.

año de 1579, don Luis renunció a estas prestameras y beneficios en favor de don Andrés Enríquez, su primo hermano y residente en Roma, reservándose de pensión la quinta parte de dichos frutos¹⁰.

La capilla a la que don Luis Enríquez sirvió como abad había sido adquirida por el matrimonio compuesto por don Bernardino de Sosa y doña Teresa Zapata para utilizarla como panteón familiar. Por tanto, ellos eran los patronos de este espacio mortuorio. Como luego se verá, este gesto de ostentación era muy recurrente entre las familias de élite. Esta, en particular, amasaba fortuna por su dedicación extensiva a la especulación financiera y a los censos, sobre todo tras la llegada de don Bernardino de la guerra y conquista de Perú, donde estuvo sirviendo muchos años. Del matrimonio de don Bernardino de Sosa y doña Teresa Zapata nacieron dos hijas, doña Jerónima y doña Ana Zapata¹¹, a quienes sus padres debían ofrecerles matrimonios ventajosos como gesto honroso acorde a su condición y estatus social. Y también, para cumplir el deseo que ambos plasmaron en una de sus mandas testamentarias.

En el testamento de don Bernardino de Sosa redactado el 21 de marzo de 1572 ante el escribano conguense Lorenzo Bordallo¹², benefició a su hija doña Jerónima por ser la mayor, y porque su padre le tenía *grande amor y afición*, concediéndole, una vez muertos él y su mujer, aparte de la legítima que le correspondía de su hacienda, una mejora del tercio y quinto de 13.000 escudos de principal (cuyo valor era de 400 maravedís el escudo); de dos censos que don Bernardino tenía otorgados a doña Teresa Enríquez, hermana de la Ilustrísima Marquesa de Priego y a los Ilustrísimos Señores Conde y Condesa de Feria de la villa de Zafra; 1.400 ducados de principal de un censo dado al Duque del Infantado (a 375 maravedís cada ducado), junto con el patronazgo de la capilla de Santiago de la catedral de Cuenca donde tenía erigida una capellanía. Para obtener esta mejora y patronato, doña Jerónima debía casarse con *persona que sea hijo-dalgo y que tenga título muy bastante dello y que sea cristiano viejo, limpio y sin raça (...)*

Don Bernardino de Sosa también dispuso en su testamento que su esposa fuera la *curadora, tutriz y legítima administradora* de sus hijas, quedando como poseedora y usufructuaria de sus bienes repartidos entre las villas conguenses de Barchín, La Parrilla y Alconchel. Cuando él falleció el 7 de abril de 1575, doña Teresa Zapata ejerció lo escrito con sus hijas de nueve y cinco años¹³.

Apoyándose en el derecho consuetudinario, y con el fin de encontrar la estabilidad económica dentro del orden social al que pertenecían, no es difícil imaginar que, en los años siguientes al fallecimiento de su esposo, doña Teresa Zapata buscara un marido para su hija mayor que le ofreciera esa permanencia. Intuimos que las relaciones sociales y las redes de contacto establecidas por doña Teresa Zapata con el abad

¹⁰ Archivo Histórico Provincial de Cuenca (en adelante AHPCu), Protocolos notariales, P-373, f. 468-471v.

¹¹ En la documentación se encuentra omitido el apellido paterno de doña Jerónima y de doña Ana. Doña Ana Sosa Zapata se casó con don Alonso de Sandoval Portocarrero, señor de Caracena y Caracena. Ambos tuvieron una hija, doña Mariana de Sandoval, a la que Alonso Enríquez en su testamento mandó 11.000 reales como ayuda para su casamiento. AHPCu, Protocolos notariales, Sig. P-409, f. 387.

¹² AHPCu, Protocolos notariales, Sig. P-588, ff. 412-421.

¹³ AHPCu, Protocolos notariales, Sig. P-591, f. 426-427.

de su capilla, debieron de ser esenciales en la disposición de don Francisco Enríquez, regidor de Cuenca y hermano pequeño de don Luis Enríquez, como candidato idóneo para ser casado con su hija. Así, tras ser tratado y concertado el enlace entre don Francisco Enríquez y doña Jerónima Zapata de Sosa, se reunieron en Cuenca don Francisco y su futura suegra, el 26 de abril de 1581 ante el escribano del número, Gabriel de Valenzuela, para dejar redactadas las capitulaciones del casamiento¹⁴.

Don Luis sirvió esta abadía durante veinte años, hasta el día de su muerte ocurrida el 21 de julio de 1583¹⁵. Su puesto quedó cubierto el 10 de enero de 1584¹⁶. El 6 de julio de 1583, unos días antes de fallecer, don Luis hizo testamento ante el escribano de Cuenca, Gabriel Ruiz. En él recordó ser el testamentario de su hermano Alonso Enríquez, que había fallecido en Italia sin hijos. Y en él dispuso a su hermano pequeño, el regidor conquense don Francisco Enríquez, como testamentario y heredero universal de su hacienda¹⁷. La familia, siempre presente en el mundo eclesiástico¹⁸.

3. UN MODELO DE TRAYECTORIA ECLESIAÍSTICA: DON MIGUEL ENRÍQUEZ, DE CURA RURAL A CAPELLÁN MAYOR DE LA CATEDRAL DE CUENCA¹⁹

Don Miguel Enríquez también nació en la ciudad de Huete²⁰. Siguiendo los pasos de su hermano don Luis Enríquez, fue destinado a realizar estudios eclesiásticos a la ciudad de Savona (Génova), donde ya vivían sus otros dos hermanos, Alonso y Jerónimo, con su tío mercader y financiero Juan Enríquez. Estas maniobras de ayuda familiar se articularon siendo estos niños pequeños, para los que se habían creado unas expectativas de promoción social, al ser enviados fuera de su casa nativa con el pariente poderoso. Muchas familias nobles, que pretendían ascender socialmente, encontraron en el estamento eclesiástico un trampolín para proyectar sus estrategias políticas, económicas y sociales²¹. El papel de estos personajes dentro de las familias fue, en ocasiones, crucial en las estrategias establecidas²².

¹⁴ AHPCu, Protocolos notariales, Sig. P-499, ff. 479-480v.

¹⁵ AHPCu, Protocolos notariales, P-373, f. 699.

¹⁶ ACCu, Secretaría, Leg. 4, expte. 5.

¹⁷ AHPCu, Protocolos notariales, P-373, ff. 704v y 709v.

¹⁸ Irigoyen López, Antonio: «Bajo el manto de la iglesia...», op. cit. p. 259.

¹⁹ Fernández Valverde, Yolanda: «Trayectorias eclesiásticas y movilidad social. D. Miguel Enríquez: de cura rural a capellán mayor de la Catedral de Cuenca (SS. XVI-XVII)», en García González, Francisco y Chacón Jiménez, Francisco (eds.): *Familias, experiencias de cambio y movilidad social en España (siglos XVI-XIX)*, Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2020, pp. 81-93.

²⁰ Para localizar los documentos relacionados con esta investigación en las parroquias de la ciudad de Huete, fue de especial utilidad el cuadro de clasificación de ellas realizado por Pérez Tornero, Ramón y García Martínez, José Luis: «El archivo eclesiástico de Huete. Sus fondos y sus posibilidades de investigación», en *Iglesia y religiosidad en España, historia y archivos*. Volumen II, Guadalajara: ANABAD, 2002, pp. 941-964. Don Miguel Enríquez debió de nacer entre 1542, fecha en la que nace don Luis, su hermano mayor por parte de padre y 1551, fecha en la que nace Jerónimo, su hermano pequeño. En el archivo parroquial de Huete existe una laguna documental en torno a estos años, relacionada con los bautismos de la iglesia de San Esteban Protomártir.

²¹ Marcos Martín, Alberto: «La sociedad española en el siglo XVI: Órdenes y jerarquías», en Floristán, Alfredo (coord.): *Historia de España en la Edad Moderna*, Barcelona: Ariel, 2011, pp. 279-301.

²² A este respecto, el siguiente estudio nos acerca a la reproducción social de la familia a través de sus miembros relacionados con el clero. Irigoyen López, Antonio: «Clero secular, familia y movilidad social:

En esta política de colocación parentelar, se entiende que la intervención de Juan Enríquez en el acceso de la carrera eclesiástica de don Miguel fue decisiva. Cuando se ordenó sacerdote regresó a España, siendo su primer destino la villa conquense de Altarejos y su filial de *Fresneda cabo Altarejos*, donde las fuentes lo sitúan ya como *cura* el 5 de abril de 1565²³. En estos lugares, don Íñigo Beltrán Valdelomar²⁴, su tío materno, ejercía como teniente de cura, al igual que su primo, el bachiller Gutierre de Valdelomar²⁵. Es evidente que familia y clero eran dos realidades asociadas; el linaje del clérigo se insertaba en un entramado de relaciones clientelares que facilitaban el acceso a beneficios que podían sustentarle²⁶. Apoyándonos en el estudio de Sarah Nalle, don Miguel pertenecía a ese 13% de clérigos que, al ingresar en su carrera eclesiástica, ya tenían parientes dentro del seno de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XVI en la diócesis de Cuenca²⁷.

Tras compaginar unos años su labor en las dos poblaciones, estableció definitivamente su residencia en el lugar de Fresneda de Altarejos. La razón fundamental fue porque en este lugar poseyó un beneficio curado para la *curae animarum*, que a su llegada estaba vacante, y cuyo acceso, sin duda, sus familiares facilitaron, contribuyendo en su carrera eclesiástica²⁸. Esta congrua le facilitaba su sustento. Su dotación fue incrementándose en los años en que don Miguel ejerció este oficio eclesiástico, por el que percibió 50 ducados en 1574; 200 ducados en 1580; y 700 ducados en 1586. Estas cantidades nos indican la promoción del clérigo, teniendo en cuenta que la congrua era de un mínimo de 50 ducados²⁹.

A partir de 1590, el distanciamiento con las obligaciones que don Miguel tenía encomendadas en la iglesia de Fresneda de Altarejos, y con sus gentes, era muy acusado. Se sabe que era el cura de este lugar por los libros de visita pastorales, pero su implicación eclesiástica era bastante escasa: ya no firmaba las partidas de los sacramentales, salvo excepciones³⁰; las cuentas, la organización y el control parroquial estaban a

actores y directores (Murcia, siglo XVIII)», en Chacon Jiménez, Francisco y Hernández Franco, Juan (Eds): *Familia, poderosos y oligarquías*, Murcia: Universidad de Murcia, 2001, pp. 131-152.

²³ Archivo Diocesano de Cuenca (en adelante ADCu), Libro I de *Fábrica* de Fresneda de Altarejos, 1565 – 1580, sig.: P – 318, ff. 7v-8

²⁴ Don Íñigo Beltrán Valdelomar falleció en Fresneda de Altarejos el 12 de abril de 1575 pero fue trasladado a Huete, para ser enterrado en la iglesia de San Esteban, como así pidió que hicieran en su testamento. Archivo Parroquial de Huete (en adelante APHu), Sig. 54/3, f. 44v.

²⁵ Don Gutierre de Valdelomar ejerció en Fresneda de Altarejos como presbítero hasta 1613. ADCu, Libro II de *Fábrica* de Fresneda de Altarejos, 1.578 – 1.752, sig.: P – 319, f. 321v. El nombramiento de teniente de cura para la administración de los sacramentos en el lugar de Fresneda de Altarejos hasta el siglo XIX lo realizaba el cura de Altarejos. ADCu, Curia Episcopal, Sig. 945/4055, sf.

²⁶ Morgado García, Arturo: «Iglesia y familia...», op. cit., p. 6.

²⁷ Nalle, Sara T.: *God in La Mancha. Religious Reform and the people of Cuenca, 1500-1650*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.

²⁸ Catalán Martínez, Elena: «Mi familia tiene un cura: el clero patrimonial en la España del Antiguo Régimen», en Contreras Contreras, Jaime, y Sánchez Ibáñez, Raquel (coords.), *Familias, poderes, instituciones y conflictos*. Murcia: Universidad de Murcia, 2011, pp. 375-388. Barrio Gozalo, Maximiliano: *El sistema benefical de la iglesia española en el Antiguo Régimen (1475-1834)*, Alicante: Universidad de Alicante, 2012, p. 76.

²⁹ Irigoyen López, Antonio: «Bajo el manto de la iglesia...», op.cit. p. 256.

³⁰ Solo se encuentra en el Libro de *Matrimonios* una partida firmada por don Miguel Enríquez, que se corresponde, casualmente, con el casamiento de dos miembros de familias oligárquicas: Don Juan Baptista

cargo del mayordomo y del teniente; y lo de velar por la ortodoxia dentro del término de sus dominios parroquiales, como se ha visto, estaba puesto en tela de juicio.

Desde Huete, llegó en 1593 el reverendo Valdelomar para continuar con el beneficio curado. Con su relevo, don Miguel abandonó Fresneda de Altarejos para siempre. Para él, este fue el punto de inflexión en la promoción de su carrera eclesiástica y en su afán por conseguir beneficios mayores, sintiéndose respaldado por un buen patronato y por una red de relaciones que impulsaron y propiciaron este ascenso³¹. Siguiendo las indicaciones de este autor, se añade la solvencia económica de la familia como requisito fundamental e imprescindible en este tipo de promociones³².

El motivo principal por el que don Miguel Enríquez se trasladó a la ciudad de Cuenca no fue otro que el ascenso en su carrera eclesiástica³³. Seijas Montero pone en valor a la familia como eje fundamental para el impulso de la movilidad social, y en particular a los prebendados que ayudaron a ascender a sus familiares en la carrera eclesiástica, recurriendo a resignas o coadjutorías³⁴. Esta circunstancia pudo sucederse con don Miguel puesto que cuando él llegó a Cuenca, como se ha visto, uno de sus hermanos mayores, don Luis Enríquez, había sido durante veinte años el abad de la capilla de Santiago de la catedral.

El miércoles 2 de junio de 1593 se congregó el cabildo catedralicio, compuesto por el deán y todos los canónigos votantes, con el fin de recibir por capellán mayor de esa Santa Iglesia a don Miguel Enríquez, a quien después se le dispuso otra prebenda catedralicia que fue la posesión de dignidad³⁵.

A este acto acudieron el señor doctor Andrés de Rueda Rico, provisor general del obispado de Cuenca, representando a don Juan Fernández Vadillo, obispo de Cuenca del Consejo del rey. Él y el conjunto de dignidades y canónigos consintieron la *resigna in favorem* del puesto de la capellanía mayor que estaba ocupada por fray

de Briones, hijo de Francisco de Briones y de María de Gomendio, naturales y vecinos de Montalbanejo; y doña Ynés de Villagómez, hija del contador municipal don Christóbal Villagómez y de doña Ana Zapata. Ambos contrajeron matrimonio en la iglesia parroquial de Fresneda de Altarejos el 10 de mayo de 1571. ADCu, Libro I de *Matrimonios de Fresneda de Altarejos*, P-328.

³¹ Irigoyen López, Antonio: «Carrera eclesiástica, servicio doméstico y curso de vida (Murcia, siglo XVIII)», en García González, Francisco e Irlés Vincente, M^a del Carmen (coords.): *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, (Ejemplar dedicado a: *Curso de vida y reproducción social en España y en Europa en la Edad Moderna*), 34, 2016, p. 284.

³² Irigoyen López, Antonio: «Bajo el manto de la Iglesia...», op.cit. p. 256. El trabajo realizado por García González sobre el cardenal Monescillo recoge una trayectoria de vida con parámetros similares de ascenso social a los que se sucedieron en la de don Miguel Enríquez García González, Francisco: «De un lugar de la Mancha a la Sede Primada de Toledo: la familia del cardenal Monescillo en el Antiguo Régimen», en *Obradoiro de Historia Moderna*, 2005, pp. 175-200.

³³ El artículo de Aranda Pérez, aun trabajando el clero parroquial de Toledo, nos ha servido para entender las funciones de los clérigos rurales y su ascenso eclesiástico en los cabildos catedralicios Aranda Pérez, Francisco José: «El clero parroquial también se acabilda. El cabildo de curas y beneficiados de Toledo», en Aranda Pérez, Francisco José: *Sociedad y élites eclesiásticas en la España Moderna*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 237-287.

³⁴ Seijas Montero, María: «El linaje hace la prebenda: La perpetuación del poder familiar en el cabildo de Santiago durante el reinado de Felipe V», en Serrano Martín, Eliseo y Gascón Pérez, Jesús (eds.): *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico, de Fernando El Católico al siglo XVIII*, Zaragoza: Institución Fernando El Católico, 2018, p. 1653.

³⁵ ACCu, Secretaría, Sig. III, Libro 81, ff. 51-53v.

Juan Esteban de Urbietta³⁶, obispo de Telesi (Nápoles) y religioso de la Orden de Santo Domingo, por los beneficios simples que don Miguel Enríquez poseía en las iglesias de San Salvador de la villa de Requena y de San Juan de la villa de Moya, al menos desde 1583³⁷, los cuales le ofrecían una renta no especificada³⁸.

Es difícil precisar la relación establecida entre ambos eclesiásticos; quizá compartieron intereses, aunque no tuvieran lazos afectivos. Imízcoz apunta que, a veces, en los grupos de poder existían amistades que intercambiaban servicios y favores según sus trayectorias y actividades³⁹. Y este podría ser el caso. Fray Juan Esteban de Urbietta dejó su prebenda de la catedral de Cuenca y allanó el camino de ascenso en su carrera eclesiástica a don Miguel que, sin duda, iba acompañado de un importante capital relacional, tanto familiar como clientelar.

Reunido el cabildo, llamaron a don Miguel Enríquez que, una vez «vestido», se hincó de rodillas frente a ellos. Así, se advirtió del conocimiento que se tenía de su solvencia, suficiencia y habilidad para desempeñar este cargo. Tras conferirle el beneficio eclesiástico, los señores deán y cabildo le tomaron juramento de obediencia hacia el señor don Juan Fernández Vadillo, obispo de Cuenca, y a sus sucesores, y de guardar los estatutos, usos y costumbres de la Santa Iglesia, mientras leía este juramento poniendo su mano derecha sobre una cruz de plata, y tocando con la misma mano un libro abierto de los Santos Evangelios, que estaba dispuesto en una mesa.

A continuación, el señor don Francisco Suárez de Cañamares, abad de la capilla de Santiago, lo dirigió ante el altar mayor de la catedral, y tras rezar una oración en sus gradas, lo subieron al altar donde, en señal de posesión, hizo una cruz y la besó, ofreciendo once reales de plata para criar a los niños expósitos de esta iglesia, conforme a la costumbre. Desde allí fueron juntos al coro, donde el abad de Santiago tomó la mano de don Miguel, ayudándole a subir a las sillas altas del mismo, y sentándolo en la silla siguiente a la dispuesta por el canónigo más antiguo, que era la correspondiente a su dignidad, le otorgó la posesión corporal real, la misma que antes tuvo el señor obispo de Telesi.

Incontinenti, ambos volvieron a la sala del cabildo donde hicieron oración ante su altar y volviendo el abad de Santiago a tomar de la mano a don Miguel, lo sentó en otra silla, semejante a la del coro, en señal de posesión de su cargo, diciendo que se obligaba a pagar a la fábrica de la iglesia 80 ducados para la capa por su nueva recepción y condición, conforme así se acostumbraba. Así concluyó su incorporación al cabildo catedralicio conqueense, amparado por unos más que nutridos ingredientes

³⁶ Don fray Juan Esteban de Urbietta era natural de Hernani, provincia de Guipúzcoa. Fue obispo dominico de Telesi (Nápoles), a cuya mitra renunció, trasladándose a Madrid. García Hernán, Enrique y Maffi, Davide: *Guerra y sociedad en la monarquía hispánica: política, estrategia y cultura en la Europa Moderna, 1500-1700*, Volumen 1, Madrid: CSIC, 2006, p. 717.

³⁷ AHPCu, Protocolos notariales, Sig. P-374, ff. 606-606v.

³⁸ Antonio Irigoyen da buena cuenta de ejemplos relacionados con las resignaciones, asegurando que normalmente el prebendado obtenía, al ceder su beneficio, importantes beneficios económicos. Irigoyen López, Antonio: *Entre el cielo y la tierra, entre la familia y la institución. El Cabildo de la Catedral de Murcia en el siglo XVII*, Murcia: Universidad de Murcia, 2000, pp. 66-67.

³⁹ Imízcoz Beunza, José María: «Las redes sociales de las élites. Conceptos, fuentes y aplicaciones», en Soría Mesa, Enrique, Bravo Caro, Juan Jesús y Delgado Barrado, José Miguel (Eds.): *Las élites en la Época Moderna: La monarquía española. I. Nuevas perspectivas*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2009. p. 136.

que le predispusieron a ser. En esencia, su patrimonio y sus redes familiares de poder que fortalecieron sus ya asentados vínculos sociales.

Con el fin de no disgregar su fortuna, de transmitir su herencia y de perpetuar el linaje de su familia, don Miguel Enríquez reconoció y legitimó a don Pedro Enríquez Valdelomar como hijo suyo. A través de una cédula real otorgada por Felipe III el 27 de marzo de 1608 y refrendada por su escribano Juan de Amézqueta, se habilitó al que era entonces familiar del Santo Oficio de la Inquisición, regidor de la ciudad de Cuenca y procurador en Cortes por el Estado de Caballeros Hijosdalgo de la misma, como hijo de don Miguel Enríquez para que pudiera utilizar la hidalguía y la nobleza de sangre sin impedimento, así como heredar todos sus bienes muebles raíces y semovientes.

Por quanto por parte de vos, don Miguel Enríquez, clérigo, vecino de la ciudad de Cuenca, nos ha sido hecha relación que siendo vos presbítero, hubiste y procreaste en una mujer soltera, no obligada a matrimonio ni religión alguna, a don Pedro Enríquez Valdelomar, vuestro hijo, familiar del Santo Oficio de la Inquisición de la ciudad y nuestro regidor de ella, y su procurador de Cortes (...)

Por la presente, legitimamos y habilitamos y hacemos legítimo, hábil y capaz al dicho don Pedro Enríquez Valdelomar, vuestro hijo, para que pueda haber y heredar todos y cualesquier bienes muebles y raíces... Y para que pueda gozar y goçe de la hidalguía, nobleza y exempción de que vos y vuestros padres y pasados como descendientes de tal casa habéis gozado y pudiste y debiste gozar, como si de legítimo matrimonio fuera habido y procreado (...)⁴⁰

Tras la legitimación de su hijo, ante el escribano conquisense Alonso Mexía, el 11 de abril de 1608, don Miguel Enríquez consideró imprescindible fundar un mayorazgo, con gran parte de los bienes que tenía en propiedad. Aunque él era un servidor de la Iglesia, quiso que su familia se viera recompensada con parte de los bienes que en su carrera eclesiástica había acumulado. Era una manera inherente de mantener y perpetuar el linaje⁴¹.

Item, quiero y es mi voluntad que todos los subçesores en este dicho mi mayorazgo, y cada uno en particular que suçeda, se aya de nombrar y nombre de mi nombre y apellido de Enríquez (...) De la constitución de los mayorazgos, así resulta la conservación y resplandor perpetua de las familias, y se conservan las memorias. Y, al contrario, de la división de los bienes y dejalos libres a los herederos, resulta consumirse y acabarse las familias y destruirse y perderse los bienes, con los cuales los hombres se ilustran y la nobleza se conserva (...)⁴².

⁴⁰ AHPCu, Protocolos notariales, Sig. P-459, ff. 420-422.

⁴¹ Irigoyen López, Antonio: «Notas sobre las fundaciones de vínculos y mayorazgos del alto clero de Murcia en los siglos XVI y XVII», en *Carthaginensia*, Vol. XXXI, 2015, pp. 251-274.

⁴² AHPCu, Protocolos notariales, Sig. P-459, ff. 409-418. Archivo General de Simancas (en adelante AGS), Sig. 0145, f. 117-129.

Con el fin de preservar el linaje y su patrimonio⁴³, la estrategia familiar fue casar en 1597 a don Pedro Enríquez con doña Francisca Enríquez, su prima hermana, la hija mayor de don Jerónimo Enríquez, hermano de don Miguel y don Luis, ya fallecido en la ciudad italiana de Savona. La unión de los primos hermanos consiguió varios objetivos. Por un lado, provocó la reproducción familiar; y por otro, entroncó las haciendas de los dos clérigos. De esta manera, la familia movilizó todos sus recursos y posibilidades⁴⁴, con el fin de conservar la hermandad e amistad entre las partes. Esto redundaba en la idea que Soria Mesa tiene acerca de los matrimonios entre parientes, argumentando no sucederse exclusivamente por motivos económicos sino también por reforzar los lazos solidarios en el conjunto familiar⁴⁵. De este modo, convinieron y concertaron que se casaran los dos primos hermanos, tras dispensar Su Santidad el segundo grado de consanguinidad que les unía.

Don Miguel Enríquez redactó su testamento en nueve hojas de manera hológrafa el 8 de enero de 1608. El 2 de diciembre de ese año lo otorgó, cerrado y sellado, ante el escribano de Cuenca, Alonso Mexía⁴⁶.

El capellán mayor de la catedral de Cuenca falleció el 27 de junio de 1609. En la lectura de su testamento se comprobó cómo su hijo legitimado fue nombrado heredero universal. El importante papel que la familia desempeñó es evidente. La protección familiar, en este caso, fue esencial para que los derechos de don Pedro Enríquez Valdelomar fueran equiparables a los de cualquier hijo legítimo. Con él continuó la línea de descendencia, la transmisión del patrimonio y el estatus familiar.

4. LA MANIFESTACIÓN DE LA APARIENCIA EN LOS BIENES TERRENALES Y ANTE LA MUERTE

El estudio de la vida cotidiana en la Historia Moderna ha suscitado el interés de los investigadores, intensificándose en las dos últimas décadas. Conocer la cotidianidad de las personas en sus manifestaciones más íntimas y privadas, se ha llevado a cabo desde varias perspectivas⁴⁷. Estos aspectos cotidianos estaban unidos a la apariencia;

⁴³ Hernández Franco, Juan y Peñafiel Ramón, Antonio: «Parentesco, linaje y mayorazgo en una ciudad mediterránea: Murcia (siglos xv-xviii)», en *Hispania*, LVIII/L, 198, 1998, pp. 157-183.

⁴⁴ García González, Francisco: «Familia, poder y estrategias de reproducción social en la sierra castellana del Antiguo Régimen (Alcaraz, siglo xviii)», en Aranda Pérez, Francisco José (coord.): *Poderes intermedios, poderes interpuestos. Sociedad y oligarquías en la España Moderna*, Cuenca: Universidad de Castilla La Mancha, 1999, p. 202.

⁴⁵ Soria Mesa, Enrique: *La nobleza en la España Moderna. Cambio y continuidad*. Madrid: Marcial Pons, 2007. p. 74.

⁴⁶ AHPCu, Protocolos notariales, Sig. P- 460, ff. 523-535. AGS, Sig. 0145, ff. 161 y siguientes.

⁴⁷ Los trabajos de Carmen Hernández López, Máximo García Fernández o Gloria Ángeles Franco Rubio abundan en estas cuestiones. Hernández López, Carmen: *La casa en la Mancha oriental. Arquitectura, familia y sociedad rural (1650-1850)*, Madrid: Sílex, 2013. Hernández López, Carmen: «Casas y ajuares en las tierras de la Mancha Oriental (1650-1850)», en Birriel Salcedo, Margarita: *La(s) casa(s) en la Edad Moderna*. Zaragoza: Institución «Fernando El Católico», 2017, pp. 231-290. García Fernández, Máximo: «Los bienes dotales en la ciudad de Valladolid, 1700-1850: el ajuar doméstico y la evolución del consumo y la demanda», en Yun Casalilla, Bartolomé (dir.): *Consumo, condiciones de vida y comercialización: Cataluña, Castilla, siglos xvii-xix*, 1999, pp. 133-158. García Fernández, Máximo (dir.): *Cultura material y vida cotidiana moderna*. Madrid, Sílex, 2013. Franco Rubio, Gloria Ángeles: *Cultura y mentalidad en la Edad*

al concepto alimentado por la necesidad de mantenerse encumbrados en su autoridad. Y es que don Luis y don Miguel Enríquez no solo fueron personas importantes, también tuvieron que demostrarlo. Todo lo que representaban era necesario visibilizarlo; hacerlo público y demostrarlo. Es decir, públicamente necesitaron mostrar su dominio con la materialización de su poder⁴⁸.

Así, ambos manifestaron su ostentación utilizando varios recursos. Una de sus expresiones externas la encontramos en la cobertura del personal doméstico que tenían a su cargo⁴⁹. Esa fue una de las formas de exhibir su posición privilegiada y el poder de la *casa*⁵⁰, ya que el dominio y el éxito de una determinada familia iban unidos a la capacidad de cobijar al personal de servicio⁵¹.

En los testamentos de estos clérigos se ha comprobado cómo estuvieron rodeados de un elenco de personas dedicadas al servicio doméstico⁵². Sus últimas voluntades han servido para comprobar el interés que manifestaron en agradecer el servicio y la dedicación a las personas que trabajaron en este espacio doméstico, lo que Cobo Hernando denomina *solidaridad vertical*, y que explica a través de diferentes mandas testamentarias de la familia objeto de su estudio⁵³. Igualmente, estudiadas por Irigoyen en la Murcia del siglo XVIII, las recompensas a los sirvientes del alto clero estaban íntimamente relacionadas con el grado de confianza establecido con su amo⁵⁴. Así, muchas de estas personas se encontraban asentadas en la casa de manera permanente, formando parte de la familia en calidad de subordinados, aunque, en ocasiones, disponiendo de un grado de afecto e importante confianza con sus amos.

Don Luis Enríquez, abad de Santiago de la catedral de Cuenca, pidió en su testamento que a su criada Catalina Rodríguez, que le asistió durante *dieciocho años, pues la dicha moça me ha servido en mis enfermedades con mucha fidelidad e cuidado,*

Moderna. Sevilla: Mergablum, 1999. Franco Rubio, Gloria Ángeles: *El ámbito doméstico en el Antiguo Régimen. De puertas adentro*, Madrid: Síntesis, 2018.

⁴⁸ Hernández Franco, Juan: «Consideraciones y propuestas sobre linaje y parentesco», en Casey, James y Hernández Franco (Eds.): *Familia, parentesco y linaje. Historia de la familia. Una nueva perspectiva sobre la sociedad europea. Seminario, familia y élite de poder en el Reino de Murcia. Siglos XV-XIX*, Murcia: Universidad de Murcia, 1997, pp. 19-29.

⁴⁹ Para profundizar en esta cuestión, véase las siguientes referencias: Dubert García, Isidro y Gourdon, Vincent: *Inmigración, trabajo y servicio doméstico en la Europa urbana, siglos XVIII-XX*, Madrid: Casa de Velázquez, 2018 y Boudjaaba, Fabrice y García González, Francisco: «Introducción al dossier: El trabajo doméstico y sirviente en la Europa rural (ss. XVI-XIX). Diversidad de modelos regionales y formas de dependencia», en *Mundo Agrario: Revista de estudios rurales*, Vol. 18, 39, 2017.

⁵⁰ Soria Mesa, Enrique: «La familia Pérez de Herrasti: un acercamiento al estudio de la élite local granadina en los siglos XV al XVII», en *Chronica Nova*, 19, 1991, p. 398.

⁵¹ Sarti, Raffaella: *Vida en familia. Casa, comida y vestido en la Europa Moderna*, Barcelona: Crítica, 2002, p. 104. La parte femenina del servicio doméstico encontró en la ciudad el mejor refugio para salir del medio rural. García González, Francisco: «Las estructuras familiares y su relación con los recursos humanos y económicos», en Chacón Jiménez, Francisco y Bestard, Joan (coords.): *Familias: historia de la sociedad española (del final de la Edad Media a nuestros días)*, Madrid: Cátedra, 2011, p. 201.

⁵² En la investigación de Iglesias Blanco encontramos casos semejantes. Iglesias Blanco, Anastasio Santos: *La casa de Amarante, siglos XVI-XIX*, Santiago de Compostela, Tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela, 2008, p. 511.

⁵³ Cobo Hernando, María Isabel: *Familia infanzona y nobleza hidalga: El mayorazgo de los «de la Guerra» en el Antiguo Régimen*, Santander, Tesis doctoral, Universidad de Cantabria, 2017, pp. 277-284.

⁵⁴ Irigoyen López, Antonio: «Recompensas y remuneraciones del servicio doméstico del alto clero durante el Antiguo Régimen (Murcia, 1702-1817)», en *Revista de Demografía Histórica*, XXXIV, I, 2016, p. 101.

le dieran dos sayas con sus cuerpos del color que ella escogiera. Y también, cuatro camisas, cuatro gorgueras y cuatro cofias que se le debían. Puesto que la moza estaba a punto de tomar estado, él le procuró, a modo de dote:

Seis fanegas de trigo, doce fanegas de avena, cincuenta ducados, dos cofres negros claveteados y dispuestos en su aposento, cuatro sábanas nuevas, tres colchones de lana nuevos, tres mantas, un cabezal con tres almohadas de lino y lana nuevas, dos sartenes de hierro, un caldero y una caldera grande, dos asadores, dos cucharas de hierro, seis sillas de costilla, una cama de madera de cordeles y de tablas, ocho cántaros, una tinajica para vinagre y otra para aceite, tres arrobas de aceite, dos arrobas de vinagre, cuatro celemines de sal, seis celemines de garbanzos, cuatro docenas de platos pequeños y tres docenas de escudillas, media docena de ollas de diversos tamaños, dos candeleros de azófar y cuatro candiles.

A Melchor Rodríguez y Gabriel Flores, sus pajes; y a Baltasar Rodríguez y Julián Pérez, sus criados, les dio un luto de paño de Cuenca con ropillas, caperuzas, calzas y jubones de lienzo, y dos camisas y zapatos nuevos. Añadió que a los criados les pagasen lo que les estuviera debiendo por su trabajo, especificando que a los pajes no les dieran nada porque no ganan salario⁵⁵.

Don Miguel Enríquez expresó en su testamento el deseo de dar un luto de paño o bayeta a los criados que estuviesen de servicio en su casa el día de su fallecimiento. También pidió que cuando él muriera, les pagaran los salarios que se les pudiera deber. Igualmente, mandó que a sus criados y criadas se les diera de comer y cama, quince días después de su fallecimiento y que, en ese tiempo, pudieran permanecer en su casa y que les pagaran esos días. A su capellán, Jusepe Muñoz, pidió que le pagaran 50 ducados y a su criado, Andrés Aguado, 10 ducados. Aparte de esta prebenda económica, don Miguel recompensó a su criado por su trabajo, proporcionándole el acceso a la carrera eclesiástica y convirtiéndolo en clérigo presbítero. En el Antiguo Régimen, este proceder de economía donativa era muy habitual, por parte de los prebendados del cabildo con el personal de más confianza que trabajaba al servicio de su casa⁵⁶.

Asimismo, mandó a cada uno de sus pajes, 10 ducados; a cada lacayo, 6 ducados; y a cada moza de servicio, 6 ducados. En una de las cláusulas de su testamento aludió a un memorial, independiente físicamente del mismo, pero que formaba parte de él como si fuera una manda más, relacionado con Luisa Escudero, su criada. En él menciona como ella le ha servido *bien y fielmente, teniendo mucho en cuenta con mi limpieza y regalo*, motivo por el que él pidió que le dieran todo lo que ella dijera que era suyo junto con los siguientes bienes muebles: una cama entera de nogal donde ella dormía, dos colchones, dos mantas, una colcha, un cubrecama azul con flecos, cuatro sábanas de lino recias, cuatro almohadas, dos paños franceses viejos, un brasero con su caja, dos taburetes de nogal cubiertos respuntados de seda amarilla, un vaso de plata dorado, un escritorio y un bufete. Un cofrecillo negro, cinco arquillas, una ima-

⁵⁵ AHPCu, Protocolos notariales, Sig. P- 373, ff. 699-713.

⁵⁶ Irigoyen López, Antonio: «Casas y hogares de los prebendados murcianos durante el siglo XVII», en *Revista de Demografía Histórica*, XXVI, I, 2008, p. 195.

gen grande de Nuestra Señora con el rostro hendido, otra de Santa Eulalia y otra de Santa Bárbara; también, un almirez y dos sillas de nogal. Don Miguel Enríquez pidió que, cuando él faltara, le dieran a esta criada un luto de paño de Segovia, un monjil y 10 reales. Después solicitó a sus cabezaleros que la llevaran, *honradamente*, a su casa de Priego, y que el gasto del traslado lo pagaran de su hacienda⁵⁷.

Y relacionado con ese universo lleno de criados, pajes y lacayos, se encontraban las casas principales donde vivieron estos miembros del cabildo catedralicio con quense, y cuyo espacio les permitió exhibir su preeminencia y distinción. Como un recurso excepcional, la casa, siempre estuvo mantenida al patrimonio de esta familia, denotando la posición preeminente de sus moradores. Estos escenarios residenciales, asociadas a la élite y denominadas en plural por sus diversas dependencias, además de a la familia, dieron cobijo, como se ha visto, a un numeroso personal doméstico que realizó no pocos y diferentes servicios.

Los dos pares de casas de don Luis Enríquez, junto con la huerta y el solar, fueron adquiridas al comprárselas al doctor don Diego de Hervías, canónigo de la catedral de Cuenca. Estas casas principales se ubicaban en la calle de San Pedro de esa ciudad, en cuya fachada presidía el escudo blasonado del apellido Enríquez con el león rampante. En su interior se hallaba el menaje, los muebles, los artículos exóticos de decoración, así como las joyas, las vestimentas, los utensilios domésticos, los bienes artísticos o la ropa para vestir el hogar. Todos esos objetos valiosos nos acercan a su realidad personal, a sus espacios más privados y a sus círculos familiares más íntimos. Esa cultura material del interior de sus espacios domésticos expresaba sus modos de vida suntuosos. El análisis de su patrimonio presenta el afán que tenían por mostrar y exhibir su poderío económico y social a través de su apariencia. Así, por ejemplo, don Miguel Enríquez vinculó a su mayorazgo una serie de bienes que manifestaban el gusto por la ostentación; elementos destacados del menaje de su casa que demostraban su poder:

Un servicio de mesa de plata dorado; un salero, una aceitera, un jengibrero, una vinagrera, un azucarero, un salpimentero, tres cucharas, tres forchinas; una fuente de plata blanca y dorada con el escudo de armas de los apellidos Enríquez y Valdelomar, una fuente pequeña de plata cincelada y dorada, también con los escudos de armas de sus apellidos; dos porcelanas de plata dorada, esmaltadas y grabadas; una salvilla de plata dorada con los escudos grabados; una calderilla de plata dorada y cincelada; un servicio de mesa de plata estriado y dorado compuesto de salero, azucarero, pimentero, vinajera y aceitera; una caracola guarnecida de plata dorada; un vaso de cuerno de unicornio y un jarro de plata dorado⁵⁸.

El lugar de enterramiento de las familias de élite fue especialmente importante para demostrar su preeminencia social⁵⁹. En la España moderna no había nada como una capilla mortuoria para simbolizar la continuidad de un linaje, mostrando en ella

⁵⁷ AHPCu, Protocolos notariales, Sig. P- 460, ff. 523-535.

⁵⁸ AHPCu, Protocolos notariales, Sig. P-459.

⁵⁹ Martínez Ruieda, Fernando y Urquijo Goitia, Mikel: «Estrategias familiares y poder», en *Boletín de la Asociación de Demografía Histórica*, XII, 2/3, 1994, pp.79-92.

los escudos de armas de los apellidos como símbolos más importantes de la nobleza familiar⁶⁰. Será por eso que los linajes más encumbrados poseían su propio espacio de enterramiento al menos desde el siglo XIII⁶¹. En la bibliografía consultada se ha comprobado cómo esa práctica se mantuvo durante todo el Antiguo Régimen⁶². En la Cuenca del siglo XVI se documentan familias servidoras del concejo de esta ciudad, como propietarias de capillas mortuorias ubicadas en la catedral y en otros espacios religiosos⁶³. Asimismo, determinados clérigos conquenses dispusieron sus panteones familiares. La decisión del enterramiento de los protagonistas de este artículo quedó reflejada en sus testamentos. Don Luis Enríquez pidió que lo enterraran en la que al tiempo sería la capilla mortuoria de su familia, ubicada en la iglesia de San Pedro de Cuenca:

Que mi cuerpo sea sepultado en la yglesia de Señor San Pedro, parroquia desta çibdad, e sy Francisco Enríquez, mi hermano, regidor desta çibdad obiere conprado en la dicha yglesia la capilla de Señor San Marcos que trata de comprar, sea enterrado en ella, e sy no la obiere conprado, depositen mi cuerpo en una sepultura en la dicha capilla donde le pareciere a el dicho mi hermano⁶⁴.

Finalmente, no fue don Francisco Enríquez quien adquirió ese espacio mortuario, sino su hermano, don Miguel Enríquez, el capellán mayor de la catedral de Cuenca, para poder ser enterrado él y toda su familia. En la partida de defunción de don Miguel Enríquez, firmada el 28 de junio de 1609, recoge el lugar de enterramiento. Del mismo modo, en su testamento ológrafo se comprueba cómo este lugar de enterramiento fue una petición expresa:

En veinte y ocho días del mes de junio de mil y seicientos y nueve años, murió don Miguel Enríquez, capellán maior de la Santa Iglesia de Cuenca, habiendo rescebido todos los Sanctos Sacramentos con el de la extrema unction. Enterróse en la capilla que hizo y dexó dotada en esta iglesia de Señor San Pedro⁶⁵.

⁶⁰ Soria Mesa, Enrique: *La nobleza en la España Moderna...* op. cit. Soria Mesa, Enrique: «La imagen del poder. Un acercamiento a las prácticas de visualización del poder en la España Moderna», en *Historia y Genealogía*, 1, 2011, p. 7.

⁶¹ Bango Torviso, Isidro: *El espacio para enterramientos privilegiados en la arquitectura medieval española*. Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte. Universidad Autónoma de Madrid, Volumen IV, 1992.

⁶² Barreiro Mallón, Baudilio: «La nobleza asturiana ante la muerte y la vida», en *Actas del II coloquio de Metodología Histórica. Historia aplicada. La documentación notarial*, Vol. 4, Santiago de Compostela, 1989. Luque Carrillo, Juan: «La capilla funeraria de los Leones en la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de Luque (Córdoba), panteón familiar de los Calvo de León», en *El mundo de los difuntos: culto, cofradías y tradiciones*, Madrid: El Escorial, 2014, pp. 611-622. Roth, Dietmar: *Ascenso y permanencia de la élite en un centro administrativo señorial. Vélez Blanco, 1503-1752*. Tesis doctoral Universidad de Almería, 2015, pp. 429-433. En su tesis doctoral, Marí García sitúa el panteón de los Roig en la capilla de San Mateo de la ciudad de Valencia. Marí García, Enric: *El linaje valenciano de los Roig. Memoria, familia y patrimonio a través de quince generaciones*. Valencia, Tesis doctoral. Universitat de Valencia, 2017.

⁶³ Valiente, Séverine: *Les élites locales et le pouvoir dans les municipalités de Castille a l'epoque moderne: le cas de Cuenca (1556-1598)*. Montpellier, Université Montpellier III (Francia), Tesis doctoral inédita, 2006.

⁶⁴ AHPCu, Protocolos notariales, P-373, ff. 704v y 705.

⁶⁵ ADCu, Libro I de *Defunciones* de la iglesia de San Pedro de Cuenca, Sig. P-134, f. 2.

Item, mando cada y quando que Nuestro Señor fuere servido llevarme de esta presente vida, mi cuerpo sea sepultado en mi capilla que tengo en la iglesia parroquial del señor San Pedro de esta cibdad de Cuenca que es de la invocación del Señor San Marcos⁶⁶

La elección no fue casual porque las casas principales de la familia estaban ubicadas enfrente de la iglesia. Normalmente, era la parroquia a la que se pertenecía el lugar escogido como enterramiento⁶⁷. Gracias a las capillas, las familias se aseguraban los puestos de relevancia social que redundaban en su posición de dominio, generación tras generación⁶⁸. Es por este motivo por el que se constata que los otorgantes de la alta burguesía disponían sus enterramientos en las capillas de sus antepasados⁶⁹. Con la adquisición de capillas mortuorias, la constante de perpetuación y consolidación del poder y de preeminencia familiar se encuentra también en los estudios de Ayllón Gutiérrez, Gómez Carrasco e Irigoyen López. Este último autor añade que esa forma de ostentación era relativamente fácil comprándola con dinero⁷⁰.

El sucesor de la posesión de esta capilla mortuoria de San Marcos fue don Pedro Enríquez, el hijo legitimado de don Miguel Enríquez. Así, el 11 de diciembre de 1609, en presencia del escribano Alonso Mexía, le entregó a Bartolomé Moreno, clérigo presbítero y sacristán de esta capilla, los bienes que dejó en ella tras su fundación⁷¹.

Tras él, la documentación notarial pone de manifiesto el patronazgo de esta capilla por parte de la familia Enríquez a lo largo de todo el Antiguo Régimen⁷².

5. CONCLUSIONES

En la Cuenca de las últimas décadas del siglo XVI, las figuras de don Luis y don Miguel Enríquez fueron esenciales en el proceso de promoción social de su familia. El acceso a los recursos eclesiásticos generó ventajas que redundaron en esa reproducción dado que, con la muerte del clérigo, el capital acumulado durante su carrera revirtió en el patrimonio familiar. Don Miguel se encargó de crear una sólida cimentación para facilitar el ascenso social. La fundación de un mayorazgo, piedra angular de la perpetuación económica de esta saga; la legitimación de su hijo natural,

⁶⁶ AHPCu, Protocolos notariales, P- 460, f. 528.

⁶⁷ Martínez Gil, Fernando: *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

⁶⁸ Hernández Franco, Juan: «El reencuentro entre historia social e historia política en torno a las familias de poder. Notas y seguimiento a través de la historiografía sobre la Castilla Moderna», en *Studia histórica, Historia moderna*, nº 18, 1998, pp. 179-199.

⁶⁹ Reder Gadow, Marion: «Vivencia de la muerte en el Antiguo Régimen», en *Baética: Estudios de arte, geografía e historia*, nº 9, Málaga, 1986.

⁷⁰ Ayllón Gutiérrez, Carlos, «El mayorazgo de Vaca Sotomayor. Estrategias familiares en la nobleza alcaraceña», en *Historia y Genealogía*, 7, 2017, pp. 127-146. Gómez Carrasco, Cosme Jesús: «Parientes, amigos y patronos. Red, movilidad y reproducción social en la burguesía y la élite de poder a finales del Antiguo Régimen (Albacete, 1750-1808)», en *Studia Histórica*, 29, 2007, pp. 427-463. Irigoyen López, Antonio: *Entre el cielo y la tierra...*, op. cit. Irigoyen López, Antonio: «Notas sobre las fundaciones...», op. cit., pp. 251-274.

⁷¹ AHPCu, Protocolos Notariales, Sig. P-461, ff. 120-128v.

⁷² Fernández Valverde, Yolanda: «El ascenso social de don Miguel Enríquez: la capilla de San Marcos (Cuenca, siglos XVI-XVII)», en Chacón Gómez-Monedero, Francisco Antonio y otros (coords.): *Archivos de la Iglesia de Castilla-La Mancha*, Cuenca: ANABAD, 2018, pp. 83-102.

el matrimonio de este con su prima hermana para unificar el patrimonio; la erección de capellanías, la adquisición de una capilla a modo de panteón familiar o el nombramiento de familiares de primer y segundo grado como herederos universales en los testamentos, configuraron una confluencia de circunstancias sucedidas en torno a estos eclesiásticos, con la que consiguieron incrementar su patrimonio y el ascenso social de la familia.

Partiendo del análisis de determinadas estrategias (entendidas como aquellos mecanismos que servían para controlar las instituciones), se ha puesto de manifiesto cómo los miembros pertenecientes al seno de la Iglesia de esta saga familiar supieron mantener su estatus. Esta privilegiada situación no solo les hizo coronar la cumbre social, sino también *mantenerse arriba*⁷³.

⁷³ Hernández Franco, Juan y Molina Puche, Sebastián: «Mantenerse arriba. Las familias dominantes en la Castilla moderna», en Chacón Jiménez, Francisco y Hernández Franco, Juan: *Espacios sociales, universos familiares: la familia en la historiografía española: XXV aniversario del Seminario Familia de élite de poder en el Reino de Murcia, siglos XV-XIX*, Murcia: Universidad de Murcia, 2007, pp. 219-244.

CANÓNICOS, DIGNIDADES Y PAVORDES DE LA CATEDRAL
DE VALENCIA EN EL EPISCOPADO HISPÁNICO
(SIGLOS XVI-XVII)

Emilio Callado Estela*

Universidad CEU – Cardenal Herrera

Un papel decisivo en la carrera eclesiástica y administrativa de la España Moderna desempeñaron sin duda los cabildos catedrales. Ciertamente para la mayoría de clérigos no constituiría tal destino una plataforma de promoción dentro de las estructuras de la Iglesia o el Estado, por cuanto ser prebendado bajo cualquiera de sus tipologías era en la mayoría de las ocasiones un objetivo en sí mismo –una carrera autoconclusiva, en acertada expresión de A. J. Díaz Rodríguez– debido a que la instrumentalización de estas instituciones ofrecía unas posibilidades determinadas al grueso de los elementos sociales en ellas interesados¹. Ahora bien, desconexión absoluta entre el mundo capitular y los circuitos del *cursus honorum* coetáneo tampoco la hubo, al contrario. Véase sino el caso concreto del episcopado, cuya mayoría de integrantes procedentes del clero secular había formado parte de aquél, obligado plantel de obispos durante el Antiguo Régimen². En efecto y según cálculos de M. Barrio Gozalo, más de la mitad de los sacerdotes que accedieron al orden episcopal poseyeron hasta el momento mismo de su preconización algún beneficio catedralicio,

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación *La Catedral Barroca. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVII*, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (HAR2016-74907-R).

¹ Díaz Rodríguez, Antonio José: *El clero catedralicio en la España Moderna: los miembros del cabildo de la catedral de Córdoba (1475-1808)*, Murcia: Universidad de Murcia, 2012, p. 127.

² Barrio Gozalo, Maximiliano: *El Real Patronato y los obispos españoles del Antiguo Régimen (1556-1834)*, Madrid: BOE, 2004, pp. 156-157. Del mismo autor, *El clero en la España Moderna*, Córdoba: Unicaja, 2010, p. 286.

ya como canónigos, dignidades o titulares de otras prebendas, de los que muy pocos para el conjunto de la Monarquía lograban alcanzar tan privilegiado lugar en la élite eclesiástica, dependiendo de su propio origen, formación y vínculos personales³.

Paradigmático al respecto sería el ejemplo del cabildo metropolitano de Valencia, de los primeros del ámbito hispánico y a la cabeza de la Corona de Aragón, durante los siglos XVI y XVII al menos. De su análisis para este tiempo –en realidad, entre finales del reinado de Felipe II, con la regulación que en materia de provisiones episcopales supuso la famosa *Instrucción para la elección de obispos*, y antes de la Guerra de Sucesión, por motivos obvios– se ocupan las siguientes páginas a partir de los prelados salidos de aquellas filas capitulares a lo largo del periodo acotado, cuyo estudio sociológico han hecho posible tanto la propia documentación conservada en el archivo catedralicio valentino⁴, como los procesos consistoriales apostólicos incoados a los futuros mitrados⁵, amén por supuesto de los episcopologios al uso⁶.

* * *

Pese al reciente *boom* experimentado por parte de la historiografía española sobre el tema⁷, no es mucho todavía cuanto se conoce del clero de la iglesia metropolitana de Valencia durante la Época Moderna⁸. Sabemos que de él formaban parte tres grandes cuerpos. Empezando por los canónigos, 23 desde la Baja Edad Media, 12 de ellos

³ Morgado García, Arturo: «Vida de canónigo. Percepción, origen y *status* de vida del alto clero durante el Antiguo Régimen», en Aranda Pérez, Francisco J. (coord.): *Sociedad y élites eclesiásticas en la España Moderna*, Ciudad Real: Universidad de Castilla La Mancha, 2000, p. 83; «La Iglesia como factor de movilidad social. Las carreras eclesiásticas en la España del Antiguo Régimen», en Chacón Jiménez, Francisco y Gonçalo Monteiro, Nuno (coords.), *Poder y movilidad social: cortesanos, religiosos y oligarquías en la Península Ibérica (siglos XV-XIX)*, Madrid: CSIC, 2006, p. 83; y «El estamento eclesiástico en la Europa moderna», en Cortés Peña, Antonio Luis: (coord.), *Historia del cristianismo 3. El Mundo Moderno*, Granada: Editorial Trotta-Universidad de Granada, 2006, p. 481.

⁴ Fundamentalmente Archivo de la Catedral de Valencia [=ACV]. Leg. 691, *Llibre de possessions de l'arquebisbat, dignitats y canonicats de Valencia, 1535-1740*,

⁵ Archivo Apostólico Vaticano [=AAV]. *Processus Episcoporum Sacrae Congregationis Consistorialis*, 1, 8, 17, 19, 23, 30, 53 y 64.

⁶ Aunque para la época contemporánea, a propósito del aprovechamiento de este tipo de literatura continúa siendo un clásico Cuenca Toribio, José María: «Materiales para el estudio de la jerarquía eclesiástica española contemporánea. Episcopologios, biografías, obras de carácter general», *Saitabi*, 24, 1974, pp. 135-150. En el caso concreto valenciano, Callado Estela, Emilio, Cárcel Ortí, María Milagros, Martí Mestre, Joaquim y Pons Alós, Vicente, *L'episcopologi valencià de Gregori Ivanys (segle XVI)*, Valencia-Barcelona: Abadía de Montserrat, 2018, pp. 17-32.

⁷ Un balance hasta el momento de su publicación en Díaz Rodríguez, Antonio José: «Cabildos catedralicios y clero capitular en el Antiguo Régimen: estado de la cuestión», *Revista de Historiografía*, 13, 2010, pp. 82-89. Algo anterior en el tiempo, Marín López, Ramón: «Historiografía sobre cabildos eclesiásticos. Estado de la cuestión y perspectivas de investigación», en Cortés Peña, Antonio Luis y López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis (eds.): *La Iglesia española en la Edad Moderna. Balance historiográfico y perspectivas*, Madrid: Abada Editores, 2007, pp. 75-112.

⁸ Pons Alós, Vicente y Cárcel Ortí, María Milagros: «Los canónigos de la catedral de Valencia (1375-1520)», *Anuario de Estudios Medievales*, 35-2 2005, pp. 907-950, y «Dignidades y canónigos en la catedral de Valencia en el siglo XVIII», en Callado Estela, Emilio (ed.): *La Catedral Ilustrada 1. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII*, Valencia: Alfons el Magnànim, 2013, pp. 103-126; Felipe Orts, Amparo y Callado Estela, Emilio: *Entre la cátedra y el púlpito. Los pavorres de la catedral de Valencia (siglos XVI-XVII)*, Valencia: Universitat de València, 2016; y Callado Estela, Emilio: *El cabildo de la catedral de Valencia en el siglo XVII. Crisis y conflicto*, Valencia: Tirant lo Blanch, 2019.

presbiterales, seis diaconales y cinco subdiaconales. Algunos de estos clérigos –por este orden, penitenciario, magistral, doctoral y lectoral– acabarían siéndolo de oficio y por oposición. Especial estatus tenía una canonjía adscrita al Santo Oficio. Existían en segundo término siete dignidades. La de mayor rango *post pontificalem* recaía en el arcediano mayor, siguiéndole en jerarquía el sacrista, el arcediano de Xàtiva, el cabiscal o chantre y en último lugar –no a la cabeza, como sucedía en otros lugares– el deán, más un par de arcedianatos asignados a Morvedre y Alzira. El tercer y último grupo eran los pavordes, 18 originalmente y reducidos después a una decena, que compatibilizaban el desempeño de su prebenda con una cátedra en la Universidad. De todos los eclesiásticos citados, sólo los primeros conformaban *stricto sensu* el cabildo valentino, al que pertenecía el gobierno de la catedral y del que –al contrario de lo común en gran parte de las diócesis– estaban excluidos los restantes⁹.

Nada infrecuente era que a estos canónigos, dignidades y pavordes recurriera la corona como prelados en virtud del derecho de presentación heredado del Medioevo y los cauces establecidos con posterioridad por Isabel y Fernando, más tarde precisados a cargo del Rey Prudente, bajo cuyo mandato quedó definitivamente institucionalizado el proceso de provisión de un nuevo episcopado acorde a las necesidades de la nueva Monarquía¹⁰. Aunque no todos los prebendados valentinos valdrían para el caso. Apenas una docena –13 exactamente– durante el periodo estudiado y por supuesto ninguno extranjero, siempre hijos de legítimo matrimonio y limpios de sangre, graduados en Teología o Cánones, con la edad requerida y mayor o menor experiencia de gobierno, según el modelo de obispo ideal al que se aspiraba desde hacía décadas¹¹.

Efectivamente, los ordinarios diocesanos salidos de la catedral de Valencia fueron en su mayoría nacidos en este reino y en la misma capital, conforme a la endogamia geográfica característica de las instituciones capitulares¹². Solo el turolense Bernardino Gómez de Miedes –de Alcañiz– y el gaditano Feliciano Figueroa –de Bornos– procedieron de otras regiones. Mención especial merece don Baltasar de Borja y Velasco, aunque de Badajoz naturalizado valenciano en las cortes regnícolas de 1604¹³.

Todos ellos lo harían cumplida de sobra la edad mínima de 30 años establecida por los cánones para ceñir una mitra. Con la excepción del anciano Vicente Roca de la Serna, mediando la sesentena, o el referido Gómez de Miedes, ya entrados los 70,

⁹ Véanse las obras citadas en la nota 22.

¹⁰ Barrio Gozalo, Maximiliano, *El Real Patronato...*, pp. 44-45. También García-Villoslada, Ricardo: «Felipe II y la Contrarreforma católica», en García-Villoslada, Ricardo (dir.): *Historia de la Iglesia en España III-2º*, Madrid: BAC, 1980, p. 27; e Fernández Terricabras, Ignasi, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del concilio de Trento*, Madrid: Sociedad Estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V 2000, pp. 173 y ss.

¹¹ Al respecto del tema véanse Jedin, Hubert: *Il tipo ideale di vescovo secondo la riforma cattolica*, Brescia: Morcelliana, 1950; Broutin, Pierre: *L'évêque dans la tradition pastorale du XVI siècle*, Brujas-París: Desclée, 1953; Tellechea Idígoras, Juan Ignacio: *El obispo ideal en el siglo de la Reforma*, Roma: Iglesia Nacional Española, 1963; y Azcona, Tarsicio de: *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los Reyes Católicos*, Madrid: CSIC, 1960, pp. 201-228, y «Reforma del episcopado y del clero de España en tiempos de los Reyes Católicos y de Carlos V (1475-1558)», en García-Villoslada, Ricardo (dir.): *op.cit.*, pp. 153-163.

¹² Morgado García, Arturo: «Vida de canónigo...», p. 84.

¹³ *Cortes valencianas de Felipe III*. Ed. Eugenio Císcar Pallarés, Valencia: Universitat de València, 1973, p. 72.

CUADRO I. CANÓNICOS, DIGNIDADES Y PAVORES DE LA CATEDRAL DE VALENCIA EN EL EPISCOPADO HISPÁNICO (SIGLOS XVI-XVII)

Nombre	Nacimiento	Estudios	Prebenda capitular	Otros oficios	Cursus episcopal	Promoción posterior	Muerte
Borja y Velasco, Baltasar	Berlanga (Badajoz) 1585	Maestro en Artes y doctor en Cánones. Universidad de Valencia	Canónigo y arciano de Xàtiva	Vicario general de la sede valentina vacante Canciller-juez de competencias del reino de Valencia	Obispo de Mallorca 1625	Virrey interino de Mallorca	Mallorca 11-VII-1628
Cardona, Juan Bautista	Valencia ?	Doctor en Teología. Universidad de Valencia	Canónigo	Juez de residencia del Hospital General de Sevilla Inquisidor apostólico Canónigo magistral de Orihuela	Obispo de Vic 1584 Obispo de Tortosa 1587	-	-
Crespí de Borja, Luis	Valencia 2-V-1607	Doctor en Teología. Universidad de Valencia	Pavorde y arciano de Morvedre	Examinador sinodal de la diócesis de Valencia Calificador del Santo Oficio	Obispo de Orihuela 1651 Obispo de Plasencia 1658	Embajador ante la Santa Sede	Novés (Toledo) 19-IV-1663
Esteve, José	Valencia 1550	Doctor en Teología. Universidad de Valencia	Canónigo y deán	Beneficiado de la catedral de Valencia Canónigo y obrero de la catedral de Segorbe Obispo de Vesta	Obispo de Orihuela 1594	-	Ayora (Valencia) 3-XI-1603
Ferrer y Milán, Antonio	Valencia ?	Doctor en Leyes. Universidad de Valencia	Pavorde	Rector de la parroquia de San Valero de Russafa Canciller-juez de competencias del reino de Valencia Visitador de la diócesis de Valencia Examinador y juez sinodal de la diócesis de Valencia Obispo de Heliópolis	Obispo de Segorbe 1691	-	Segorbe 29-X-1707

Nombre	Nacimiento	Estudios	Prebenda capitular	Otros oficios	Cursus episcopal	Promoción posterior	Muerte
Figuerola, Feliciano	Bornos (Cádiz) 1541	Licenciado en Artes. Universidad de Salamanca	Canónigo y cabiscol	Visitador de la diócesis de Valencia	Obispo de Segorbe 1599	-	Chelva (Valencia) 25-VII-109
Ginés de Casanova, Pedro	Valencia 1555	Doctor en Leyes y Cánones. Universidad de Bolonia	Pavorde	Beneficiado de la parroquia de San Nicolás Provisor del obispado de Albarracín Vicario general de la diócesis de Valencia Visitador de la Diputación del reino de Valencia	Obispo de Segorbe 1610	-	Segorbe 27-III-1635
Gómez de Miedes, Bernardino	Alcañiz (Teruel) 1515	Estudios en las Universidades de Valencia, París, Lovaina y Amberes	Canónigo y arcediano de Morvedre	Coadjutor canonical en la catedral de Valencia	Obispo de Albarracín 1587	-	Albarracín (Teruel) 4-XII-1589
López de Mendoza, Francisco	Valencia 1563	Doctor en Teología. Universidad de Valencia	Canónigo	Rector de la parroquia de San Martín Calificador del Santo Oficio Examinador sinodal Canciller interino de la Universidad de Valencia Síndico del estamento eclesiástico	Obispo de Elma 1627	-	Perpignan (Francia) 19-XII-1629
Pellicer, Juan Bautista	Valencia 1585	Doctor en Teología. Universidad de Salamanca	Canónigo	Capellán de la Capilla Real de Madrid Examinador sinodal de la diócesis de Valencia Calificador del Santo Oficio de Valencia Rector de la Universidad de Valencia	Obispo de Segorbe 1636	-	Segorbe 21-XII-1638

Nombre	Nacimiento	Estudios	Prebenda capitular	Otros oficios	Cursus episcopal	Promoción posterior	Muerte
Roca de La Serna, Vicente	Valencia 1540	Doctor en Teología. Universidad de Lleida	Canónigo y arcediano de Xàtiva	Canónigo de la colegiata de Gandia Coadjutor canónico en la catedral de Valencia Vicario general de la diócesis de Valencia Comisario de la Santa Cruzada Consultor y calificador del Santo Oficio	Obispo de Albarracín 1605	-	Albarracín 27-III-1608
Rojas y Borja, Francisco de	Valencia [1604]	Estudios en la Universidad de Salamanca	Canónigo, deán y arcediano mayor	Auditor de la Rota Romana	Arzobispo de Tarragona 1653 Obispo de Ávila 1663 Obispo de Cartagena 1673	-	Murcia 17-VII-1684
Vergé, José	Valencia 6-III-1612	Maestro en Artes y doctor en Teología. Universidad de Valencia	Pavorde	Rector de la parroquia de San Valero Russafa Catedrático de Filosofía de la Universidad de Valencia Vicecanciller de la Universidad de Valencia	Obispo de Orihuela	-	Orihuela 21-VII-1678

el resto se encontraron en la franja de los 50. Tres casos, sin embargo, destacarían por su relativa juventud, en este orden el también citado Borja y Velasco, don Luis Crespí de Borja y don Francisco de Rojas y Borja, de 41, 44 y 49 años, respectivamente. No es casual que estos últimos, además de compartir apellido, tuvieran en común su condición aristocrática, abrumadora en el conjunto del clero capitular patrio, no sólo como reflejo eclesial de la preeminencia social de tal estamento, sino también como resultado de la búsqueda de una solución decorosa y prometedora para los segundos de las grandes familias¹⁴, y del propio episcopado hispánico, donde la nobleza –en cualquiera de sus estratos– era un factor de peso en la elección de obispos¹⁵.

El primero de los Borja en cuestión era hijo del VI^o duque de Gandía don Francisco de Borja –y por tanto biznieto del santo de idéntico nombre– y de doña Juana Enríquez y Velasco y hermano del cardenal don Gaspar de Borja, embajador ante la Santa Sede y eclesiástico de larga trayectoria al servicio de Felipe IV¹⁶. Por su parte, Crespí procedía de la casa de Sumacárcer, que durante esta misma generación nutriría la jerarquía de la Iglesia con otro prelado, fray Francisco, que lo fue de Vic, o fray Juan, Provincial de la orden franciscana, sin olvidar al vicescanciller del Consejo de Aragón don Cristóbal¹⁷. Algo menos sabemos del posterior Rojas y Borja, «descendiente por diversas líneas de las exzelentísimas cassas de los Rojas, marquesses de Poça y de los Borxas, duques de Gandia, y de los Sandoval y Rojas, duques de Lerma, marqueses de Dénia»¹⁸. Un cuarto noble, de edad de ingreso en el episcopado no determinada, emparentado igualmente con los anteriores y todavía más tardío en el tiempo, fue don Antonio Ferrer y Milán, nieto de don Enrique Ferrer y doña Ana Crespí y por tanto primo de don Luis¹⁹.

Del origen social del resto de obispos examinados escasa información ofrecen las fuentes archivísticas consultadas, más allá de determinados detalles al uso relacionados con la condición cristianoveja de los progenitores, la honestidad de los mismos o la legitimidad de cuanta prole hubieron éstos y que no ocultarían sino –al igual que episcopologios y biografías de prelados²⁰– una procedencia más modesta vinculada muchas veces a las oligarquías ciudadanas ennoblecidas, tan presentes por lo demás en otros cleros capitulares de la Monarquía²¹. A modo de ejemplo, ahí están los casos

¹⁴ Barrio Gozalo, Maximiliano: *El clero...*, pp. 231-232.

¹⁵ Domínguez Ortiz, Antonio: *Las clases privilegiadas en el Antiguo Régimen*, Madrid: Istmo, 1973, pp. 221-222.

¹⁶ Batllori, Miquel: *La familia de los Borja*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1999, pp. 79-80.

¹⁷ Callado Estela, Emilio: «Una familia valenciana en el gobierno de la Monarquía Católica. Los Crespí de Valldaura y Brizuela», en Martínez Millán, José: *¿Decadencia o reconfiguración? Las Monarquías de España y Portugal en el cambio de siglo (1640-1724)*, Madrid: Polifemo, 2017, pp. 115-138.

¹⁸ Biblioteca Nacional de España [=BNE]. Ms. 18343, *Catálogo de los obispos de Ávila*, f. 105.

¹⁹ Biblioteca de la Real Academia de la Historia [=BRAH]. *Salazar y Castro. Genealogías de familias valencianas*, f. 2v.

²⁰ Irigoyen López, Antonio: «El componente nobiliario en las biografías de eclesiásticos del siglo XVII», en Fortea Pérez, Juan Ignacio *et alii* (coords.): *Monarquías en conflicto. Linajes y noblezas en la articulación de la Monarquía Hispánica*, Santander: FEHM, 2018, pp. 1029-1041.

²¹ Jordá Fernández, Antonio: *Església i poder a la Catalunya del segle XVII. La seu de Tarragona*, Barcelona: Abadía de Montserrat, 1993, p. 259; Marín López, Ramón: *El cabildo de la catedral de Granada en el siglo XVI*, Granada: Universidad de Granada, 1998, pp. 151-155; Irigoyen López, Antonio: *Entre el cielo y la tierra. Entre la familia y la institución. El cabildo de la catedral de Murcia en el siglo XVII*, Murcia:

de Vicente Roca de la Serna, de prosapia gandiense afincada en la capital del Turia²², y Juan Bautista Pellicer, hijo del doctor Vicente Pablo Pellicer, asesor de la gobernación valentina y oidor de causas civiles de la Real Audiencia en las últimas décadas del siglo XVI²³. De extracción humilde propiamente dicha parece fue José Vergé, graduado en calidad de estudiante pobre en 1633²⁴.

Por cierto, que la formación académica no era precisamente asunto baladí para acceder al episcopado, ya desde dentro de las catedrales o fuera de ellas. De hecho, la revalorización de la figura del obispo, iniciada durante el Reinado de los Reyes Católicos y confirmada por Trento, había puesto el acento en su nivel cultural en general y el dominio de la doctrina y el derecho canónico en particular como garantías de un mejor gobierno diocesano. Hasta el punto de hacerse frecuente que la corona reclamase expresamente en los informes sobre los futuros prelados «la facultad de Teología o Cánones en que fueron graduados y por qué universidad», conforme a los decretos conciliares al respecto²⁵.

En absoluto debe sorprender, pues, que la totalidad de nuestros prelados fueran letrados, es decir con estudios superiores, como sus homólogos en general. Casi todos contaban con el grado de doctor, excepto el licenciado Feliciano Figueroa, Bernardino Gómez de Miedes y don Francisco de Rojas y Borja, estos dos últimos carentes de titulación conocida, que no de carrera universitaria. Al igual que aquéllos también, los egresados en Artes –representados aquí por Figueroa– constituirían una excepción, frente al predominio de teólogos –además de Gómez de Miedes, Juan Bautista Cardona, José Esteve Juan, Vicente Roca de la Serna, Francisco López de Mendoza, Juan Bautista Pellicer, don Luis Crespí de Borja y José Vergé– sobre juristas –Pedro Ginés de Casanova, don Baltasar de Borja y Velasco y don Antonio Ferrer y Milán, junto a Rojas y Borja– asimismo constatado. En ambos casos, no sólo por la propia normativa ya aludida que insistía en una u otra disciplina como requisito para ingresar en el orden episcopal, sino porque el propio Estado Moderno privilegiaba el reclutamiento de tales entre sus primeros servidores, en España y en todo el occidente europeo²⁶.

Hasta una decena de los citados cursarían la totalidad o parte de sus estudios en la Universidad de Valencia, nada casual por cuanto se trataba de uno de los principales centros académicos de la Monarquía Hispánica²⁷. Es más, ninguna otra de la Corona de Aragón formaría tantos prelados como ésta, durante la segunda mitad del Quinientos

Universidad de Murcia, 2000, pp.172-175; y Latorre Ciria, José María: «Perfiles de un grupo eclesiástico: los canónigos aragoneses del último tercio del siglo XVIII», *Hispania Sacra*, 124, 2009, p. 553.

²² Corbalán de Celis y Durán, Juan: «El obispo Vicente Roca de la Serna y su sepulcro en San Juan de la Ribera, obra del maestro marmolista Juan Bautista Semería», *Archivo de Arte Valenciano*, 97 (2016), pp. 167-168.

²³ Canet Aparisi, Teresa: *La Magistratura valenciana (s. XVI-XVII)*, Valencia: Universitat de Valencia 1990, p. 164.

²⁴ Felipo Orts, Amparo y Callado Estela, Emilio: *Entre la cátedra...*, p. 12

²⁵ Cit. Barrio Gozalo, Maximiliano: *El Real Patronato...*, p. 148.

²⁶ Michon, Cédric: *La crosse et le sceptre. Les prélats d'État sous François I^{er} et Henri VIII*, París: Editions Tallandier, 2008.

²⁷ Felipo Orts, Amparo: *La Universidad de Valencia durante el siglo XVI (1499-1611)*, Valencia: Universidad de Valencia, 1993, y *La Universidad de Valencia durante el siglo XVII (1611-1707)*, Valencia: Generalitat Valenciana, 1991.

desde luego²⁸. Por supuesto en la facultad de Teología, cuyo esplendor iniciado por aquellas mismas fechas se prolongó más allá del declinar de la siguiente centuria, con un tomismo dominante y el auge de los estudios bíblicos²⁹. Y en menor medida en la de Derecho³⁰, a mucha distancia de los centros de gran prestigio de donde provendría la mayoría de funcionarios estatales: Valladolid y fundamentalmente Salamanca³¹. Por esta última institución académica pasaron, no obstante, tres prebendados de la seo valentina que acabarían rigiendo varios obispados. Uno de ellos, Feliciano Figueroa, perteneció al círculo íntimo del Patriarca don Juan de Ribera, forjado en aquellas mismas aulas y que gobernó la diócesis de Badajoz antes de llegarse a Valencia en 1568 con su colaborador para iniciar aquí un dilatado pontificado³². Los otros dos, Juan Bautista Pellicer y Francisco de Rojas y Borja, quien durante su estancia en la ciudad del Tormes a mediados del siglo XVII sería además colegial del Colegio Mayor del arzobispo, habitual trampolín –como todos los establecimientos de este tipo– para quienes aspiraban a los más altos cargos civiles y eclesiásticos³³.

De testimonial podría calificarse la presencia en los currículos episcopales analizados de universidades diferentes a las citadas, ya españolas o extranjeras. Vicente Roca de la Serna se graduó el año 1588 en la de Lleida, con larga tradición en estudios jurídicos y en plena renovación por entonces³⁴. Una década atrás había hecho lo propio Pedro Ginés de Casanova en Bolonia, no sabemos si vinculado al Colegio de los Españoles de aquella ciudad³⁵. Menos claro se antoja el paso de Bernardino Gómez de Miedes por la Universidad de París, en torno a 1542 y hasta trasladarse a la de Lovaina antes de hacerlo a Roma, donde permaneció una década³⁶.

²⁸ Fernández Terricabras, Ignasi: «Universidad y episcopado en el siglo XVI. Las universidades donde estudiaron los obispos de las Coronas de Castilla y Aragón (1556-1598)», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 20, 2002, p. 15.

²⁹ Gallego Salvadores, Juan José: «La facultad de Teología de la Universidad de Valencia durante la primera mitad del siglo XVI», *Escritos del Vedat*, 5 1975, pp. 81-132, y Mestre Sanchis, Antonio: «Teología: una facultad sin grandes figuras», en Peset Reig, Mariano: *Historia de la Universidad de Valencia I. El estudio General*, Valencia: Universitat de València, 1999, pp. 281-298.

³⁰ Marzal, Pascual: «Leyes y Cánones», en Peset Reig, Mariano (dir.): *Historia de la Universidad...*, pp. 259-280.

³¹ Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique: *La Universidad Salmantina del Barroco*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986.

³² Escrivá, Francisco: *Vida del ilustrísimo y excelentísimo señor don Juan de Ribera, Patriarca de Antiochía y arzobispo de Valencia*, Valencia: P. P. Mey, 1612; Busquets Matoses, Jacinto: *Idea exemplar de preladados, delineada en la vida y virtudes del venerable varón el ilustrísimo y excelentísimo señor don Juan de Ribera, Patriarca de Antioquía, arzobispo de Valencia, su virrey y capitán general, fundador del real colegio de Corpus Christi*, Valencia: Convento del Carmen 1683; Ximénez, Juan: *Vida del beato Juan de Ribera*, Valencia: R. Bernabo, 1798; y Robres Lluch, Ramón: *San Juan de Ribera. Patriarca de Antioquía, arzobispo y virrey de Valencia 1532-1611*, Barcelona: Juan Flors, 1960.

³³ Carabias Torres, Ana María: *Colegios Mayores: centros de poder*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1986. Más reciente, Lario Ramírez, Dámaso de: *Escuelas de Imperio. La formación de una élite en los Colegios Mayores (siglos XVI-XVII)*, Madrid: Universidad Carlos III, 2019.

³⁴ Lladonosa Pujol, Josep: «Humanisme i reformes a l'Estudi General de Lleida durant el segle XVI», en *VIIIº Congreso de Historia de la Corona de Aragón*, Valencia: Universidad de Valencia, 1973, tomo III-IIº, pp. 87-106.

³⁵ Lario Ramírez, Dámaso de: «La Universidad de Bolonia y el Colegio de España en el tránsito de los siglos XVI al XVII», *Estudis* 8, 1978-1979, pp. 7-23.

³⁶ Esteban, León: *Obispos nacidos en Teruel y provincia (s. XIII-XXI)*, Valencia: s.e., 2010, pp. 136-137.

Del aprovechamiento de estos años de estudio por parte de algunos de nuestros protagonistas, así como de su nivel intelectual, ninguna evidencia mejor que la obra editorial a ellos atribuida, prolífica en ocasiones y casi siempre vinculada –de un modo u otro– a la Ciudad Eterna. Empezando por el humanista Gómez de Miedes, de quien se acaba de hablar, cuya media docena de publicaciones aparecidas mayoritariamente durante su etapa valentina previa al ingreso en el episcopado abarcarían desde unos comentarios sobre la sal y un tratado contra la gota y otras enfermedades a la biografía del monarca Jaime I, pasando por un *Epitome sive compendium constitutionum sanctae metropolitanae ecclesiae valentinae*, encargo del Patriarca Ribera y el cabildo catedralicio³⁷.

No menos fecundo literariamente hablando se reveló su coetáneo Juan Bautista Cardona, que en la corte de los papas durante un tiempo «trabajó allí mismo en la enmienda del decreto de Graciano, enmendó también las obras de san Hilario y enmendó asimismo y restituyó a su primer ser y pureza las obras de san León papa», dando a luz varios tratados, uno de los cuales estaría en la base de la fundación de la Biblioteca de San Lorenzo de El Escorial³⁸. Algo similar a José Esteve Juan con su propia estancia romana, «en donde manifestó tanta erudición en divinas y humanas letras» como atestiguan sus libros aparecidos entre 1578 y 1590 sobre el papado o el santo rosario³⁹.

A una generación posterior pertenecieron don Francisco de Rojas y Borja y don Luis Crespí de Borja, quienes compartirían destino junto al Tíber por motivos de trabajo, al cual deben vincularse si no todos, muchos de sus escritos. Por ejemplo, unas *Decisiones Sacrae Rotae*, en el caso del primero. O para el segundo, la historia de los pavordes de la seo valentina, bajo el seudónimo de Silvio Ciprés de Povar y titulada *Origen y progreso de las pabordrías de la santa metropolitana iglesia de Valencia*; y varias apologías a la mayor gloria del misterio inmaculista, que le hizo pasar a la posteridad⁴⁰. También a este último asunto consagraría su obra por entero José Vergé, sin abandonar en su caso el territorio valenciano donde siempre se empleó⁴¹.

Hablando de empleos, otro indicador de interés para profundizar en la sociología del grupo de prelados objeto de estas páginas sería la experiencia profesional que había precedido a su condición episcopal. La mayoría de ellos debutó en el clero catedralicio, del que todos formaron parte, algunos incluso con anterioridad a hacerlo en Valencia, como Juan Bautista Cardona, primer canónigo magistral de la seo

³⁷ Publicado por Pedro Patricio Mey en 1582 y basado en las *Constitutiones seu ordinationes Valentiae*, compiladas a mediados de siglo por su pariente Miguel Pérez de Miedes. Callado Estela, Emilio: *El cabildo de la catedral de Valencia...*, p. 22.

³⁸ *De regia Sancti Laurentii del Escorial Bibliotheca libellus sive consilium cogendi omnis generis útiles libros, et per idoneos ministros fructuose callideque custodienda*, Tarragona: F. Mey, 1587. Ximeno, Vicente: *Escritores del reyno de Valencia*, Valencia: E. Dolz, 1747-1749, tomo I, p. 185.

³⁹ Ximeno, Vicente: *Escritores...*, tomo I, p. 227.

⁴⁰ *Propugnaculum theologicum diffinibilitatis proximae sententiae piae negantis Beatissimam Virginem Mariam in primo suae conceptionis instanti originali labe fuisse infectam obiectum Hyacinto Arpalego*, Valencia: B. Nogués, 1654, y *Apología del Propugnáculo*, Nápoles: s.e., 1659. Ximeno, Vicente: *Escritores...*, tomo II, pp. 34-37.

⁴¹ Dejando escritos *Cultus praeservationis Deipara a peccato originali in primo instanti animationis definitum a sanctissimo D.N. Alexandro papa VII*, Valencia: G. Vilagrassa, 1662; *Opusculum Deiparae semper Virginis Mariae dicatum*, Valencia: B. Macé, 1672; y *De possibilitate praserivativa redemptionis Deipara a peccato originali eiusque debito proximo, ex meritis Christi absolute passibilis et redemptoris*, Orihuela: Herederos de V. Franco, 1673. Ximeno, Vicente: *Escritores...*, tomo II, pp. 81-82.

de Orihuela por obra y gracia de Felipe II; Vicente Roca de la Serna, con prebenda canonical en la iglesia colegiata de Gandia; y José Esteve Juan, canónigo igualmente y obrero, aunque en la iglesia mayor de Segorbe. Los habría, sin embargo, con una trayectoria previa, como Pedro Ginés de Casanova, don Antonio Ferrer y Milán o José Vergé, iniciados en la vida eclesiástica desde el mundo parroquial, en el que ejercieron de rectores o simples beneficiados. Capellán real fue Juan Bautista Pellicer, calificador del Santo Oficio también junto a Francisco López de Mendoza y don Luis Crespí de Borja. El susodicho Cardona actuó además inquisidor de este mismo Tribunal, de cuyo aparato en la capital del Turia saldrían no pocos prebendados⁴². Diferente resultarían las circunstancias de don Francisco de Rojas y Borja, por espacio de casi dos décadas auditor de la Rota Romana⁴³. Tampoco puede pasarse por alto el hecho de que tres de tales nombres –Crespí de Borja, Ferrer y Milán y Vergé– procedieran de las filas del Oratorio de San Felipe Neri, congregación clerical de derecho pontificio y sin votos cuyo primer establecimiento hispánico había iniciado su exitosa singladura a mediados del Seiscientos justamente en la capital del Turia⁴⁴.

Como quiere que fuese, a la élite capitular valentina llegaron unos y otros bien cumplidos los 30 años, salvo excepciones en las que la edad se adelantaría hasta la veintena o incluso los 19 de don Baltasar de Borja y Velasco, con dispensa apostólica para hacerlo. Como en la práctica totalidad de iglesias catedrales, la relativa juventud de estos clérigos debe relacionarse con la circunstancia de que tales destinos podían no suponer la última estación de unas carreras que acababan de iniciarse⁴⁵. De momento y aquí, nueve como canónigos vía nombramiento directo, cinco de los cuales compatibilizaron su canonjía –también por designación– con una dignidad, algo cada vez más infrecuente⁴⁶. A saber, Rojas y Borja arcediano mayor; Borja y Velasco y Roca de la Serna arcedianos de Xàtiva; Figueroa cabiscol; y Gómez de Miedes arcediano de Morvedre, que lo fue también Crespí de Borja, sin canonicato en este último caso y tras ocupar una pavordía mediante oposición, de la que gozaron a través de idéntico sistema Ginés de Casanova, Ferrer y Milán y Vergé. El reclutamiento de todos estaría más o menos condicionado por las relaciones clientelares que bajo diferentes especies predominaban en este tipo de instituciones eclesiásticas, trayendo consigo una patrimonialización de sus prebendas⁴⁷. Por ejemplo, algunos las debieron directamente al ordinario, del que eran hechuras. Ocurrió con Feliciano Figueroa, don Baltasar de Borja y Velasco, Juan Bautista Pellicer y Francisco López de Mendoza, al servicio del

⁴² Haliczzer, Stephen: *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia (1478-1834)*, Valencia: Alfons el Magnànim, 1993, 169 y ss.

⁴³ Rius, Juan: «Auditores españoles en la Rota Romana», *Revista Española de Derecho Canónico* 8, 1948, pp. 770-771.

⁴⁴ Callado Estela, Emilio: «Origen, progreso y primeras tribulaciones del Oratorio de San Felipe Neri en España. El caso valenciano», *Libros de la Corte*, 7, 2015, pp. 54-55, y Pons Fuster, Francisco: «San Felipe Neri y la congregación del Oratorio de Valencia», en Callado Estela, Emilio (ed.): *La Catedral Ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII* 4, Valencia: Alfons el Magnànim, 2017, pp. 261-287.

⁴⁵ Morgado García, Antonio: «Vida de canónigo...», p. 84.

⁴⁶ Pons Alós, Vicente y Cárcel Ortí, María Milagros: «Dignidades y canónigos...», pp. 123-126.

⁴⁷ Barrio Gozalo, Maximiliano: *El sistema benefical de la Iglesia española en el Antiguo Régimen (1475-1834)*, Alicante: Universidad de Alicante, 2010.

Patriarca Ribera a partir de 1569⁴⁸. Otros tantos se servirían de coadjutorías, resignas, dimisiones o permutas para perpetuarse en los beneficios de sus parientes y constituir auténticas sagas capitulares, como las de los Gómez de Miedes, Bernardino y Miguel Tomás y su tío Miguel Pérez; Roca de la Serna, Francisco Juan y su sobrino Vicente; o los hermanos Ferrer y Milán, don Antonio y don Francisco⁴⁹.

Su condición capitular prolongada entre una y varias décadas –hasta cuatro Bernardino Gómez de Miedes– valdría a estos futuros trece preladados la ocupación de diferentes oficios en el organigrama diocesano. A auxiliar episcopal con el título de Heliópolis llegó en 1685 don Antonio Ferrer y Milán⁵⁰. Vicente Roca de la Serna haría las veces de vicario general –y por tanto mano derecha en la administración de la Iglesia local– del Patriarca Ribera, a cuya muerte desempeñó idéntico empleo durante la sede vacante Borja y Velasco. Hubo también visitadores, como el propio Ferrer y Milán y antes Feliciano Figueroa. O examinadores sinodales, en las personas de Francisco López de Mendoza, Juan Bautista Pellicer y don Luis Crespi de Borja, encargados de comprobar la competencia y capacidad del clero para la función de misa, predicación y confesión. Mayor proyección tendrían otros de estos sacerdotes sirviéndose igualmente de sus prebendas. Tres se incorporaron al equipo de gobierno de la Universidad de Valencia. Pellicer como rector, cargo para el que se requería ser canónigo o dignidad catedralicia. De canciller interino del centro ejerció López de Mendoza en 1611 hasta la llegada del nuevo ordinario fray Isidoro Aliaga, a quien correspondía esta responsabilidad detentada por todos los titulares en la mitra, alguno de los cuales confió a José Vergé la vicescancillería del centro⁵¹. No muy distinto sería el caso de don Baltasar de Borja y Velasco y don Antonio Ferrer y Milán, ambos cancellor-jueces de competencias entre las jurisdicciones real y eclesiástica del reino en virtud también de su beneficio⁵².

Con tal hoja de servicios, en fin, accedieron nuestros hombres al episcopado, muchas veces de la mano de importantes valedores. El arzobispo don Juan de Ribera se implicaría personalmente en las promociones de Roca de la Serna, Figueroa, Pellicer y Borja y Velasco, estrechos colaboradores todos, cuando no parientes como el último de ellos⁵³. Apoyo familiar tuvo también don Luis Crespi de Borja a través de su todopoderoso hermano don Cristóbal, al frente del Consejo de Aragón, donde solían sustanciarse estos nombramientos⁵⁴. De mejor patrocinador aún dispondría

⁴⁸ Callado Estela, Emilio: *Todos los hombres del Patriarca. Obispos del entorno de don Juan de Ribera*, Valencia: Archivo de la Catedral de Valencia, 2011.

⁴⁹ Así puede constatarse a través de los asientos anotados en el ya citado *Llibre de possessions* de la catedral de Valencia.

⁵⁰ Callado Estela, Emilio: «Obispos auxiliares de Valencia en el siglo XVII», en Callado Estela, Emilio (ed.): *La Catedral Barroca 3. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVII*, Valencia: Alfons el Magnànim, 2020, pp. 52-54.

⁵¹ Felipo Orts, Amparo: *La Universidad de Valencia durante el siglo XVII...*, pp. 16-17.

⁵² Canet Aparisi, Teresa: «Iglesia y poder real en la Valencia del Quinientos: la figura del canciller del reino», *Saitabi*, XXXVI, 1986, p. 234.

⁵³ Callado Estela, Emilio: *Todos los hombres del Patriarca...*, pp. 106-107.

⁵⁴ Arrieta Alberdi, Jon: «Cristóbal Crespi y su generación ante los fueros y las cortes», y Pons ALÓS, Vicente: «Aportación a la historia familiar de tres juristas valencianos: Cristóbal Crespi de Valldaura, Llorenç Mateu y Sanz y Josep Llop», ambos en Ferrero Micó, Remedio y Guía Marín, Luis (eds.): *Corts i*

Francisco López de Mendoza, el mismísimo Felipe IV y en pago a su labor como síndico del estamento eclesiástico en las cortes valencianas de 1626⁵⁵.

Como correspondía al primer grado del carrusel episcopal, las Iglesias regidas por estos nuevos obispos serían medianas o incluso de menor rango⁵⁶. Con la excepción si acaso de don Francisco de Rojas y Borja, catapultado a la primada de Tarragona, con más carga simbólica que peso específico en el conjunto de las diócesis patrias⁵⁷. En la mitad de los casos se trató de sedes valencianas; concretamente Segorbe, donde recalieron Feliciano Figueroa, Pedro Ginés de Casanova, Juan Bautista Pellicer y don Antonio Ferrer y Milán, y Orihuela, en que hicieron lo propio José Esteve Juan, don Luís Crespí de Borja y José Vergé. Con ello la corona satisfacería en parte las reivindicaciones de preladados autóctonos por parte de la clase política regnícola, sancionadas legislativamente en las cortes de 1645⁵⁸. Los obispados catalanoaragoneses –además del tarraconense, Elna, Vic, Tortosa, Albarracín y Mallorca– ocuparon un segundo lugar. Mitras castellanas sólo las habría en casos contados de promoción a segundos destinos episcopales, como Crespí de Borja a Plasencia y Rojas y Borja a Ávila primero y después Cartagena. Junto a ellos, otro traslado más se contabilizaría, el de Juan Bautista Cardona de Vic a Tortosa en 1587, pues el resto de ordinarios ejerció en una única diócesis conforme a la opinión de muchos teólogos, para quienes lo contrario era opuesto a la tradición eclesiástica que asimilaba esta dignidad a una especie de matrimonio espiritual indisoluble del obispo con su Iglesia⁵⁹.

No obstante, contemplando ambas situaciones, el tiempo total de las carreras episcopales analizadas oscilaría en sus extremos entre el bienio de Gómez de Miedes, López de Mendoza y Pellicer y los 25 y 31 años de Ginés de Casanova y don Francisco de Rojas y Borja, respectivamente, situándose los demás preladados en la media de la

parlaments de la Corona d'Aragó. Unes institucions emblemàtiques en una Monarquia composta, Valencia: Universitat de València, 2008, pp. 43-68 y 19-42, respectivamente. También Crespí de Valldaura, Cristóbal: *Diario del señor Cristóbal Crespí, presidente del Consejo de Aragón. Edición de Gonzalo Crespí de Valldaura*, Madrid: BOE, 2012.

⁵⁵ Lario Ramírez, Dámaso de: *El comte-duc d'Olivares i el regne de València*, Valencia: Edicions 3 i 4, 1986, pp. 69-72.

⁵⁶ Barrio Gozalo, Maximiliano: *El Real Patronato...*, pp. 166-167

⁵⁷ Morera Llauredó, Emilio: *Tarragona cristiana*, Tarragona: Diputación de Tarragona, 1955, vol. IV, pp. 508-512, y Blanch, Josep: *Arxiepiscopologi de la Santa Església metropolitana i primada de Tarragona*, Tarragona: Diputación de Tarragona, 1985, vol. II, pp. 183-184

⁵⁸ Aquel año los estamentos valencianos habían vuelto a plantear a Felipe IV que «per quant és just y convenient que los naturals del present regne, que són virtuosos y tenen bona capacitat y lletres, que són molts que tenen semblants qualitats, sien premiats y los demás se animen y esforcen a estudiar y treballar en la virtut, supliquen los tres braços a vostra magestat sia servit proveir, estatuir y manar que en qualsevol cas o casos que vagen de hui avant lo archebisbat de la present ciutat y los demás bisbats del present regne, hagen de ser proveïts en naturals del present regne vere et non ficté y no estrangers». A lo que el monarca había respondido, «plau a sa magestat en respecte dels bisbats fins el soli de les primeres corts; y en quant a l'archebisbat [de Valencia] tindrà memoria dels naturals del regne». *Cortes del reinado de Felipe IV II. Cortes valencianas de 1645. Ed. Luis Guía Marín*, Valencia: Universitat de València: Universitat de València, 1984, p. 208. Véase sobre el tema Callado Estela, Emilio: *Tiempos de incienso y pólvora. El arzobispo fray Pedro de Urbina*, Valencia: Biblioteca Valenciana, 2011, pp. 34-44. También Barrio Gozalo, Maximiliano: «Los obispos del reino de Valencia en los siglos modernos (1556-1834). Aspectos sociológicos», *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 21, 2003, p. 23.

⁵⁹ Fernández Navarrete, Pedro: *Conservación de monarquías y discursos políticos*, Madrid: Imprenta Real, 1626, p. 233.

época, algo superior a la década⁶⁰. Ciertamente que dos de ellos con otras importantes responsabilidades añadidas a cuenta de la corona: don Baltasar de Borja y Velasco la interinidad del virreinato de Mallorca en 1628⁶¹ y don Luis Crespí de Borja la embajada extraordinaria inmaculista ante la Santa Sede entre 1658 y 1662⁶². Confirmación, en fin, de que no siempre la trayectoria eclesiástica culminaba con el acceso al episcopado y que desde éste podían alcanzarse –aunque siempre a título excepcional– otros cargos de prestigio en el gobierno de la Monarquía⁶³.

⁶⁰ Barrio Gozalo, Maximiliano: *El Real Patronato...*, p. 166.

⁶¹ Mateu Mairata, Gabriel: *Obispos de Mallorca*, Mallorca: Moll, 1985, pp. 286-287.

⁶² Gutiérrez, Constancio: «España por el dogma de la Inmaculada. La embajada a Roma de 1659 y la bula *Sollicitudo* de Alejandro VII», *Miscelánea Comillas* 24, 1955, pp. 1-58.

⁶³ Morgado García, Arturo: «La Iglesia como factor de movilidad social...», p. 87.

APÉNDICE

1. BORJA Y VELASCO, BALTASAR. Berlanga (Badajoz), 1585 – †Mallorca, 11-VII-1628.
Maestro en Artes por la Universidad de Valencia, 1604.

Doctor en Cánones por la Universidad de Valencia, 1607.

Canónigo de la catedral de Valencia, 1604.

Resignación canonical, 1605.

Arcediano de Xàtiva en la catedral de Valencia, 1605.

Canónigo de la catedral de Valencia, 1606.

Vicario general de la sede valentina vacante, 1611.

Canciller - juez de competencias del reino de Valencia, 1618.

Obispo de Mallorca, 1625

Virrey interino del reino de Mallorca, 1628

BIBLIOGRAFÍA: FURIÓ, Antonio: *Episcopologio de la Santa Iglesia de Mallorca*, Palma: J. Guasp, 1852; MATEI MAIRATA, Gabriel: *Obispos de Mallorca*, Mallorca: Moll, 1985; CANET APARISI, Teresa: «Iglesia y poder real en la Valencia del Quinientos: la figura del canciller del reino», *Saitabi*, XXXVI (1986), pp. 227-234; y CALLADO ESTELA, Emilio: *Todos los hombres del Patriarca. Obispos del entorno de don Juan de Ribera*, Valencia: Archivo de la Catedral de Valencia, 2010.

2. CARDONA, JUAN BAUTISTA. Valencia – †El Puig (Valencia), 30-XII-1589.

Doctor en Teología por la Universidad de Valencia.

Juez de residencia del Hospital General de Sevilla.

Inquisidor apostólico.

1^{er} Canónigo magistral de la catedral de Orihuela.

Canónigo de la catedral de Valencia, 1576.

Obispo de Vic, 1584.

Obispo de Tortosa, 1587.

OBRAS IMPRESAS: *Oratio D. Stephano Protomartyre, habita in sacello romai pontificis anno iubilai MDLXXV sub Gregorio XIII*, Roma: J. de Angelis, 1575; *De expungendis haereticorum propriis nominibus, etiam cum nihil malae doctrinae, aut nihil proprium editis libris consignant*, Roma: J. de Angelis, 1576 y 1579; y *De regia Sancti Laurentii del Escorial bibliotheca libellus, sive consilium cogendi omnis generis utiles libros, et per idoneos ministros fructuose callideque custodienda*, Tarragona: F. Mey, 1587.

MANUSCRITOS: *De dyptichis commentariorum*.

BIBLIOGRAFÍA: ORTÍ y FIGUEROLA, Francisco: *Memorias históricas de la fundación y progressos de la insigne Universidad de Valencia*, Madrid: A Marín, 1730; XIMENO, Vicente: *Escritores del Reyno de Valencia*, Valencia: E. Dolz, 1747-1749; O'CALLAGHAN, Ramón: *Episcopologio de la Santa Iglesia de Tortosa*, Tortosa: G. Llasat 1896; y NADAL, Luis B.: *Episcopologio de Vich*, Vic: Viuda R. Anglada, 1904.

3. CRESPI DE BORJA, LUIS. Valencia, 2-V-1607 – Novés (Toledo), 19-IV-1663.

Presbítero del Oratorio de San Felipe Neri.

Bachiller en Artes por la Universidad de Valencia, 1629

Doctor en Teología por la Universidad de Valencia, 1621.
 Pavorde primario vespertino de Teología, 1642.
 Arcediano de Morvedre en la catedral de Valencia, 1642.
 Examinador sinodal de la diócesis de Valencia
 Calificador del Santo Oficio.
 Obispo de Orihuela, 1651.
 Obispo de Plasencia, 1658.
 Embajador de España en la Santa Sede, 1658.

OBRAS IMPRESAS: *Sermón en las fiestas que la insigne Universidad de Valencia hizo el año 1639 al seráfico doctor san Buenaventura*, Valencia: s.e., 1639; *Sermón fúnebre en las exequias reales de la serenísima señora doña Isabel de Borbón, reyna de España, que celebró la insigne ciudad de Valencia en su santa iglesia metropolitana*, Madrid: Viuda de P. Tazo, 1645; *Origen y progreso de las pabordrías de la santa metropolitana iglesia de Valencia*, Roma: Reverenda Cámara Apostólica, 1641; *Respuesta a una consulta sobre si son lícitas las comedias que se usan en España*, Valencia: Herederos de C. Garriz, 1649; *Retractación de la firma del doctor don Luis Crespi de Borja en el papel que anda impresso a favor de las comedias*, Valencia: s.e., 1649; *Vida de san Felipe Neri, florentín, presbytero secular, fundador de la Congregación del Oratorio*, Valencia: Herederos de C. Garriz, 1651; *Nos, don Luys Crespi de Borja, por la gracia de Dios y de la Sancta Sede Apostólica obispo de Orihuela, a todos los rectores, curas, vicarios foráneos, perpetuos y temporales*, s.l.: s.e., 1652; *Propugnaculum theologicum diffinibilitatis proximaee sententiae piae negantis Beatissimam Virginem Mariam in primo suae conceptionis instanti originali labe fuisse infectam obiectum Hyacinto Arpalego*, Valencia: B. Nogués, 1654; *Nos, don Luys Crespi de Borja, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica obispo de Orihuela, del Consejo de su magestad, etcétera. A todos los fieles christianos de nuestra diócesi, de qualquier estado y condición que sean*, s.l.: s.e., 1655; *Quaestiones selectae morales, in quibus novae aliquae doctrinae illustrissimi et reverendisimi domini Ioannis Caramuelis, episcopi Missiensis, confutantur. Aliquot etiam dubia ab eodem Ioanne proposita disolvuntur. Disparitates pro multis casibus assignantur*, Lyon: L. Anisson y J. B. Devenet, 1658; *Apología del Propugnáculo*, Nápoles: s.e., 1659; *Carta pastoral del ilustrísimo y reverendísimo señor obispo de Plasencia a los arciprestes, vicarios foráneos, curas propios y tenientes, predicadores y feligreses de su diócesi*, Madrid: s.e., 1659; y *Carta pastoral a los arciprestes, vicarios foráneos, curas propios y tenientes, predicadores y feligreses de la diócesis de Plasencia*, Madrid: s.e., 1660.

MANUSCRITOS: *Meditaciones en la Semana Santa y Vida de san Efrén*.

BIBLIOGRAFÍA: RESURRECCIÓN, Tomás de la: *Vida del venerable y apostólico prelado, el ilustrísimo y excelentísimo señor don Luis Crespi de Borja, obispo que fue de Orihuela y Plasencia y embajador extraordinario por la magestad católica del rey Felipe IV a la santidad de Alexandro VII para la declaración del culto de la Concepción de María, felizmente conseguida*, Valencia: J. L. Cabrera, 1676; ORTÍ y FIGUEROLA, Francisco: *Memorias históricas de la fundación y progresos de la insigne Universidad de Valencia*, Madrid: A. Marín, 1730; XIMENO, Vicente: *Escritores del reyno de Valencia*, Valencia: E. Dolz, 1747-1749; GUTIÉRREZ, Constanancio: «España por el dogma de la Inmaculada. La embajada a Roma de 1659 y la bula *Sollicitudo* de Alejandro VII», *Miscelánea Comillas*, 24 (1955), pp. 1-58; FELIPO ORTS, Amparo y CALLADO ESTELA, Emilio: *Entre la cátedra y el púlpito. Los pavorde de la catedral de Valencia (siglos XVI-XVII)*, Valencia: Universitat de València, 2016; y CALLADO ESTELA, Emilio: *El Embajador de María don Luis Crespi de Borja*, Madrid: Sílex, 2018.

4. ESTEVE JUAN, JOSÉ. Valencia, 1550 – †Ayora (Valencia), 3-XI-1603.

Doctor en Teología por la Universidad de Valencia.

Lector de Filosofía en la Universidad de Siena.

Beneficiado de la catedral de Valencia.

Canónigo y obrero de la catedral de Segorbe.

Obispo de Vesta, 1586.

Canónigo y deán de la catedral de Valencia, 1589.

Obispo de Orihuela, 1594

OBRAS IMPRESAS: *De adoratione pedum romani pontificis, adiecta disputatione de coronatione et elevatione romani pontificis*, Venecia: F. Ziletto, 1578; *Sacri Rosarii Virginis Mariae ab haereticorum calumnias densio, una cum mysteriis et bullis romanorum pontificum*, Roma: D. Bassa, 1584; *Oratio in die Cinerum coram Gregorio XIII pontifice maximo*, Roma: B. Bonfadini, 1585; *De potestate coactiva, quam romanus pontifex exercet in negotia saecularia. Liber primus*, Roma: G. Tornerio, 1586; *Oratio ad D. N. Sixtum pontificem maximum nomini Philippi II potentissimi Hispaniarum et Indiarum regis catholici obedientiam praestantissimo et excellentissimo viro Ioanne Fernandez de Velasco, magno Castellae comestabili, duque de Frias, comiteque de Haro, Romae pro Hispaniae oratore, anno MDLXXXVI*, Roma: A. Gardano, 1586; *De luctu minuendo collectanae*, Roma: N. Piccoletto, 1587; *Indulgentie de la Vergine*, Venecia: B. Guiunti, 1587; *Paraenesis in causa Henrici de Borbon ad episcopos et presbyteros caeterosque catholicos regni Francorum*, Valencia: Felipe Mey, 1590, y Amberes: s.e., 1591; *De bello sacro religionis causae suscepto ad libros Machabaeorum commentarii*, Orihuela: D. de la Torre, 1603; *Synodus Oriolana secunda*, Orihuela: D. de la Torre, 1608; y *De dignitate et praeminentia presbyterorum*, Valencia: s.e., s.a.

MANUSCRITOS: *Commentarium in sapientiam Salomonis, simul explodens impia Machiavelli theorematata*; *De episcopi in tempestate officio, epistola ad Thomam cardinalem Caietanum*; *De unica religione ad vetus dictum, salus populi suprema lex esto*; *Commentarium in Daniele*; *Commentarium in Tertulianum*; *Contra Riberam*; *Lexicon ecclesiasticum votum, phrasium, ac rituum veteris Ecclesiae Catholicae, e Graecis, Latinisque Patribus*; *Sumario de los obispos antiguos del reyno de Valencia*; *Relación de la vida y milagros del beato padre fray Pasqual Baylón, religioso francisco descalzo, sacada de las informaciones que se hicieron en Villareal*; *Concio in vigilia Nativitatis Domini*; *Sermón del mandato*; *Sermón de la dedicatoria de la santa iglesia de Orihuela*; *Sermón de la dominica III de Quaresma*; *Sermón de la Exaltación de la Cruz*; y *Sermón de santa Cathalina Virgen y Mártir*.

BIBLIOGRAFÍA: XIMENO, Vicente: *Escritores del reyno de Valencia*, Valencia: E. Dolz, 1747-1749; FORT, C. R.: *España sagrada, continuada por la Real Academia de la Historia. Tomo LI, tratado LXXXIX. De los obispos titulares de Iglesias in partibus infidelium o auxiliares en las de España*, Madrid: J. Rodríguez, 1879; MARTÍNEZ VALLS, Joaquín: «Semblanza biográfica del obispo de Orihuela don José Esteve (1551-1603) y sus relaciones ad limina», *Anthologica Annu* 26-27 (1979-1980), pp. 555- 612; MESTRE SANCHIS, Antonio: «Jerarquía católica y oligarquía municipal ante el control de la Universidad de Valencia (el obispo Esteve y la cuestión de los pasquines contra el Patriarca Ribera)», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 1 (1981), 9-35; y VILAR, Juan Bautista: *Orihuela, una ciudad valenciana en la España Moderna. Historia de la ciudad y obispado de Orihuela*. Murcia: Caja de Ahorros 1981.

5. FERRER Y MILÁN, ANTONIO. †Segorbe, 29-X-1707.
 Presbítero del Oratorio de San Felipe Neri.
 Doctor en Leyes por la Universidad de Valencia, 1663.
 Pavorde secundario vespertino de Leyes, 1669.
 Canciller-juez de competencias del reino de Valencia, 1678.
 Pavorde primario de Leyes 1680.
 Rector de la parroquia de San Valero de Russafa (Valencia).
 Visitador de la diócesis de Valencia.
 Examinador y juez sinodal de la diócesis de Valencia.
 Obispo de Heliópolis, 1686.
 Obispo de Segorbe, 1691.

BIBLIOGRAFÍA: ORTÍ y FIGUEROLA, Francisco: *Memorias históricas de la fundación y progressos de la insigne Universidad de Valencia*, Madrid: A. Marín, 1730; FORT, C. R.: *España sagrada, continuada por la Real Academia de la Historia. Tomo LI, tratado LXXXIX. De los obispos titulares de Iglesias in partibus infidelium o auxiliares en las de España*, Madrid: J. Rodríguez, 1879; AGUILAR, Francisco: *Noticias de Segorbe y de su obispado*, Segorbe: F. Romaní y Suay, 1890; LLORENS RAGA, Pelegrín: *Episcopologio de la diócesis de Segorbe-Castellón*, Madrid: CSIC, 1973; GUITARTE IZQUIERDO, Vidal: *Obispos auxiliares en la historia del arzobispado de Valencia*, Castellón: Ayuntamiento de Castellón, 1985; CANET APARISI, Teresa: «Iglesia y poder real en la Valencia del Quinientos: la figura del canciller del reino», *Saitabi*, XXXVI (1986), pp. 227-234; PÉREZ APARICIO, Carmen: *Canvi dinàstic i Guerra de Successió. La fi del regne de València*, Valencia: Edicions 3 i 4, 2008; FELIPO ORTS, Amparo y CALLADO ESTELA, Emilio: *Entre la catedral y el púlpito. Los pavorde de la catedral de Valencia (siglos XVI-XVII)*, Valencia: Universitat de València, 2016; y CALLADO ESTELA, Emilio: «Obispos auxiliares de Valencia en el siglo XVII», en CALLADO ESTELA, Emilio (ed.): *La Catedral Barroca 3. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVII*, Valencia: Alfons el Magnànim, 2020, pp. 31-56.

6. FIGUEROA, FELICIANO. Bornos (Cádiz), 1541 –†Chelva (Valencia), 25-VII-1609.
 Licenciado en Artes por la Universidad de Salamanca.
 Canónigo de la catedral de Valencia, 1586.
 Cabiscol de la catedral de Valencia, 1592.
 Visitador de la diócesis de Valencia.
 Obispo de Segorbe, 1599.

BIBLIOGRAFÍA: VILLAGRASA, Francisco: *Antigüedad de la iglesia catedral de Segorbe y catálogo de sus obispos*, Valencia: G. Vilagrassa, 1664; AGUILAR, Francisco: Aguilar, *Noticias de Segorbe y de su obispado*, Segorbe: F. Romaní y Suay, 1890; LLORENS RAGA, Pelegrín: *Episcopologio de la diócesis de Segorbe-Castellón*, Madrid: CSIC, 1973; SABORIT BADENES, Pere: «El obispo Figueroa y la evangelización de los moriscos». *Anales Valentinos* 44 (1996), pp. 429-430; y CALLADO ESTELA, Emilio: *Todos los hombres del Patriarca. Obispos del entorno de don Juan de Ribera*, Valencia: Archivo de la Catedral de Valencia, 2010, y «Dos obispos y una amistad rota. El Patriarca Ribera y el obispo de Segorbe Feliciano Figueroa», en CALLADO ESTELA, Emilio (ed.): *El Patriarca Ribera y su tiempo*. Valencia: Generalitat Valenciana, 2012, pp. 81-92.

7. GINÉS DE CASANOVA, PEDRO. Valencia, 1555- †Segorbe, 27-III-1635.

Doctor en Leyes y Cánones por la Universidad de Bolonia, 1577.

Beneficiado de la parroquia de San Nicolás de Valencia, 1586

Provisor del obispado de Albarracín

Pavorde primario de Cánones, 1590.

Vicario general de la diócesis de Valencia, 1594.

Examinador sinodal de la diócesis de Valencia, 1599.

Visitador de la Diputación del reino de Valencia, 1608

Obispo de Segorbe, 1610

OBRAS IMPRESAS: *Dioecetano synodus Segobricensis, celebrata anno 1611*, Valencia: J. C. Garriz, 1613.

BIBLIOGRAFÍA: VILLAGRASA, Francisco: *Antigüedad de la iglesia catedral de Segorbe y catálogo de sus obispos*, Valencia: G. Vilagrassa, 1664; ORTÍ y FIGUEROLA, Francisco: *Memorias históricas de la fundación y progresos de la insigne Universidad de Valencia*, Madrid: A. Marín, 1730; AGUILAR, Francisco: *Noticias de Segorbe y de su obispado*, Segorbe: F. Romaní y Suay, 1890; LLORENS RAGA, Pelegrín: *Episcopologio de la diócesis de Segorbe-Castellón*, Madrid: CSIC, 1973; CÁRCEL ORTÍ, María Milagros: «Los informes del obispo Ginés de Casanova sobre el estado de la diócesis de Segorbe», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, LIII (1977), pp. 172-192; GUITARTE IZQUIERDO, Vidal: *Sínodos postridentinos de Segorbe*, Castellón: Ayuntamiento de Castellón, 1983; ARROYAS, Magín y GIL, Vicent: *La cofradía de la Trinidad de Segorbe en sus orígenes. Reforma y barroco en una institución valenciana*, Segorbe: Cofradía de la Santísima Trinidad, 2000; y CALLADO ESTELA, Emilio: *Todos los hombres del Patriarca. Obispos del entorno de don Juan de Ribera*, Valencia: Archivo de la Catedral de Valencia, 2010.

8. GÓMEZ DE MIEDES, BERNARDINO. Alcañiz (Teruel), 1515 – †Albarracín (Teruel), 4-XII-1589

Estudios de Teología en la Universidad de Valencia, 1532.

Estudios en París, Lovaina y Amberes.

Coadjutor del canónigo y arcediano de Morvedre en la catedral de Valencia M. Pérez de Miedes, 1546.

Canónigo de la catedral de Valencia, 1553

Arcediano de Morvedre en la catedral de Valencia, 1553.

Obispo de Albarracín, 1587.

OBRAS IMPRESAS: *Commentariorum de sale*, Valencia: P. Huete, 1572 y 1579; *Epistola B. Gomesii Miedis, archidiaconi Saguntini, ad Gregorium XIII pontificis máximum describens prodigiosum euentum cuiusdam Arculae sacra deferentis, quae ab ipso. tempestate cogente, in profundum abiecta, longo post temporis atque loci interuallo, in esas tandem oras, in quibus faluus idem ipse cofederat, integra et illaesa emergens, in manus perducta est*, Valencia, 1576; *De vita et rebus gestis Iacobi I regis Aragonum, cognomento expugnatoris*, Valencia: Viuda de P. Huete, 1582; *De constantia sive de vero statu hominis*, Valencia: Viuda de P. Huete, 1586; y *Enchiridion o manual instrumento de salud contra el morbo articular que llaman gota y las demás enfermedades que por catarro y destilación de la cabeça se engendran en la persona y para reduzir y conseruar en su perfeto estado de sanidad al temperamento humano*, Zaragoza: L. y D. Robres, 1589.

BIBLIOGRAFÍA: MAESTRE MAESTRE, José María: *El humanismo alcañizano del siglo XVI*, Cádiz: Ayuntamiento de Cádiz, 1990; DE JAIME LOREN, J. M^a.: «Noticias de tres importantes graduados bajoaragoneses en la Universidad de Valencia», *Boletín del Centro de Estudios Bajoaragoneses*, VII (1995), pp. 95-107; GÓMEZ DE MIEDES, Bernardino, *Comentarios sobre la sal. Introducción, edición crítica anotada e índices a cargo de S. I. Ramos Maldonado*, Alcañiz-Madrid: CSIC, 2001; POLO RUBIO, Juan José: «Episcopologio de Albarracín», *Aragonia Sacra*, XVI-XVII (2001-2003), pp. 131-138; y ESTEBAN, León: *Obispos nacidos en Teruel y provincia (siglos XIII-XXI)*, Valencia: s.e., 2010.

9. LÓPEZ DE MENDOZA, FRANCISCO. Valencia, 1563 – †Perpignan (Francia), 19-XII-1629.

Doctor en Teología por la Universidad de Valencia, 1582.

Rector de la parroquia de San Martín de Valencia, 1597.

Calificador del Santo Oficio, 1598.

Examinador sinodal de la diócesis de Valencia, 1599.

Canónigo de la catedral de Valencia, 1603.

Canciller interino de la Universidad de Valencia, 1611.

Síndico del estamento eclesiástico del Reino de Valencia, 1626.

Obispo de Elna, 1627.

BIBLIOGRAFÍA: PUIG GARI, Pierre: *Catalogue des évêques d'Elna*, Perpignan: J. B. Alzine Editeurs 1842; MONSALVATJE FOSSAS, Francisco: *El obispado de Elna*, Olot: J. Bonet, 1912; LARIO RAMÍREZ, Dámaso de; *Cortes del reinado de Felipe IV I. Cortes valencianas de 1626*, Valencia: Universitat de València, 1973, y *El comte-duc d'Olivares i el regne de València*, Valencia: Edicions 3 i 4, 1986; CALLADO ESTELA, Emilio: *Todos los hombres del Patriarca. Obispos del entorno de don Juan de Ribera*, Valencia: Archivo de la Catedral de Valencia, 2010, y «Un traidor entre nosotros. El canónigo Francisco López de Mendoza y las cortes valencianas de 1626», en *La Veu del Regne. 600 anys de la Generalitat Valenciana* (en prensa).

10. PELLICER, JUAN BAUTISTA. Valencia, 1585 – †Segorbe, 21-XII-1638.

Doctor en Teología por la Universidad de Salamanca.

Capellán de la Capilla Real de Madrid, 1600.

Canónigo de la catedral de Valencia, 1605.

Examinador sinodal de la diócesis de Valencia, 1631.

Calificador del Santo Oficio de Valencia

Rector de la Universidad de Valencia, 1617.

Obispo de Segorbe, 1636.

BIBLIOGRAFÍA: VILLAGRASA, Francisco: *Antigüedad de la iglesia catedral de Segorbe y catálogo de sus obispos*, Valencia: G. Vilagrassa, 1664; AGUILAR, Francisco: *Noticias de Segorbe y de su obispado*, Segorbe: F. Romaní y Suay, 1890; LLORENS RAGA, Pelegrín: *Episcopologio de la diócesis de Segorbe-Castellón*, Madrid: CSIC, 1973; CALLADO ESTELA, Emilio: *Todos los hombres del Patriarca. Obispos del entorno de don Juan de Ribera*, Valencia: Archivo de la Catedral de Valencia, 2010 y «La disputa de 1619 entre el rector y el canciller del *Estudi General*», en *Aulas y saberes*, Valencia: Universitat de València, 1999, vol. I, pp. 267-276.

11. ROCA DE LA SERNA, VICENTE. Valencia, 1540 – †Albarracín, 27-III-1608.

Doctor en Teología por la Universidad de Lleida, 1558.

Canónigo de la colegiata de Gandia.

Coadjutor del canónigo de la catedral de Valencia F. J. Roca de la Serna, 1562.

Arcediano de Xàtiva en la catedral de Valencia, 1572.

Canónigo de la catedral de Valencia, 1572.

Vicario general de la diócesis de Valencia, 1590.

Comisario de la Santa Cruzada, 1582.

Consultor y calificador del Santo Oficio de Valencia, 1593.

Obispo de Albarracín, 1605.

BIBLIOGRAFÍA: POLO RUBIO, Juan José: «Episcopologio de Albarracín», *Aragonia Sacra*, XVI-XVII (2001-2003), pp. 131-138; CALLADO ESTELA, Emilio: *Todos los hombres del Patriarca. Obispos del entorno de don Juan de Ribera*, Valencia: Archivo de la Catedral de Valencia, 2010; y CORBALÁN DE CELIS y DURÁN, Juan, «El obispo Vicente Roca de la Serna y su sepulcro en san Juan de la Ribera, obra del maestro marmolista Juan Bautista Semería», *Archivo de Arte Valenciano*, 97 (2016), pp. 167-182.

12. ROJAS Y BORJA, FRANCISCO DE. Valencia, [1604] – †Murcia, 17-VII-1684.

Estudios en la Universidad de Salamanca.

Colegial del Colegio Mayor del Arzobispo Fonseca de Salamanca.

Auditor de la Rota Romana, 1635.

Deán de la catedral de Valencia, 1637.

Canónigo de la catedral de Valencia, 1637.

Resignación canonical, 1642.

Canónigo de la catedral de Valencia, 1645.

Arcediano mayor de la catedral de Valencia, 1651.

Arzobispo de Tarragona, 1653.

Obispo de Ávila, 1663.

Obispo de Cartagena, 1673.

OBRAS IMPRESAS: *Decisiones Sacrae Rotae*, Lyon: J. A. Hugueta y M. A. Ranaud, 1662.

BIBLIOGRAFÍA: ORTÍ y FIGUEROLA, Francisco: *Memorias históricas de la fundación y progresos de la insigne Universidad de Valencia*, Madrid: A. Marín, 1730; RODRÍGUEZ, José: *Biblioteca valentina*, Valencia: J. T. Lucas, 1747; XIMENO, Vicente: *Escritores del reyno de Valencia*, Valencia: E. Dolz, 1747-1749; DÍAZ CASSOU, Pedro: *Serie de los obispos de Cartagena. Sus hechos y su tiempo*, Madrid: Fortanet, 1895; RIUS, José: «Auditores españoles en la Rota Romana», *Revista Española de Derecho Canónico* 8 (1948), pp. 767-781; MORERA LLAURADÓ, Emilio: *Tarragona cristiana*, Tarragona: Diputación de Tarragona, 1955; BLANCH, Josep: *Arxiepiscopologi de la Santa Església metropolitana i primada de Tarragona*, Tarragona: Diputación de Tarragona, 1985; TELLO MARTÍNEZ, José: *Catálogo sagrado de los obispos de Ávila (1788)*. Ed. A. Ferrer García, Ávila: Caja de Ahorros de Ávila, 2001; y IRIGOYEN LÓPEZ, Antonio y GARCÍA HOURCADE, José Jesús: *Visitas ad limina de la diócesis de Cartagena (1589-1901)*, Murcia: Universidad Católica San Antonio de Murcia, 2001.

13. VERGÉ, JOSÉ. Valencia, 6-III-1612 – Orihuela, †21-VII-1678.

Presbítero del Oratorio de San Felipe Neri.

Maestro en Artes por la Universidad de Valencia, 1629.

Doctor en Teología por la Universidad de Valencia, 1633.

Catedrático de Filosofía de la Universidad de Valencia, 1632.
Pavorde terciario vespertino de Teología, 1639.
Pavorde secundario matutina de Teología, 1642.
Pavorde primario vespertino de Teología, 1652.
Rector de la parroquia de Russafa (Valencia).
Vicecanciller de la Universidad de Valencia.
Examinador sinodal de la diócesis de Valencia.
Obispo de Orihuela, 1666

OBRAS IMPRESAS: *Cultus praeservationis Deipara, a peccato originali in primo instanti animationis definitum a sanctissimo D.N. Alexandro, papa VII, in sua nova constitutione expedita die octava decembris anni 1661*, Valencia: G. Vilagrasa, 1662; *Opusculum Deiparae semper Virgini Mariae dicatum*, Valencia: B. Macé, 1672; y *De possibilitate praservativa redemptionis Deipara a peccato originali, eiusque debito proximo, ex meritis Christi absolute passibilis et redemptoris*, Orihuela: Herederos de V. Franco, 1673.

BIBLIOGRAFÍA: ORTÍ y FIGUEROLA, Francisco: *Memorias históricas de la fundación y progressos de la insigne Universidad de Valencia*, Madrid: A. Marín, 1730; RODRÍGUEZ, José: *Biblioteca valentina*, Valencia: J. T. Lucas, 1747; XIMENO, Vicente: *Escritores del reyno de Valencia*, Valencia: E. Dolz, 1747-1749; VILAR, Juan Bautista: *Orihuela, una ciudad valenciana en la España Moderna. Historia de la ciudad y obispado de Orihuela*. Murcia: Caja de Ahorros, 1981; FELIPO ORTS, Amparo y CALLADO ESTELA, Emilio: *Entre la cátedra y el púlpito. Los pavorde de la catedral de Valencia (siglos XVI-XVII)*, Valencia: Universitat de València, 2016; y CALLADO ESTELA, Emilio: *Sin pecado concebida. Valencia y la Inmaculada en el siglo XVII*, Valencia: Alfons el Magnànim, 2012.

*ENTRE DIOS Y LA COMUNIDAD:
LAS SERORAS VASCO-NAVARRAS DE FAMILIAS
PRIVILEGIADAS, SS. XVI-XVII**

Amanda L. Scott¹
Pennsylvania State University

En 1555, una joven llamada Potenciana de Loyola anunció a su comunidad su intención de servir a Dios y a los habitantes de Azpeitia, Gipuzkoa. Delante de la iglesia parroquial y de sus diversos grupos de poder, Potenciana prometió permanecer casta y soltera, entregar una dote a la iglesia y pasar el resto de su vida sirviendo a las necesidades materiales y espirituales de la gente de este pequeño pueblo vasco. A continuación, varios de sus patronos la introdujeron en la iglesia y se desplazó por ella y sus tierras, abriendo y cerrando puertas y ventanas, rompiendo ramas y desmenuzando la tierra con los dedos². En un sentido legal y espiritual, esta iglesia parroquial de Azpeitia estaba ahora bajo su dirección.³

Este ritual era similar a los que realizaba el clero masculino y buscaba señalar un compromiso serio y permanente con la vida religiosa.⁴ Sin embargo, Potenciana no hacía votos monásticos, sino que esta ceremonia de instalación celebraba su transformación en serora. Las seroras eran figuras religiosas remuneradas y centrales para sus comunidades,

* Traducción de Héctor Linares, Pennsylvania State University.

¹ Amanda L. Scott es Profesora Ayudante Doctora de Historia y Estudios de las Mujeres, Género y Sexualidad en la Pennsylvania State University.

² Sánchez, Xosé M. «Objeto, sonido y gesto. Formas y significaciones en la posesión de beneficios eclesiásticos en la diócesis de Santiago de Compostela durante el siglo XV», *Hispania Sacra*, Vol. 73, 147, 2021, pp. 143-152.

³ Archivo Histórico Diocesano de San Sebastián (en adelante: AHDSS), Azpeitia 06.046 sig. 3474/005-01.

⁴ Scott, Amanda L.: *The Basque Seroras: Local Religion, Gender, and Power in Northern Iberia, 1550-1800*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2020, esp. 36-40.

situadas en un punto intermedio entre los sacristanes y los presbíteros, y gozaban de un importante grado de poder y prestigio en sus comunidades locales. Durante los siglos XVI y XVII, prácticamente todas las parroquias vascas empleaban al menos una serora, muchas empleaban dos, y algunos santuarios contaban con varias, además de su clero masculino.⁵ La documentación relativa a las seroras es abundante, aunque dispersa por todo el País Vasco, pero, aun así, el registro personal de Potenciana es excepcionalmente completo. Aunque no se sabe exactamente cómo, Potenciana era una de las muchas parientes femeninas de Ignacio de Loyola, y la proximidad al futuro santo, unida a la propia posición de Potenciana dentro de Azpeitia, significaba una vida activa.⁶

Potenciana es una de las muchas hermanas, tías, primas y sobrinas que no sólo orbitaron alrededor de Ignacio durante su juventud y en los momentos críticos de su formación espiritual, sino que desarrollaron sus propias convicciones religiosas personales basadas en su relación con el futuro santo.⁷ En un nivel básico, estas mujeres arrojan luz sobre el modo en que la cultura vasca configuró la espiritualidad de los primeros jesuitas. Sin embargo, también proporcionan una lente a través de la cual examinar las formas en que la santidad de la Contrarreforma mejoró las opciones disponibles para las mujeres de familias privilegiadas: como Potenciana, muchas de las mujeres de la familia de Ignacio se convirtieron en seroras tras la conversión y posterior canonización de Ignacio. Aunque está bien establecido que Ignacio obtuvo mucho consuelo personal de sus estrechas relaciones con sus familiares femeninas, es igualmente valioso observar las relaciones de Ignacio a la inversa, y considerar las opciones que las asociaciones con el santo abrieron a las mujeres de su familia.

Aunque hoy en día las seroras están prácticamente olvidadas, o bien se las agrupa con otras formas más conocidas de vida devocional femenina, a principios de la Edad Moderna las seroras eran un rasgo distintivo de la vida religiosa local, exclusivo del País Vasco y Navarra, y no se las consideraba intercambiables con el personal parroquial masculino.⁸ Las primeras menciones de seroras aparecen en la Alta Edad Media, haciéndose más comunes (a medida que aumentaba el registro documental)

⁵ Varias tesis doctorales y tesis de Master defendidas recientemente demuestran estos patrones en contextos geográficos específicos y locales. Véase: Arza Alday, Florencio: *Freilas, seroras y beatas vascas: personalización y caracterización (c. 1500-1650)* (tesis doctoral leída en la Universidad de La Rioja, 2015); Larrañaga Arregi, Mikel: «*Serorak Euskal Herrian: Ikuspegiak, hastapenetatik, desagerrarazterarte*». *Antzinate Berantiarra-XVIII. mendea*. Tesis doctoral leída en la Universidad del País Vasco, 2015); y Arriet Azpiroz, Arantxa: «Las seroras en Euskal Herria». Trabajo de Fin de Máster leído en el Instituto Superior Ciencias Religiosas Pio XII, 2011.

⁶ AHDSS, Azpeitia 06.046 sig. 3474/005-01.

⁷ Véase: Scott, Amanda L.: «Sisters and Seroras: Basque Religious Women and the Early Jesuits», *The Journal of Jesuit Studies* 9, n.4 (2022): 490-510.

⁸ Phyllis Zagano ha establecido algunas conexiones bastante convincentes entre las seroras y las primeras mujeres diaconas cristianas. Véase: Zagano, Phyllis: «Women Deacons and Service at the Altar», in *Theological Studies* 79, n. 3 (2018): 590-609; también: Webster, Wentworth: «Seroras, freyras, benoïtes, benedictae parmi les basques.» *Revue du Béarn et du Pays Basque*, no. 4 (1905): 139-151; Elorza, Eva: «Expresiones seculares de religiosidad en rituales: la rodadura de niños sobre el altar», *Zainak: Cuadernos de Antropología-Etnografía*, n. 26 (2004): 653-668; y Frank, Roslyn M.: «The Religious Role of the Woman in Basque Culture», en . William A. Douglass, Richard W. Etulain, y William H. Jacobsen Jr. (eds.): *Anglo-American Contributions to Basque Studies: Essays in Honor of Jon Bilbao*, Reno: Desert Research Institute Publications on the Social Sciences, 1977, pp. 153-160.

en la Baja Edad Media. A mediados del siglo XVI, las seroras eran omnipresentes en las tierras vascas.⁹ Los sínodos postridentinos se ocuparon de las seroras junto con otros problemas pastorales y de personal, como los sacerdotes que no hablaban euskera, la embriaguez y el desorden, los horarios irregulares de las misas, la violencia y el absentismo.¹⁰ Aunque las reformas tridentinas (y el decreto relacionado, Circa Pastoralis, 1566) decretaron que era inapropiado que las mujeres religiosas no estuvieran enclaustradas y trabajaran y vivieran en la esfera pública, finalmente las diócesis vascas llegaron a un compromiso: las seroras, al igual que otros clérigos parroquiales masculinos, recibirían licencia y serían examinadas antes de asumir sus cargos.¹¹ Estas licencias se referían al tipo de trabajo que realizarían las seroras, pero también sentaban precedente y tradición: en el momento de la presentación, las nuevas seroras debían presentar las licencias de sus predecesoras, confirmando así tanto la necesidad de tener una serora como la capacidad de la parroquia para mantenerla. Brillante en su simplicidad, esta medida aumentaba la autoridad diocesana, al tiempo que elevaba el estatus y el prestigio de cada serora. Con las licencias en la mano, las devotas laicas vascas ya no eran simplemente religiosas no reguladas; eran empleadas de la parroquia. Al adherirse a los dictados tridentinos, las diócesis vascas eludieron al mismo tiempo las prohibiciones que pesaban sobre las religiosas no enclaustradas.¹²

Con una vocación regulada, autorizada y, sobre todo, ahora estabilizada, las seroras de los siglos XVI y XVII fueron cada vez más prominentes en sus comunidades. Como su carga de trabajo estaba cada vez más ligada al buen funcionamiento de la vida parroquial, el puesto se hizo aún más deseable. Los registros más ricos sobre las seroras están salpicados de actas notariales de los siglos XVI y XVII en Navarra y Gipuzkoa, y documentan sus servicios, las obligaciones financieras y el apoyo comunal. Las investigaciones posteriores relacionadas con las reformas y la reorganización bajo los Borbones en el siglo XVIII se remontaron a estos siglos anteriores y también registraron la importante labor litúrgica que las seroras supervisaban tanto en los santuarios como en las iglesias parroquiales. Las actas de presentación y las licencias, con frecuencia notariadas y copiadas en registros notariales, hablaban además de la vida cotidiana y el trabajo de las seroras. Aunque las tareas variaban de un lugar a otro, la mayoría de las seroras debían realizar determinados servicios: barrer y limpiar la iglesia; lavar, planchar y cuidar la ropa blanca; tocar las campanas para llamar a los fieles a misa; encender lámparas y velas; rellenar las pilas con agua bendita; cerrar y abrir la iglesia cada mañana y cada noche; y mantener un inventario de instrumentos litúrgicos,

⁹ García Echegoyen, Lorenzo (ed.): *Documentación medieval del archivo parroquial de San Pedro de Olite (siglos XIII-XVI)*, Pamplona: Gobierno de Navarra, 1998; y Ciérbide Martinena, Ricardo (ed.): *Registro del Concejo de Olite (1224-1537)*, Pamplona: Instituto Príncipe de Viana, 1973, pp. 177-178.

¹⁰ Véase: Scott, Amanda L.: *Basque Seroras*, pp. 58-65. Sobre ejemplos de decretos tratando estos asuntos, véase: Rojas y Sandoval, Bernardo: *Constituciones sinodales*, Pamplona, 1591; y *Constituciones synodales antiguos y modernas del Obispado de Calaborra y La Calzada*, Madrid: Antonio González de Reyes, 1700. Algunos ejemplos de crímenes contemporáneos de la criminalidad del clero Navarro y vasco, y las respuestas hacia ellos en el contexto de la reforma, véase: Scott, Amanda L.: «Bullfighting, the Basque Clergy, and Tridentine Reform», *Renaissance Quarterly* 73, n.3 (2020): 489-526.

¹¹ Sobre religiosas no claustrales y la discusión sobre circa pastoralis, véase: Weber, Alice (ed.): *Devout Laywomen in the Early Modern World*, New York: Routledge, 2016, p. 5.

¹² Scott, Amanda L.: *Basque Seroras*, pp. 65-76, pp. 149-170.

adornos y libros. De vez en cuando, algunas seroras también relataban que ayudaban a vestir al sacerdote para la misa; otras cuidaban específicamente de las sagradas tallas e imágenes marianas, como hacían las seroras de Nuestra Señora de Itziar, en Deba. En Donostia, las seroras velaban por el regreso de los marineros y llenaban las lámparas con aceite de ballena. En Tudela y Bayona, las seroras estaban adscritas a ricos cabildos catedralicios; santuarios remotos como los de Mendaur y Albiztur también sostenían seroras que a veces acogían a peregrinos. Las seroras de lugares como Amaiur y Elorrio servían como importantes financiadores de sus comunidades, haciendo préstamos a diversos feligreses. Las seroras de varias comunidades, como Cinco Villas, el valle de Baztán y, sobre todo, Azpeitia, actuaban como consejeras de los feligreses y enseñaban a las niñas a su cargo los fundamentos de la doctrina cristiana. En resumen, aunque el trabajo de las seroras era en gran medida doméstico y entraba de lleno en la esfera femenina tradicional, era fundamental para el buen funcionamiento de la vida parroquial. De este modo, las seroras representan uno de los primeros tipos de trabajo remunerado específicamente reservado a las mujeres.¹³

El trabajo de las seroras era sin duda prestigioso, y podía ser intensamente competitivo. En ocasiones, esta competencia hacía que las dotes superasen los 400 ducados, lo que ponía de manifiesto que la vocación no era una mera salida de mujeres solteras o solteronas indigentes. Al mismo tiempo, esto tampoco significaba que la seroría estuviese necesariamente reservada a una determinada clase social: huérfanas sin dinero, mujeres viudas de la nobleza y muchas mujeres que se encontraban cómodamente en el medio se sentían igualmente atraídas por la vocación. Las seroras procedentes de familias privilegiadas no eran escasas, aunque tampoco eran la norma. De hecho, las comunidades parecen haber presentado y seleccionado seroras basándose en el deseo de servir, en el temperamento y la vocación por encima de otras cualificaciones.

Algunas mujeres de la élite social que entraron en la seroría tras la muerte de sus cónyuges sin duda veían su nueva posición como las tradicionales corrodianas monásticas: a cambio de una dote sustancial, la seroría podía servir como un lugar honorable para retirarse, con la ayuda y el cuidado de otras seroras a medida que envejecían, enfermaban y languidecían al final de sus vidas. De hecho, esto parece haber sido un atractivo para las seroras ordinarias, al igual que lo fue para algunas monjas. Aparte de las cargas y los peligros de la maternidad, las seroras solían vivir hasta edades muy avanzadas, y como también solían servir en parejas o tríos, las seroras de más edad podían contar con los cuidados y la compañía de mujeres más jóvenes.

¹³ Para buena selección de trabajos etnográficos sobre las seroras, véase: Caro Baroja, Julio: *De la vida rural vasca*, 3rd. ed., Donostia: Editorial Txertoa, 1974; Aguirre Sorondo, Antxon; Lizarralde Elberdin, Koldo: *Ermitas de Gipuzkoa*, Ataun: Fundación José Miguel de Barandiarán Fundazioa, 2000; Garmendia Larrañaga, Juan: *Costumbres y ritos funerarios en el País Vasco*, Donostia: Editorial Txertoa, 1991; Peñaranda García, Pilar: «Un desconocido grupo social: Las seroras navarras,» en *Grupos sociales en Navarra. Relaciones y derechos a lo largo de la historia. Actas del V Congreso de Historia de Navarra*, vol. 1, Pamplona: Ediciones Eunete, 2002; Azpiazu, José Antonio: «Las seroras en Gipuzkoa (1550–1630)», *Cuadernos de sección: Antropología-Etnografía* 13 (1995): 41–66; Aguirre Sorondo, Antxon: «La mujer en la religiosidad popular: Las seroras», *Sukil, Cuadernos de cultura tradicional*, vol. 1, Pamplona: Ortzadar Euskal Folklore Taldea, 199); y Zudaire, Claudio: «Seroras del Báztan en el siglo XVII», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra* 10, no. 28 (1978): 435–439.

Por supuesto, algunas seroras –especialmente las destinadas a santuarios montañosos remotos o a parroquias urbanas especialmente concurridas– decidieron retirarse de la seroría y solicitaron sustitutas para poder regresar a los hogares familiares durante sus últimos meses o años de vida.¹⁴

Este parece haber sido el caso de doña Ana de Alzate, que se convirtió en serora en 1593.¹⁵ Como hija de los señores de Alzate y Urturbia (Urtubie), doña Ana se había asegurado un destacado matrimonio con la noble casa Samper de la baja Navarra. Sin embargo, todo esto había sucedido en su juventud. En 1593 era ya anciana y viuda, y las preocupaciones de su juventud quedaban cada vez más lejos. Tras años de servicio secular a su comunidad como patrona y noble, encontró por fin una nueva vocación, esta vez al servicio del bienestar espiritual de su comunidad como serora mayor de la ermita de Nuestra Señora de Muskilda en Ochagavía, Navarra. Situada en lo alto de una pequeña colina que domina el pueblo de Ochagavía, la basílica de Muskilda era lo suficientemente rica como para mantener tradicionalmente hasta tres o más seroras, un ermitaño, un capellán y varios sirvientes. Al igual que otros santuarios pirenaicos, Muskilda representaba un centro comunitario para la parroquia, y los feligreses afirmaban sentirse muy orgullosos de ejercer de administradores de la iglesia, visitar el santuario y supervisar su funcionamiento cotidiano. En ella se celebraban fiestas y procesiones religiosas, pero, a diferencia de otros santuarios comunales, Muskilda también atraía a devotos de todo el País Vasco y Navarra y, a veces, incluso de Francia. Con semejante prestigio, era lógico que una mujer de la talla de doña Ana se sintiera atraída por Muskilda, eligiéndola como lugar adecuado para retirarse tranquilamente entre religiosas sin tener que ingresar de lleno en un convento tradicional.¹⁶

Sin embargo, algunas mujeres de la élite entraron en la seroría antes, a los treinta o incluso a los veinte años. Esto iba en contra de los mandatos sinodales diocesanos que dictaban que las seroras debían tener al menos cuarenta años, o presumiblemente haber superado la edad fértil y la primera edad marital. No obstante, no era difícil obtener una dispensa para entrar prematuramente en la seroría, y parece que para las mujeres de la élite era incluso más fácil conseguir el permiso. Este es particularmente el caso de muchas de las mujeres asociadas con la familia Loyola, muchas de las cuales entraron en la seroría entre los veinte y los treinta años, o muy por debajo de la edad supuestamente requerida.

Las seroras eran omnipresentes en Azpeitia y en la cercana Azkoitia, y trabajaban junto con el igualmente numeroso clero masculino presente en la ciudad natal de Ignacio.¹⁷ Durante la juventud de Ignacio, había dos parroquias en Azpeitia, la más

¹⁴ Scott, Amanda L.: *Basque Seroras*, p. 30.

¹⁵ Para una discusión sobre el testamento de doña Ana y el conflicto que ello ocasionó, véase: Scott, Amanda L.: «So she will remember me: Seroras and their Testaments in the Early Modern Basque Country,» en Armstrong-Partida, Michelle; Wessell Lightfoot, Dana; y Alexandra Guerson De Oliveira, Alexandra (eds.): *Women and Community in Medieval and Early Modern Iberia*, Lincoln: University of Nebraska Press, pp. 250–268.

¹⁶ Archivo Diocesano de Pamplona (en adelante, ADP), C/183 N.1.

¹⁷ ADHSS, 06.046, sigs. 3473/002, 3473/002-02, 3473/002-03, 3472/004-01, y 3472/004-03. Véase también: Garmendia Larrañaga, Juan: «El Señor de Loyola, patrono de la iglesia de San Sebastián de Soreasu y sus filiales: Las seroras (siglo XVI),» en *Boletín del Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País* 63, núm. 2 (2007): 471-81; y Archivo Histórico Provincial de Gipuzkoa (en adelante: AHPG-GPAH), 2-0002, parte 1, fol. 154r.

grande y rica era la de San Sebastián de Soreasu y la más pequeña la de Urrestilla. Las dos parroquias controlaban diez santuarios dependientes, de los que San Sebastián de Soreasu supervisaba los de María Magdalena y San Miguel de Arana, entre otros. En Azkoitia había quince santuarios más. Ocho de las ermitas azpeitiarras contaban siempre con seroras, y la mayoría de ellas, al menos, con dos. Las iglesias parroquiales también solían tener dos seroras cada una. Además, en cada uno de estos lugares, había otras jóvenes que servían como aprendices de las seroras, o simplemente vivían y trabajaban como voluntarias junto a ellas. Basándome en estas cifras, estimo que en Azpeitia había en el siglo XVI unas dieciocho seroras con licencia formal, lo que significa que las seroras formaban una parte significativa del personal secular de la iglesia. La familia de Ignacio mantenía un patronazgo directo sobre las dos iglesias parroquiales y la mayoría de estos santuarios, supervisando el nombramiento de los mayordomos y revisando sus libros de cuentas, financiando las reparaciones necesarias y, lo que es más importante, nombrando y presentando seroras (así como clérigos varones) a la diócesis para la concesión de licencias.¹⁸

En resumen, Ignacio creció rodeado de seroras, tanto trabajando bajo el patrocinio de su familia, como representando a sus diversas ramas. Como he estudiado en otras publicaciones, es imposible considerar la formación espiritual de Ignacio fuera y aparte de este especial contexto religioso vasco, en el que las mujeres asumían papeles prominentes y celebrados en el ministerio local. Al mismo tiempo, las seroras de la familia de Ignacio –tanto de antes como de después de su conversión– proporcionan también una visión única de los modos en que la espiritualidad de la Contrarreforma ofrecía nuevos y cada vez más importantes roles a las mujeres de élite, particularmente a nivel local.

Los detalles sobre la familia inmediata de Ignacio son escasos, incluso sobre sus hermanos y hermanas. De hecho, ni siquiera sabemos las fechas exactas de sus nacimientos y fallecimiento, y por supuesto, mucho menos sobre sus vidas. Otros, como el sobrino nieto de Ignacio, Martín García Oñáz de Loyola, que participó activamente en la conquista del Perú y se casó con la princesa inca Beatriz Clara Coya, están mejor documentados, pero aun así los detalles de su vida son a menudo confusos. Sin embargo, las parientes femeninas de Ignacio que se convirtieron en seroras escaparon irónicamente a esta ofuscación.

Una de las mejor documentadas es la hermanastra ilegítima de Ignacio, María Beltrán de Loyola, que entró en la seroría de la ermita de San Miguel de Arana en 1511. Al igual que otras seroras -tanto de la familia Loyola como ajenas a ella-, María fue nombrada y seleccionada como serora a través del patrocinio de su hermano mayor, Martín de Oñaz. En el siglo XV y a principios del XVI, los Loyola parecen haber favorecido el nombramiento de sus hijas ilegítimas para las serorías vacantes, aunque más tarde, a medida que la vocación se hizo más prestigiosa y competitiva, esto fue menos frecuente y los nombramientos se hicieron entre todas las mujeres Loyola.¹⁹ En cualquier caso, el nombramiento de María no parece haber reflejado un interés profundo por su parte,

¹⁸ Scott, Amanda L.: «Sisters and Seroras,» pp. 494-495.

¹⁹ Orella Unzue, José Luis: *Instituciones de Gipuzkoa y oficiales reales de la provincia (1491-1530)*, San Sebastián: Juntas Generales de Gipuzkoa, 1995, pp. 102-108.

y probablemente formaba parte de una estrategia de patrocinio más amplia de Martín sobre los lugares religiosos locales. Tras una ceremonia estándar de nombramiento e instalación en 1511, en la que María presentó su dote y declaró su deseo de servir a Dios y a la comunidad, inventarió las propiedades de la iglesia y fue llevada en andas a la iglesia por sus hermanos, María comenzó una corta carrera como serora. En cuatro años abandonó la seroría para casarse con Domingo de Arruayo. Sin votos formales como las monjas, el matrimonio tardío siempre fue una opción para las seroras, aunque generalmente las comunidades lo desaconsejaban. Sin embargo, ninguno de los miembros de su familia parece haberse opuesto al matrimonio, ni significó que la rechazaran o la apartaran de los asuntos familiares posteriores.²⁰

Aparte de Martín de Oñaz, no sabemos qué otros miembros de la familia estuvieron presentes en la ceremonia de instalación (aunque uno de los otros hermanos de Ignacio, Pero López de Loyola, era párroco en San Sebastián de Soreasu en ese momento y podría haber estado presente).²¹ No obstante, fue una celebración comunitaria ordinaria, en la que patronos y feligreses tuvieron un papel destacado, y es probable que otros hermanos Loyola e incluso el propio Ignacio estuvieran presentes para celebrar el nombramiento de su hermana como serora. Tampoco sabemos hasta qué punto Ignacio y María Beltrán estaban unidos, aunque ella sería bastante mayor que su hermano menor y podría haber servido de figura materna. Y lo que es más importante, las relaciones posteriores de Ignacio con las seroras de Azpeitia nos dan una pista de lo que podría haber sido su relación. Cuando Ignacio volvió a Azpeitia por última vez en 1535, en su viaje de París a Venecia y Roma, en vez de vivir con su hermano o cualquiera de sus otros hermanos, eligió vivir en el santuario de Santa María Magdalena con dos seroras llamadas Catalina Goyaz y María Juyn.²² El tiempo que Ignacio pasó con estas seroras está ausente de su autobiografía, por lo que apenas sabemos nada de lo que ocurrió durante esos tres meses. Sin embargo, la elección de Ignacio de vivir con seroras –y especialmente con estas dos– es significativa: Catalina entró en la seroría el mismo año que María Beltrán, y María Juyn entró también en 1511 o posiblemente uno o dos años después. Al tener más o menos la misma edad que María Beltrán, Catalina y María Juyn ofrecieron a Ignacio no sólo compañía espiritual, sino también figuras fraternas o maternas durante este período transformador de su vida.²³

Los biógrafos posteriores de Ignacio se esforzaron por presentar al futuro santo como un visionario solitario, que tenía amigos íntimos, pero cuyo genio espiritual no era una construcción colaborativa.²⁴ Aunque los biógrafos no pudieron eliminar por com-

²⁰ AHPG-GPAH, 2-0002, parte 1, fol. 154r.

²¹ García Villoslada, Ricardo: *San Ignacio de Loyola: Nueva biografía*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986, 63; Garmendia, «El Señor de Loyola,» pp. 471-81.

²² Juan Garmendia Larrañaga, «El Señor de Loyola,» 471-81; AHPG-GPAH, 2-0002, parte 1, fol. 154r; y San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, texto recogido por el Padre Luis Gonçalves da Câmara (1553–1555), capítulo 9, partes 87-88.

²³ Scott, Amanda L.: «Sisters and Seroras,» p. 505.

²⁴ García De Castro Valdes, José: «Ignatius of Loyola and His First Companions,» en Robert A. Maryks (ed.): *A Companion to Ignatius of Loyola: Life, Writings, Spirituality, Influence*, Leiden: Brill, 2014, pp. 66-83; Rhodes, Elizabeth: «Ignatius, Women, and the Leyenda de los santos,» en *Companion to Ignatius of Loyola*, pp. 7-24, aquí p. 9; para un análisis de las mujeres que rodearon a Ignacio antes de su conversión, véase: Castro Valdés, «Las mujeres y los primeros jesuitas,» en Fernando Rivas (ed.): *Iguales y*

pleto las estrechas relaciones de Ignacio con las mujeres, trataron de restar importancia a la intensidad de estas relaciones. Dadas estas modificaciones, es difícil reconstruir la relación de Ignacio con las seroras a través de las fuentes jesuitas; sin embargo, los ricos registros de las seroras ayudan a llenar los vacíos desde el otro lado. Concretamente, como explica la *Autobiografía de Ignacio*, mientras vivía en la seroría de Azpeitia, Ignacio «con los muchos que lo iban a visitar, comenzó a hablar de las cosas de Dios, por cuya gracia recogió mucho fruto». Aunque su hermano se oponía, enseñaba la doctrina a los niños que le traían, y a medida que crecía su fama, llegaban más visitantes.²⁵ Sin embargo, no se trataba de niños cualquiera: las referencias salpicadas en los registros de las seroras posteriores sugieren que muchos de ellos habían sido llevados al santuario de Santa María Magdalena en 1535 por otras seroras o por mujeres de la familia, al parecer para conocer a la futura santa. De nuevo, no sabemos exactamente en qué consistían estas visitas, ni si Ignacio enseñaba doctrina a las jóvenes, pero, en cualquier caso, esta visita y encuentro con Ignacio se convirtió en un elemento fundamental en los relatos de la profesión de las seroras posteriores. Catalina de Goyaz y María Juyn también recogieron y conservaron varias prendas de vestir de Ignacio de esta época, que pasaron a las futuras seroras para que las cuidaran como reliquias.²⁶

Independientemente de que estas visitas ocurrieran definitivamente o no, o de que sucedieran en la forma en que las seroras posteriores las recordaban, las seroras posteriores relacionaron la importancia de su vocación como seroras con el contacto con el futuro santo. Este fue particularmente el caso de numerosos miembros de la familia Loyola, incluyendo sobrinas jóvenes, primas y posiblemente una tía, que más tarde se convirtieron en seroras. Después de que María Beltrán dejara la seroría, María de Eizaguirre fue nombrada su sustituta en 1516. María de Eizaguirre sirvió en el santuario hasta su muerte, acaecida poco después de 1548. Es casi seguro que María de Eizaguirre conoció a Ignacio de joven, y es probable que también se reencontrara con él durante su regreso en 1535. Pero lo más importante es que María de Eizaguirre formó a otras seroras, entre ellas a María de Oçaca, que sustituyó a su anciana mentora en 1548, después de haber vivido ya algunos años con ella. En su formación de la siguiente María, María de Oçaca reforzó las conexiones del santuario con el patronazgo de Loyola, así como con la santa.²⁷

Esta persistencia de la memoria y la conexión con Loyola a través de una larga línea de seroras es aún más clara entre las seroras de la iglesia parroquial y las del santuario de Santa María Magdalena, donde Ignacio viviría durante aquellos críticos tres meses de 1535. María de Juyn y Catalina Goyaz sirvieron al santuario de Santa María Magdalena hasta 1545, cuando ambas murieron o se retiraron juntas (las parejas de seroras de edades similares parecen haber estado excepcionalmente unidas y a menudo murieron juntas).²⁸ Aunque ambas compartían las tareas de cuidado del

diferentes: *Interrelación entre mujeres y varones cristianos a lo largo de la historia*, Madrid: San Pablo, 2012, pp. 219-82.

²⁵ Loyola, «Autobiografía», capítulo 9, partes 88-89.

²⁶ Scott, Amanda L.: «Sisters and Seroras», p. 501; y AHDSS, Azpeitia 06.046, sig. 3474/008-01.

²⁷ Scott, Amanda L.: «Sisters and Seroras», pp. 500-501.

²⁸ Scott, Amanda L.: *Basque Seroras*, p. 37.

santuario, María de Juyn parece haber asumido un papel más importante en la formación de seroras jóvenes. Una de estas aprendices fue María Joanez de Loyola (sirvió entre 1545 y 1575), probablemente una sobrina de Ignacio, a quien también conoció en 1535. María Joanez tuvo una carrera más corta que la de las seroras típicas, pero aun así inculcó a sus sucesoras la idea de la importancia de formar parte del clan Loyola: formó a otras seroras de Azpeitia, entre ellas Petronila de Goyaz y Loyola, probablemente otra sobrina nieta de Ignacio.²⁹

Y lo que es más sorprendente, María Joanez llegó a poseer las reliquias de Ignacio (probablemente a través de María de Juyn) y contribuyó decisivamente a traspasarlas a Potenciana de Loyola, a quien conocimos al principio de este capítulo.³⁰ Potenciana sirvió en la iglesia parroquial de San Sebastián de Soreasu entre 1555 y 1606, cuando se jubiló a una edad muy avanzada (vivió varios años más).³¹ Su larga permanencia en el cargo configuró aún más la singular relación de las seroras con Ignacio: a lo largo de sus muchos años como serora, se vio implicada en numerosos pleitos tanto contra la familia Loyola como contra otros lugares religiosos de Azpeitia y, en tal calidad, dirigió a las seroras como su portavoz.³² Como líder que también estaba conectada directamente con los Loyola, fue llamada a dar testimonio para la beatificación de Ignacio en 1609 y su posterior canonización en 1622.³³ Aunque el testimonio real no se conserva en sus registros del archivo diocesano de San Sebastián, hay indicios de lo que contenía: significativamente, Potenciana dio testimonio de haber conocido a Ignacio de niña y, lo que es más importante, de la conexión reveladora que las actuales seroras de Azpeitia extraían del contacto de la generación anterior de seroras con el santo.³⁴ A lo largo del siglo XVII, las seroras de distintos santuarios e iglesias de Azpeitia incluyeron con orgullo en los inventarios de sus santuarios varias prendas de vestir pertenecientes a Ignacio que habían heredado y cuidado desde que éste las había visitado un siglo antes. Por ejemplo, María Iñiguez de Alzaga sucedió a Potenciana tras su muerte hacia 1610; tras la muerte de María en 1661, su sucesora, Jerónima de Goneaga, inventarió los bienes de la seroría de la iglesia parroquial, y anotó que comenzaría a cuidar «un

²⁹ ADP, C/371, N.6, fols. 4r-v, 17r; y ADHSS, Azpeitia 06.046, sig. 1569/021-01.

³⁰ AHDSS, Azpeitia 06.046 sig. 3474/005-01.

³¹ Scott, Amanda L.: «Sisters and Seroras,» pp. 500–501, pp. 503–504; y AHDSS Azpeitia 06.046 sig. 3474/057-01.

³² AHDSS, Azpeitia 06.046 sig. 3474/005-01; y AHDSS Azpeitia 06.046 sig. 3474/056-01.

³³ AHDSS Azpeitia 06.046 sig. 3474/008-01; y AHDSS Azpeitia 06.046 sig. 1570/001-01.

³⁴ AHDSS, Azpeitia 06.046, sig. 3474/005-01; y AHDSS, Azpeitia 06.046, sig. 3474/057-01. Por desgracia, que yo sepa, este testimonio sólo se menciona de segunda mano en los cartones que contienen los expedientes judiciales de Potenciana. Por la hagiografía tridentina y el santoral humanístico, véase: Ditchfield, Simon: *Liturgy, Sanctity and History in Tridentine Italy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, esp. pp. 117-34; y Burke, Peter: «How to Be a Counter-Reformation Saint,» reimpr.: Luebke, David (ed.): *The Counter Reformation: The Essential Readings*, Oxford: Blackwell, 1999, pp. 129-42. Sobre cómo los primeros jesuitas propagaron los cultos devocionales de sus primeros líderes, véase: Ducreux, Elizabeth: «Patronage, Politics, and Devotion: The Habsburgs of Central Europe and Jesuit Saints,» *Journal of Jesuit Studies*, vol. 9, no. 1 (2022): pp. 53-75; Sobre el contexto político de las canonizaciones de 1622, véase: Hsia, Ronnie Po-Chia: «War Saints: The Canonization of 1622,» *The Journal of Early Modern Christianity*, vol. 9, n.2 (2022): 201-226. Sobre la canonización de santos españoles, con ciertas referencias a San Ignacio, véase: Gotor, Miguel: «Le canonizzazioni dei santi spagnolo nella Roma barocca,» en *Roma y España: Un crisol de la cultura europea en la edad moderna; Actas del Congreso Internacional celebrado en la Real Academia de España en Roma del 8 al 12 de mayo de 2007*, 2 vols., Madrid: Acción Cultural Española, 2007, p. 2: pp. 621–639.

alba de nuestro Padre San Ignacio de Loyola con su amito y cingulo de seda y [que es estilo] de la provincia de Guipuzcoa para llevar la a las juntas della y sus festividades». ³⁵ Estas reliquias proporcionaron un hilo material entre seroras posteriores –tanto de la familia Loyola como ajenas a ella– y el difunto santo. Salvadas de los peligros y fatigas de la maternidad y del cuidado de las familias, muchas seroras vivieron vidas excepcionalmente largas, y las seroras de finales del siglo XVII a veces sólo estaban separadas de Ignacio por tres grados: sus mentoras habían sido formadas por seroras que conocieron personalmente a Ignacio, y su recuerdo como persona más que como santo perduraba. Por supuesto, este recuerdo fue ciertamente realizado y modificado a medida que la orden jesuita se hacía más y más famosa y global, y tanto las seroras como la familia Loyola disfrutaron del prestigio de estar conectados con uno de los santos contrarreformistas más famosos de la época. ³⁶

Las seroras vieron sin duda la última visita de Ignacio a su casa como un hito importante en su memoria colectiva y en la comprensión de su vocación, aunque su presencia y amistad se borrarán de las biografías posteriores. ³⁷ Es importante destacar que, aunque el prestigio de la seroría se elevó en todo el País Vasco y Navarra tras la consolidación de la vocación después de las reformas sinodales, en Azpeitia especialmente, el prestigio de la vocación parece haber estado ligado específicamente a las conexiones de las seroras con Ignacio y la familia Loyola en general. Numerosas seroras enfatizaron estas conexiones en sus paquetes de nominación y/o en las ceremonias de instalación; otras fueron menos explícitas, aunque las conexiones seguían ahí y probablemente influyeron en su decisión de convertirse en seroras.

Sin duda, las seroras consideraron la última visita de Ignacio a su casa como un hito importante en su memoria colectiva y en la comprensión de su vocación, aunque su presencia y amistad se borrarán de las biografías posteriores. Es importante destacar que, aunque el prestigio de la seroría se elevó en todo el País Vasco y Navarra tras la consolidación de la vocación después de las reformas sinodales, en Azpeitia especialmente, el prestigio de la vocación parece haber estado ligado específicamente a las conexiones de las seroras con Ignacio y la familia Loyola en general. Numerosas seroras enfatizaron estas conexiones en sus paquetes de nominación o en las ceremonias de instalación; otras fueron menos explícitas, aunque las conexiones seguían ahí y probablemente influyeron en su decisión de convertirse en seroras.

Por ejemplo, Petronila Goyaz y Loyola fue aprendiz de María Joanez de Loyola (mencionada anteriormente, que a su vez se formó con María Juyn y probablemente conoció a Ignacio en 1535) y casi con toda seguridad era una de las sobrinas-nietas de Ignacio. ³⁸ Aunque era demasiado joven para haber conocido a Ignacio, sus conexiones lineales con dos seroras en la órbita de Ignacio demuestran que, como Potenciana de Loyola, Petronila también fue decisiva en la transmisión de la memoria y la idea del santo a las seroras del siglo XVII. Al igual que Potenciana, Petronila creó un linaje

³⁵ AHDSS, Azpeitia 06.046, sig. 3474/008-01.

³⁶ Scott, Amanda L.: «Sisters and Seroras,» p. 508.

³⁷ Scott, Amanda L.: «Sisters and Seroras,» p. 503.

³⁸ Aguirre y Lizarralde, *Ermitas de Gipuzkoa*, pp. 89-90.

propio de seroras que llegó hasta bien entrado el siglo XVII. Petronila también ejerció como serora durante un periodo excepcionalmente largo, comenzando formalmente en 1563 tras un aprendizaje de varios años con María Joanez, y continuando hasta su muerte en 1631.³⁹ Hacia 1629, Petronila comenzó a entrenar a sus dos sustitutas; María de Loyola y María Pérez de Loyola. Es posible que María de Loyola no fuera descendiente de la familia de Ignacio; sin embargo, María Pérez probablemente sí, y en el momento de su nombramiento destacó su idoneidad para la vocación basándose en su familia elitista y sus conexiones, describiéndose a sí misma como «virtuosa, honrada, de vida ejemplar, y con todas las demás cualidades de una mujer noble».⁴⁰ Al igual que su mentora, María Pérez sirvió durante décadas hasta su muerte en 1682; así, durante casi un siglo y medio tras la última visita de Ignacio a su casa, su proximidad siguió proporcionando a las mujeres de Loyola capital social e inspiración para convertirse en seroras. Aunque se desconoce la legitimidad, riqueza u otras circunstancias de estas mujeres, factores que también pudieron influir en su elección, elegir la seroría en lugar de una comunidad monástica más tradicional seguía considerándose una opción viable y atractiva, y un estilo de vida adecuado para una mujer de la élite social. Las seroras del siglo XVII dieron a conocer y mantuvieron estas asociaciones como parte de su tradición, lo que contribuyó a fomentar la popularidad de esta vocación.

A pesar de su relativa ausencia en las primeras biografías de Ignacio, los historiadores son muy conscientes de la importancia de las amistades femeninas, tanto antes como después de su conversión.⁴¹ La relación de Ignacio y los jesuitas con las mujeres suele examinarse desde la óptica de la resistencia de la Contrarreforma a la vida religiosa femenina no claustral, el miedo al escándalo o el hecho de que las mujeres pudieran haber obstaculizado su misión global. Como ha argumentado Gemma Simmonds, la resistencia de Ignacio a las mujeres jesuitas puede haberse originado en la intensidad de estas amistades, incluso cuando otros jesuitas apoyaban la creación de casas femeninas.⁴² Esto es aún más sorprendente si se tiene en cuenta que Ignacio llegó a obtener dispensa papal para formar una segunda orden exclusiva para mujeres, aunque mujeres como la noble catalana Isabel Roser y la monja inglesa Mary Ward estuvieron a punto de convertirse en jesuitas femeninas. Sólo la hermana de Felipe II, Juana de Austria, fue capaz de ejercer suficiente presión y aprovechar su influencia real para conseguir ser admitida en la orden, convirtiéndose en el único ejemplo conocido de mujer jesuita.⁴³

Al no poder convertirse en jesuitas, las mujeres de Azpeitia y de la familia Loyola buscaron salidas tradicionales vascas para la espiritualidad femenina. Como vocación

³⁹ Aguirre y Lizarralde, *Ermitas de Gipuzkoa*, p. 89; and Scott, Amanda L.: «Sisters and Seroras», pp. 498–501.

⁴⁰ ADP, C/371, N.6, fol. 1r.

⁴¹ Gil Ambrona, Antonio: *Ignacio de Loyola y las mujeres: Benefactoras, jesuitas, y fundadoras*, Madrid: Cátedra, 2017; Strasser, Ulrike: «The First in Form and Grace: Ignatius of Loyola and the Reformation of Masculinity», en Hendrix, Scott; Jarant-Nunn, Susan C. (eds.): *Masculinity and the Reformation Era*, Kirksville, MO: Truman State University Press, 2008, pp. 45-70; Hufton, Olwen: «Altruism and Reciprocity: The Early Jesuits and Their Female Patrons», en *Renaissance Studies* 15, núm. 3 (2001): pp. 328-54; y Rahner, Hugo: *Saint Ignatius Loyola: Letters to Women* (New York: Crossroad Publishing, 1960).

⁴² Simmonds, Gemma: «Women Jesuits?» en Worcester, Thomas (ed.): *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 120-35.

⁴³ Simmonds: «Women Jesuits?»..., pp. 121–23.

que celebraba el trabajo doméstico femenino, aparte de las ricas y poderosas instituciones monásticas, la seroría no debería haber sido un destino normal para las mujeres de la élite. Por supuesto, de vez en cuando, las mujeres de la élite vasca entraban en la seroría; la atracción de lugares y rostros familiares podía haber triunfado sobre las presiones de clase. En Azpeitia, sin embargo, un número desproporcionado de seroras en los siglos XVI y XVII formaban parte de la familia Loyola o estaban estrechamente relacionadas con ella. Con una familia tan ramificada, es posible que muchas de estas mujeres no tuvieran los medios (aunque sólo fuera el nombre) para haber seguido un camino más prestigioso. Otras, como María Beltrán, pueden haber sido hijas ilegítimas, vinculadas emocionalmente a la familia, pero con menos posibilidades de haber podido contraer matrimonios ventajosos. La atención que Ignacio prestó a las seroras contribuyó sin duda a elevar su prestigio a nivel local, pero sobre todo fue obra de las propias seroras: al fomentar el recuerdo de la elección de Ignacio de visitar y vivir con Catalina Goyaz y María de Juyn, las seroras legitimaron la vocación, subrayando cómo uno de los santos más famosos de la contrarreforma consideraba su vocación valiosa y espiritualmente satisfactoria. Sin una orden jesuita femenina paralela, podemos imaginar fácilmente cómo las seroras posteriores podrían haber considerado la serorería como la única forma de espiritualidad refrendada y celebrada por el propio Ignacio.

Sin recuerdos y documentación más específicas, lo que Ignacio pensaba de las seroras y lo que las seroras pensaban de él debe seguir siendo algo especulativo. Lo que cierto, sin embargo, es el modo en que las seroras encajaban en la santidad de la Contrarreforma, y cómo aprovechaban sus recuerdos de Ignacio para dinamizar su propia vocación religiosa. En este sentido, encajan perfectamente con otras formas de vida religiosa que experimentaron procesos de revitalización y revigorización durante el siglo XVI. Por supuesto, no debemos pensar en las seroras como algo parecido a las jesuitas; de hecho, los patrones de Azpeitia son extremadamente localizados y reflejan las opciones religiosas de un pequeño sector de mujeres de la élite de una pequeña ciudad. Sin embargo, incluso a este nivel micro, las seroras de la familia de Loyola ofrecen importantes perspectivas sobre algunas de las numerosas opciones que la contrarreforma ofrecía a las mujeres. Mientras que en general ha sido demasiado fácil suponer que las opciones de las mujeres disminuyeron en los años posteriores a la reforma, las seroras demuestran cómo los acuerdos locales permitían a las mujeres eludir los papeles tradicionales de esposa o monja. En el caso de las mujeres pertenecientes al linaje de Loyola de Azpeitia, las seroras ofrecían una vía única: la que les permitía llevar una vida religiosa, fuera del convento y en un papel laico teóricamente ajeno a su clase social. La proximidad de Ignacio a las seroras, y el modo en que las seroras posteriores cultivaron y alimentaron su especial relación con el santo, contribuyeron además a que las seroras de Azpeitia se convirtieran en las primeras religiosas del linaje Loyola.

PARTE II
MEDIACIÓN, INSTITUCIONES Y BENEFICIOS DE LA IGLESIA

«SE ME HAZE GRAN SERVIDOR Y QUERRÍA
SABER SI VA DOBLADO».
LAS LEALTDES POLÍTICAS DEL CARDENAL CARVAJAL
EN LA PUGNA DINÁSTICA (1503-1506)

Álvaro Fernández de Córdoba*
Universidad de Navarra

1. INTRODUCCIÓN

El cardenal extremeño Bernardino López de Carvajal no es un desconocido para la historiografía. Desde la antigua biografía de Román de la Higuera, se han realizado notables reconstrucciones biográficas¹, que dieron paso en los años noventa del siglo pasado a indagaciones más específicas sobre su sensibilidad profética², y su interés por la expansión geográfica y evangelización de las nuevas tierras descubiertas en el

* El presente trabajo se integra en el Proyecto I+D+i 2020 *El carisma en la España bajomedieval: Gobernantes, ceremonias, objetos* (PID2020-116128GB-I00), financiado por la Agencia Estatal de Investigación, y en el Proyecto Religión y Sociedad Civil, Instituto Cultura y Sociedad (ICS), Universidad de Navarra.

¹ Román de la Higuera, Jerónimo: *Vida de Bernardino de Carvajal cardenal de Santa Cruz*, en Biblioteca de la Real Academia de la Historia (en adelante R.A.H.), *Colección Salazar y Castro*, L-10 (9/746), ff. 155-159. Roszbach, Johann Georg August Hugo: *Das Leben und die politisch-kirchliche Wirksamkeit des Bernardino López de Carvajal*, Erster Theil Breslau, 1892. Fragnito, Gigliola: «Carvajal, Bernardino López de», en *Dizionario Biografico degli Italiani*, Vol. 21, Roma: Treccani, 1978, pp. 28-34. Fernández y Sánchez, Teodoro: *El discutido extremeño cardenal Carvajal (D. Bernardino López de Carvajal y Sande)*, Cáceres: Institución cultural «El Brocense», 1981. Goñi Gaztambide, José: «López de Carvajal, Bernardino», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Vol. Suplemento, Madrid: Instituto Enrique Flórez, 1987, pp. 442-450. Fernández de Córdoba, Álvaro: «López de Carvajal, Bernardino», en *Diccionario Biográfico Español*, Vol. XXX, Madrid: Real Academia de la Historia, 2009, pp. 395-401.

² Minnich, Nelson H.: «The Role of Prophecy in the Career of the Enigmatic Bernardino López de Carvajal», en Reeves, Marjorie (dir.): *Prophetic Rome in the High Renaissance Period*, Oxford: Oxford University Press, 1992, pp. 111-120.

Atlántico³. Más adelante la investigación se interesó por su actividad retórica y propagandística en la Roma papal durante la guerra de Granada⁴, y a raíz de los decesos dinásticos⁵. Con todo, la faceta que ha suscitado mayor interés ha sido su mecenazgo literario⁶ y artístico en la Ciudad Eterna⁷ y en Lombardía⁸, donde se han evidenciado sus intereses anticuarios⁹, su inspiración religiosa y su proyección hegemónica. Todo ello ha desvelado la polifacética personalidad de este prelado, que fue al mismo tiempo legado papal y embajador regio, teólogo y patrocinador de las artes, afamado

³ Goñi Gaztambide, José: «Bernardino López de Carvajal y las bulas alejandrinas», en *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 1, 1992, pp. 93-112. SCAFI, Alessandro: «The African Paradise of Cardinal Carvajal: New Light on the *Kunstmann II Map*, 1502-1506», en *Renaissance and Reformation*, Vol. 31, 2, 2008, pp. 7-28.

⁴ Fernández de Córdova, Álvaro: «Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia», en *En la España Medieval*, Vol. 28, 2005, pp. 259-354; ID.: «La emergencia de Fernando el Católico en la Curia papal: identidad y propaganda de un príncipe aragonés en el espacio italiano (1469-1492)», en Egado, Aurora; Laplana, José Enrique (eds.): *La imagen de Fernando el Católico en la Historia, la Literatura y el Arte*, Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», 2014, pp. 29-81. Iannuzzi, Isabella: «Bernardino de Carvajal: teoria e propaganda di uno spagnolo all'interno della curia romana», en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, Vol. 62, 2008, pp. 24-45; ID.: «Le radici culturali di uno spagnolo alla corte papale: Bernardino de Carvajal», en Procaccioli, Paolo; Chiabò, Maria; Modigliani, Anna (ed.): *Metafore di un pontificato. Giulio II (1503-1513)*, Roma: Roma nel Rinascimento, 2010, pp. 45-59. No hemos tenido acceso a la reciente investigación de Fiorini, Federica: *Il percorso intellettuale di Bernardino López de Carvajal da Salamanca al Nuovo Mondo (1482-1500)*, XXXI ciclo di Dottorato in Studi Storici, Università degli studi di Firenze e Siena, con la supervisione della prof.ssa Lucia Felici, Firenze, 2019.

⁵ González Rolán, Tomás; Saquero Suárez-Somonte, Pilar: «Un importante texto político-literario de finales del siglo XV: La *Epístola consolatoria* a los Reyes Católicos del extremeño Bernardino López de Carvajal (prologada y traducida al latín por García de Bovadilla)», en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, Vol. 16, 1999, pp. 247-277. González Rolán, Tomás: «Diplomacia y humanismo a finales del siglo XV: el cardenal extremeño Bernardino López de Carvajal», en Chaparro Gómez, César; Mañas Núñez, Manuel; Ortega Sánchez, Delfín (coord.): *Nulla dies sine linea: humanistas extremeños: de la fama al olvido*, Cáceres: Universidad de Extremadura, 2009, pp. 143-156.

⁶ Calvo Fernández, Vicente: «El cardenal Bernardino de Carvajal y la traducción latina del *Itinerario* de Ludovico Vartenas», en *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Latinos*, Vol. 18, 2000, pp. 303-321. Schirg, Bernhard: «Betting on the antipope. Giovambattista Cantalicio and his cycle of poems dedicated to the schismatic Cardinal Bernardino de Carvajal in 1511 (with an edition and translation from Naples, Biblioteca Nazionale, ms. XVI A 1)», en *Spolia. Journal of Medieval Studies*, 2015, pp. 248-285; ID.: «Cortese's Ideal Cardinal? Praising Art, Splendour and Magnificence in Bernardino de Carvajal's Roman Residence», en *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 80, 2017, pp. 61-82(22). Albalá Pelegrín, Marta: «Patronage at the Roman Curia: The Role of the Cardinal of Santa Croce, Bernardino López de Carvajal (1456-1523)», en *Royal Studies Journal*, Vol. 4, 2, 2017, pp. 11-37.

⁷ Cantatore, Flavia: «Un committente spagnolo nella Roma di Alessandro VI: Bernardino Carvajal», en CHIABÒ, Maria; Maddalo, Silvia; Miglio, Massimo; Oliva, Anna Maria (dirs.): *Roma di fronte all'Europa al tempo di Alessandro VI*, Vol. III, Roma: Pubblicazioni degli archivi di stato, pp. 861-871; ID.: *San Pietro in Montorio: la chiesa dei Re Cattolici a Roma*, Roma: Quasar, 2007; ID. (dir.): *Il tempietto di Bramante nel monastero di San Pietro in Montorio*, Roma: Quasar, 2017. Freiberg, Jack: *Bramante's Tempietto, the Roman Renaissance and the Spanish Crown*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

⁸ Rossetti, Edoardo: «Uno spagnolo tra i francesi e la devozione gesuata: il cardinale Bernardino Carvajal e il monastero di San Girolamo di porta Vercellina a Milano», en Elsig, Frédéric; Natale, Mauro (ed.): *Le duché de Milan et les commanditaires français (1499-1521)*, Roma: Viella, 2013, pp. 181-236; ID.: *Visioni di riforma. Il cardinale spagnolo Bernardino López de Carvajal e le élite milanesi nella crisi religiosa di primo Cinquecento (1492-1521)*, Tesis doctoral, Verona, 2017; ID.: «*Nemo crucis titulos tam convenienter habebat quam tu*. Entre profecía y devoción: símbolos e imágenes en el programa religioso y político de Bernardino López de Carvajal», en Pastore, Stefania; García-Arenal, Mercedes (eds.): *Visiones imperiales y profecía. Roma, España y Nuevo Mundo*, Madrid: Abada, 2018, pp. 187-218.

⁹ Martín-Esperanza, Paloma: «Política y mecenazgo anticuario en la Roma del Renacimiento: el caso de Bernardino López de Carvajal», en *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 29, 2020, pp. 347-373.

predicador y reformador espiritual, defensor del papado y –paradójicamente– cardenal cismático que lideró el «conciliábulo» de Pisa enfrentado a Julio II, hasta su reconciliación en el pontificado de León X. Con esta hoja de servicios no es extraño que Carvajal haya pasado de ser aquel «discutido extremeño» a ser considerado uno de los purpurados del Renacimiento más controvertidos y fascinantes, en espera de una biografía a la altura de su legado histórico¹⁰.

A pesar de la bibliografía acumulada, la actividad política es quizá la faceta más desdibujada de quien fue el único representante castellano del colegio cardenalicio desde su nombramiento en 1493 hasta su fallecimiento en 1523; es decir, tres décadas que coinciden con los densos pontificados de Alejandro VI, Julio II y León X¹¹. Este vacío historiográfico contrasta, sin embargo, con la intensa actividad y la huella documental dejada por este prelado capaz de impulsar los intereses del papado y de las monarquías modernas.

Para comprender la trayectoria de Carvajal debemos movernos entre los tres polos fundamentales de la Europa de su tiempo: el papado romano, la monarquía de los Reyes Católicos y el Imperio de los Habsburgo. De ahí que basemos nuestra investigación sobre su correspondencia inédita con los Reyes Católicos y el Gran Capitán, algunos breves papales, y los despachos del embajador de Felipe el Hermoso en Roma, esenciales para comprender las relaciones del cardenal con este último.

Nuestro objetivo es explicar cómo tejió Carvajal su red de relaciones desde la Ciudad Eterna, y cómo actuó durante la crisis dinástica que enfrentó a Fernando II de Aragón –gobernador del reino castellano desde el fallecimiento de su esposa Isabel la Católica– con Felipe de Habsburgo, casado con la heredera Juana. De este análisis emergen temáticas como la «doble lealtad» o la «triple fidelidad» que debió arbitrar el eclesiástico extremeño durante el cambio dinástico que afrontó con el ambicioso objetivo de conciliar a los príncipes rivales, conservando la unidad monárquica y atendiendo a sus intereses familiares y personales¹².

¹⁰ Rossetti, *Uno spagnolo tra i francesi*, p. 189.

¹¹ Desde el fallecimiento de Juan Carvajal († 1469) no había residido en la Urbe ningún cardenal castellano, pues Pedro Hurtado de Mendoza (1473-1494), Diego Hurtado de Mendoza (1500-1502), y Francisco Jiménez de Cisneros (1507-1517) permanecieron en la península ibérica. Hemos reconstruido las vidas de otros cardenales de la Corona de Aragón en Fernández de Córdoba, Álvaro: «Vida y empresas del cardenal Lluís Joan del Milà: promoción eclesiástica y mecenazgo entre Italia y la Corona de Aragón», en *Aragón en la Edad Media*, Vol. 24, 2013, pp. 191-223 DOI.org/10.26754/ojs_aem/aem.2013241056; ID.: «El cardenal Joan Llopis. Política y mecenazgo al servicio de los Borja (1454-1501)», en *Hispania Sacra*, Vol. LXIX/139, 2017, pp. 116-131. DOI.org/10.3989/hs.2017.009; ID.: «La trayectoria del cardenal Serra (c. 1427-1517): clientelismo, gobierno y promoción artística hispana en la Roma del Renacimiento», en *Revue d'histoire ecclésiastique*, Vol. 116: 3-4, pp. 745-803 DOI: 10.1484/J.RHE.5.128061.

¹² Sobre el reparto de lealtades que afectaba a los cardenales súbditos de las grandes monarquías véanse los trabajos de Martínez Millán, José; Rivero Rodríguez, Manuel; Alonso de la Higuera, Gloria; Trápaga Monchet, Koldo; Revilla Canora, Javier: «La doble lealtad, entre el servicio al Rey y la obligación a la Iglesia», en *Libros de la Corte*, 1, 2014, pp. 6-8. Bardati, Flaminia: *Hommes du roi et princes de l'Église romaine: les cardinaux français et l'art italien (1495-1560)*, Roma: Collection de l'École Française de Rome, 2015. Y los estudios reunidos por Hollingsworth, Mary; Pattenden, Miles; Witte, Arnold (dir.): *A Companion to the Early Modern Cardinal*, Leiden: Brill, 2018.

2. UN CARDENAL ENTRE DOS PENÍNSULAS

No podemos desarrollar aquí todos los elementos de la biografía de Carvajal, pero sí señalar su inclinación a tender puentes entre los centros de poder a los que se arrojó a lo largo de su carrera curial y diplomática, mediando entre soberanos espirituales y temporales. Ya en la década de 1480 le vemos actuar como agente del cardenal Mendoza en Roma, nuncio papal después y finalmente embajador de Fernando e Isabel –reyes de Castilla y Aragón– ante la Santa Sede. Carvajal no tuvo fácil la gestión de los intereses regios y papales, donde las tensiones podían alcanzar altos niveles de violencia, como sucedió en 1484 cuando el embajador Francisco de Rojas, llegó a romperle la nariz en una discusión sobre las provisiones eclesiásticas¹³.

Los monarcas impulsaron la carrera eclesiástica del extremeño hasta lograr su promoción cardenalicia, otorgada por el papa Alejandro VI en 1493¹⁴. Desde su nueva posición, Carvajal atenuó sus compromisos con la monarquía y asumió dos importantes legaciones pontificias, en Anagni (1494) –para organizar la defensa del territorio ante la invasión de Carlos VIII de Francia¹⁵– y después en Milán (1496), para recibir a Maximiliano de Habsburgo, rey de Romanos, llegado a Italia para apoyar los intereses de la Liga Santa contra el francés¹⁶. Durante su estancia en Lombardía, el cardenal creó una nueva red de contactos –a nivel artístico, político y religioso– en sintonía con la amistad de los Reyes Católicos con el duque de Milán, Ludovico Sforza¹⁷, y con el rey de Romanos Maximiliano de Habsburgo, con quien se había fijado el futuro sucesorio de la monarquía mediante el doble matrimonio del príncipe de Asturias con Margarita de Austria, y el de la infanta Juana con Felipe el Hermoso.

Sin embargo, en 1498 estalló la primera crisis hispano-papal que se fue resolviendo con la intervención de Carvajal¹⁸. Aunque Fernando e Isabel le continuaron encargando asuntos eclesiásticos, dos hechos contribuyeron a que el cardenal estrechara relaciones con los Habsburgo: en 1500 falleció el heredero Miguel cediendo la sucesión de la monarquía a Juana y Felipe de Habsburgo, y un año después se presentó en Roma Francisco de Rojas para negociar la partición del reino de Nápoles. Un despacho de su secretario evidencia que el embajador no había superado su animadversión hacia el cardenal, a quien intentó

¹³ Azcona, Tarsicio de: «Relaciones de Inocencio VIII con los Reyes Católicos, según el fondo Podocataro de Venecia», en *Hispania Sacra*, Vol. 32, 1980, pp. 7-8.

¹⁴ Sobre la importancia de este pontificado en el juego de lealtades entre la Curia romana y Corte hispánica cfr. Fernández de Córdoba, Álvaro: «El pontificado de Alejandro VI (1492-1503). Aproximación a su perfil eclesial y a sus fondos documentales», en *Revista Borja. Revista de l'Institut Internacional d'Estudis Borgians*, Vol. 2, 2008-2009, pp. 201-309.

¹⁵ Batllori, Miguel: «Bernardino López de Carvajal, legado de Alejandro VI en Anagni, 1494», en ID.: *La familia de los Borjas*, Madrid: Real Academia de la Historia, 1999, pp. 263-283.

¹⁶ Véanse los estudios de Schirg y Rossetti.

¹⁷ Sobre este contexto diplomático cfr. Villanueva Morte, Concepción; Fernández de Córdoba, Álvaro: *El embajador Claver. Diplomacia y conflicto en las «guerras de Italia» (1495-1504)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2020.

¹⁸ Fernández de Córdoba, Álvaro: *Alejandro VI y los Reyes Católicos. Relaciones político-eclesiásticas (1492-1503)*, Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 2005, pp. 399-408; ID.: «El rey Católico de las guerras de Italia. La imagen de Fernando II de Aragón y V de Castilla entre la expectación profética y la tensión internacional (1493-1499)», en *Medievalismo*, Vol. 25, 2015, pp. 197-232. DOI.org/10.6018/j/241361.

mantener al margen de los negocios¹⁹. Éste suplió aquella desatención intensificando su afinidad con los Habsburgo, de manera que en noviembre de 1502, ya actuaba como *commissario* de Felipe el Hermoso, defendiendo sus derechos en las provisiones eclesiásticas del ducado de Borgoña²⁰; y un año después gestionaba diversos encargos para Maximiliano²¹.

Antipatías aparte, Carvajal impulsó con Rojas la liga con Venecia para atajar la amenaza francesa que volvió a cernirse sobre Italia al descomponerse la Liga Santa. En sus contactos con el gobierno de la república afirmaba que sus monarcas «erano boni, iusti e non avidi del stado di altri, diciendo l'opposito del Re de Franza»²², mientras se defendía de las acusaciones de partidismo declarando que «sono per vivere e morir in Italia, e mi reputo italiano». El cardenal también envió tropas y dinero al frente napolitano²³, de donde recibía información que difundía con cartas leídas en consistorio o enviadas a Venecia, como hizo durante la guerra de Granada²⁴. En septiembre también colaboró con el embajador para facilitar el paso de Bartolomeo d'Albiano al servicio de España, proporcionando a Gonzalo Fernández de Córdoba un refuerzo decisivo en la campaña del Garellano²⁵.

La tensión latente entre Rojas y Carvajal se reactivó tras el fallecimiento de Alejandro VI (18.VIII.1503) y las subsiguientes negociaciones para promover a un candidato favorable a los intereses eclesiales y políticos de sus soberanos²⁶. Ante la amenaza militar francesa, el extremeño solicitó tropas a Maximiliano y al Gran Capitán²⁷, favorable a su candidatura pues «tenía tanta parte de votos que, con poco favor de vuestras altezas –escribía a los reyes– podría alcanzar el pontificado [y] ninguno sería más acepto [p]or ser vuestro vasallo e criado y hechura»²⁸. Como Rojas se abstuvo de apoyar al extremeño –cuya ambición denunció a los monarcas– Pío III tuvo el camino expedito para salir elegido con los votos de los conclavistas hispanos²⁹.

¹⁹ En carta al secretario regio Miguel Pérez de Almazán, Jaime de Conchillos –secretario del embajador– le confesaba que cuando Rojas retrasaba algún negocio amagaba con encargárselo al cardenal para hacerle reaccionar; carta de Jaime de Conchillos a Miguel Pérez de Almazán, Roma 4 marzo 1501; R.A.H., *Colección Salazar y Castro*, A-11, f. 295rv.

²⁰ Despacho del embajador veneciano en Roma, 4 noviembre 1502; Giustinian, Antonio: *Dispacci*, ed. P. Villari, Vol. I, Florencia: Le Monnier, 1876, p. 196.

²¹ Algunos favores intercambiados entre Maximiliano y el cardenal aquel verano de 1503 en Böhmer, Johann Friedrich: *Regesta Imperii XIV. Ausgewählte Regesten des Kaiserreiches unter Maximilian I. 1493-1519*, Vol. 4-1, Colonia: Boehlau Verlag, 2002-2004, n. 17449-17450.

²² Despacho del embajador veneciano en Roma, 24 marzo 1503; Giustinian, *Dispacci*, Vol. I, pp. 445-446.

²³ Se lo reprocha el papa en enero de 1503; Giustinian, *Dispacci*, Vol. I, p. 333.

²⁴ Sobre las cartas llegadas a Carvajal desde Gaeta y leídas en consistorio a principios de agosto cfr. Giustinian, *Dispacci*, Vol. II, p. 95. La llegada de las cartas de Carvajal a Venecia en Sanuto, Marin: *Diarii*, Vol. V, Venecia: Stamperia di Visentini, cols. 661, 671 y ss.

²⁵ Giustinian, *Dispacci*, Vol. I, pp. 210-212. Sanuto, *Diarii*, Vol. V, cols. 230 y 235.

²⁶ Cfr. Fernández de Córdoba, Alvaro: «La elección de Pío III y los nuevos espacios de la negociación hispana en sede vacante (1503)», en *Pere Miquel Carbonell i el seu temps (1434-1517)*, Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres, 2016, pp. 143-181.

²⁷ Carta de Carvajal a Maximiliano, Roma 31 agosto 1503; Böhmer, *Regesta Imperii XIV*, Vol. 4-2, n. 20643. Un mes después animó su descenso a Italia, como evidencia su carta al rey de Romanos, Roma 28 septiembre 1503; ID.: *Regesta Imperii XIV*, Vol. 4-2, n. 20680.

²⁸ Despacho del Gran Capitán a los Reyes Católicos, Nápoles 1 julio 1504; Biblioteca de Cataluña (en adelante B.C.), 6071, Caixa VI-(29).

²⁹ Sobre estas esperanzas alimentadas por la profecía pseudo-amadeíta que identificaba a Carvajal con el *pastor angelicus*, impulsor de la renovación político-moral de la Iglesia, véanse el trabajo citado de Minnich.

Un mes después, tras el fallecimiento de este último, Maximiliano retomó su candidatura como segunda opción si fracasaba la de su consejero Melchior von Meckau³⁰. Sin embargo, esta vez los votos españoles se concentraron en Giuliano della Rovere, incluido Carvajal que recibió a cambio el patriarcado de Jerusalén (30.XII.1503) tan ajustado a su título cardenalicio de Santa Croce in Gerusalemme.

Todo ello explica que el purpurado celebrara la elección de Julio II, «excelente pastor» y «exacto cumplidor de la justicia»³¹, mientras difundía la victoria de Garellano que aseguraba el control hispano del *Regno*³², y exhortaba al gobierno veneciano a devolver las ciudades reclamadas por Julio II³³. Carvajal se ofreció como mediador en las relaciones hispano-papales, pero su propuesta de desplazarse como legado a la península ibérica chocó con la oposición de los Reyes Católicos a recibir cualquier agente papal sin haber enviado su prestación de obediencia³⁴. Meses después, les propuso incorporarse a su futura embajada de obediencia –como en 1493³⁵– «seyendo yo cordialísimo siervo de vuestra alteza, y –creo yo– que fructuosísimo usándose de mi servicio»³⁶. Probablemente estaba tanteando la función de *cardenal protector*³⁷, como proponía también a los Habsburgo; para ello sugirió a los Reyes Católicos que escribieran a Julio II expresando su deseo de favorecer las «cosas de nuestro señor el papa y honrar su persona con su obediencia, y tomar con él buena y luenga inteligencia». Aconsejaba incluso aprovechar el envío de la obediencia para sustituir a Rojas en el cargo de embajador por una «persona comunicable y con quien olguemos mucho vuestros vasallos».

³⁰ Despacho del rey de Romanos a sus agentes en Roma, Francesco delli Monti y Luca de Renaldis, 29 octubre 1503; Casati, Charles: «Extraits de dépêches diplomatiques inédites des Empereurs Maximilien I et Charles-Quint», en *Bibliothèque de l'École des Chartes*, Vol. 31, 1870, p. 70.

³¹ Pedro Mártir de Anglería escribió desde la corte esta misiva poco después de la batalla de Garellano, probablemente en febrero. Como Pomponio Leto no puede ser el destinatario señalado en el epistolario –pues falleció en 1496– todos los indicios apuntan al cardenal Carvajal como el confidente romano del humanista; carta de Anglería a Pomponio Leto (en realidad López de Carvajal), 10 abril 1504; Anglería, Pedro Mártir de: *Epistolario*, en *Documentos Inéditos para la Historia de España*, ed. J. López de Toro, Vol. X, Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero, 1955, p. 82.

³² Carvajal recibió desde Terracina las primeras noticias de la derrota francesa y la captura de prisioneros; Sanuto, *Diarii*, Vol. V, col. 666. Al día siguiente, Lorenzo Suárez de Figueroa –embajador español en Venecia– leyó al Collegio la carta del cardenal extremeño del 3 de enero. *Ibidem*, Vol. V, col. 671.

³³ Despacho del embajador veneciano en Mantua, 23 enero 1504; Sanuto, *Diarii*, Vol. V, col. 800. Carvajal envió una nueva epístola a Figueroa –leída a la Señoría el 22 de febrero– insistiéndole en que apoyara la restitución de Forlì si quería agradar a sus soberanos, Sanuto, *Diarii*, Vol. V, col. 878.

³⁴ El rechazo de los Reyes Católicos a la legación que Carvajal intentaba obtener del papa se contempla en las instrucciones a Rojas del 2 marzo 1504; Rodríguez Villa, Antonio: «Don Francisco de Rojas, embajador de los Reyes Católicos», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Vol. XXVIII, 1896, p. 373.

³⁵ Fernández de Córdova, *Alejandro VI y los Reyes Católicos*, pp. 171-173 y 287-299. Sobre este importante acto diplomático cfr. ID: «La embajada de obediencia de Fernando II de Aragón al papa Julio II (1507): una reinención diplomática por acatamiento a su Santidad», en Villanueva Morte, Concepción (coord.), *Diplomacia y desarrollo del Estado en la Corona de Aragón (siglos XIV-XVI)*, Gijón: Trea, 2020, pp. 326-328.

³⁶ Carvajal proponía ejercer de anfitrión en la próxima embajada como había hecho el cardenal Adriano Castellesi en la reciente legación inglesa, recordando también el caso del cardenal Jean Balue en la prestación de Carlos VIII de Francia ante Inocencio VIII; carta del cardenal Carvajal a los Reyes Católicos, Roma 22 mayo 1504; R.A.H., *Colección Salazar y Castro*, A-11, f. 428rv.

³⁷ Véase la bibliografía sobre esta figura en el estudio de Sanfilippo, Matteo; Tumor, Péter (ed.): *Gli «angeli custodi» delle monarchie: i cardinali protettori delle nazioni*, Viterbo: Sette Città, 2018.

Su propuesta fracasó a raíz de la crisis hispano-papal provocada por la liberación de César Borja (19.IV.1504), encomendado a la custodia de Carvajal³⁸. Rojas le culpó de aquella maniobra –realizada con la complicidad del Gran Capitán– que desbarataba su petición de la investidura napolitana, y que en realidad pretendía evitar el reclutamiento francés del antiguo gonfaloniero. Fernando ordenó a Bernardino no interferir en sus asuntos salvo indicación expresa, y comunicó al virrey su indignación por «la ambición que tiene al papado y a nuestros negocios»³⁹. El embajador toledano también reprochaba al cardenal que amparase a Hernando de Baeza, secretario del Gran Capitán con el que éste negociaba directamente con la Curia, sin su consentimiento⁴⁰. A estas quejas, se sumaban sus supuestos tratos con Maximiliano para facilitar su descenso a Italia en un momento en que el Rey de Romanos se estaba apartando de la amistad española para negociar directamente con Luis XII la sucesión napolitana⁴¹.

Se conserva la carta justificativa de Carvajal sobre la liberación de César⁴², y el informe del Gran Capitán desmintiendo su ambición, y alabando sus informes o su apoyo económico-militar⁴³. El extremeño emprendió otra arriesgada maniobra al pretender el arzobispado de Sevilla por ser «el más antiguo prelado de los criados de sus altezas y solo su cardenal», que podría trasladarse a la corte «en servicio de Dios y de sus magestades» para atender la sede⁴⁴. Los reyes no lo consintieron, pero con-

³⁸ Sobre las complejas relaciones de César Borja con Fernando e Isabel cfr. Fernández de Córdoba, Álvaro: «César Borja en el seu context històric: entre el pontificat i la monarquia hispànica», en ID.: Arribabalaga, Jon; Toldrà, Maria: *César Borja cinc-cents anys després (1507-2007). Tres estudis i una antologia*, Valencia: Tres i Quatre, 2009, pp. 11-98.

³⁹ Instrucciones de los Reyes Católicos a Francisco de Rojas, 20 mayo 1504; Rodríguez Villa, *Don Francisco de Rojas*, pp. 391-393.

⁴⁰ Sobre este personaje TINSLEY, Teresa: «La desilusión del Gran Capitán, según el testimonio de su secretario, Hernando de Baeza (1504)», en Toro Ceballos, Francisco (dir.): *Los Fernández de Córdoba. Nobleza, hegemonía y fama*, Alcalá la Real: Ayuntamiento de Alcalá la Real, 2018, pp. 625-632. Sobre la crisis napolitana suscitada en estos meses cfr. Fernández de Córdoba, Álvaro: «Gobierno y desgobierno del reino de Nápoles bajo los Reyes Católicos: la crisis virreinal de 1504», en *Seguridad y fronteras. Liber amicorum Enrique Martínez Ruíz*, Valladolid, en prensa.

⁴¹ En realidad, fue Maximiliano quien solicitó directamente a Carvajal y a Gonzalo que la armada hispana apoyara su descenso a Italia sin atravesar Milán; despacho del embajador veneciano en Alemania, 11 marzo 1504; Sanuto, *Diarii*, Vol. V, col. 1024. Meses después el virrey explicó a Fernando que se había limitado a informar al rey de Romanos que la armada ya había partido y nada sabía de los supuestos tratos del cardenal con Maximiliano; Zurita, Jerónimo: *Historia del rey don Hernando el Cathólico. De las empresas y ligas de Italia*, ed. A. Canellas López, Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1996. Véase la edición electrónica de José Javier Iso (coord.), Pilar Rivero y Julián Pelegrín, Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2005, libro V, cap. LXXIII.

⁴² Carta del cardenal Carvajal a los Reyes Católicos, 22 mayo 1504; R.A.H., *Colección Salazar y Castro*, A-11, f. 428rv.

⁴³ Concretamente, Carvajal le avisaba «de lo que convenya a vuestro servicio, lo qual ha fecho tan bien que de ninguna parte he sido ayudado más»; también ponderaba su apoyo militar, proporcionándole tropas «en el tiempo que era menester para engrosarse este ejército de vuestras altezas, e poniendo sienpre de su casa todos tiempos que ha convenido a vuestro servicio dineros prestados de los quales ahún se le deven dos myll ducados», sin olvidar el contingente de 3.000 o 4.000 hombres que costaron 12.000 o 15.000 ducados, de los que Rojas no había proporcionado más de 1.000; despacho del Gran Capitán a los Reyes Católicos, Nápoles 1 julio 1504; B.C., 6071, Caixa VI-(29).

⁴⁴ Carta de Carvajal a su primo el camarero Sancho de Paredes, Roma 23 agosto 1504; Archivo de la Fundación Tatiana Pérez de Guzmán el Bueno, CA.54/093.

tinuaron contando con su colaboración en diversas cuestiones relativas a la reforma monástica en Castilla y en Aragón⁴⁵.

Mientras tanto Bernardino había intensificado su relación con los Habsburgo hasta considerarse «protettore di Alemagna» en septiembre de 1504⁴⁶. La basculación imperial no habría generado problema alguno de no haberse deteriorado la relación entre ambas potencias a raíz de la sucesión del reino de Nápoles, que los Reyes Católicos preferían devolver al desposeído Federico de Aragón, en vez de cederlo a sus sucesores Felipe y Juana. Carvajal no debía conocer el parecer de sus monarcas cuando aquel verano defendió ante Georges d'Amboise –agente del monarca francés en Roma– el traspaso de Nápoles a los Habsburgo, mientras los agentes de los Reyes Católicos negociaban secretamente en Blois la restitución de la dinastía aragonesa⁴⁷. Como es sabido, Luis XII de Francia aprovechó estas diferencias para romper la entente hispano-imperial firmando con Maximiliano y Felipe el Tratado de Blois (22.IX.1504) que preveía una acción contra Venecia con cláusulas secretas para la ocupación del *Regno*⁴⁸. Desconcertado ante el quiebro diplomático, Carvajal intentó desligar a los Habsburgo del acuerdo con Francia, proponiendo su incorporación a la nueva alianza con Venecia impulsada por Fernando e Isabel⁴⁹, pero el fallecimiento de esta última (26.XI.1504) intensificó la tensión hispano-imperial al enfrentar a Fernando II de Aragón y a Felipe por la gobernación de Castilla⁵⁰.

3. LAS INCIERTAS LEALTADES DE LA CRISIS SUCESORIA

Tras la desaparición de Isabel la Católica se abrió un período de incertidumbre sucesoria que desarticuló las lealtades aristocráticas. En esta encrucijada Carvajal asumió un inesperado protagonismo como único cardenal castellano capaz de apoyar los intereses de Fernando y Felipe en la Ciudad Eterna⁵¹. Consciente de ello, el monarca aragonés olvidó los pasados desencuentros, y escribió al purpurado –«nuestro muy amado amigo»– para encomendarle sus asuntos y pedirle información de «las cosas

⁴⁵ Fernández de Córdoba, Álvaro: «Las reformas monásticas de Fernando II de Aragón durante la crisis sucesoria (1504-1507): continuidad y transformaciones», en *Studia Monastica*, Vol. 62:2, 2021, pp. 303-330.

⁴⁶ Despacho del embajador veneciano en Roma, 28 septiembre 1504; Giustinian, *Dispacci*, Vol. III, p. 243.

⁴⁷ Carvajal argumentaba que la amenaza francesa siempre pesaría sobre el reino de Nápoles desde Toscana y Milán; despacho del embajador veneciano en Roma, 7 septiembre 1504; Giustinian, *Dispacci*, Vol. III, p. 225.

⁴⁸ Véase el texto del tratado en Mariño, Primitivo; Morán, Manuel (dir.): *Tratados internacionales de España. Período de preponderancia española: Carlos V*, Vol. 3.1, Madrid: CSIC, 1982, pp. L-LX y 52-94.

⁴⁹ Giustinian, *Dispacci*, Vol. III, p. 308.

⁵⁰ Sobre esta crisis política cfr. Carretero Zamora, José Manuel: «Crisis sucesoria y problemas en el ejercicio del poder en Castilla (1504-1518)», en Foronda, François (dir.): *Coups d'État à la fin du Moyen Age?*, Madrid: Casa de Velázquez, 2005, pp. 577-580. Ladero Quesada, Miguel Ángel: *Los últimos años de Fernando el Católico 1505-1517*, Madrid: Dykinson, 2019, pp. 59-100.

⁵¹ Tratamos la perspectiva romana de la crisis sucesoria castellana en nuestra tesis doctoral Fernández de Córdoba, Álvaro: *Fernando el Católico y Julio II: Papado y Monarquía hispánica en el umbral de la modernidad*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2019. El texto de su defensa en Fernández de Córdoba, Álvaro: «Fernando el Católico y Julio II: papado y monarquía hispánica en el umbral de la modernidad», en *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 29, 2020, pp. 563-571.

de allá», mientras él le mantenía al corriente de los eventos castellanos⁵². Veinte días después volvió a escribirle desde Toro, notificándole el acatamiento recibídemos por los pueblos, grandes y procuradores de Cortes que le habían jurado gobernador del reino para «la paz y sosiego y buena gobernaçión en que estaban biviendo la Reyna». Por esta razón le encargó que transmitiera al papa que nada había cambiado, incluidos los acuerdos sobre Nápoles o a la política con Venecia. Felipe de Habsburgo obró del mismo modo, solicitando a Carvajal su consejo por «la buena voluntad que nos habéis tenido e creemos tenéis», e indicándole que informara a Julio II de su reciente ascenso al trono⁵³. El pontífice respondió al joven monarca con un breve de felicitación deseándole consolidar su posición en Castilla con la ayuda del cardenal castellano, fiel a la Sede Apostólica, a Felipe y a la Corona⁵⁴.

Bernardino no sólo se erigió en interlocutor de los monarcas, sino que fijó la memoria de Isabel la Católica a través de su duelo personal y colectivo. Al llegar la noticia del deceso el 25 de diciembre, se recluyó en su palacio «molto addolorato» y tomó los lutos con los restantes cardenales españoles vistiendo «cappas violatias» que contravenían los usos litúrgicos del tiempo de Navidad⁵⁵. Dos meses después celebró los funerales por la reina con idea de convertir el dramático suceso en una exaltación dinástica que atenuara las disensiones, y expresara la «santissimam et perutilem unio-nem» de reinos que defendió el prelado en su *Epístola consolatoria por el fallecimiento del príncipe Don Juan*⁵⁶. El sofisticado catafalco exhibídemos en la Iglesia de Santiago de los Españoles evidenciaba el poder isabelino como reina de las dos Sicilias y de Jerusalén, así como la vocación imperial de su descendencia⁵⁷. Aprovechando sus

⁵² Concretamente le animaba a «que vos tengáys de aquí adelante de las cosas de acá el mysmo y mayor cuydado que teniades fasta aquí, que asy lo ternemos nos de todas las cosas que vos tocasen, y las miraremos y faremos con mucho amor y voluntad». Le insistía «que de continuo nos fagáys saber las cosas de allá, y nos escriváys vuestro parecer sobre todo lo que ocurriere»; carta del rey Católico al cardenal Bernardino López de Carvajal, Medina del Campo, 26 noviembre 1504 y otra desde Toro, 14 diciembre 1504; ambas se encuentran en el *Registro sobre las Cortes de Toro y las cartas despachadas quando falleció la Reina Isabel la Católica*; Archivo General de Simancas (en adelante A.G.S.), *Patronato Real*, Leg.70, doc. 1, ff. 9v-10v.

⁵³ Felipe no olvidaba su «voluntad de acrecentar vuestro estado y hacer merced a los vuestros», proponiéndole remitir sus correos en la cifra de Don Juan Manuel a través de la corte de Maximiliano; carta de Felipe I a Carvajal, Bruselas 19 diciembre 1504; *Colección de documentos inéditos* (en adelante C.O.D.O.I.N.), Vol. VIII, Madrid: Imprenta de Manuel B. de Quirós, 1846, pp. 271-272.

⁵⁴ Julio II se refiere a Carvajal como *nobis et Sedi Apostolicae necnon personae et coronae tuae regiae plurimum deditus et fidelis*; breve de Julio II a Felipe y Juana, Reyes Católicos de Castilla y León, Roma 24 enero 1505; Archivo Apostolico Vaticano (en adelante A.A.V.), *Archivum Arcis, Armadio XXXIX*, Vol. 23, ff. 739r-741v.

⁵⁵ Giustinian, *Dispacci*, Vol. III, pp. 345-348. El maestro de ceremonias consigna el mismo día la llegada de la noticia; Burckardi, Jacob: *Liber notarum ab anno 1483 usque ad annum 1506*, ed. E. Celani, Vol. II, Città di Castello: Scipione Lapi, 1942, pp. 465-466.

⁵⁶ Carvajal desarrolló su concepción unionista en su *Epístola consolatoria*, remitida a los monarcas en 1498 ante el problema sucesorio provocado por la desaparición del heredero, exhortando a los monarcas a no dividir su herencia territorial entre sus hijas, y nombrar heredero al hijo de la gestante Margarita, o facilitar la sucesión de la princesa Isabel –casada con Manuel de Portugal– como preveía la tradición castellana; cfr. González Rolán; Saquero Suárez-Somonte, *Un importante texto político-literario*, pp. 247-277.

⁵⁷ Cfr. Fernández De Fernández de Córdoba, Álvaro: «The political funerals of Isabella the Catholic in Rome (1505): liturgical hybridity and succession tension in a celebration *misere a la italiana* and *ceremoniose a la spagnola*», en *Religions*, 13:228, 2022. DOI.org/ 10.3390/rel13030228.

contactos, encargó al antiguo procurador de Maximiliano, Ludovico Bruno, la *oratio* en honor de la difunta.

Para atenuar las incipientes tensiones entre la corte fernandina y la habsbúrgica, el cadenal esperaba que el archiduque abandonara su francofilia y se hiciera «tutto spagnolo» si quería gobernar a los castellanos⁵⁸. Temía que el monarca aragonés –«belicósísimo y animoso por naturaleza»– aprovechara la desaparición de la reina –amante de la paz⁵⁹– para romper las treguas con Francia⁶⁰, que perdería la amistad imperial cuando Felipe asumiera el trono castellano y cesaran las razones que habían impulsado su entendimiento con Luis XII⁶¹.

Con todo, Carvajal publicaba que la sucesión se estaba dando «senza niun strepito» gracias al entendimiento «tra padre e figlioli»⁶². Frente a los consejeros de los Habsburgo que denunciaban la negativa isabelina a ceder sus reinos a su yerno tras conocer la Liga de Blois, Bernardino esperaba que, si cesaba la causa de esta alianza, cesaría su efecto⁶³. Su posición se alineaba así con la del rey Católico, que a principios de marzo defendió al cardenal de ciertas acusaciones, considerándole «muy grande servidor nuestro y, aunque nos dixesen otra cosa dél, si non la viésemos non la creeríamos, porque él es nuestra hechura y por esperiència le avemos conoçido muy çierto en todas las cosas de nuestro servicio»⁶⁴.

Mientras tanto, Carvajal mantenía su propia comunicación con Felipe, del que esperaba recibir cierto favor⁶⁵ relacionado quizá con el nombramiento de legado para recibirle en Fuenterrabía⁶⁶. Sin embargo, las esperanzas del cardenal se desvanecie-

⁵⁸ En esta conversación mantenida dos días después de conocerse el fallecimiento de la reina, Carvajal comunicó al embajador veneciano las noticias falsamente tranquilizadoras Fernando, como también debió hacer al informar a Maximiliano; véase el despacho de Francesco Capello, embajador veneciano ante el rey de Romanos, Innsbruck 21 diciembre 1504; Böhmer, *Regesta Imperii XIV*, Vol. 4-1, n. 19504. Consciente de ello, Maximiliano difundía que pensaba apartarse con su hijo de la amistad francesa a raíz de la muerte de la reina Católica y la proclamación del archiduque como rey de España, aunque se mantuvieran los tratos para la culminación de Blois; despacho del embajador veneciano, Roma 12 enero 1505; Giustinian, *Dispacci*, Vol. III, p. 369.

⁵⁹ El cardenal se extendió ponderando «le qualità della donna (delle virtù e laude delle quale feze un longo parlare)»; Giustinian, *Dispacci*, Vol. III, p. 348.

⁶⁰ Despacho de Francesco Capello a la Señoría, Innsbruck 27 diciembre 1504; regestado en Böhmer, *Regesta Imperii XIV*, Vol. 4-1, n. 19525.

⁶¹ Despacho del embajador veneciano, 26 diciembre 1504; Giustinian, *Dispacci*, Vol. III, pp. 346-348.

⁶² Despacho del embajador veneciano, Roma 26 diciembre 1505; *Ibidem*, Vol. III, pp. 347-348. Véase también el despacho veneciano, Roma 24 enero 1505; *Ibidem*, Vol. III, p. 385.

⁶³ Por ello informó del desplazamiento de Felipe y Juana a la península ibérica sin pasar por Francia una vez que Juana hubiera dado a luz, y contando con el apoyo de la nobleza; Giustinian, *Dispacci*, Vol. III, pp. 404-406.

⁶⁴ Instrucciones del rey Católico para el Gran Capitán, Toro 5 marzo 1505; Archivo del Instituto Valenciano de don Juan (en adelante A.I.V.J.), *Documentación Gran Capitán II* (sin clasificar), GC. 112 (antigua signatura), f. 9r.

⁶⁵ «Nos habemos dado la respuesta al dicho portador de aquello que por vuestra parte nos propuso, por que esperamos muy presto placiendo Dios vernos con el Rey mi Señor en Castilla, parécenos que fasta esto no debíamos determinarnos en lo que nos enviastes decir»; carta de Felipe I al cardenal Carvajal, Arras 10 febrero 1505; C.O.D.O.I.N., Vol. VIII, pp. 278-279.

⁶⁶ «El cardenal de Santa Cruz cada día enbía aquí cartas y mensajeros, y por medio de don Juan [Manuel] trabaja de tener alguna comysión por el Rey y por la Reyna»; despacho de Fuensalida al rey Católico, Luxemburgo 26 marzo 1505; Gómez de Fuensalida, Gutierre: *Correspondencia de Gutierre Gómez de Fuensalida: Embajador en Alemania, Flandes e Inglaterra (1496-1509)*, ed. del Duque de Berwick y de Alba,

ron al anunciarse el desplazamiento de los archiduques a través de Francia, mientras se negociaban los acuerdos de Hagenau (4.IV.1505) que prescribían la entrega de la investidura de Milán a Luis XII y la concesión a Maximiliano de los derechos sobre el ducado de Borgoña si su hija Claudia no se casaba con el primogénito de Felipe, el futuro Carlos V⁶⁷.

Cuando aún no se habían concluido las negociaciones franco-imperiales, Carvajal y el Gran Capitán intentaron disuadir a Felipe y a Maximiliano de cualquier trato con Francia, exhortando al primero a concertarse con el rey Católico, dado el «buen propósito del Rey nuestro Señor»⁶⁸. Bernardino debió insistirle en la anhelada legación, que fue nuevamente denegada por el archiduque, alegando que en Roma «podréis mejor emplearos en algunas cosas de nuestro servicio, de importancia, que pueden subceder»⁶⁹. Detrás de esta resistencia se hallaba Don Juan Manuel, el poderoso consejero del Habsburgo que capitalizaba su correspondencia con Castilla y sospechaba del cardenal.

De todo ello fue informado Fernando por su embajador en Bruselas, a quien agradeció las noticias de «lo del cardenal de Santa Cruz, porque éste se me haze gran servidor y querría saber sy va doblado»⁷⁰. Fuensalida se inclinaba por la segunda opción, pues el 15 de mayo le atribuyó el breve de Julio II proponiendo al archiduque reconocer su derecho de presentación a las provisiones eclesiásticas castellanas si enviaba su prestación de obediencia. Y es que –según el embajador– Carvajal «raui a y muere por meterse con éste [Felipe] en negoçios», para obtener cierta abadía que el archiduque reusaba concederle⁷¹, como hacía Fernando con la canonjía sevillana que también le solicitaba⁷².

Conde de Siruela, Madrid, 1907, p. 338. Según Zurita, Fernando sospechaba que Carvajal aprovecharía el descenso de Maximiliano a Italia para lograr su elección «por legado para Alemania, y Flandes, y de allí venir a España con el rey archiduque»; Zurita, *Historia*, libro VI, cap. VI.

⁶⁷ Texto del tratado en Mariño; Morán (dir.): *Tratados internacionales*, Vol. 3.1, pp. LVIII-LX.

⁶⁸ Según Francesco delli Monti, a principios de abril llegó a la corte del rey de Romanos un mensajero del Gran Capitán con cartas del cardenal Carvajal para Maximiliano en que intentaba disuadirle –ya demasiado tarde– de firmar el acuerdo de Hagenau; despacho de los embajadores venecianos Francesco Capello y Vincenzo Quirino, Hagenau 11 abril 1505; Quirino, Vincenzo: *Depeschen des venezianischen Botschafters bei Erzherzog Philipp, Herzog von Burgund, König von Leon, Castilien, Granada: 1505-1506*, ed. de von Constantin R. von Hofler, Viena, 1884, p. 32. Cabe identificar esta correspondencia con las cartas del 28 de marzo y 4 de abril, mencionadas por Felipe I en su carta a Carvajal del 5 mayo 1505; C.O.D.O.I.N., Vol. VIII, p. 294.

⁶⁹ Felipe afirmaba expresamente que «entre el Rey mi Señor e nosotros no será necesario intercesor»; carta de Felipe I al cardenal Carvajal, Bruselas 5 mayo 1505; C.O.D.O.I.N., Vol. VIII, pp. 294-295.

⁷⁰ Carta del rey Católico a Fuensalida, 24 abril 1505; Gómez de Fuensalida, *Correspondencia*, pp. 346-347.

⁷¹ Carta de Gómez de Fuensalida al rey Católico, Anvers 15 mayo 1505; Gómez de Fuensalida, *Correspondencia*, p. 359.

⁷² Carta de Fernando el Católico al cardenal Carvajal, 28 abril 1505; Biblioteca Francisco Zabálburu (en adelante B.F.Z.), *Altamira*, 18, D.76. En agosto de 1505 le indicó que hiciera desistir a un familiar suyo del beneficio en Santa María la Mayor de Tordesillas que disputaba a Alonso Hernández, cantor de la capilla real, Segovia 14 agosto 1505; Archivo de la Corona de Aragón, *Cancillería*, Diversorum Sigilli Secreti 15, Registro 3575, f. 121rv. Por su parte, el cardenal se interponía en ciertos beneficios solicitados por Jiménez de Cisneros, como indicaba Francisco de Rojas al arzobispo en carta datada en Roma el 23 mayo 1505; Archivo Histórico Nacional (en adelante A.H.N.), *Universidades*, Leg. 756, ff. 140-143 (antigua signatura C-842).

Un mes más tarde, el cardenal continuó escribiendo a Felipe ofreciendo «su seruiçio, asy en Roma como en Castilla, sy quisyere que venga para yr con él»⁷³. Entre sus intereses familiares se hallaba «cierta cuantía de maravedis [...] situados en Plasencia» que solicitaba en favor de sus hermanos Juan de Sande de Carvajal y Garci López de Carvajal, y que Felipe dilató a su próximo viaje a Castilla⁷⁴. Fuensalida había oído que el purpurado criticaba la gobernación confiada por las Cortes al rey Católico, «y otras muchas cosas me [h]an dicho, por donde yo creo que dobla allá y aún acá». Y cuando algunos cardenales de la Corona de Aragón le reprochaban su ingratitud, recibieron por respuesta: «Vosotros no sabéis las cosas de Castilla, y yo que las sé tengo razón de dezir lo que digo». La anécdota revela la tendencia de la Curia a rechazar la concepción tradicional de *fidelidad* por el de *gratitud* o *ingratitud*, a diferencia del orden diplomático más sensible a la acusación de *traición*. Ello explica que, a diferencia de los reproches cardenalicios, el embajador Rojas optara por medidas más contundentes propinando a Carvajal una bofetada por criticar a su soberano, provocando la ruptura de sus relaciones por unos meses⁷⁵.

Este desencuentro no interrumpió la correspondencia del cardenal con el monarca aragonés, ni con el Gran Capitán a través de su secretario Hernando de Baeza, que tanto exasperaba al embajador⁷⁶. Así lo prueban los informes de Carvajal sobre el intento de Bartolomeo d'Alviano de hacerse con Pisa –ciudad enfrentada a Florencia– a pesar de la oposición del virrey de Nápoles⁷⁷, y su propuesta de normalizar las relaciones con el gobierno florentino a través de un acuerdo negociado por el Gran Capitán⁷⁸. La correspondencia enviada al virrey tampoco refleja duplicidad, pues en mayo le ponía al corriente del buen estado del «rey de España, mi señor», –es decir, Fernando el Católico– y de la partida a Flandes del «rey de Castilla [...] para deliberar y executar su camino a Castilla»⁷⁹. El prelado asumía así una posición equidistante, quizá compartida con el militar cordobés, en un ambiente cada vez más crispado por la tensión política y el faccionalismo aristocrático⁸⁰.

⁷³ Carta de Gómez de Fuensalida al rey Católico, 15 junio 1505; Gómez de Fuensalida, *Correspondencia*, pp. 381 y ss.

⁷⁴ El 28 de agosto el archiduque se resistió a concederlos hasta trasladarse a Castilla; carta de Felipe al cardenal Carvajal, 28 agosto 1505; C.O.D.O.I.N., Vol. VIII, pp. 321-322.

⁷⁵ La anécdota explicaría la ruptura entre ambos personajes, como indica el Gran Capitán en su despacho al rey Católico, Nápoles 14 octubre 1505; A.I.V.J., *Documentación Gran Capitán*, II (sin clasificar), Envío 5, ff. 3v-4r (antigua signatura). Fernández de Córdoba: *Fernando el Católico y Julio II*, (cap. IV. 2). Se refiere el sucedido –sin identificar al cardenal abofeteado– en Doussinague, José María: *Fernando el Católico y Germana de Foix. Un matrimonio por razón de Estado*, Madrid: Espasa Calpe, 1944, pp. 116-117.

⁷⁶ En su despacho al rey Católico del 14 octubre 1505, Gonzalo justificaba la correspondencia mantenida con el cardenal sobre los asuntos de Piombino y la expedición de Bartolomeo d'Alviano en Toscana, explicando que Carvajal era quien retenía a su secretario Hernando de Baeza por haber roto sus relaciones con Rojas; A.I.V.J., *Documentación Gran Capitán*, II (sin clasificar), Envío 5, ff. 3v-4r (antigua signatura).

⁷⁷ Lo refiere Fernando en sus instrucciones al Gran Capitán, 20 septiembre 1505; Serrano y Pineda, Luciano (ed.): «Correspondencia de los Reyes Católicos con el Gran Capitán durante las campañas de Italia», en *Revista de Archivos Bibliotecas y Museos*, Vol. 29, 1913, pp. 288-290.

⁷⁸ Fernando alude a esta correspondencia en sus instrucciones al Gran Capitán, 20 septiembre 1505; Serrano y Pineda, *Correspondencia de los Reyes Católicos*, Vol. 29, 1913, pp. 288-290.

⁷⁹ Carta de Bernardino López de Carvajal al Gran Capitán, Roma 2 mayo 1505 (la cursiva es nuestra); B.F.Z., *Altamira*, 18, GD.3/ *Altamira*, 18, D.34.

⁸⁰ Cfr. Fernández de Córdoba, Álvaro: «El Gran Capitán y los Habsburgo: conflicto y mediación en la crisis sucesoria (1504-1505)», en *Los Fernández de Córdoba. Nobleza, hegemonía, fama. Congreso-Ho-*

4. MEDIACIONES Y LEGACIONES FRUSTRADAS

El tratado de Blois firmado por Fernando y Luis XII (12.X.1505) permitió al aragonés salir de su aislamiento internacional, pero desconcertó al sector castellano hostil al entendimiento con Francia y a la alteración sucesoria que podía provocar el nuevo matrimonio del rey Católico con Germana de Foix⁸¹. Carvajal consideró aquellos pactos la «destrucción, y ruina» del rey Fernando, que pretendía hacerse injustamente con los reinos de Castilla y Nápoles con la ayuda de Luis XII⁸². Según Micheli Márquez, entonces comenzó a dirigirse al archiduque como «católico Rey de España y de las dos Sicilias», reconociendo sus derechos al reino napolitano⁸³, y apremiando su viaje a la península ibérica para concertarse con su suegro, pues con «su presencia sola, todas las cosas se quietarían»⁸⁴. Mientras tanto, pudo boicotear la dispensa papal solicitada para legitimar el enlace de Germana y el monarca aragonés, que acabó considerando al cardenal «hombre vano, y muy arrogante» cuyos consejos no tenía en demasiada consideración⁸⁵.

La nueva posición de fuerza del rey Católico reactivó el interés de la corte flamenca por captar aliados. A mediados de septiembre, Felipe solicitó a Carvajal que apoyara a su nuevo embajador en Roma, Antonio de Acuña, y atendiera «las cosas que nos tocaren, que así haremos nosotros en vuestro acrecentamiento»⁸⁶. Entre los problemas más acuciantes se hallaban las provisiones eclesiásticas que evidenciaban los derechos patronales y, por tanto, los derechos del Habsburgo sobre el reino castellano. Por esta razón Acuña y Carvajal protestaron en la Curia ante la retención fernandina de las vacantes, acusando al aragonés de usurpar la preeminencia del rey de Castilla, y exigiendo «que se cometiese aquella diferencia de las provisiones eclesiásticas a ambos Reyes»⁸⁷. Ello no impidió al cardenal celebrar la conquista de Mazalquivir

menaje a don Miguel Ángel Ladero Quesada. Alcalá la Real, 27-28 de noviembre de 2020, Alcalá la Real: Ayuntamiento de Alcalá la Real, 2021, pp. 203-216.

⁸¹ Mariño; Morán (dir.): *Tratados internacionales*, Vol. 3.1, pp. LXI-LXXIX. Urosa Sánchez, Jorge: «El tratado de Blois de 1505 como fundamento de la razón de Estado en la estrategia de Fernando el Católico», en *Anuario de historia del derecho español*, Vol. 87, 2017, pp. 377-413.

⁸² Carvajal aconsejó al archiduque «que no passase por la concordia que el Rey Católico auía hecho con el Rey de Francia, porque le era de grande perjuicio, como también el casamiento de Madama de Fox, cuyas acciones auía intentado el Rey Católico para coronarse por Rey de Castilla y de Nápoles, con el auxilio del Rei de Francia»; Márquez, barón de San Demetrio, José Micheli: *El consejero del desengaño. Vida de Felipe el Hermoso, primer Rey de los austríacos en España*; Biblioteca Nacional de España, Ms. 1253 (antiguo G. 172), ff. 270v-271r.

⁸³ *Ibidem*, f. 270v.

⁸⁴ El cardenal Carvajal «fue el que más insistió al Rei don Phelipe que veniesse a España mostrándose cordialísimo, y todo con fin y ambición de criar por grandes en Castilla a Garsi López de Carauajal y a Juan Sande de Carauajal sus hermanos, para dar fauor al bando del Rey Archeduque todos tres»; Márquez, *Vida de Felipe el Hermoso*, f. 270v. Zurita, *Historia*, libro VI, cap. xvii. También Cauchies, Jean-Marie: «Dans les allées et coulisses du pouvoir: Philibert de Veyré, diplomate au service de Philippe le Beau (n. 1512)», en Paviot, Jacques (dir.): *Liber Amicorum Raphael de Smedt*, Vol. III, Lovaina: Peeters Publishers, 2001, p. 146.

⁸⁵ Zurita, *Historia*, libro VI, cap. xvii.

⁸⁶ Carta de Felipe I al cardenal Carvajal, 14 septiembre 1505; en *Ibidem*, Vol. VIII, p. 332. Sobre la actividad diplomática de Acuña cfr. Fernández de Córdova, Álvaro: «Antonio de Acuña antes de las Comunidades, su embajada en Roma al servicio de Felipe el Hermoso», en *Iglesia, eclesiásticos y la revolución comunera*, ed. István Szászdi León-Borja, Valladolid: Centro de Estudios del Camino de Santiago de Sahagún, 2018, pp. 71-121.

⁸⁷ Márquez, *Vida de Felipe el Hermoso*, ff. 305v-306r. También Zurita, *Historia*, libro VI, cap. xxiv.

impulsada por el rey Católico contra los intentos habsbúrgicos por silenciarla. Para ello promovió una Misa de acción de gracias en la basílica de San Pedro (31.X.1505) presidida por Julio II, y organizando festejos en la iglesia-hospital de Santiago de los Españoles⁸⁸.

La concordia de Salamanca (24.XI.1505) marcó un compás de espera en la pugna política⁸⁹. En el terreno eclesiástico se estableció que Fernando se haría cargo de los nombramientos episcopales hasta que Felipe se desplazara al reino, y pudieran proveerse alternativamente por ambos monarcas⁹⁰. Sin embargo, la elección para Osma –otorgada a un hijo natural del almirante Fadrique Enríquez, fiel al rey Católico–, provocó la protesta de Carvajal que propuso bloquear la provisión hasta que los reyes se encontrasen, por el escándalo que suponía elegir a un hijo bastardo de vida disipada⁹¹. Sin embargo, Julio II aceptó el nombramiento a cambio de que Fernando cediera el obispado de León al cardenal Juan Vera, recientemente recuperado como aliado en la Curia.

Los acuerdos de Salamanca también establecían que ambos monarcas ofrecieran conjuntamente la prestación de obediencia a Julio II. Sin embargo, no tardaron en suscitarse discusiones: los más hostiles al rey Católico –con Don Juan Manuel a la cabeza– planteaba el envío de una embajada exclusiva por Flandes y Castilla, desestimando cualquier autoridad del aragonés, mientras el partido más conciliador de Carvajal proponía encomendar al Gran Capitán la obediencia de ambos monarcas y recibir la investidura napolitana de manos del papa⁹². Reconciliado quizá con el cardenal, el embajador Rojas aceptó su propuesta y a fines de diciembre anunció el desplazamiento del virrey para este cometido⁹³. Sin embargo, Fernando y Felipe acabaron distinguiendo la prestación por el ducado de Borgoña y por los reinos de Aragón y dos Sicilias, dejando para más adelante la obediencia conjunta por Castilla⁹⁴.

La equidistancia del cardenal contrasta, sin embargo, con la posición de su sobrino Alonso de Carvajal –gobernador de Capua– que defendía los derechos de Felipe al reino napolitano, alegando la intervención castellana en la conquista, y acusando a Fernando de comprometer la sucesión de Carlos de Habsburgo en los pactos de

⁸⁸ Cfr. Fernández de Córdoba, Álvaro: «*Aprica supplex* o el despertar propagandístico de Mazalquivir (1505)», en *Revista de Filología Española*, CII:2, 2022, en prensa; ID.: «La empresa norteafricana durante la crisis dinástica. Del proyecto tunecino a la cruzada de Felipe I de Castilla (1504-1506)», en *Historia. Instituciones. Documentos*, 48, 2021, pp. 105-138. DOI: 10.12795/HID.2021.i48.04.

⁸⁹ Las capitulaciones en A.G.S., *Patronato Real*, Leg. 56, f. 17. La confirmación de Felipe en Archives départementales du Nord (Lille) (en adelante A.D.N. Lille), B 369, n. 17962.

⁹⁰ Márquez, *Vida de Felipe el Hermoso*, f. 302v. Rodríguez Villa, Antonio: *La reina doña Juana la Loca: estudio histórico*, Madrid: Librería de M. Murillo, 1892, pp. 128-129.

⁹¹ Zurita, *Historia*, libro VI, cap. XXIV. Fernández de Córdoba, Álvaro: «*Elegir obispos que parezcan bien a Dios y al mundo*. Las elecciones episcopales castellanas durante la estancia de Fernando el Católico en Italia (1506-1507)», en *Ius Canonicum*. Vol. 61, 121, 2021, pp. 367-413. DOI: 10.15581/016.121.006.

⁹² Fernández de Córdoba, *El Gran Capitán y los Habsburgo*, p. 215. Zurita, *Historia*, libro VI, cap. XVII.

⁹³ A fines de diciembre el cardenal Bernardino López de Carvajal y el embajador Francisco de Rojas plantearon esta posibilidad que se discutió en el palacio del cardenal Francesco Alidosi, favorable a Felipe de Habsburgo; despachos de Alessandro Nasi, Roma 2, 3 y 7-8 enero 1506; Nasi, Alessandro: *Legazione alla corte di Giulio II (15 nov. 1505-19 giugno 1506)*, ed. E. Cutinelli-Rendina y D. Fachard, Turín: Aragno, 2018, pp. 123, 131 y 140-141.

⁹⁴ A principios de enero se difundió la noticia de que Felipe iba a enviar al borgoñón Philibert Naturrel, y que Fernando había elegido a tres agentes para prestar obediencia a Julio II; despachos de Alessandro Nasi, Roma 3 y 7-8 enero 1506; Nasi, *Legazione*, pp. 131 y 140-141.

Blois⁹⁵. El capitán Carvajal no sólo eludió la orden regia de regreso, sino que aconsejó al Gran Capitán proceder del mismo modo cuando Fernando le ordenó regresar a principios de diciembre.

La radicalización del cardenal debió alarmar al arzobispo Jiménez de Cisneros, que le escribió previniéndole de los que intentaban atraerle a su partido. Bernardino le contestó en enero asegurándole que «las costumbres o corruptelas en esto de [las] Cortes no cortan çierto, ni cortarán jamás en mí, los fundamentos de la verdadera nobleza de España ni acá de la antigua buena Romana»⁹⁶. Con esta contundente referencia histórica expresaba su voluntad de no dejarse vencer «ni de cortesía, ni de agradecimiento», y si fuera necesario «trotaré y sin cansar, aunque sea algo más basto que vuestra reverendísima señoría». Aunque Bernardino no explicita su opción política, parecía decidido a defender la sucesión habsbúrgica, sin negar los derechos fernandinos al reino de Nápoles, que había defendió en 1494. De hecho, frente a los felipistas que difundían la permanencia del Gran Capitán en el *Regno* por acatamiento al rey Castilla⁹⁷, Carvajal proclamaba con Rojas que el virrey pensaba regresar –como le ordenaba Fernando–, ofreciéndose él mismo a recibirle en Civittavechia⁹⁸.

El cardenal también deseaba presentarse en la península ibérica. En diciembre de 1505, envió a Flandes un mensajero con ciertas reliquias y su propuesta de recibir a los nuevos reyes en Castilla. Felipe agradeció su voluntad de servicio, pero pospuso nuevamente su decisión hasta su llegada⁹⁹. El incansable prelado recurrió a Julio II, obteniendo el breve que anunciaba su envío a Juana y a Felipe a título personal, pues en realidad el papa había de designado a su propio nuncio, que se desplazaría pocos meses después a la península ibérica¹⁰⁰.

El eclesiástico extremeño parecía inquieto, y se le veía conversar fogosamente sobre la situación internacional o las desavenencias de los herederos de Isabel la

⁹⁵ Sobre Alonso de Carvajal, señor de Jódar, cfr. Fernández de Oviedo, Gonzalo: *Batallas y quinquagenas*, ed. J. Avallé Arce, Salamanca: Diputación de Salamanca, 1989, pp. 37-41. Zurita, *Historia*, libro V, cap. ILX; libro VI, cap. V. Sus efectivos militares y pagos en Ladero Quesada, Miguel Ángel, *Ejércitos y armadas de los Reyes Católicos: Nápoles y el Rosellón (1494-1504)*, Madrid: Real Academia de la Historia 2010, pp. 604 y 766. Su inclinación por el archiduque en Suárez de Alarcón, Antonio: *Comentarios de los hechos del señor Alarcón, marqués de la Valle Siciliana y de Renda*, Madrid: Diego Diaz de la Carrera, 1665, pp. 147-148.

⁹⁶ Carta del cardenal Bernardino López de Carvajal al arzobispo de Toledo, Jiménez de Cisneros, Roma 7 enero 1506; A.H.N., *Universidades*, Leg. 748, n. 163; donde anuncia al arzobispo el correo en cifra enviado a García Bayón para que se lo comuniqué.

⁹⁷ A principios de abril Carvajal intensificó su correspondencia con el Gran Capitán, cuya partida anunciaba para fines de este mes, como se decía en Nápoles; despachos de Alessandro Nasi a los Dieci, Roma 7 y 12 abril 1506; Nasi, *Legazione*, pp. 356-356. Aunque el embajador florentino no prestaba demasiada credibilidad a su testimonio, el 30 de abril el cardenal indicó a Julio II que el virrey se desplazaría a Gaeta para embarcarse, por lo que le animaba a enviar a alguna persona para recibirle en Civittavechia; ID.: *Legazione*, p. 404.

⁹⁸ Despacho de Alessandro Nasi a los Dieci, Roma 22 febrero 1506; Nasi, *Legazione*, p. 237.

⁹⁹ Carta de Felipe I al cardenal Carvajal, 2 enero 1506; en C.O.D.O.I.N., Vol. VIII, pp. 366-367.

¹⁰⁰ Breve de Julio II datado en Roma el 28 marzo 1506; A.A.V., *Archivum Arcis, Armadio XXXIX*, Vol. 22, ff. 470v-471r. En realidad, Carvajal no se hallaba entonces «in molta gratia di Papa», probablemente por su oposición a los recientes nombramientos cardenalicios, que le había acarreado la tajante corrección papal; despacho de Alessandro Nasi a los Dieci, Roma 22 marzo 1506; Nasi, *Legazione*, p. 310. Fragnito, *Carvajal*, pp. 31 y ss.

Católica, mientras lamentaba la división de reinos que desprestigiaba a Fernando¹⁰¹. A mediados de abril, Carvajal anunció en consistorio su intención de viajar a España¹⁰², y solicitó a Felipe una carta de recomendación requiriendo al papa cierta merced por los servicios prestados. El nuevo embajador del Habsburgo –Philibert Naturel– reconoció a su señor que no podía negar aquel favor al solícito cardenal en atención a sus servicios¹⁰³. Sin embargo, Acuña y Don Juan Manuel se oponían a aquellas demandas por considerar a Carvajal demasiado interesado en sus negocios¹⁰⁴.

La situación se enrareció tras la llegada de Juana y Felipe a la península ibérica¹⁰⁵. Enterado de las tensiones suscitadas entre ambos bandos, el cardenal advirtió al Gran Capitán de la intención fernandina de relevarle del cargo¹⁰⁶, y del empeño de ciertos nobles por indisponer al monarca aragonés con Felipe, e impedir el encuentro con su hija Juana, que tenía a su padre «por rey como ella»¹⁰⁷. Gonzalo usó esta información para intimidar a los agentes felipistas que intentaron atraerlo a su causa¹⁰⁸. Mientras tanto, amargado por la incompreensión de la corte de Bruselas, Carvajal desahogaba su frustración ante Adriano di Cornetto criticando la falta de entendimiento del joven Habsburgo y su forma de tratar a sus servidores como a niños, revelando el término *coulon* –bestia irracional– con que Fernando y Juana se referían al archiduque¹⁰⁹.

Para obtener su ansiada legación, Bernardino pidió al cardenal portugués Jorge da Costa –confesor de Julio II– que se lo sugiriera al papa, y éste acabó otorgándole cierta comisión para conciliar a Fernando con Felipe¹¹⁰. El asunto alarmó al embajador Acuña que previno a Carvajal de abandonar Roma sin licencia del rey de

¹⁰¹ Despacho de Girolamo Eremita al marqués de Mantua, Roma 21 abril 1506; D'arco, Carlo: «Notizie de Isabella Estense Gonzaga», en *Archivio storico italiano*, Apéndice, serie I, II, 1845, p. 278.

¹⁰² Sanuto, *Diarii*, Vol. VI, col. 327.

¹⁰³ Despacho de Philibert Naturel a Felipe de Castilla, Roma 18 y 20 abril 1506; A.D.N. Lille, B 18.828, n. 24137; transcrita por Le Glay, *Négociations diplomatiques*, vol. I, pp. 121-122. Aquel mes de abril Naturel obtuvo con la ayuda del cardenal la bula de erección del convento de eremitas de San Agustín (Brou) solicitada por Margarita de Austria, hermana de Felipe; Bruchet, Max: «Le project de mariage de Margarithte d'Autriche», en *Revue Savoisiennne*, Vol. 61, 1920, p. 190.

¹⁰⁴ Naturel se refiere a este informe –remitido probablemente entre febrero o marzo– en los despachos comentados en Fernández de Córdoba, *Fernando el Católico y Julio II*, (cap. IV).

¹⁰⁵ Carvajal comunicó la noticia en la Curia a fines de abril, como indica Alessandro Nasi en su despacho del 21 mayo 1506; Nasi, *Legazione*, p. 444.

¹⁰⁶ Carta del Gran Capitán al cardenal Bernardino López de Carvajal, Nápoles 22 mayo 1506; A.I.V.J., *Documentación Gran Capitán*, II (sin clasificar), GC. 185, f. 1r-2r (antigua signatura).

¹⁰⁷ La información de Carvajal se apartaba por tanto de los rumores sobre la concordia difundidos por los embajadores de Felipe, que Zurita atribuye falsamente al cardenal; Zurita, *Historia*, libro VI, cap. XXXI. Sobre la actitud de Juana en estas jornadas cfr. Aram, Bethany: *La reina Juana: gobierno, piedad y dinastía*, Madrid: Marcial Pons, 2001, pp. 153-154. Algunas fuentes castellanas insisten en la «buena voluntad que la Reina mostraba a su padre, y siempre, o por su parte o de los suyos, echando algunas personas que dixesen a la Reina cuánto mejor era que su padre gobernase que no su marido»; *Relación del discurso de las comunidades* ed. Ana Díaz Medina y Jacinto de Vega, Valladolid: Junta de Castilla y León, 2003, pp. 50-51.

¹⁰⁸ Fernández de Córdoba, *El Gran Capitán y los Habsburgo*, pp. 215-216.

¹⁰⁹ Philibert Naturel refiere esta conversación a Felipe en su despacho datado en Roma entre 7 y 19 junio 1506; A.D.N. Lille, B 18.828, n. 24221 (original), 24222-24224 (copia del siglo XVIII).

¹¹⁰ Un médico de Carvajal y amigo de Acuña transmitió a Naturel esta información que comunicó al rey de Castilla en su despacho del 28 junio 1506; A.D.N. Lille, Reg B 5, f. 70; también A.D.N. Lille, B 18.828, n. 24240; transcrito por Gachard, Louis Prosper (ed.): *Collection des voyages des souverains des Pays-Bas*, Vol. I, Bruselas: F. Hayez, impr, 1876, pp. 545-550. Véase también el resumen de sus despachos de junio en A.D.N. Lille, B 18.828, n. 29651 (copia del siglo XVIII).

Castilla, y cuando el cardenal manifestó su decisión de visitar su iglesia y aconsejar a Felipe, el embajador le espetó que el rey no necesitaba consejeros. Bernardino arremetió entonces contra los malos servidores del Habsburgo que buscaban su propio beneficio, acusando a Don Juan Manuel de destruir el reino de Castilla y arruinar la relación de Felipe y Fernando. Acuña defendió a su mentor mostrando su fulgurante ascenso, y advirtió a su interlocutor que su partida de Roma se interpretaría como una traición. Sin embargo, Carvajal alegó que obtendría la licencia de la reina Juana, a la que serviría hasta la muerte. No logró su propósito, pues los embajadores de Felipe obtuvieron de Julio II su compromiso de impedir su partida.

Durante estos meses, Bernardino no interrumpió sus contactos en Castilla y el reino de Nápoles. A fines de junio envió al arcediano de Molina para transmitir a Cisneros «algunas cosas de importancia»¹¹¹, pedirle noticias, y solicitar su ayuda en sus negocios «con el rey mi señor [Felipe] como yo siempre hago y haré en las cosas de vuestra señoría»¹¹². No se trataba sólo de asuntos políticos, pues Carvajal estaba interesado en la vacante de Plasencia (28.VIII.1506), y es probable que –acogiendo la súplica del cabildo de Granada– intercediera en favor del arzobispo fray Hernando de Talavera en el proceso inquisitorial incoado contra él¹¹³.

El bien informado cardenal también escribió en julio al Gran Capitán describiendo la situación de los tres reyes –«mis señores»–, la estancia de Felipe y Juana en Valladolid y la marcha de Fernando a Aranda del Duero, camino de Aragón¹¹⁴. Sin embargo, el repentino fallecimiento de Felipe en septiembre de 1506 provocó una involución de las alianzas. Cuando Fernando el Católico se desplazó a Nápoles, el prelado castellano abandonó la comitiva papal –que se dirigía a Bolonia– para presentarse ante el monarca¹¹⁵. Este le reprochó ciertos asuntos que Carvajal atribuyó a la «maldad sembrada por malas personas», asegurando «que en ninguna cosa de esta vida avemos faltado a su alteza, antes le avemos servido y servimos en lo que podemos y serviremos con tanto amor, voluntad y fieldad quanto si por su Magestad esperásemos salvar el ánima»¹¹⁶. Finalmente, en mayo fue recibídemlo en Nápoles por el rey¹¹⁷, con quien trató la política defensiva ante el poder otomano¹¹⁸ y, sobre todo, su nueva legación para reconciliar

¹¹¹ A fines de junio, Carvajal envió a Cisneros al arcediano de Molina, porque no sabía si se encontraba allí su vicario García Bayón de Carvajal, obispo de Laodicea y auxiliar suyo en Sigüenza, que le servía de enlace; carta de Carvajal al arzobispo de Toledo, Roma 26 junio 1506; A.H.N., *Universidades*, Leg. 748, n. 164, f. 1r.

¹¹² Carta del cardenal Carvajal a Cisneros en creencia de sus nuevos agentes, fray Alonso de Carvajal y Andrés de Arenas, Roma 30 julio 1506; A.H.N., *Universidades*, Leg. 748, n. 165, f. 1r.

¹¹³ Fernández de Córdoba, Álvaro: «Los procesos de Córdoba y la pugna inquisitorial entre Felipe el Hermoso y Fernando el Católico: las negociaciones romanas (1505-1506)», en *Sefarad. Revista de estudios hebraicos y sefardíes*, Vol. 81:1, 2021, pp. 107-140, especialmente 123 y 134. DOI: 10.3989/sefarad.021-006; ID: «Una Inquisición sin inquisidores: los procesos de Córdoba y la crisis del Tribunal entre Roma y la Península Ibérica (1506-1507)», en *Hispania sacra*, Vol. LXXIII:148, 2021, pp. 361-371. DOI: 10.3989/hs.2021.028.

¹¹⁴ Véase la carta, con párrafos en cifra, del cardenal Carvajal al Gran Capitán, 18 julio 1506; A.I.V.J., *Documentación Gran Capitán*, II (sin clasificar), Envío 39, GC. 185-187 (antigua signatura).

¹¹⁵ Frati, *Due spedizioni militari di Giulio II*, p. 5. Sanuto, *Diarii*, Vol. VI, col. 404.

¹¹⁶ Carta de Carvajal al secretario regio Miguel Pérez de Almazán, 8 noviembre 1506; R.A.H., *Colección Salazar y Castro*, A-12, f. 61r.

¹¹⁷ Sanuto, *Diarii*, Vol. VII, col. 82.

¹¹⁸ Fernández de Córdoba, Álvaro: «Fernando el Católico ante la Sublime Puerta: presagio y conquista del imperio otomano en el Memorial de Pedro Navarro (1506-1507)», *Gladius. Estudios sobre armas*

a Maximiliano con Luis XII de Francia¹¹⁹. Se cerraba así el círculo de alianzas que el discutido extremeño siempre había querido mantener unido.

5. CONCLUSIONES.

La actitud de Carvajal durante la crisis de 1504 manifiesta en qué medida las vicisitudes sucesorias podían implicar a uno de los miembros más eminentes del colegio cardenalicio. Para cumplir sus objetivos más o menos interesados, el prelado debió gestionar, distribuir y jerarquizar la red de fidelidades que había tejido con los poderes que configuraban el complejo dinástico-territorial que llamamos monarquía hispánica. Se confirma así la necesidad de hablar –como hace de Signorotto¹²⁰– no tanto de *fidelidad* sino de *fidelidades* por su evidente multiplicidad y su estructura reticular que siempre podía generar cortocircuitos.

Frente a los que han atribuido a Carvajal su partidismo habsbúrgico, la documentación evidencia sus esfuerzos por mantener cierta equidistancia, apartada de los extremos y proclive a conciliar los legítimos intereses de «mis señores». De ahí que los agentes más radicalizados de ambas partes –como el consejero Don Juan Manuel o el embajador Fuensalida– rechazaran a este eclesiástico que desde Roma planteaba su propia vía de conciliación, permitiéndose apoyar a unos y otros en lo que consideraba justo, como las provisiones eclesiásticas de Felipe o la celebración de los éxitos africanos del rey Católico.

Probablemente la posición de Carvajal era demasiado sofisticada para imponerse en aquel conflicto que acabó desdibujando los matices y el reparto equitativo del poder. A la sombra del papado, el cardenal asumió una perspectiva –coincidente con la del virrey de Nápoles– que trataba de evitar la ruptura sin renunciar a sus intereses particulares. Tras su inicial acercamiento, Felipe y Fernando le acabaron considerando demasiado autónomo, o sospechosamente interesado, y prefirieron recurrir a la mediación del arzobispo franciscano Cisneros, cuya carismática personalidad daba mayores garantías de imparcialidad. A pesar de ello, el historiador debe reconocer el esfuerzo –entre ingenuo y ambicioso– de este singular extremeño empeñado en evitar la desunión política con el arrojo de la nobleza española y la virtud de la Roma clásica; una actitud característica de los grandes prelados de la primera Modernidad –como Georges d’Amboise, Mercurino Gattinara, Giulio Mazarino, o el propio Jiménez de Cisneros– que investidos de una doble naturaleza combinaron los poderes secular y religioso en busca de la paz y la unidad cristianas¹²¹.

antiguas, armamento, arte militar y vida cultural en Oriente y Occidente, XLII, 2022, en prensa.

¹¹⁹ Sobre esta legación cfr. PASTOR, Ludwig von: *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, Vol. III, Roma: Desclée, 1942, pp. 600-601. Shaw, Christine: *Giulio II*, Turín: SEI, 1995, pp. 264 y ss.

¹²⁰ Signorotto, Gianvittorio, «L'apprendistato politico di Teodoro Trivulzio, príncipe e cardinale», *Libros de la Corte*, Vol. 1, 2014, pp. 337-359.

¹²¹ Sobre las transformaciones del clero español introducidas por la reforma tridentina cfr. Barrio Gozalo, Maximiliano: «La vida del clero parroquial en la España moderna», en *Anuario de Historia de la Iglesia*, 31, 2022, pp. 21-47. doi.org/10.15581/007.31.005

LA INSTRUMENTALIZACIÓN POLÍTICA DE LAS PENSIONES ECLESIASTICAS POR LA MONARQUÍA HISPÁNICA (1540-1630)

Antonio J. Díaz Rodríguez
Universidad de Córdoba

1. INTRODUCCIÓN

Especulación, patrimonialización de beneficios eclesiásticos, compra de voluntades políticas, clientelismo local, recompensa de servicios al rey... las pensiones eclesiásticas fueron un denominador común cuando, en el marco de este diverso conjunto de realidades, las rentas del clero entraban en juego. Como si de una navaja suiza del derecho canónico se tratara, la figura de la pensión abría un abanico de posibilidades para circunstancias y objetivos muy dispares. Sin temor a exagerar lo más mínimo, puede afirmarse que, de todos los recursos ideados por la práctica curial, se trató del más universal y recurrente, de la pieza clave, de la llave maestra del edificio benefical, a todos los efectos que éste tuvo en la España moderna. Siendo así, como lo creo, resulta llamativo que hasta el momento la historiografía española carezca de un estudio específico sobre la cuestión.

Ya ha sido señalada y por varios autores la relevancia de las pensiones cargadas por la Corona sobre algunos obispados, aunque sin entrar al detalle de la figura de la pensión en sí¹. Destaca al respecto el excelente artículo publicado en 1968 por Ivan Cloulas, así como el mucho más reciente de Maximiliano Barrio². Desde la perspectiva prosopográfica de los intereses del colegio cardenalicio algo apuntó ya

¹ Esta tan solo ha sido analizada desde un punto de vista jurídico y de su evolución en la tesis doctoral de GASS, Sylvester Francis: *Ecclesiastical Pensions. An Historical Synopsis and Commentary*, Washinton: The Catholic University of America Press, 1942.

² Cloulas, Ivan: «La Monarchie Catholique et les revenus épiscopaux: Les pensions sur les 'Mitres' de Castille pendant le règne de Philippe II (1556-1598)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 4/1 (1968), pp. 107-142. Barrio Gozalo, Maximiliano: «Rentas de los obispos españoles y pensiones que las gravan en el Antiguo Régimen (1556-1834)», *Revista de Historia Moderna*, 32 (2014), pp. 219-244.

en este sentido Barbara McClung-Hallman en un estudio que continúa siendo tremendamente lúcido³. Por otra parte, casi cualquiera de los autores que han tratado el mundo de los cabildos catedrales ha mencionado, más o menos de pasada, el empleo de las pensiones tanto en el traspaso de prebendas como en la patrimonialización de las rentas de éstas y su reparto entre parientes⁴. Más recientemente, el estudio del mercado curial ha comenzado a sacar a la luz el peso y el uso que las pensiones tuvieron en las operaciones de índole especulativa, entre otras⁵. No obstante, como dije al comienzo, seguimos sin disponer de un trabajo específicamente dedicado al análisis de esta figura canónica y de su aplicación al caso hispánico, más allá de las referencias recogidas en las publicaciones citadas y, evidentemente, en los estudios sobre beneficios eclesiásticos y el sistema benefical⁶.

Estas escuetas páginas apenas pretenden llamar la atención sobre ese hecho. El desbroce real y la exploración de tamaño campo como es el análisis de las pensiones eclesiásticas habrá de confiarse, lo antes posible, a una labor futura de mayor envergadura y sin las lógicas limitaciones de espacio de un capítulo en una obra colectiva. En este caso, enfocaré la atención solo en uno de los múltiples aspectos señalados: el uso de las pensiones como herramienta política por la Monarquía Católica, ya fuera como medio para atraer lealtades de extraños y comprar voluntades en la Curia, ya como instrumento antidoral en el marco de la economía de la merced operante entre el rey y sus vasallos.

Para ello, recurriré sobre todo a la rica documentación de varias de las secciones del Archivo General de Simancas y del Archivo Apostólico Vaticano⁷. La información aportada será convenientemente cruzada con la de otras fuentes primarias y secundarias. me limitaré cronológicamente a las décadas de los años 1540 a los 1630, es decir, la centuria inmediata a la reforma católica.

2. MERCED REGIA, POLÍTICA IMPERIAL Y LAS RENTAS DE UNA MITRA

En manos del monarca, las pensiones eclesiásticas eran una herramienta de enorme utilidad política. Por un lado, eran un método de recompensa más en la lógica del servicio y la merced, permitiendo instrumentalizar a tal fin el patrimonio eclesiástico por una vía cómoda y más ventajosa que la presentación para un beneficio

³ McClung-Hallman, Barbara: *Italian cardinals, Reform, and the Church as a Property, 1492-1563*, Berkeley: University of California Press, 1985.

⁴ Obra de referencia dentro de la línea de Historia de la Familia aplicada al estudio del clero capitular en la España moderna es la de Antonio Irigoyen, de entre cuya abundante bibliografía me limitaré a destacar su libro: Irigoyen López, Antonio: *Entre el cielo y la tierra, entre la familia y la institución: el cabildo de la catedral de Murcia en el siglo XVII*, Murcia: Universidad de Murcia, 2001. Como estudios prosopográficos son igualmente de interés Iglesias Ortega, Arturo: *El cabildo catedralicio de Santiago de Compostela en el siglo XVI: aspectos funcionales y sociológicos de una élite eclesiástica*, Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 2011 y Díaz Rodríguez, Antonio J.: *El clero catedralicio en la España moderna: los miembros del cabildo de la catedral de Córdoba (1475-1808)*, Murcia: Editum, 2012.

⁵ Díaz Rodríguez, Antonio J.: *El mercado curial: bulas y negocios entre Roma y el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Valladolid: Universidad de Valladolid-Cátedra Simón Ruiz, 2020.

⁶ Barrio Gozalo, Maximiliano: *El sistema benefical de la Iglesia española en el Antiguo Régimen (1475-1834)*, Alicante: Universidad de Alicante, 2010.

⁷ En adelante AGS y AAV respectivamente.

u otro tipo de concesiones. Por otro, desempeñaron un papel no desestimable a la hora de financiar una parte de la diplomacia hispánica: con pensiones se compraban apoyos en Italia y otras partes de Europa, con pensiones se mantenían lealtades en la curia romana, con pensiones se complementaba el salario de agentes o se gratificaba a informantes.

Al ser porciones de rentas eclesiásticas, su cobro quedaba limitado legalmente a los clérigos naturales de los reinos; esto no fue gran óbice en la práctica. La cuestión de la naturaleza se salvaba con la concesión regia al efecto, verbigracia, un cardenal italiano podía ser naturalizado con la finalidad expresa de poder cobrar hasta determinada cantidad de dinero de este origen. En cuanto a la condición clerical, han de tenerse en cuenta dos factores: la transmisión en el marco de la economía de la merced y la gran proporción de tonsurados o minoristas en la Edad Moderna. La conjunción de ambos hizo posible que la merced regia hacia una persona se materializara, en su vida o tras su muerte, en un hermano, un hijo, un sobrino, un tío...

Con pensiones, pues, se recompensaba directa y preferiblemente a servidores de fuero eclesiástico, pero también, indirectamente a laicos con clérigos propinuos, poniendo la pensión en cabeza de estos a falta de otros medios u honores, o cuando de lo que se trataba era sencillamente de hacer a alguien beneficiario de una renta por causa de manutención o de clientelismo político. Con unos requisitos canónicos tan exiguos (la simple tonsura y tener siete años u obtener del papa una dispensa de edad), sumado a la estrategia habitual de ordenar de menores a uno o varios de los hijos, siquiera como medida transitoria hasta la toma definitiva de estado, no solían faltar en cualquier familia sujetos a los que tomar como titulares de pensiones. Para algunos, suponía una base de partida financiera, si no la congrua para su ordenación y futura carrera eclesiástica. En otros casos, estos parientes clérigos actuaron como meros titulares de la pensión y como nada más que eso: medios necesarios. Sobra decir que, tratándose de menores de edad, era dinero cobrado y administrado por un curador a tal efecto (tal vez el beneficiario real de la merced). Sea como fuere, el marco de análisis es la familia más que el individuo, punto que conviene recalcar. Abandonemos la abstracción para detenernos en un ejemplo práctico.

Con motivo del nombramiento del licenciado don Diego de Álava Esquivel como obispo de Córdoba en 1558, Felipe II solicitó a Paulo IV la imposición de un paquete de nuevas pensiones. Con ellas, la carga sobre las rentas de la mitra cordobesa, cuyo valor se calculaba por entonces en algo más de veintinueve mil ducados, se incrementó hasta suponer un 31,4 % de éstas. A una nómina previa de ocho pensionistas vinieron a sumarse otros nueve más. La identificación de estos diecisiete individuos nos sirve para ilustrar el perfil de los beneficiarios de la merced regia, así como para detectar la diversa finalidad con que la Corona instrumentalizó este recurso del sistema benefical.

Tabla 1: Beneficiarios de pensiones sobre el obispado de Córdoba en 1558

<i>Beneficiario</i>	<i>Valor de la pensión</i>	<i>Año de imposición</i>
Alessandro del Carretto	2400 ducados	1537
Dom Pedro Álvares da Costa	300 ducados	1537
Don Luis de Toledo	1000 ducados	1537
Don Juan de Córdoba	1400 ducados	1540
Gómez Tello Girón	200 ducados	¿1540?
Cristóbal Briceño	200 ducados	¿1540?
Miguel Ortiz	200 ducados	¿1540?
Diego de los Cobos	300 ducados	¿1540?
Don Francisco Pacheco	600 ducados	1558
Don Íñigo Manrique	500 ducados	1558
Don García de Haro	400 ducados	1558
Don Juan de Ribera	400 ducados	1558
Pedro de Pastrana	400 ducados	1558
Pedro Ruiz de la Puebla	200 ducados	1558
Dr. Juan Niño	200 ducados	1558
Francisco López	200 ducados	1558
Juan de Cabezón	100 ducados	1558

Fuente: AGS, Patronato Eclesiástico, leg. 3, doc. 2; AAV, Arch. Concist., Acta Vicecanc., lib. 5 y 8. Elaboración propia.

Dejemos por ahora aparte la primera y mayor de las pensiones recogidas, en favor de Alessandro del Carretto; volveré sobre ese asunto más tarde. De esa misma hornada de 1537 fue la de mil ducados concedida a don Luis de Toledo, hijo del virrey de Nápoles y sobrino del resignante don fray Juan Álvarez de Toledo, que dejaba ese año su diócesis cordobesa por la de Burgos⁸. Sin entrar al detalle del caso, se trata de un ejemplo de merced regia que, en cabeza de un miembro de la familia, premiaba servicios ya realizados de padres, tíos o abuelos, como he señalado.

A veces tales pensiones eran solicitadas por el propio obispo titular sobre su mitra durante su pontificado. Sirva de ejemplo el caso de don José de Melo, que siendo arzobispo de Évora (1611-1633) la pidió para su sobrino don Fernando de Melo. Este era por entonces estudiante y había quedado huérfano al morir su padre don Constantino de Braganza. El 24 de mayo de 1623, Felipe IV escribió a su agente para los negocios curiales de Portugal, Miguel Soares Pereira, ordenándole pedir para el joven una pensión de mil cruzados sobre el arzobispado eborense, disponiendo para la tramitación del crédito del solicitante en Roma⁹. Más tarde, don Fernando sería nombrado capellán mayor de Portugal, cargo que desempeñó hasta su muerte hacia 1637. Su hermano, don Francisco de Melo, primer conde de Asumar, acumulaba para

⁸ Eubel, Konrad: *Hierarchia Catholica Medii Aevi*, Regensburg: Monasterii, Sumptibus et Typis Librariae Regensbergianae, 1923, vol. 3, p. 178.

⁹ AGS, Secretarías Provinciales, leg. 2.648, s.f.

entonces no pocos servicios a la Corona como diplomático y sería nombrado virrey de Sicilia un par de años después¹⁰.

En 1540 vacó de nuevo la sede cordobesa y se le cargaron 1800 ducados más, de los cuales 1400 eran en favor de don Juan de Córdoba, abad y señor de Rute¹¹. La lectura de esta nueva imposición es algo más compleja. Sin duda había tras ella esa misma lógica de la economía de la merced. A fin de cuentas, el beneficiario era hermano del duque de Sessa, don Luis Fernández de Córdoba –fallecido en 1526 mientras servía como embajador de Carlos V en Roma–, y tutelaba, junto con su hermano don Pedro, al heredero del ducado, don Gonzalo Fernández de Córdoba. El joven sobrino servía en la corte al emperador, a quien había acompañado en su entrada en Roma tras la jornada de Túnez. En esta ocasión y en las que se presentaron en los veinticinco años siguientes hasta la muerte del tío, fue constante su solicitud en su favor, aprovechando su posición en el partido ebolista y sus servicios como gobernador del estado de Milán. No obstante, este apoyo no cobró peso hasta años más tarde, en las décadas de 1550 y 1560¹². La pensión de 1540, empero, también tuvo algo de compensatorio.

Don Juan de Córdoba era el candidato esperado como sucesor del cardenal don Pedro Manrique (1537-1540) en el obispado. Le acompañaba la sangre, pues representaba a uno de los dos grandes linajes nobiliarios cordobeses, en tanto que hijo de los condes de Cabra. La casa de Baena contaba en generaciones previas con diversos prelados, pero aún no en la de los hijos del tercer conde, la de don Juan, que había completado hasta aquí los pasos previos en la carrera eclesiástica usual. Había estudiado en la Universidad de Salamanca, bajo la protección de su pariente, el ya mencionado obispo de Córdoba don fray Juan de Toledo. Hacia 1540, era por derecho propio uno de los hombres más poderosos de la ciudad y la diócesis cordobesas: deán y canónigo de la catedral, donde controlaba otros muchos beneficios eclesiásticos y una extensa red clientelar, abad y señor de Rute... El nombramiento de otra persona resultó una enorme sorpresa. Esa otra persona fue el tío de Carlos V e hijo bastardo del emperador Maximiliano, don Leopoldo de Austria, con quien el deán don Juan mantuvo hasta su muerte unas pésimas relaciones¹³.

¹⁰ Méndez Silva, Rodrigo: *Catálogo real y genealógico de España*, Madrid, 1656, p. 84. En 1633, don Fernando de Melo obtuvo por bulas de Roma tanto el deanato como una canonjía de la catedral de Évora. Arquivo Capitular da Sé de Évora, Posses de dignidades, cônegos e quartanários, lib. 1, ff. 116v.-117r. y 118r.-v.

¹¹ La recoge, entre otras fuentes, Eubel, Konrad: *Hierarchia catholica...*, vol. 3, p. 178.

¹² En la vacante de 1557 don Juan de Córdoba fue uno de los candidatos al obispado, con el apoyo del cabildo catedral y del municipal, sin éxito. No obstante, su sobrino siguió presionando en la corte española y en la romana en pro de la elevación del tío al obispado y aun al cardenalato como recompensa a los servicios de la casa de Baena a la corona y al papado. El 20 de diciembre de 1563, por ejemplo, Requesens escribía desde Roma: «*El duque de Sesa haze mucha instancia con el papa para que dé capelo a don Juan de Córdoba, su tío, y pretende que se le tiene prometido, aunque destas palabras muchas a quebrado Su Santidad, y las abrá de quebrar agora porque dizen que son más de çiento los que pretenden tenellas de los que estaban en el conçilio*». AGS, Estado, leg. 895, s.f.

¹³ Al punto de emplearse personalmente en obstaculizar los proyectos del contrario, como sucedió cuando el deán don Juan prestó su apoyo y financiación al establecimiento de los jesuitas en Córdoba con la idea de erigir una universidad. El ayuntamiento de la ciudad apoyó la propuesta, pero se informó de cómo el obispo don Leopoldo se encargaba de poner trabas en el asunto la solicitud, por lo que hubieron de dar poderes a una diputación al efecto para emprender las medidas legales necesarias, como quedó re-

Las demás pensiones sobre esta mitra eran, tanto las antiguas como las cargadas en 1558, de menor cuantía, oscilando entre los cien y los seiscientos ducados. El perfil social de los beneficiarios es similar entre aquellas y estas: abundan los criados de la casa real, sobre todo capellanes, pero también hijos clérigos de otros servidores y criados, los preladados de estado y los nobles cortesanos e hijos de la alta nobleza, por lo general en los inicios de su carrera eclesiástica. Se percibe, aquí como en otros casos de estos años, el cambio derivado del traspaso de poderes, de manera más clara en los servidores del monarca. Hagamos una breve identificación para verlo mejor.

Aparte de los ya citados, entre quienes obtuvieron sus pensiones antes de 1556 se menciona a Cristóbal Briceño y a Miguel Ortiz. Debe de tratarse de los dos homónimos que ocuparon sendas plazas de capellán de la Casa de Castilla del emperador y la reina Juana, el primero desde 1539 y el segundo desde 1540¹⁴. Ejemplo parecido de merced a un clérigo del servicio regio es el de Gómez o Gome Tello Girón, asimismo capellán de la casa del emperador y beneficiado con una pensión equivalente de doscientos ducados. Cabe señalar, no obstante, que este individuo venía siendo beneficiado por el patronato del monarca desde décadas atrás. En un inicio, como sobrino de don fray Diego de Deza –quien ocupara la sede cordobesa antes de ser promovido a la de Sevilla– fue presentado por Carlos V al arcedianato de Málaga. Desempeñó asimismo el cargo de oidor de la chancillería de Granada avanzado el reinado del emperador y hasta 1560, cuando fue nombrado gobernador y administrador de la archidiócesis de Toledo por Felipe II, en pleno proceso inquisitorial contra el arzobispo Carranza¹⁵.

Llama la atención un nombre portugués: dom Pedro Álvares da Costa. Su familia era de humildísimo origen, enriquecida gracias a los negocios curiales del famoso Cardenal de Alpedrinha, dom Jorge da Costa, acaparador paradigmático de beneficios eclesiásticos para sí, para sus hermanos y sus sobrinos, entre quienes se contaba dom Pedro, al que hizo abad comendatario de los monasterios benedictinos de Pazo de Sousa y de Bustelo, de la colegiata de Guimarães y del monasterio cisterciense de Alcobaça, así como obispo de Oporto, todo ello antes de alcanzar la mayoría de edad. Su relación con la casa real española comenzó a gestarse al ser uno de los designados por el rey dom Manuel de Portugal para recibir a su tercera esposa, doña Leonor de Austria, y luego capellán de las infantas, entre ellas doña Isabel de Portugal. Al contraer ésta matrimonio con Carlos V en 1526, Álvares da Costa la acompañó como hombre de confianza y capellán mayor, cargo que ejerció hasta la muerte de la empe-

cogido en las actas del 12 de diciembre de 1554 (Archivo Municipal de Córdoba, Actas Capitulares, libro 65, p. 727). Más información sobre la figura del deán en Díaz Rodríguez, Antonio J.: «Juan de Córdoba. Señor de Rute», *Diccionario Biográfico Español*, Madrid: Real Academia de la Historia, 2011, vol. XIV, pp. 542-543

¹⁴ Aparecen en la nómina publicada en Martínez Millán, José (dir.): *La corte de Carlos V. Tercera parte: Los servidores de las casas reales*, Madrid: Sociedad Estatal para la Acción cultural Exterior, 2000, vol. V, pp. 51 y 52.

¹⁵ Rodríguez Carrajo, Manuel: «Tello Girón, Gome», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid: Instituto Enrique Flórez-CSIC, 1975, vol. IV, p. 2545.

ratriz en 1539. Fue en este período en que fue presentado para el obispado de León en 1535 y para la pensión sobre el obispado de Córdoba en 1537¹⁶.

La nómina de beneficiarios de la gracia del emperador se cierra con un nombre para el que casi sobran las explicaciones: Diego de los Cobos. Se trata del hermano del secretario Juan Vázquez de Molina y sobrino del poderoso Francisco de los Cobos. La pensión de trescientos ducados le fue concedida en los inicios de su carrera, que culminaría como obispo.

Si atendemos ahora al listado de quienes fueron agraciados por voluntad de Felipe II en 1558, nos encontramos tanto con hijos de la alta nobleza como con criados del monarca de origen menos ilustre, la mayor parte procedentes, en este caso, de la antigua casa del príncipe. Francisco López de Ávila era capellán en ella desde 1547. Desde ese mismo año llevaba siendo el maestro de capilla quien hoy es considerado uno de los referentes de la polifonía española del Quinientos, Pedro de Pastrana, anteriormente capellán de la casa del emperador. También lo había sido el capellán Pedro Ruiz de Pastrana, que luego pasó a la casa del rey en 1556. Por su parte, Juan de Cabezón, hermano del famoso compositor Antonio de Cabezón, era organista de don Felipe desde 1546¹⁷.

Entre los miembros de familias de la nobleza señorial y titulada se hallaba don Francisco Pacheco de Toledo, futuro cardenal arzobispo de Burgos, sobrino del cardenal don Pedro Pacheco de Villena y, hacia 1556, eficiente secretario de su tío abuelo, el duque de Alba, en las negociaciones de paz durante la guerra declarada por Paulo IV en 1556. Esta pensión de seiscientos ducados parece ser una de las recompensas por su brillante labor diplomática, culminada en la derrota pontificia materializada en la paz de Cave de septiembre de 1557¹⁸. Cabe señalar asimismo entre los miembros de este grupo a don Íñigo Manrique, a don García de Haro y Sotomayor, por entonces capellán del rey y más tarde obispo de Cádiz y Málaga, y al joven hijo del duque de Alcalá, don Juan de Ribera, recién licenciado en Teología por Salamanca y futuro patriarca y arzobispo de Valencia. No he podido identificar con total certeza al doctor Niño, también citado como don Juan Niño, pero parece bastante claro que se trata de un miembro del linaje toledano de los Niño ¿tal vez el homónimo gentilhombre del príncipe Felipe desde 1548?... Todo este conjunto de mercedes y beneficiarios tan sólo para las rentas de un obispado andaluz a mediados del siglo XVI.

Volvamos ahora como dije a la mayor de las pensiones de la tabla, la de Alessandro del Carretto, por un valor de 2400 ducados anuales. Ya en 1537 se habían impuesto a

¹⁶ Sus nombramientos como capellán mayor de la emperatriz, luego capellán mayor de la casa de las infantas doña Juana y doña María (1539-1548) y capellán mayor de la casa de la infanta doña Juana (1549-1552) los recoge Martínez Millán, José (dir.): *La corte de Carlos V...*, vol. V, pp. 88, 118, 123.

¹⁷ Labrador Arroyo, Félix, *et alii*: «Relación alfabética de los miembros de las Casas de Castilla y Borgoña», en Martínez Millán, José, y Fernández Conti, Santiago (coords.): *La monarquía de Felipe II: la Casa del Rey. Volumen 2: Oficiales, ordenanzas y etiquetas*, Madrid: Fundación Mapfre, 2005, p. 93.

¹⁸ Me remito en este punto a Santarelli, Daniele: *Il papato di Paolo IV nella crisi politico-religiosa del Cinquecento: le relazioni con la Repubblica di Venezia e l'atteggiamento nei confronti di Carlo V e Filippo II*, Roma: Aracne, 2008, así como a un posterior artículo del propio Santarelli, Daniele: «Dal conflitto all'«alleanza di ferro». A proposito delle relazioni tra il Papato e la Spagna nella crisi religiosa del Cinquecento», *Studi Stori Luigi Simeoni*, 62 (2012), pp. 59-68.

favor de este genovés 1200 ducados al ser preconizado don Pedro Manrique a la sede de Osio¹⁹. Hemos de suponer que esta concesión fuera acompañada por la de carta regia de naturaleza para poder gozar de estas rentas, no siendo castellano.

Es éste un buen ejemplo de uno de los usos habituales de las pensiones eclesiásticas sobre obispados y otros beneficios de patronato regio: la compra o el pago de favores políticos. La documentación simanquina de Patronato Eclesiástico abunda en referencias explícitas a ello y no faltan las listas de cardenales, prelados extranjeros, curiales, agentes a los que convendría recompensar su apoyo o sus servicios. Algunos de ellos escribían directamente con sus exigencias, como Ottaviano Guasco, obispo de Alessandria, que declaraba haber dejado los 1800 ducados de renta que obtenía de Francia por la promesa del emperador de compensar el paso a su servicio con pensiones españolas, promesa de la que solo había visto hasta esa fecha los seiscientos ducados impuestos sobre la mitra de Jaén en 1555²⁰.

Los del Carretto, por su parte, eran marqueses del Finale, un puerto clave de la costa ligure por su autonomía y localización. Como es sabido, la Monarquía Católica terminaría por ocuparlo militarmente en 1571, haciéndose con él definitivamente en 1602²¹. Mucho antes de eso, los intereses españoles eran evidentes y se traducían en los intentos de ganar para el bando hispánico a algunos miembros de la casa marquesal, algo difícil dada la cercanía a Francia desde los tiempos del nuncio Carlo Domenico del Carretto. No obstante, la muerte en 1535 del marqués Giovanni II, con cinco hijos menores de edad y al servicio del emperador en la Jornada de Túnez, creó una coyuntura en la que cobra sentido esta petición de la Corona en favor de un Alessandro del Carretto que apenas contaba nueve años. Con esa edad ya había sido tonsurado, al igual que su hermano Andrea, para poder poner a su nombre rentas como ésta en su calidad de clérigos. Si la escasa edad no es indicio suficiente de la verdadera motivación tras esta pensión, añádase la solicitud al Consistorio de que se concediera con la posibilidad de trasladarla de un hermano al otro en cualquier momento desde el primer quindenio²². Alessandro del Carretto siguió como sus tíos la carrera eclesiástica, lo que lo vinculó a Francia el resto de su vida, sin renunciar a la pensión española²³. En 1583, al morir su hermano Alfonso sin hijos y tras un gobierno

¹⁹ Eubel, Konrad: *Hierarchia Catholica...*, vol. 3, p. 178.

²⁰ AGS, Patronato Eclesiástico, leg. 4, doc. 30. La imposición de la pensión en su favor la recoge Eubel, Konrad: *Hierarchia Catholica...*, vol. 3, p. 203.

²¹ Para estos y otros detalles del devenir del marquesado del Finale en la Edad Moderna me remito a Calcagno, Paolo: «La puerta a la mar». *Il Marchesato del Finale nel sistema imperiale spagnolo (1571-1713)*, Roma: Viella, 2011.

²² En las actas de la Vicencillería la concesión bajo estas condiciones en abril de 1537 reza por una cantidad de pensión de solo 1500 ducados de oro de Cámara. Ignoro en qué momento entre esa fecha y 1558 se incrementó la pensión a los del Carretto hasta los 2400 ducados. AAV, Arch. Concist., Acta Vicecanc., lib. 5, f. 31r.

²³ En 1553 fue nombrado por presentación de Enrique II de Francia abad comendatario de Nôtre-Dame de Bonnetombe (diócesis de Rodez) y en 1566 para la abadía, también *in commendam*, de Conques, en la misma región. Ambos beneficios pasaron luego a un supuesto sobrino, Jean de Mignot (en realidad un bastardo). La abadía de Bonnetombe estaba patrimonializada por la familia: le precedieron como abades comendatarios su tío Paolo del Carretto, que fuera asimismo capellán y embajador del rey de Francia, además de obispo de Cahors (1524-1553), y los tíos de éste, Giovanni del Carretto y el famoso cardenal del Finale, Carlo Domenico del Carretto, arzobispo de Reims y asimismo obispo de Cahors en

desastroso, le sucedió en el marquesado, sin llegar a residir jamás en éste, ya ocupado militarmente años antes.

Tenemos otro buen ejemplo de lo que digo en el conocido protagonista de la batalla de Lepanto, Giovanni Andrea Doria. Terminaría emparentando con Alessandro del Carretto al casar con su prima hermana, Zenobia del Carretto Doria²⁴. Antes de eso, cuando apenas contaba unos quince años, se contempló la posibilidad de premiar con una pensión de hasta 300 escudos a su ayo, el preceptor boloñés Plinio Tomacelli, pues «ha procurado y procura de criar al dicho Juan Andrea muy imperial»²⁵. No obstante, lo que me interesa señalar es la recomendación al rey, para matar dos pájaros de un tiro, de poner mejor dicha renta eclesiástica en cabeza del muchacho, tonsurado parece ser, pero ni inclinado ni llamado a la carrera clerical.

3. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA INSTRUMENTALIZACIÓN DE LAS PENSIONES

Las pensiones eclesiásticas fueron un instrumento clave en el mantenimiento de una base de apoyo político en la curia romana y, por ende, en la política española de control sobre los territorios italianos. Hablamos de una política costosa, al menos desde el punto de vista financiero, pero que podía así sufragarse con el patrimonio eclesiástico. Los propios agentes del imperialismo español en Italia empleaban las rentas eclesiásticas como medio con que comprar o recompensar lealtades en este sentido, y resultaba mucho más fácil hacerlo en forma de pensiones que de beneficios, aunque estos también se utilizaran. Esto era así por varias razones, que desgranaré a continuación.

La primera, porque aun estando las pensiones sujetas a las leyes de extranjería, al igual que los beneficios sobre los que se cargaban, era costumbre recurrir a testaferros si no se deseaba conceder naturaleza al beneficiario extranjero. Eso permitía graduar aún más la merced: desde el simple pago de un capital fijo a través de un español al otorgamiento de la carta de naturaleza, que abría las puertas a la consecución de otras muchas rentas del clero hispano por clérigos foráneos²⁶. Esto se limitaba, obviamente, en función de cada individuo y de su calidad. A 13 de noviembre de 1563, el embajador don Luis de Requesens escribía a Felipe II desde Roma, señalando que

1514, sede en que le sucedió su hermano menor, Luigi del Carretto (1514-1524). Sobre los del Carretto en la abadía de Bonnecombe me remito a Verlaquet, Pierre-Aloïs (ed.): *Cartulaire de l'Abbaye de Bonnecombe*, Rodez: P. Carrère, 1925, tomo I, p. 41. La información sobre la abadía de Conques en Du Tems, Hugues: *Le clergé de France*, París: Chez Brunet, 1774, t. 1, p. 189.

²⁴ Hijo de ambos sería el cardenal Giannettino Doria, quien encarnaría el perfil de cardenal de la facción española en Roma. Entre las varias aportaciones que sobre este interesantísimo personaje ha hecho el profesor D'Avenia, ha de destacarse su libro D'Avenia, Fabrizio: *Giannettino Doria. Cardinale della Corona Spagnola (1573-1642)*, Roma: Viella, 2021.

²⁵ AGS, Patronato Eclesiástico, leg. 4, doc. 182/1. Sobre Plinio Tomacelli y su papel en la formación del almirante genovés me remito a Borghesi, Vilma: «Momenti dell'educazionedi un patrizio genovese: Giovanni Andrea Doria (1540-1606)», *Atti della Società ligure di Storia Patria. Nuova Serie*, XXXVI (XC)/2 (1996), pp. 191-213.

²⁶ Estas concesiones de pensiones a extranjeros fueron estudiadas para el caso castellano por Fernández, Luis: «Pensiones a favor de eclesiásticos extranjeros cargadas sobre diócesis de la corona de Castilla», en *Hispania: revista española de historia*, 128 (1974), pp. 509-578.

convendría dar naturaleza a dos de los hombres de más peso por entonces en todo el negociado curial:

Al datario que se llama el obispo Francisco Alciato y a su tiniente que gobierna la Data-
ría, que se llama el obispo Galesio, es menester tener muy contentos para encaminar bien
las expediciones que en nombre de Su Majestad aquí se hacen, y pienso que tendrían en
mucho que Vuestra Majestad les enviase naturaleza [h]asta en mil y quinientos ducados
cada uno, y en efecto no les dará Vuestra Majestad en esto sino [a]horralles un poco de
trabajo de buscar españoles tramposos, y no es menester poner mucho para hallarlos²⁷.

Con ello se hacía de la necesidad virtud, puesto que, como bien señalaba Requesens, desde sus cargos poco les habría costado hallar testafierros españoles para hacerse por sí mismos con las mismas rentas que de este modo les obligaban para con el monarca. Además, en el caso del datario se lograba reforzar el lazo de obligación preexistente en su calidad de vasallo, pues era milanés. Dos años después, Francesco Alciati fue creado cardenal y más tarde protector de España. Participó en los cóclaves que eligieron a Pío V y a Gregorio XII.

En el pago de lealtades políticas en Roma, la solicitud o el ofrecimiento de pensiones era moneda de cambio de absoluta recurrencia. En 1578, el agente general de España en Roma, don Francisco de Vera y Aragón, escribía comunicando la oferta que de su persona hacía el cardenal Fernando de Médici como confidente de Felipe II en la Curia. Vera recomendaba aceptarlo: valoraba no solo la gran inteligencia del florentino y la red de informadores que, con menos de treinta años, había logrado tejer en Italia, Francia y los cantones suizos, sino también el hecho llamativo de no pedir a cambio pensiones eclesiásticas y haberlo declarado abiertamente. Dicho lo cual, el agente aprovechaba para pedir una para su propio sobrino, asistente de su negociado español en Roma...²⁸

La segunda razón que merece la pena destacar con respecto a las pensiones eclesiásticas era el mayor control que ofrecía la dinámica de imposición sobre obispados de territorios de la Monarquía Católica, frente a la concesión de beneficios. Esto no solo se aplicaba en el favor político, sino en la recompensa de aquellos servidores cuyo desempeño en la curia romana implicaba el riesgo de establecer relaciones de clientelismo u obligación fuera del control regio, con el consecuente conflicto de intereses. Se ve muy bien en el constante tira y afloja con los agentes de negocios curiales de los diferentes reinos de la Monarquía, cuya austera financiación había de complementarse por vía de rentas eclesiásticas. En 1611 las quejas venían del agente Francisco Pereira Pinto, al que no se permitía aceptar los beneficios eclesiásticos que se le ofrecían en la Curia, por lo que el Consejo de Portugal pedía compensarle con 300 ducados anuales a base de pensiones:

²⁷ AGS, Estado, leg. 895, s.f.

²⁸ AGS, Estado, leg. 932.

Pois Vostra Majestade não hé servido de que elle peça ao Papa benefícios, o deve ser de mandar que se lhe dé alguã das pensõis que por fallecimento dos que estavão nomeados nellas se hão de prover de novo no arçebispado de Braga²⁹.

Cuando el agente era clérigo, podía hacersele directamente beneficiario de una pensión, tal cual se pidió para el abad Jiménez, Francisco Robuster, Francisco de Quesada, Bernardino Barberio...³⁰ Si se trataba de un seglar, lo más fácil era ponerla a nombre de algún hijo tonsurado, como se hizo con el primogénito de Mateo Solá en 1608 o con uno de los vástagos de Pedro Cosida en 1610³¹.

Por costumbre y regla general, la Santa Sede aceptaba los roles de pensionistas presentados por la Corona con cada nueva nominación episcopal, así como la capacidad del rey para disponer tanto de los beneficios que vacaban a resultas de dicha nominación. Por supuesto, el papa podía asimismo imponer pensiones o dispensar a algunos prelados de la incompatibilidad de retención benefical. La Cámara de Castilla defendía, empero, que al menos en estos reinos había de contarse con el beneplácito regio para ello. Sirva de muestra un botón: al suceder Giannettino Doria en el arzobispado de Palermo en 1608, retuvo en virtud de una dispensa de Su Santidad una pensión previa de dos mil ducados sobre la mitra cartaginense, en lugar de dejar libre esa renta. Consultado el asunto, el 11 de diciembre de 1609 la Cámara recomendó que se le dejara conservarla y que se escribiera al obispo de Cartagena para que no pusiera pleito. Se mandó al embajador en Roma decir al papa que era el rey de España quien debía consentir o no estas cosas, que en el caso del cardenal Doria se respetaría el breve sin retenerlo, pero en adelante no se permitiría la retención de pensiones a quienes tomaran posesión de mitras³². Lo contrario habría sido cortocircuitar el sistema y amortizar unos valiosos recursos.

La tercera razón que podría argüirse es que, desde un punto de vista económico, las pensiones ofrecían algunas ventajas a ambas partes. Permitían a la Corona regular mejor la cantidad pagadera, ya por medio de una o de varias de ellas, a la par que salvaba las posibles dificultades canónicas e incluso morales que podía traer consigo la provisión de ciertos beneficios eclesiásticos. Mientras los rendimientos de estos últimos sufrían oscilaciones interanuales en función de la evolución económica, no sucedía así con el importe de una pensión, fijo, estable y garantizado por la Cámara

²⁹ «Pues Vuestra Majestad no es servido de que él pida al papa beneficios, debe serlo de mandar que se le dé alguna de las pensiones que por fallecimiento de los que estaban nominados para ellas se han de proveer de nuevo en el arzobispado de Braga». El rey tuvo a bien la propuesta. AGS, Secretarías Provinciales, libro 1481, f. 535r.

³⁰ El primero escribió en 1560 a Felipe II pidiendo una renta equivalente a los quinientos ducados que dejaría con el cargo para retirarse: «Suplico humildemente que, teniendo consideración a mis pequeños servicios y lo que puedo servir en lo que se me mandare, tenga por bien de hazerme esta merced, ya que no fuere mayor a lo menos de otro tanto en España de pensión, o como Vuestra Majestad más pluguiere pareciendo que es justa mi suplicación». Ese mismo año, el embajador Vargas comentaba en carta al rey: «Reboster es catalán, y de todas las vacantes que agora ay en aquel reino, le podría dar Vuestra Majestad alguna pensión, o donde más fuere servido, que por grande que sea la meresçe y será bien empleada en él». Son apenas un par de referencias de muestra. AGS, Estado, leg. 886.

³¹ AGS, Estado, legs. 988 y 993.

³² AGS, Cámara de Castilla, leg. 961.

Apostólica contra la mayoría de las eventualidades, incluidos los desastres naturales. La pensión podía otorgarse libre de las cargas a las que podían estar sujetos eventualmente los beneficios (diezmo, cuarta, subsidio, excusado, derechos de visita...). Además, iba respaldada por una cédula de obligación bancaria trienal, de manera que un banco de la curia romana respondía del pago de los plazos y asumía el cobro de deudas en caso de impago del titular del beneficio pensionado. Sumemos a todo esto algo más: tanto pensiones como beneficios no consistoriales podían transferirse con relativa facilidad, pero la operación de designación de un translatario (o sea, el sucesor en una pensión) era mucho más sencilla y barata que la enajenación de la sucesión de un beneficio vía resigna *in favorem* o coadjutoría³³.

Cuando el beneficiario abandonaba el estado eclesiástico, y esto no era extraordinario, puesto que probablemente el porcentaje de minoristas entre ellos fuera alto, no siempre era inevitable perder la pensión, casarla o tener que transferirla. En ocasiones, podía obtenerse un breve de indulto *retinendi pensionem* bajo ciertas condiciones (tal vez tan solo por una fracción del dinero, por un plazo de tiempo o hasta contraer matrimonio). Otras veces, se recurría a la transformación de la pensión en un caballerato. La Santa Sede podía acceder también a la caballerización de beneficios simples, capellanías, abadías... sobre todo cuando eran de erección y patronato particular, pero la operación era mucho más sencilla y factible, además de reversible, cuando se trataba de pensiones. De este modo, el monarca podía hacer mercedes, en cabeza de jóvenes tonsurados de siete años en adelante. Estos, llegado el momento de abandonar el estado clerical, por lo común a partir de los veinticinco años, tenían una vía para conservar estos ingresos. Se trata quizá de un elemento poco explorado hasta hoy y que convendría ponderar en el marco de las estrategias familiares y las relaciones antidorales de la nobleza cortesana. Veamos tan solo dos o tres ejemplos, para no multiplicar aquí la nómina de los documentables a lo largo del período que nos ocupa.

El caso de don Juan de Granada Venegas ilustra bien lo dicho. Futuro tercer marqués de Campotéjar y descendiente de la familia real nazarí, sirvió en su juventud en el ejército en Sicilia, como paje en la corte y fue nombrado en 1609 caballero de Santiago³⁴. Un perfil nada clerical que no le impidió ser presentado por la Corona a varias pensiones eclesiásticas, de las que he podido documentar una de cuatrocientos ducados impuesta en 1624 sobre el arzobispado de Santiago, u otra en 1632 sobre el de Sevilla³⁵.

Con apenas un año de vida obtuvo don Pedro Antonio de Contreras y Mitarte un hábito de Santiago que obviamente no premiaba al lactante, sino a su padre, don Sebastián de Contreras, secretario de Felipe IV e hijo a su vez de un secretario del

³³ Sobre los trámites y costes de estas operaciones me remito a Díaz Rodríguez, Antonio J.: *El mercado curial...*

³⁴ Sobre este personaje y el linaje Granada Venegas en las órdenes militares interesa Herreros Moya, Gonzalo J.: «Un Imperio mestizo. Los descendientes de moriscos y amerindios en las Órdenes Militares Españolas», *Revista de las Órdenes Militares*, 7 (2014), pp. 263-302. Véase asimismo Soria Mesa, Enrique: «De la conquista a la asimilación. La integración de la aristocracia nazarí en la oligarquía granadina. Siglos XV-XVII», *Áreas*, 14 (1992), pp. 49-64.

³⁵ Eubel, Konrad: *Hierarchia Catholica...*, vol. 4, p. 158. Archivo Histórico de la Nobleza (en adelante AHNo), Corvera, carpeta 342, doc. 21.

despacho universal³⁶. Cumplidos los siete años de edad canónica mínima, se puso a nombre del niño en 1635 una pensión por ochocientos ducados castellanos sobre el obispado de Valladolid, con condición de que permaneciera al menos cuatro años como tonsurado antes de su caballerización. Probablemente así se hiciera, a juzgar por la anotación posterior a las espaldas de un trasunto presentado de la bula: «caballerato para gozar en ávito secular don Pedro Antonio de Contreras una pensión»³⁷.

Sin necesidad de movernos mucho en el tiempo, encontramos la pensión impuesta hacia 1634 en favor de don Francisco de Torres Garnica, caballero del Cardenal Infante. Su caso es distinto al gravar no una mitra por voluntad regia, sino una canonjía de la catedral de Plasencia, donde residían su sobrina y el marido de ésta, don Pedro Paniagua. Por un conjunto de cartas dirigidas a él en 1636 sabemos que la pensión era entonces un caballerato que Roma amenazaba con suprimir, por lo que Torres Garnica pedía a Paniagua que le buscara un comprador, informándole del precio que exigía a cambio de esta renta eclesiástica³⁸. Declaraba no obstante tener intención de volver a ordenarse en un futuro. De hecho, sabemos que más tarde siguió siendo beneficiario de pensiones. Estas podían transformarse en caballeratos y revertir años después a su estado original si el individuo enviudaba o abandonaba su vida secularizada para continuar con su carrera eclesiástica.

El ejemplo de Torres Garnica nos lleva a otra cuestión: la instrumentalización de las pensiones por la Corona no se limitó a los obispados. Obviamente, estos beneficios mayores fueron con enorme diferencia el principal objeto de exacción regia, tanto porque sus rentas eran mucho mayores como por ser más controlables en el marco del derecho de presentación. Eso no quita para que se detecten interferencias puntuales en el traspaso de prebendas no mediatizadas por el patronato regio, cuando intervenía un servidor del monarca o cuando el beneficio quedaba vacante a resulta de una promoción por nominación regia a un obispado. A veces, incluso el titular del beneficio o de la pensión era un mero facilitador o un testaferro. Una de las ventajas en la elección de clérigos como solicitadores regios en Roma era que podían ponerse a su nombre beneficios con este fin.

Verbigracia, por carta de 30 de noviembre de 1562, el canónigo don Antonio Juárez recibió del secretario real las instrucciones del encargo del monarca para no escribir él directamente un despacho. Al nombrar obispo de Pamplona a don Diego Ramírez Sedeño en 1561, hubo de resignar varios de sus beneficios y, para despachar las bulas, se pusieron en cabeza de Francisco Robuster, agente de Felipe II en la Curia. A su llegada a Roma Juárez debía indicar a Robuster lo que hacer y en favor de quién: «pues lo tiene en confianza para este efecto. Vuestra merced lo hará así porque no va a otra cosa y esta es la voluntad de Su Majestad»³⁹. En tal confianza y como soberano, el rey también podía mandar a uno de sus servidores que renunciase un beneficio o

³⁶ Había nacido en agosto de 1627, como recoge su expediente, que puede verse en Archivo Histórico Nacional, Órdenes Militares: Caballeros de Santiago, exp. 2054.

³⁷ En el trasunto de la bula aparece erróneamente con una edad de nueve años, cuando aún no había cumplido siquiera los ocho: AGS, Patronato Real, leg. 64, doc. 66.

³⁸ AHNo, Ovando, caja 66, docs. 3190, 3193 y 3194.

³⁹ AGS, Patronato Eclesiástico, leg. 4, doc. 82.

aceptase la imposición de una pensión en favor de un tercero, excepcionalmente, si la pieza se hubiera conseguido por merced regia directa o indirectamente.

No fue este exactamente el caso de don Rodrigo de Mendoza, uno de los hombres de la Corona en la Urbe, pero resulta oportuno que aquí lo bosquejemos en tanto que refleja bien a lo que me refiero. Don Rodrigo era notario apostólico, capellán del papa y administrador de la Congregación de Santiago de los Españoles, así como hermano de don Juan de Mendoza, con quien residía en la ciudad papal desde que este fuera nombrado embajador extraordinario en 1546⁴⁰. Al vacar una canonjía en la catedral compostelana, obtuvo provisión pontificia, pleiteando contra la elección del maestro don Bernardino de Carmona por el cabildo, que había puesto en cumplimiento la afectación de la prebenda a la magistralía en virtud de los nuevos decretos tridentinos⁴¹. El pleito se mantuvo hasta que intervino el por entonces príncipe Felipe para reprender a Mendoza por no atenerse a sus órdenes («de todo lo qual nos havemos mucho maravillado y speçialmente de que siendo la persona que sois tratéis de semejante negocio»). Mendoza se apartó, imponiéndosele una pensión de trescientos ducados y con la promesa del futuro rey de que «en lo que se ofresçiere e vacare por la Iglesia terné memoria para hazeros la merced que será justo y razonable»⁴². Tras informarse de él el secretario Eraso, su nombre volvió a salir en 1555 en la nómina de personas a las que había de hacerse merced por su trabajo en pro de la causa imperial, recordando al rey que seguía pagándose, pasados ocho años, aquella misma pensión⁴³.

Naturalmente, la carga de pensiones que afrontaban estos clérigos también debía de tenerse en cuenta. En roles de personas a las que hacer merced por sus servicios, como el antes citado, elaborado con motivo del cónclave del que salió elegido Pablo IV, las pensiones aparecen de manera tan recurrente como los beneficios. Así, al cardenal Mercurio, arzobispo de Mesina, se le calificaba de vasallo constante opuesto por ello al nuevo pontífice, que pagaba de sus rentas una pensión antigua, otra nueva y un donativo impuestos por orden del rey, con lo que no le quedaban más de seiscientos ducados anuales de renta libre.

4. CONCLUSIÓN

Amplíemos miras de la sucesión de casos particulares al conjunto y nos haremos una idea aproximada del potencial de estos recursos eclesiásticos. A fines del siglo XVII, por ejemplo, por medio de pensiones se extraían en torno a los trescientos mil ducados al año tan solo de las mitras castellanas⁴⁴. Sumemos, en su proporción,

⁴⁰ Algunos de estos datos los aporta una carta de la Cámara Apostólica remitida ese mismo año: Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Pergaminos, carpeta 164, doc. 1. Véase asimismo Redín Michaus, Gonzalo: *Pedro Rubiales, Gaspar Becerra y los pintores españoles en Roma, 1527-1600*, Madrid: CSIC, 2007, p. 186.

⁴¹ Iglesias Ortega, Arturo: *Catálogo biográfico de la catedral de Santiago de Compostela. Dignidades, canónigos y racioneros del siglo XVI. Tomo I (A-M)*, Santiago: Consorcio de Santiago-Universidad de Santiago de Compostela, 2019, p. 233.

⁴² AGS, Patronato Eclesiástico, leg. 4, doc. 184.

⁴³ *Ibidem*, doc. 183.

⁴⁴ Calculándolo a partir de los datos que ofrece Domínguez Ortiz, Antonio: «Las rentas de los prebendados de Castilla en el siglo XVII», *Anuario de Historia Económica y Social*, 3-Separata (1975), pp. 437-463.

el montante de las pensiones impuestas sobre obispados de otros territorios de la Monarquía Católica como Aragón, Navarra, Valencia, Cataluña, Sicilia, Nápoles, Nueva España, el Perú, los Países Bajos, el Milanesado... podrá imaginarse los valores de los que hablo y su significación, tanto de cara a la economía de la merced como en el marco de las estrategias hispánicas de proyección exterior, eminentemente en Roma. Comparativamente, esta es la faceta mejor conocida, si acaso, de un fenómeno mucho mayor y rara vez analizado con perspectiva global, tal vez nunca. Quizá la sombra del trono y el abultado volumen de las rentas episcopales de primera categoría –precisamente las más pensionadas– hayan podido distraer la atención de lo general hacia lo que fue apenas una de las caras de la realidad de las pensiones eclesiásticas en la Edad Moderna.

De los ingresos de mitras como las de Córdoba, Plasencia, Valencia, Burgos o Sigüenza, no digamos ya de Toledo, Santiago o Sevilla, miles de ducados de oro se movilizaban cada año en forma de pensiones. Sin embargo, no ha de olvidarse el hecho de que hablamos de una fracción –de enorme relevancia, ciertamente– del sistema benefical español y, por tanto, del número total de pensiones cargadas o casadas con diversa finalidad y justificación a lo largo de varios siglos. Una cantidad mayor, por ejemplo, se imponía sobre cientos de beneficios eclesiásticos no consistoriales (deanatos, abadías, arcedianatos, canonjías, raciones, capellanías...). En suma, los valores monetarios movilizados podrían muy bien competir con los que montaban las pensiones sobre obispados. El instrumento legal era el mismo, pero el objetivo y las consecuencias socioeconómicas eran diferentes, desde la redistribución de rentas en el seno de la parentela a la ocultación del precio de venta de operaciones simoníacas. Esas, sin embargo, son materias cuyo examen queda pendiente. Prácticamente lo mismo cabría decir de la que me ha ocupado en las páginas precedentes, tan exiguas que apenas podemos considerarlas una reflexión a vuelapluma sobre un tema merecedor de más amplio y más cuidado examen. Espero al menos haber sido capaz de señalar con justicia su interés.

LA CHIESA DI SAN GIACOMO DEGLI SPAGNOLI ATTRAVERSO LE CARTE DELL'ARCHIVIO CAPITOLINO

Antonio Vertunni
Universidad de Granada

1. INTRODUZIONE

Il presente contributo ha l'obiettivo di presentare in forma scritta la comunicazione tenuta in occasione del convegno internazionale *En el paraíso de los altares*, organizzato dalla Asociación de Jóvenes modernistas e tenutosi a Madrid il 4 e 5 marzo 2021. L'idea di prendere in considerazione la chiesa nazionale spagnola a partire dalla documentazione conservata presso l'Archivio Storico Capitolino nasce in primo luogo dalla presenza di un numero consistente di atti stipulati da notai spagnoli a Roma tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento. Questi atti sono raccolti in un fondo che va sotto il nome di Archivio Urbano, che fu istituito da papa Urbano VIII nel 1625 con la bolla *Pastoralis officij* e che aveva lo scopo di «raccolgere e conservare tutte le copie degli atti rogati dai notai romani»¹. Questo fondo documentale si presenta attualmente suddiviso in 67 sezioni. Per dare un'idea della sua ampiezza, basti pensare che solo la prima sezione dell'archivio, che contiene i rogiti originali antichi, è costituita da 916 volumi di protocolli notarili, che coprono un arco cronologico che va dal 1355 al 1735. Negli ultimi anni questa documentazione è stata oggetto di grande attenzione da parte della storiografia. Già Andres Rehberg aveva sottolineato l'importanza che riveste l'uso

¹ Mori, Elisabetta: «L'Archivio Generale Urbano», in De Vizio, Romina (Eds.): *Repertorio dei notai romani dal 1348 al 1927 dall'Elenco di Achille Francois*, Roma: Fondazione Marco Besso, 2011, pp. XXXI-II-XLII. Si veda anche Pittella, Raffaele e Verdi, Orietta (Eds.): *Notai a Roma. Notai e Roma. Società e notai a Roma tra Medioevo ed età moderna*. Atti della giornata di studi promossa dall'Archivio di Stato di Roma, 30 maggio 2017, Roma: Roma nel Rinascimento, 2018.

delle fonti notarili per lo studio delle comunità straniere nel primo Cinquecento². Questo aspetto è stato recentemente messo in luce anche da Anna Esposito in un interessante saggio sull'immigrazione a Roma, in cui viene ribadita l'importanza delle fonti notarili come strumento per analizzare la presenza in città degli stranieri, nonché le loro strategie di inserimento all'interno del contesto urbano^{3,4}.

Per quanto riguarda la chiesa di San Giacomo degli Spagnoli, che sarà l'oggetto specifico della nostra trattazione, gli studi di Justo Fernández Alonso hanno gettato luce sulle sue origini⁵. Hanno infatti rivelato la falsità di alcuni documenti, creati attorno al 1700 da José Garcia del Pino, che ne facevano risalire la fondazione all'infante don Enrico di Castiglia, per giustificare il patronato regio sulla chiesa. La sua fondazione si fa invece risalire attorno al 1450, quando Alonso de Paradinas, che alcuni anni dopo fu nominato vescovo di Ciudad Rodrigo⁶, volle fondare un luogo di accoglienza a Roma per coloro che provenivano dal regno di Castiglia⁷. Camillo Fanucci, nel suo *Trattato di tutte le opere pie dell'Alma città di Roma*, scrive che Alonso de Paradinas:

Ordinò che nello spedale fossero ricevuti li poveri pellegrini de' reami di Spagna. Li quali per sua devotione, e non per altro interesse venissero a Roma a visitare queste sante chiese; e che gli fusse dato alloggio, vitto almeno per tre giorni, e così s'osserva per gli huomini, e per le donne, e molte voltetenendoli assai più se vedeno essere spediente, e necessario. Si riceveno ancora in esso spedale i poveri infermi, e feriti di detta nazione, e si fanno medicare, e governare da medicì, e cirurgici, con medicine e altre cose necessarie, con gran pietà, fino a tanto che siano intieramente guariti⁸.

² Rehberg, Andreas: «Le comunità «nazionali» e le loro chiese nella documentazione dei notai stranieri (1507-1527)», in Koller, Alexander – Kubersky-Piredda, Susanne (Eds.): *Identità e rappresentazione. Le chiese nazionali a Roma, 1450-1650*, Roma: Campisano Editore, 2015, pp. 211-231.

³ Abbreviazioni utilizzate: ASC = Archivio Storico Capitolino; DBI = Dizionario Biografico degli Italiani; DBE = Diccionario Biográfico Español.

⁴ Esposito, Anna: «Immigrazione e integrazione. Migranti e forestieri a Roma e in alcune regioni pontifiche dell'Italia centrale tra Quattro e Cinquecento», in Pagano, Emanuele Pagano (Eds.): *Immigrati e forestieri in Italia nell'Età moderna*, Roma: Viella, 2020, pp. 139-156.

⁵ Kubersky-Piredda, Susanne: «Chiese nazionali fra rappresentanza politica e Riforma cattolica: Spagna, Francia e Impero a fine Cinquecento», in Koller, Alexander – Kubersky-Piredda, Susanne (Eds.): *Identità e rappresentazione*, cit., pp. 17-64.

⁶ Sulla figura di Alonso de Paradinas si veda Mansilla, Demetrio: «Alfonso de Paradinas, obispo de Ciudad Rodrigo (1469-1485)», in *Scripta Theologica*, 16, 1984, 1-2, pp. 359-394.

⁷ Fernández Alonso, Justo: «Las iglesias nacionales de España en Roma. Sus orígenes», in *Anthologica Annuua*, n. 4, 1956, pp. 9-96; Fernández Alonso, Justo: «Santiago de los Españoles y la Archicofradía de la Santísima Resurrección de Roma hasta 1754», in *Anthologica Annuua*, n. 8, 1960, pp. 279-329.; García Hernán, Enrique: «La iglesia de Santiago de los Españoles en Roma. Trayectoria de una institución», in *Anthologica annua*, n. 42, 1995, pp. 297-363; Vaquero Piñeiro, Manuel: «Una realtà nazionale composita: comunità e chiese «spagnole» a Roma», in Gensini, Sergio (Eds.): *Roma Capitale (1447-1527)*, Pisa: Pacini Editore, 1994, pp. 473-491; Vaquero Piñeiro, Manuel: *La renta y las casas. El patrimonio inmobiliario de Santiago de los Españoles entre los siglos XV y XVII*, Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 1999; Carrió Invernizzi, Diana: «Santiago de los Españoles en Plaza Navona (siglos XVI-XVII)», in Bernard, Jean François (Eds.): *Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande: du stade de Domitien à la place moderne, histoire d'une évolution urbaine*, Roma: École Française de Rome, 2014, 635-655.

⁸ Fanucci, Camillo: *Trattato di tutte l'opere pie dell'Alma città di Roma*, In Roma: Per Lepido Facij e Stefano Paolini, 1601, 95-96.

Nel 1579 viene fondata la confraternita della Santissima Resurrezione ad opera di don Juan de Zúñiga, ambasciatore spagnolo a Roma dal 1568 al 1579, anno in cui fu nominato viceré di Napoli⁹. Nonostante la confraternita avesse la sua sede nella chiesa di San Giacomo degli Spagnoli, queste restarono comunque due istituzioni separate, ognuna con la propria forma di governo. Nel 1591 fu elevata alla categoria di Arciconfraternita e aveva la facoltà di aggregare altre confraternite che ne avessero fatto richiesta, estendendo agli iscritti le indulgenze e i benefici spirituali di cui era in possesso. La chiesa e la confraternita furono, tra il Cinquecento e il Seicento, due tra le più importanti istituzioni proprie della nazione spagnola a Roma.

La chiesa di San Giacomo, e l'annesso ospedale, assunsero ben presto un ruolo di primo piano nel campo dell'assistenza ai bisognosi. Erano amministrati da una congregazione formata da quaranta persone nate «en los reinos y provincias de Castilla», e che avessero vissuto stabilmente a Roma per almeno due anni¹⁰. All'interno della congregazione generale vi era un governatore, due amministratori, quattro deputati, un camerlengo, due «contadores» e un archivista¹¹. Questo sistema di governo, stabilito negli statuti pubblicati nel 1586, resterà in vigore fino alla metà del Settecento¹².

Lo scopo di questo contributo è quello di mettere in luce alcune dinamiche della vita di questa istituzione, attraverso l'analisi di alcune delle innumerevoli fonti notarili che si conservano presso l'Archivio Storico Capitolino. Nella prima parte di questo contributo l'attenzione si è concentrata sulla presenza a Roma di alcuni notai spagnoli che lavorarono quasi esclusivamente per la nazione spagnola e per la chiesa di San Giacomo. Nella seconda parte abbiamo preso in considerazione alcuni documenti notarili in cui si fa esplicito riferimento alla chiesa di San Giacomo e ai suoi amministratori. Nella terza parte ci si è soffermati su un tipo di fonte notarile di particolare interesse, vale a dire i testamenti. Dopo aver messo brevemente in luce alcune caratteristiche specifiche di questi documenti, abbiamo cercato di analizzare i testamenti di alcuni personaggi illustri vincolati con la chiesa di San Giacomo degli Spagnoli, che lì vollero essere sepolti. L'obiettivo è quello di fornire, attraverso l'analisi di una parte di questa ricca documentazione, alcune chiavi di lettura per lo studio di questa importante istituzione spagnola a Roma, che ancora oggi continua a suscitare l'interesse di molti studiosi.

2. I NOTAI SPAGNOLI A ROMA

L'interesse per le fonti notarili, intese come strumento per lo studio della comunità spagnola a Roma in Età Moderna, nasce in primo luogo dal fatto che questa abbon-

⁹ *Estatutos de la Archicofradia de la SS. Resurrecion de Christo nuestro redentor, de la nacion española de Roma*, Roma: Esteban Paulino, 1603. Per un profilo biografico di Juan de Zúñiga si veda Hernando Sánchez, Carlo José, *Juan Bautista Silvestre de Zúñiga y Requeséns*, in DBE, online al seguente indirizzo web <http://dbe.rah.es/biografias/16016/juan-bautista-silvestre-de-zuniga-y-requesens>.

¹⁰ Barrio Gozalo, Maximiliano: «Las iglesias nacionales de España en Roma en el siglo XVII», in Hernando Sánchez, Carlos José (Eds.): *Roma y España un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2007, pp. 641-666, a p. 643.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

dante documentazione archivistica risulta ancora oggi per la maggior parte ancora inesplorata. Scorrendo l'indice dell'Archivio Urbano notiamo infatti che furono molti i notai spagnoli che risiedevano e rogavano a Roma tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento. Com'è noto, questo periodo corrisponde con il momento di massima «influenza» della nazione spagnola a Roma, che era una delle comunità straniere più numerose presenti in città¹³. Questa documentazione è resa ancora più interessante dal fatto che molti notai spagnoli lavorarono proprio per la chiesa di San Giacomo, e occuparono alcuni incarichi di rilievo all'interno della congregazione. Da qui, dunque, l'utilizzo di queste fonti molto variegata per provare a gettare uno sguardo sulla vita di questa istituzione, che occupò un posto di primo piano nelle dinamiche politiche, sociali e devozionali di Roma, e che divenne il centro propulsore della cerimonialità spagnola a Roma tra i secoli XVI e XVII¹⁴.

Il caso più emblematico, segnalato già da Thomas Dandeleet nel suo volume intitolato *Spanish Rome*, è quello del notaio Alonso de Ávila. Questi fu senza dubbio uno dei notai più prolifici della nazione spagnola, in quanto della sua attività a Roma si conservano venti volumi di atti pubblici che coprono un arco cronologico che va dal 1562 al 1586¹⁵. Sappiamo che Alonso de Ávila era sposato e aveva tre figlie, e che visse a Roma dagli inizi del 1560 fino alla sua morte, avvenuta nel 1604. Durante i suoi lunghi anni trascorsi a Roma, lavorò quasi esclusivamente per la nazione spagnola, e nel suo testamento chiese di essere sepolto nella chiesa di San Giacomo degli Spagnoli, istituzione nella quale occupò anche l'incarico di segretario. Fu proprio lui che nel 1581 stipulò una «concordia» tra la chiesa di San Giacomo e la confraternita della Resurrezione, che interveniva a regolamentare alcuni contrasti sorti tra le due istituzioni. In particolare, la concordia stabiliva che la processione che si svolgeva a piazza Navona la mattina di Pasqua fosse prerogativa della confraternita della Resurrezione, mentre le processioni del Giovedì e Venerdì Santo, e la processione del Corpus Domini fossero invece prerogativa della chiesa di San Giacomo¹⁶. Sappiamo inoltre che Alonso de Ávila aveva diritto ad affittare, per una somma di 54 scudi una

¹³ Vaquero Piñeiro, Manuel: «Cenni storici sulla componente spagnola della popolazione romana alla fine del '500 secondo i registri parrocchiali», in Sonnino, Eugenio (Eds.): *Popolazione e società a Roma dal medioevo all'età contemporanea*, Roma: Il Calamo, 1998, pp. 141-149. Sulla popolazione romana si vedano rispettivamente Esposito, Anna: «La popolazione romana dalla fine del secolo XIV al Sacco: caratteri e forme di un'evoluzione demografica», in Sonnino, Eugenio (Eds.): *Popolazione e società a Roma*, cit., pp. 37-49; Eadem, *Popolazione e immigrazione a Roma nel Rinascimento. In ricordo di Egmont Lee*, Roma: Roma nel Rinascimento, 2019; Ait, Ivana – Esposito, Anna (Eds.), *Vivere la città. Roma nel Rinascimento*, Roma: Viella, 2020.

¹⁴ Visceglia, Maria Antonietta: *Roma papale e Spagna. Diplomatici, nobili e religiosi tra due corti*, Roma: Bulzoni, 2010; Eadem, *Guerra, diplomazia e etichetta in la corte de los papas (siglos XVI-XVII)*, Madrid: Ediciones Polifemo, 2010; Eadem, *La città rituale. Roma e le sue cerimonie in età moderna*, Roma: Viella, 2002. Si veda anche Fernández de Córdova, Álvaro: «« Reyes Católicos»: mutaciones y permanencias de un paradigma político en la Roma del Renacimiento», in Hernando Sánchez, Carlos José (Eds.): *Roma y España*, cit., pp. 133-154; Idem, «Imagen de los Reyes Católicos en la Roma pontificia», in *En la España Medieval*, 28, 2005, pp. 259-354.

¹⁵ Dandeleet, Thomas: *Spanish Rome 1500-1700*, New Haven: Yale University Press, 2001. In questo contributo mi sono avvalso della seguente edizione: Dandeleet, Thomas: *La Roma española 1500-1700*. (Traducción castellana de Lara Vilá Tomás), Barcelona: Edición Crítica, 2002.

¹⁶ Fernández Alonso, Justo: *Santiago de los Españoles*, cit., p. 288.

casa di proprietà della chiesa di San Giacomo, dalla quale riceveva una somma di 16 scudi per la sua attività di notaio¹⁷.

A partire dal 1586 l'attività di Alonso de Ávila fu portata avanti dal notaio valenciano Jerónimo Rabassa, di cui pure si conservano in archivio diversi volumi di atti pubblici. La sua attività di notaio a Roma iniziò probabilmente attorno al 1576, e si protrasse almeno fino al 1593¹⁸. Il notaio Antonio Fernández de Ortega, di cui si conservano due volumi di atti pubblici, appare invece menzionato nei suoi protocolli come «clérigo de la ciudad de Granada», e apparteneva alla parrocchia di San Salvatore alle Coppelle, situata nel rione Campo Marzio, uno dei rioni di Roma in cui alla fine del Cinquecento si registrava la maggiore presenza di spagnoli¹⁹. Diversi inoltre sono anche gli atti stipulati da altri notai spagnoli, tra cui Thomas Goduer (o Godines), segretario della venerabile congregazione della chiesa e ospedale di San Giacomo degli Spagnoli, Antonio de Noboa, cappellano e confessore della chiesa di San Giacomo degli Spagnoli, e Juan González Bravo, che è menzionato negli atti da lui stipulati come «segretario della nazione spagnola».

Quelli che abbiamo appena menzionato furono solo alcuni dei numerosi notai spagnoli che vissero ed esercitarono la loro attività a Roma tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento. Si tratta, come abbiamo visto, di personalità fortemente vincolate alla chiesa di San Giacomo e alla nazione spagnola. Sappiamo che tra questi vi furono sia laici che ecclesiastici, e che alcuni occuparono incarichi di rilievo all'interno della loro istituzione nazionale. Si tratta in genere di persone appartenenti a una classe sociale medio-alta, che grazie alla loro attività avevano potuto costruire a Roma una solida fortuna. I protocolli tuttavia, se da un lato ci forniscono molte informazioni sulla loro attività e sulla loro rete di contatti, dall'altro non ci danno molte informazioni sui loro profili biografici. In molti casi non abbiamo informazioni sulla loro provenienza geografica o sulle loro scelte matrimoniali. Sarebbe interessante inoltre sapere se, prima di trasferirsi a Roma, questi notai esercitassero la professione anche nella loro terra d'origine. Un aspetto che invece emerge con chiarezza dalla lettura dei protocolli è la tendenza degli stranieri, e in questo caso specifico degli spagnoli, di rivolgersi ai notai della propria nazione per la redazione delle proprie scritture. Nelle pagine che seguono cercheremo di analizzare il contenuto di alcuni di questi documenti, e di metterne in evidenza alcune caratteristiche peculiari.

3. CONTENUTO DEI PROTOCOLLI NOTARILI

I numerosi volumi che compongono l'Archivio Urbano contengono scritture notarili di varia natura. Si tratta principalmente di deleghe, compravendite, contratti d'affitto e testamenti in cui si hanno riferimenti diretti o indiretti alla chiesa di San Giacomo

¹⁷ Dandele, Thomas: *La Roma española*, cit., p. 192.

¹⁸ Piñol Alabart, Daniel: «Notarios catalanes en Roma: los notarios matriculados en el archivo de la Curia (1508-1671)», in *Historia, instituciones, documentos*, n. 40, 2013, pp. 251-302, a p. 262.

¹⁹ Vaquero Piñeiro, Manuel, «Cenni storici sulla componente spagnola della popolazione romana alla fine del '500 secondo i registri parrocchiali», in Sonnino, Eugenio (Eds.), *Popolazione e società a Roma*, cit., pp. 141-149.

degli Spagnoli o alla confraternita della Resurrezione. Si tratta di fonti di particolare interesse per alcuni motivi principali. Innanzitutto ci testimoniano la straordinaria vitalità della comunità spagnola presente a Roma in quegli anni che, come si è detto, si muoveva attorno alla propria chiesa nazionale. Offrono poi interessanti informazioni sui ruoli delle persone all'interno di queste istituzioni. Inoltre, attraverso i numerosi testimoni che di volta in volta vengono menzionati all'interno delle scritture è possibile in un certo modo ricostruire la rete di relazioni della chiesa di San Giacomo con il contesto urbano della città di Roma.

La chiesa infatti era anche il luogo fisico in cui i notai stipulavano i loro atti, spesso alla presenza degli amministratori. In un atto del 24 aprile 1620 Juan González de Vallejo, della diocesi di Calahorra, nomina come suo procuratore il fratello José González de Vallejo, revocando «todos y qualesquiera procuradores que hasta ahora aya constituido»²⁰. L'atto è stipulato «en Santiago de los Españoles en la estancia de mi habitacion», alla presenza di Pedro de Urbano, presbitero di Pamplona, e Martín de Aguilar, anch'egli della diocesi di Calahorra²¹. Sappiamo dunque che questi viveva in San Giacomo degli Spagnoli, dove probabilmente occupava qualche incarico, anche se il documento non ci dà ulteriori informazioni a riguardo. È probabile, inoltre, che anche i testimoni menzionati siano membri attivi della congregazione.

La chiesa di San Giacomo era anche il luogo in cui avveniva la cerimonia di iniziazione per coloro che entravano a far parte dell'Ordine dei cavalieri di Santiago. Si trattava di un antico ordine militare spagnolo, i cui membri erano nominati dal re di Spagna e ricevevano una pensione per i loro servizi²². In un atto del 3 giugno 1621 abbiamo testimonianza dell'ingresso nell'ordine di Antonio del Bosco y Velázquez, il quale si presenta nella chiesa di San Giacomo munito di «una carta y provision del Rey nuestro señor administrador perpetuo de la orden y caballeria de Santiago»²³. Nella lettera si chiede espressamente di poter entrare a far parte dell'ordine e di vivere «en la observança y en la regla y disciplina della por devoçion al bienaventurado apostol Santiago»²⁴. La cerimonia si svolgeva alla presenza degli altri cavalieri e dell'ambasciatore spagnolo a Roma. Quello di Santiago era solo uno dei quattro ordini militari spagnoli, i cui membri aumentarono notevolmente proprio durante il regno di Filippo II. Anche a Roma vi era una nutrita presenza di personalità appartenenti a questi ordini, e ciò è dimostrato dai numerosi documenti notarili che testimoniano diverse cerimonie di investitura avvenute proprio nella chiesa di San Giacomo.

Sempre in San Giacomo degli Spagnoli si svolse, il 20 agosto 1582, la cerimonia di concessione dell'abito dell'ordine di Calatrava per Jacopo Boncompagni, duca di Sora e membro di spicco dell'aristocrazia romana²⁵. La cerimonia si svolse alla presenza di Enrique de Guzmán, conte di Olivares e ambasciatore spagnolo a Roma dal

²⁰ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 1, f. 360r.

²¹ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 1, f. 360r.

²² Dandele, Thomas: *La Roma española*, cit., pp. 162-163.

²³ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 1, f. 338r.

²⁴ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 1, f. 338r.

²⁵ Coldagelli, Umberto: *Boncompagni, Giacomo*, in DBI, 11, 1969.

1582 al 1591, quando fu nominato viceré di Sicilia, e poi viceré di Napoli nel 1585²⁶. La concessione di abiti e titoli onorifici ai membri della nobiltà italiana rientrava in una precisa strategia della Monarchia per legare a sé le élites della penisola, in un contesto in cui questa esercitava la sua «egemonia» anche su territori non direttamente posti sotto la sua giurisdizione²⁷. Queste onorificenze, infatti, creavano uno speciale vincolo di fedeltà tra la Monarchia e chi le riceveva.

Nei documenti si ha anche testimonianza delle numerose transazioni finanziarie tra i membri della nazione spagnola, che spesso coinvolgevano anche gli amministratori della chiesa di San Giacomo. Ne è un esempio un documento del 12 ottobre 1620 in cui Felice Pérez, originaria di Alcalá de Henares e residente a Roma, dichiara che:

Debe al s.r don Antonio Enriquez camarlengo de la dicha iglesia de Santiago quince escudos de moneda que el dicho le dio a cuenta de lo que la dicha señora Felice Perez habia de haber de la dicha iglesia: y que a ella le debe la dicha iglesia todo lo caido de los meses de Julio, Agosto, septiembre y la rata de lo que va corriendo deste mes de octubre deste presente año a raçon de docientos y cinco escudos al año²⁸.

Non sappiamo con precisione a cosa si riferisse la somma di quindici scudi dovuta al camerlengo della chiesa di San Giacomo. È probabile, ma i documenti non ci forniscono ulteriori informazioni a riguardo, che questo denaro servisse per pagare l'affitto di una casa. Nel corso del Cinquecento, infatti, grazie ad una attenta politica immobiliare, la chiesa di San Giacomo arrivò a possedere numerosi immobili situati principalmente nella zona di piazza Navona o nella adiacente via del Pellegrino, e che gli amministratori provvedevano ad affittare²⁹. Tra i documenti conservati in archivio si trova un atto in cui si dice che gli amministratori di San Giacomo concessero a un certo Juan Bautista una casa di loro proprietà sita nel rione Sant'Eustachio. I proventi derivati dall'affitto di queste case costituirono, soprattutto alla fine del Cinquecento, la principale fonte di ingresso della chiesa.

Un'altra importante fonte d'ingresso era costituita dai lasciti e dalle donazioni di numerosi spagnoli residenti a Roma. Anche queste nel corso degli anni fecero crescere notevolmente il patrimonio della chiesa. Una parte consistente delle donazioni era riservata all'assegnazione di doti alle fanciulle povere della nazione spagnola. Di questo aspetto, che rappresentava uno dei modi principali in cui si esplicava la carità spagnola a Roma, si trova traccia in diversi documenti notarili. In un atto del 22 novembre 1619 gli amministratori di San Giacomo degli Spagnoli, tra cui Juan Fernández Hidalgo, che ricopriva il ruolo di archivista, si riuniscono nella sagrestia e

²⁶ Giordano, Silvano (Eds.): *Istruzioni di Filippo III ai suoi ambasciatori a Roma (1598-1621)*, Roma: Ministero per i Beni e le attività culturali, 2006, p. 30. Per un profilo biografico si veda De Carlos Morales, Carlos Javier: *Enrique de Guzmán*, in DBE, online al seguente indirizzo web <https://dbe.rah.es/biografias/14956/enrique-de-guzman>

²⁷ Spagnoletti, Angelantonio: *Principi italiani e Spagna nell'età barocca*, Milano: Mondadori, 1996; Idem, *Le dinastie italiane nella prima età moderna*, Bologna: Il Mulino, 2003.

²⁸ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 1, f. 389r.

²⁹ Vaquero Piñeiro, Manuel: «Rendita immobiliare a Piazza Navona fra XVI e XVII secolo: trasformazioni edilizie e strategie patrimoniali», in Bernard, Jean François (Eds.): *Piazza Navona, ou Place Navone, la plus belle & la plus grande*, cit., 531-541.

affermano di avere «plenam notitiam et certam scientiam» che Isabella Ramírez possiede «dua loca Montis Farnesii» acquisiti «ex pecuniis dotalibus» degli amministratori di San Giacomo degli Spagnoli con la condizione che, se questa fosse morta senza figli legittimi, li avesse interamente restituiti alla chiesa³⁰. Si tratta, secondo quanto riportato nel documento, di una casa acquisita proprio con il denaro derivante dalla dote assegnata a Isabella Ramírez dagli amministratori della chiesa di San Giacomo.

Come si può ben vedere, i documenti ci offrono uno spaccato della vita ordinaria delle persone appartenenti alla comunità spagnola a Roma. Interessante a questo proposito è anche un atto del 22 aprile 1600 in cui si dice che Juan Prieto, della diocesi di Toledo, possiede una cappellania nella stessa diocesi «con cargo de ciertas missas y aniversarios». Questi deve ricevere l'ordinazione sacerdotale, e presenta come testimoni Francisco Muñoz e Antonio Manrique, entrambi cappellani di San Giacomo degli Spagnoli, e Aparicio Galindo, «diacono camarero del card. Pedro Deza»³¹. Questi è ricordato soprattutto per essere stato presidente della Real Chancillería di Granada dal 1566 al 1577, negli anni in cui vi fu la terribile rivolta della popolazione morisca. Fu elevato al cardinalato nel 1578 da papa Gregorio XIII e occupò vari incarichi di prestigio all'interno della Curia romana³². Visse a Roma fino alla sua morte avvenuta il 27 agosto 1600³³. Nella sua testimonianza il cappellano Francisco Muñoz afferma che «conoce muy bien al dicho Juan Prieto desde su niñez ansi en España como aqui en Roma por ser como son naturales de un mismo lugar»³⁴. Questo dimostra la rete di contatti che da Roma si estendeva anche ai luoghi d'origine, con cui molti spagnoli, nonostante risiedessero a Roma ormai da diverso tempo, continuavano a mantenere rapporti.

Di grande interesse è anche un documento in cui Juan de Carvajal, originario di Cáceres e canonico della chiesa di Palencia, dichiara che gode a Roma di cinque cavalierati e vuole che alla sua morte i proventi della loro vendita «la mitad de todo ello enteramente lo cobre y reciva la Yglesia de Santiago y San Ildefonso de nuestra nación española y los señores administradores, que son y por tiempo fueren lo hagan distribuir en missas quotidianam.te que se digan por mi intencion» mentre lascia l'altra metà dei proventi della vendita «a la cofradia de la S.ma Resuretion sita en la dicha Iglesia de nuestra nación».³⁵ Doveva trattarsi presumibilmente di una somma cospicua di denaro, che passava nelle mani degli amministratori di San Giacomo e della confraternita della Resurrezione. I principali destinatari della beneficenza degli spagnoli che risiedevano a Roma erano infatti i membri della propria nazione, in particolare quelli più poveri e bisognosi. Nel testamento di Juan de Carvajal si legge che:

³⁰ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 1, f. 348r.

³¹ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 545, f. 7r.

³² Barrios Aguilera, Manuel: *Pedro de Deza y Guzmán*, in DBE, online al seguente indirizzo web <https://dbe.rah.es/biografias/29224/pedro-de-deza-y-guzman>

³³ Il suo testamento, stipulato dal notaio Jerónimo Rabassa, si trova in ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 619, c.n.n.

³⁴ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 545, f. 7r.

³⁵ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 907, f. 776v.

Para en parte de las limosnas, que se hazen entre año preferiendo siempre a los españoles mas necesitados a arbitrio de los priores y congregantes a los quales y a la dicha Yglesia y Administradores doy todo mi poder cumplido, para que cobren pro rata cada uno la dicha mitad y que en ello no se les ponga impedimento alguno³⁶.

Spesso vengono assegnate somme di denaro direttamente agli amministratori di San Giacomo, con l'incarico di celebrare messe o di distribuire elemosine. Interessante è il caso di Luis de las Infantas Saavedra presbitero della città di Cordova, morto nel 1641, che nomina suoi esecutori testamentari Juan Chumacero y Carrillo, ambasciatore spagnolo a Roma, e don Pedro Carrillo, uditore di Rota, e lascia a Cristobal de la Puerta, «sacristan de Santiago, veinte escudos de moneda»³⁷. Non sappiamo se questo denaro servisse per la celebrazione di messe, per le elemosine o per l'assegnazione di doti, ma è interessante notare come spesso i lasciti coinvolgevano alcuni membri specifici della congregazione di San Giacomo, che amministravano il denaro secondo le volontà del testatore.

Sono questi solo alcuni esempi della abbondante documentazione notarile riferita alla chiesa di San Giacomo degli Spagnoli. Come si può vedere, si tratta di documentazione molto varia, che riflette attraverso lasciti, affitti di immobili e concessione di abiti onorifici la vita ordinaria della chiesa nazionale spagnola e di coloro che si incaricavano della sua amministrazione. Vi è però tra la documentazione notarile un tipo di fonte che, data la sua particolare natura, ha alcune peculiarità che la distinguono dai documenti anteriormente menzionati, e su cui vorremmo concentrare l'attenzione nel corso delle pagine seguenti.

4. UNA FONTE PARTICOLARE: IL TESTAMENTO

Tra le fonti notarili di particolare interesse per la ricerca storica vi sono senza dubbio i testamenti. Questo tipo di fonte è interessante per una serie di ragioni. Generalmente, il testamento era stipulato davanti a un notaio in punto di morte, alla presenza di alcuni testimoni e degli esecutori testamentari, ossia coloro che erano incaricati di eseguire le ultime volontà del testatore. Proprio per queste caratteristiche peculiari, i testamenti riflettono gli atteggiamenti degli uomini dell'epoca di fronte alla morte, nonché le ansie e le preoccupazioni per la salvezza della propria anima. Spesso questi documenti sono accompagnati da un inventario di beni, generalmente redatto da uno o più esecutori testamentari nei giorni immediatamente successivi alla morte, in cui vengono puntualmente elencati tutti gli oggetti, gli abiti, e le scritture possedute dal soggetto defunto. I testamenti, così come i relativi inventari di beni, ci forniscono anche uno spaccato della vita della persona in questione, nonché dei suoi rapporti e delle sue relazioni.

Nei volumi dell'Archivio Urbano si conservano innumerevoli testamenti di spagnoli che morirono a Roma che scelsero di farsi seppellire nella propria chiesa nazionale. Dalla lettura dei testamenti emerge come questi furono per la maggior parte chieri-

³⁶ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 907, f. 793r.

³⁷ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 907, f. 795v.

ci spagnoli, che occupavano alcuni incarichi importanti sia nella congregazione di San Giacomo che all'interno della Curia romana. Non è raro tuttavia trovare testamenti di laici che chiedono di essere sepolti nella propria chiesa nazionale. Emblematico è il caso di Alonso de Ponte, originario della città di Zamora e morto a Roma nel novembre 1594, che insieme alla moglie Mariana López de Castro, anch'essa originaria della stessa città, chiede di essere sepolto «en la yglesia del señor Santiago de los Españoles desta ciudad de Roma en la capilla del señor santo Eliphonso»³⁸. Questa cappella, dedicata a Sant'Ildefonso, fu eretta nel 1501 da Diego Meléndez Valdés, vescovo di Zamora, che a San Giacomo degli Spagnoli fece realizzare anche la porta della sagrestia³⁹.

I testamenti hanno una struttura più o meno standardizzata, per cui si possono individuare alcuni punti in comune. Questi in genere iniziano con una formula fissa, in cui colui che fa testamento raccomanda la sua anima a Cristo e alla Vergine, e ai santi a cui era particolarmente devoto. Ritorna spesso nei testamenti spagnoli l'invocazione a San Giacomo, patrono di Spagna, o a Sant'Ildefonso, entrambi oggetto di grande devozione nel contesto iberico. Dai testamenti esaminati risulta che, nella maggior parte dei casi, gli spagnoli che morirono a Roma espressero la volontà di farsi seppellire nella loro chiesa nazionale. In alcuni casi si danno indicazioni precise in merito alla cappella di sepoltura, mentre in altri casi il testatore si limita a chiedere di essere sepolto «en el lugar della donde le pareciese a mis testamentarios»⁴⁰. Tuttavia non è raro trovare spagnoli che, nelle loro ultime volontà, chiedono che il proprio corpo sia trasferito in Spagna, e sepolto in una determinata chiesa o cappella. È il caso del cardinale Francisco Dávila y Guzmán⁴¹, morto a Roma il 20 gennaio 1606, che nel suo testamento chiede che il suo corpo «sea llevado en España, y enterrado en la dicha capilla, y mientras no fuere llevado se ponga por deposito en la dicha iglesia de Santa Cruz in Hierusalem»⁴². Francisco Dávila fu protagonista di una brillante carriera sia in Spagna che a Roma. Ricevette il cappello cardinalizio nel 1597 insieme a Fernando Niño de Guevara e pochi anni dopo, nel gennaio 1599, gli fu concesso il titolo di cardinale presbitero della basilica di Santa Croce in Gerusalemme. Un riconoscimento certamente prestigioso per uno dei principali esponenti della nazione spagnola a Roma in quegli anni.

Nei testamenti in genere grande attenzione è riservata alle messe in suffragio che si dovevano celebrare, nei giorni successivi alla morte, tanto nella propria chiesa nazionale come in altre chiese di Roma. È il caso ad esempio delle «missae Sancti Gregorii», che si dovevano celebrare a un mese dalla morte. Nel testamento, poi, vi è una parte importante dedicata ai lasciti, spesso anche cospicui alla chiesa o alla confraternita.

³⁸ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 455, f. 26v.

³⁹ Armellini, Mariano: *Le chiese di Roma dal secolo IV al XIX*, Roma: Tipografia Vaticana, 1891, p. 381.

⁴⁰ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 455, f. 159r. Testamento di Francisco Blázquez de Villafranca, chierico della diocesi di Avila, 15 aprile 1587.

⁴¹ Vivancos Gómez, Miguel: *Francisco Dávila y Guzmán*, in DBE, online al seguente indirizzo web <https://dbe.rah.es/biografias/18382/francisco-davila-y-guzman>

⁴² ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 619, c.n.n.

Questi servivano ad esempio per pagare le doti o per finanziare la celebrazione della festa della Resurrezione, che si celebrava in piazza Navona la mattina di Pasqua⁴³.

Vincolate alla chiesa di San Giacomo sono alcune personalità di spicco della nazione spagnola a Roma, che proprio nei testamenti hanno lasciato tracce significative della loro presenza in città e della loro attività all'interno della propria istituzione nazionale. Uno di questi fu Pedro Foix de Montoya, nato a Siviglia nel 1559, la cui presenza a Roma è documentata a partire dal 1595⁴⁴. Durante i suoi lunghi anni di permanenza a Roma occupò diversi incarichi di prestigio. Nel suo testamento è menzionato come «referendario de las Signaturas de Gracia y Justicia de Su Santidad»⁴⁵. Formò parte della congregazione di San Giacomo degli Spagnoli, e arrivò ad occupare il ruolo di amministratore. Il nome di Pedro Foix de Montoya è anche ricordato per la sua committenza artistica. Tra il 1621 e il 1622 commissionò a Gian Lorenzo Bernini un busto che doveva formare parte della decorazione della sua tomba, che inizialmente si trovava a San Giacomo degli Spagnoli. I lavori furono affidati all'architetto Orazio Turriani, figura già molto affermata nel panorama artistico romano⁴⁶. Solo nel XIX secolo, con la vendita della chiesa di San Giacomo, questa fu spostata a Santa Maria di Monserrato, attuale chiesa nazionale spagnola a Roma. È stato anche a lungo riconosciuto, in virtù dei suoi stretti rapporti con Gian Lorenzo Bernini, come il primo proprietario delle due celebri sculture che vanno sotto il nome di *Anima beata* e *Anima dannata*, a lungo conservate nella sacristia di San Giacomo degli Spagnoli, anche se questa tesi è stata messa in dubbio da un recente studio dello storico dell'arte David García Cueto. Una copia del suo testamento, stipulato dal notaio Juan González Bravo e datato 27 maggio 1630, tre giorni prima della sua morte avvenuta a Roma, è conservata presso l'Archivio Storico Capitolino⁴⁷. Nel documento, che occupa diversi fogli, vi è una parte specifica dedicata proprio al luogo di sepoltura, in cui si legge che:

Mando que la sepultura donde ha de estar mi cuerpo enterrado sea en el muro de dicha S.ta Yglesia del s.or Santiago donde ha de estar el deposito que tengo hecho y en tierra al pie de la dicha sepultura se ponga una piedra y en ella o en la que ha de estar en la pared donde ha de estar el cuerpo se ponga esta memoria con las demas que dejo instituydas y dotadas en la dicha S.ta Yglesia del Señor Santiago de nuestra nacion española⁴⁸.

Questo brano del testamento è di grande interesse, in quanto viene descritto con precisione il luogo della chiesa di San Giacomo destinato ad accogliere la sua sepoltura. Nel testamento si danno anche precise indicazioni rispetto alle esequie, che

⁴³ González Tornel, Pablo: *Roma Hispánica. Cultura festiva española en la capital del Barroco*, Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017.

⁴⁴ García Cueto, David: «Gian Lorenzo Bernini, Pedro Foix de Montoya y el culto a las Ánimas del Purgatorio», in Aurigemma, Maria Giulia (Eds.): *Dal razionalismo al Rinascimento. Per i quaranta anni di studi di Silvia Squarzina Danesi*, Roma: Campisano Editore, 2011, pp. 323-329.

⁴⁵ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 911, ff. 311r.

⁴⁶ Dal Mas, Roberta Maria: *Turriano, Orazio*, DBI, 97, 2020.

⁴⁷ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 911, ff. 311r-314v, e 345r-348r.

⁴⁸ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I, vol. 911, f. 314v.

dovevano svolgersi nella chiesa nazionale. Montoya stabilisce che queste dovessero durare nove giorni, e che ogni giorno era chiamato un ordine religioso «a dezir a la Yglesia del S.or Santiago una missa cantada con su vigilia antes della y responso despues»⁴⁹. Il nono giorno era la volta dei cappellani di San Giacomo. Nel documento infatti si legge che:

El nono haran los señores capellanes del s.or Santiago con su vigilia y missa como los demas y se les dara para bajar a cantar una el responso al tumulo una candela de media libra a cada uno para que la tengan encendida y un escudo de limosna por la missa⁵⁰.

Durante i nove giorni delle esequie, alla porta della chiesa di San Giacomo si dovevano dare «dos escudos de moneda en pan a los pobres que vinieren a ella preferiendo a los españoles»⁵¹. Emerge dunque ancora una volta la particolare attenzione che gli spagnoli più ricchi prestavano nei confronti di quelli più poveri, nonché il ruolo di primo piano avuto dalla chiesa di San Giacomo per quanto riguarda la beneficenza e l'assistenza ai bisognosi. Montoya vuole infatti che tutte le messe in suffragio nei giorni successivi alla morte siano celebrate da chierici spagnoli poveri, e incarica gli amministratori e i sacristani della chiesa di vigilare affinché vengano rispettate tutte le clausole contenute nel testamento.

Nel testamento stabilisce che, se dovesse morire in qualsiasi altro luogo, il suo corpo venga portato a Roma nella chiesa di San Giacomo «de nuestra nacion española», dove ha fondato una «cappellanía perpetua con otras pías memorias», così come consta dalle scritture stipulate il 29 gennaio 1623 davanti a Domenico Amadeo, notaio dell'Auditor Camerae, e Thomas Godouer, segretario della chiesa di San Giacomo. È evidente dunque in questa fondazione la volontà di perpetuare la propria memoria nonché di rimarcare la propria appartenenza alla nazione spagnola, vincolandosi perpetuamente ad essa attraverso la costruzione nella chiesa di San Giacomo di una tomba monumentale, e di un busto, avvalendosi dell'opera di uno dei più importanti artisti dell'epoca.

Sulla stessa linea è ad esempio il testamento di Pietro Rodríguez, menzionato come «presbyter natione hispanus», originario della diocesi di Calahorra, che nel suo testamento del 10 settembre 1631 vuole «che il suo cadavero sia sotterrato nella chiesa di San Giacomo delli Spagnuoli»⁵². Il testatore inoltre «lascia et lega alla Ven. chiesa et hospitale di San Giacomo de Spagnuoli di Roma della cui Congregazione detto sig.re è stato per molti anni scudi cento di moneta»⁵³. Come si può vedere, nei documenti d'archivio compaiono spesso nomi di ecclesiastici spagnoli che vissero stabilmente a Roma per lungo tempo, e che furono membri attivi della congregazione di San Giacomo degli Spagnoli.

⁴⁹ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I. vol. 911, f. 312v.

⁵⁰ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I. vol. 911, f. 312v.

⁵¹ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I. vol. 911, f. 312v.

⁵² ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I. vol. 911, f. 303v.

⁵³ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I. vol. 911, f. 305v.

Interessante è a questo proposito anche il testamento di Juan de Herrera, del 28 settembre 1612, stipulato dal notaio Antonio Fernández de Ortega. Originario della diocesi di Valladolid, e trovandosi a Roma ammalato, vuole che «su cuerpo sea sepultado en la Yglesia deste s.to Hospital como sacerdote que es»⁵⁴. Sappiamo dunque, dalla lettura del documento, che questi era sacerdote della chiesa di San Giacomo degli Spagnoli. Nel testamento, riferendosi al periodo trascorso nell'ospedale a causa della malattia, dice inoltre che:

el dinero que traxo quando entró a curarse en este hospital, que sta escrito en el libro del, se den a dicho hospital tres escudos de oro que stan entre dicho dinero, y que el restante que quedase sacando lo que el enfermero dixiese haverle dado, quiere que sirva para ayuda a dezir las 150 missas que se le han de dezir aqui en Roma por su anima⁵⁵.

Quelli che abbiamo visto sono solo alcuni dei numerosi testamenti di spagnoli che morirono a Roma e chiesero espressamente di essere sepolti nella chiesa di San Giacomo, alla quale lasciarono anche cospicue somme di denaro da destinare alla beneficenza e alla celebrazione di messe in suffragio. Alcuni di questi personaggi, come Pedro Foix de Montoya, ebbero un ruolo attivo all'interno di questa istituzione, alla quale anche dopo la morte decisero di vincolarsi stabilmente. Si è visto inoltre che nei testamenti, avendo questi una struttura più o meno fissa, si possono trovare alcuni elementi in comune, che ci forniscono però alcune chiavi di lettura interessanti per guardare alle scelte e alle consuetudini degli spagnoli che si preparavano alla morte, e alle ansie di salvezza per la propria anima.

4. CONCLUSIONI

La lettura dei numerosi atti notarili conservati presso l'Archivio Capitolino ci porta a trarre alcune conclusioni in merito. Così come aveva già notato Thomas Dandele, possiamo affermare che, tra le tante istituzioni spagnole presenti a Roma, la chiesa di San Giacomo fu quella che, tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, ricevette la maggior parte di lasciti e donazioni degli spagnoli residenti a Roma, che chiedevano di essere sepolti nella propria chiesa nazionale⁵⁶. Spesso si tratta di lasciti finalizzati alla celebrazione di messe in suffragio. Si è visto come i testamenti rappresentino un tipo di fonte di grande interesse per lo studio della chiesa nazionale spagnola. Vi è però anche un'ampia varietà di documenti, molto diversificati tra loro, da cui si possono trarre molte informazioni.

I documenti notarili rappresentano senza dubbio una fonte preziosa per lo studio della chiesa di San Giacomo degli Spagnoli e della numerosa nazione spagnola a Roma. Forniscono informazioni di grande interesse non solo di carattere prettamente economico, ma anche di carattere sociale. Dai documenti notarili viene fuori una vera e propria rete che aveva il suo centro proprio nella chiesa di San Giacomo, e che si

⁵⁴ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I. vol. 544, f. 318v.

⁵⁵ ASC, *Archivio Urbano*, Sez. I. vol. 544, f. 319r.

⁵⁶ Dandele, Thomas: *La Roma española*, cit., p. 202.

irradiava nel contesto urbano di Roma attraverso una serie di contatti e relazioni che coinvolgevano di volta in volta diverse personalità. Molti di questi, come è ovvio, erano membri della nazione spagnola, ma non è raro trovare nei documenti nomi non propriamente spagnoli. Le difficoltà nella analisi e nella interpretazione di queste fonti sono dovute principalmente al fatto che non è sempre facile identificare i diversi personaggi che vengono via via menzionati nei documenti. Si tratta in molti casi di testimoni o di esecutori testamentari, di cui però non siamo in grado di ricostruire l'identità proprio per la scarsità delle informazioni contenute negli atti.

Diverse erano le forme in cui si esprimeva il legame tra la comunità spagnola e la propria chiesa nazionale. Un aspetto importante che compare nei testamenti, così come ha notato Anna Esposito per quanto riguarda il Quattrocento, è la costituzione di specifici fondi per l'assegnazione di doti. Soprattutto tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento gli amministratori di San Giacomo furono molto attivi sotto questo aspetto. Furono molte infatti le donne che poterono beneficiare dell'assegnazione di una dote. Questo fu anche possibile grazie alla sempre crescente disponibilità economica di cui poterono disporre gli amministratori di San Giacomo, derivata dalle sempre più frequenti donazioni effettuate da spagnoli residenti a Roma. Non solo la chiesa, ma anche la confraternita della Resurrezione, come abbiamo visto, poté beneficiare di numerose donazioni. È evidente dunque come attorno alla chiesa di San Giacomo, nel periodo di massima influenza della nazione spagnola a Roma, si muovessero grandi quantità di denaro, che in breve tempo la portarono ad essere una delle chiese più ricche di Roma. Ciò fu possibile anche grazie all'abilità degli amministratori, che seppero sfruttare le tendenze del mercato per portare avanti una fruttuosa politica immobiliare.

Il fatto che nei documenti sia rimarcata spesso l'appartenenza a «nuestra nación española» assume un forte valore identitario. Nel suo ultimo studio sulle strutture di accoglienza nei territori della Monarchia ispanica, Elisa Novi Chavarría ha osservato che, per quanto riguarda l'Età Moderna, bisogna intendere l'espressione «nazione spagnola» nella sua accezione polisemica. Con questa espressione infatti si indica «La condizione dei nativi dei reynos di Spagna (Castiglia, Aragona, Valencia, Paesi Baschi), ma a seconda dei contesti istituzionali [...] il criterio dell'appartenenza poté estendersi da quelli iberici anche agli altri domini peninsulari e insulari della Corona in Europa»⁵⁷. Occorre anche sottolineare il ruolo di primo piano avuto dalla confraternita della Resurrezione per quanto riguarda il processo di costruzione dell'identità spagnola a Roma⁵⁸.

In conclusione, credo che sia opportuno ribadire il ruolo non solo religioso, ma anche sociale e culturale delle chiese nazionali, e nel nostro caso specifico della chiesa di San Giacomo degli Spagnoli. Questa, soprattutto tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento, era al centro di una fitta rete di rapporti. Alcune trame di

⁵⁷ Novi Chavarría, Elisa: *Accogliere e curare. Ospedali e culture delle nazioni nella Monarchia ispanica (secc. XVI-XVII)*, Roma: Viella, 2020, pp. 101-102.

⁵⁸ Dandeleit, Thomas: «Constructing Spanish Identity at the Center of the Old World: The Spanish Nation in Rome, 1558-1625», en *Historiein*, 2, 2000, pp. 87-96.

questa rete emergono proprio dalla lettura delle fonti notarili, che in molti casi ci forniscono un vero e proprio spaccato della vita di questa istituzione e dei personaggi via via coinvolti. Nel corso del lavoro abbiamo cercato di mettere in luce alcune peculiarità di queste fonti, che le rendono di grande interesse ma anche estremamente complesse da analizzare. Ciò non toglie che la ricerca all'interno dell'abbondante documentazione conservata all'interno dei fondi notarili può portare alla luce dati interessanti, che possano in qualche modo contribuire ad aggiungere ulteriori tasselli allo studio di una realtà, quella della nazione spagnola a Roma in Età Moderna, che ancora oggi si presenta parziale e frammentaria.

UN ARAGONÉS EN LA CORTE PONTIFICIA:
LA AGENCIA EN ROMA DEL CANÓNIGO DOCTORAL JUAN
VAGUER (1660-1668)

Daniel Ochoa Rudi*
Universidad de Zaragoza

Numerosos estudios han determinado el peso que tuvo la presencia española en la Roma pontificia de la Edad Moderna. No en vano, la Ciudad Eterna era la *caput mundi* del catolicismo: el centro institucional, simbólico y religioso de la cristiandad¹. Esto explica especialmente la presencia de eclesiásticos españoles, uno de los grupos más destacados e importantes en aquella ciudad durante los siglos XVI-XVIII. La composición social de estos clérigos era diversa, tanto como lo fueron los motivos que los llevaron hasta la urbe de los papas. Dandeleet ya lo dejó claro hace décadas haciendo distinción entre –al menos– cuatro grupos mayoritarios: el clero que servía en la Curia; los individuos –regulares o diocesanos– que fueron a Roma para servir los intereses del rey y de las instituciones religiosas a las que representaban; los familiares de los cardenales y miembros de las casas religiosas; y, finalmente, los clérigos que acudían a Roma para conseguir un beneficio o un ascenso en su *cursus*². A veces, incluso, un viaje hacia la corte pontificia atendía a todos esos motivos a la vez.

* Contratado predoctoral FPU en el Departamento de Historia de la Universidad de Zaragoza. Email: ochoarudi@unizar.es ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-1413-5040>. Este trabajo es parte del proyecto de I+D+i PID2021-126470NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y por FEDER Una manera de hacer Europa. Grupo de Referencia BLANCAS (Historia Moderna) del Gobierno de Aragón H01_20R. Departamento de Ciencia, Universidad y Sociedad del Conocimiento del Gobierno de Aragón

¹ Visceglia, María Antonietta, *La Roma dei papi*, Roma: Viella, 2018. Para el funcionamiento de la Curia romana en la Edad Moderna: Rosa, Mario, *La Curia romana nell'età moderna. Istituzioni, cultura, carriere*, Roma: Viella, 2013. Menniti Ipolito, Antonio, *Il tramonto della Curia nepotista. Papi, nepoti e burocrazia curiale tra XVI e XVII secolo*, Roma: Viella, 2008.

² Dandeleet, Thomas J., *La Roma española (1500-1700)*, Barcelona: Crítica, 2002, pp. 176-188.

Conocemos la presencia de eclesiásticos aragoneses en Roma desde la más temprana modernidad. Podemos afirmar que conformaron uno de los grupos más influyentes dentro de la Iglesia y Hospital de Montserrat de la Corona de Aragón, junto con catalanes y valencianos, estableciendo entre sí fuerte lazos identitarios³. De hecho, a principios del siglo XVII –especialmente durante la embajada del duque de Sessa (1590-1605)– algunos aragoneses tuvieron un papel preponderante dentro de la Curia romana y en la embajada. Los principales pilares de ese momento en giraron en torno a tres grandes figuras: Pedro Ximénez de Murillo –secretario del embajador (1590-1603)–⁴; monseñor Francisco Peña (1540-1612) –decano de la Rota, arcediano de Zaragoza y prelado doméstico–⁵; y la familia de Pedro Cosida –agente del rey–⁶. Por desgracia, todavía queda mucho por estudiar para poder valorar las dimensiones que tomó la presencia continuada de aragoneses en Roma y sus repercusiones en Aragón.

En este trabajo pretendemos contribuir al conocimiento de esta presencia desde un caso particular: la agencia de Juan Vaguer, canónigo doctoral de Zaragoza, a Roma. Los objetivos que nos planteamos son los de contextualizarla y explicar su desarrollo. Para ello nos hemos servido de la consulta de fuentes de muy diversa naturaleza y hemos articulado el trabajo en distintos apartados. El primero de ellos busca entender las razones que urgían al cabildo catedralicio de Zaragoza a enviar un agente a la Corte pontificia. El segundo quiere explicar el por qué de la elección de Juan Vaguer, su canónigo doctoral. Y, en tercer lugar, a través de una rica correspondencia, ver cómo se desarrolló esta estancia prolongada durante casi diez años seguidos y qué consecuencias conllevó.

1. LAS CAUSAS DE LA AGENCIA: UN CONFLICTO DE GRANDES DIMENSIONES Y UN MÁRTIR QUE BEATIFICAR

A lo largo de la Edad Moderna era frecuente que los cabildos catedralicios hispanos tuvieran en Roma agentes de confianza que supieran manejar bien allí sus negocios jurídicos y económicos. Por lo general se trataba de personas versadas en jurisprudencia civil y canónica, bien fueran italianos o hispanos⁷. Los capítulos se vieron

³ Fernández Alonso, Justo, «Las iglesias nacionales de España en Roma. Sus orígenes», en *Anthologica Annua*, 4, 1958, pp. 48-67. Fernández Alonso, Justo, «El lugar pío de la Corona de Aragón», en *Anthologica Annua*, 44, 1997, pp. 571-581. Barrio Gozalo, Maximiliano: «La Iglesia y Hospital de Montserrat de Roma en los siglos modernos», en *Anthologica Annua*, 48-49, 2001-2002, pp. 11-47. Barrio Gozalo, Maximiliano: «La iglesia nacional de la Corona de Aragón en Roma y el poder real en los siglos modernos», en *Manuscripts*, 26, 2008, pp. 135-163.

⁴ Gómez Zorraquino, José Ignacio, *Patronazgo y clientelismo. Instituciones y ministros reales en el Aragón de los siglos XVI y XVII*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2017, pp. 302-304.

⁵ Latassa, Félix, *Biblioteca Nueva de los escritores aragoneses*, vol. II, Pamplona: Impr. Joaquín Domingo, 1799, pp. 121-127. Tunino, Stefania, «A Spanish Canonist in Rome: Notes on the Career of Francisco Peña», en *California Italian Studies*, 5, 2014, versión digital <https://escholarship.org/uc/item/6jz907xp>

⁶ Aznar Recuenco, Mar, «Orígenes familiares y desarrollo personal en la corte romana de Pedro Cosida, agente del arzobispo Andrés Santos y d la procura de negocios del cabildo de la Seo zaragozana en la Santa Sede (1581-1600)», en *Emblemata: revista aragonesa de emblemática*, 17, 2011, pp. 239-264; Aznar Recuenco, Mar, «Pedro Cosida, agente de su majestad Felipe II en la corte romana», en *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 109, 2019, pp. 143-176.

⁷ Muchas veces estos agentes podían coincidir con los enlaces curiales en Roma, encargados de tramitar algunas solicitudes de bulas papales relativas a dispensas matrimoniales, provisión de beneficios, pensiones... como ha tratado muy recientemente Díaz Rodríguez, Antonio J., *El mercado curial. Bulas y*

obligados a mantener un contacto estrecho y continuado con la Santa Sede a raíz del Concilio de Trento (1545-1563) para defender sus intereses frente a las pretensiones de los obispos –en asuntos de visita pastoral y control– y de la Corona –en casos impositivos o de patronato–⁸. Sin embargo, en algunas ocasiones excepcionales los cuerpos catedralicios enviaban a uno de sus miembros hasta la corte pontificia para asegurar el éxito de la empresa. Esto se daba especialmente en contextos críticos para la institución capitular, o en asuntos de máxima urgencia. Enviar un legado particular a Roma estaba contemplado como el último recurso que debía implementar un cabildo catedralicio a la hora de defender sus intereses propios, especialmente por los problemas y costes económicos que esto ocasionaba a las arcas de la mensa capitular.

Pese a disponer desde hacía años de un secretario en Roma –Buenaventura Rolín⁹– y un agente particular –el abogado romano Carlo Conti–, el cabildo catedralicio de San Salvador de Zaragoza se vio obligado a enviar en 1653 a uno de sus capitulares para llevar a buen puerto varios negocios graves. El cariz que estaba tomando el asunto del Pilar fue la principal consecuencia de ello.

1.1. El conflicto del Pilar con la Seo por la catedralidad

Las últimas décadas del reinado de Felipe IV (1621-1665) y la regencia de Mariana de Austria (1665-1675) fueron testigos de los momentos más tensos vividos entre el cabildo catedralicio de San Salvador –por un lado– y la colegiata del Pilar de Zaragoza –por otro–. Durante este periodo el conflicto entre ambas instituciones llegó a tal punto que hizo peligrar la estabilidad religiosa, social y política del reino de Aragón y de su capital.

No es fácil sintetizar en unas pocas líneas el origen y evolución de las disputas que mantuvieron ambas iglesias durante siglos, especialmente por la complejidad del proceso y la multitud de factores para tener en cuenta¹⁰. Para poder entender lo que a continuación vamos a tratar me parece conveniente realizar una pequeña síntesis que nos permita ubicarlo en el tiempo y en el espacio. Por una parte, como ya es conocido, la tradición afirma que el origen del santuario del Pilar se encuentra en la predicación del apóstol Santiago en España, a quien se le apareció la Virgen en carne mortal animándole en su quehacer y ordenándole construir una pequeña capilla a orillas del río Ebro, en Zaragoza. Por otra parte, la actual catedral de San Salvador de Zaragoza fue consagrada como tal por el obispo Pedro de Librana el 12 de octubre de

negocios entre Roma y el mundo ibérico en la Edad Moderna, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2020. Y Díaz Rodríguez, Antonio J., «El sistema de agencias curiales de la Monarquía Hispánica en la Roma pontificia», en *Chronica nova: revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 42, 2016, pp. 51-78. Estos procuradores y solicitadores de negocios tenían un salario de 3 y 15 escudos anuales respectivamente, con la obligación de mantener un contacto estrecho con el canónigo doctoral pertinente, según los estatutos. Biblioteca Nacional de España [BNE], Mss. 6219, Parte IV, capítulos 34-35, fols. 50v-51r.

⁸ Fernández Terricabras, Ignasi: *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*, Madrid: Sociedad estatal para la conmemoración de los centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000, pp. 291-ss.

⁹ Buenaventura (o Ventura) Rolín acabó siendo arcediano de los Valles, dignidad de la catedral de Huesca (ca. 1670).

¹⁰ Para sintetizar lo más posible nos hemos servido de la Pellicer Abarca, Diego, *Relacion y estado de dos pleytos de la santa iglesia de Nuestra Señora del Pilar*, [s.l.: ca. 1670].

1121 –tres años después de la conquista de Zaragoza a los musulmanes por Alfonso I *el Batallador*– asentándola sobre la mezquita mayor de Saraqusta con un cabildo de canónigos reglares¹¹.

Los conflictos entre ambas iglesias venían de lejos por el tema de las preeminencias honoríficas, la organización de fiestas religiosas y procesiones. En la Edad Media ambos cabildos, que estaban compuestos por canónigos regulares bajo la regla de san Agustín, tuvieron que recurrir varias sentencias arbitrales dictaminadas por el prelado de turno. Las más conocidas y representativas son la del obispo Sancho de Ahones (1221) y la del arzobispo don Alonso de Aragón (1513). Este conflicto conocido como *Caesaraugustanae praeminentiarum* fue llevado a la Sagrada Rota romana por primera vez en 1535 y se extendió hasta 1676 –año de la unión de ambos cabildos en uno solo–. Como vemos, estos conflictos se prolongaron durante más de 140 años con idas y venidas, incluso manteniendo causas simultáneas en la Rota.

La tensión se palpaba de manera física en aquellas funciones y procesiones en las que debían concurrir ambos cabildos: Epifanía, San Valero, Candelaria... muestra de ello sería el conflicto habido en el coro de la Seo del Salvador el día 29 de enero de 1655¹². Aquella fiesta de san Valero, patrón de Zaragoza, se estaba desarrollando como las otras. Al templo catedralicio acudieron los jurados, los tribunales y demás autoridades regias. También acudieron algunos canónigos del Pilar sin el prior y los novicios¹³. A los del Pilar se le dieron los puestos que correspondía: en el coro derecho después de las dignidades de la Seo. Sin embargo, los cantores del Pilar quisieron cantar cuando no les correspondía, mientras que el canónigo Gallán y el maestrescuela trataban de ordenar a los racioneros y beneficiados del Pilar en sus asientos. Parece ser que en contestación de un comentario del canónigo pilarista Roque Sierra –que previamente había intentado ocupar la silla del arcediano Francés–, el arcipreste de Zaragoza, Francisco Aguarón, se levantó de su silla, le abofeteó e injurió. Acto seguido, se suspendió la ceremonia y los del Pilar abandonaron la iglesia llevándose casi desmayado a Sierra, para mayor escándalo público¹⁴. Días después el Justicia de Aragón y el Virrey escribieron sendos informes a Felipe IV y al Consejo de Aragón solicitando la medida cautelar de que, hasta que no se solucionasen los problemas entre ambos cabildos, se suspendieran las concurrencias mutuas¹⁵.

¹¹ Espés, Diego de, *Historia eclesiástica de la ciudad de Çaragoça desde la venida de Jesuchristo, señor y redemptor nuestro, hasta el año de 1575*, Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», 2019. Para el asunto de la venida del apóstol Santiago a España y la construcción de la Santa Capilla, pp. 19-63. Sobre la restauración de la catedral y la dotación del cabildo de canónigos reglares, pp. 213-229.

¹² Archivo Diocesano de Zaragoza [ADZ], *Procesos criminales*, 41-01, s/f.

¹³ La colegiata del Pilar seguía siendo regular, mientras que el cabildo catedralicio se secularizó en 1605. Los de la Seo obtuvieron firma de la Corte del Justicia en 1654 para que los novicios del Pilar no entraran en el coro, como ocurrió por primera vez en la ceremonia de la Epifanía de 1654. Archivo Capitular del Pilar de Zaragoza [ACPZ], *Gestis 1614-1656*, fol. 253v [6-I-1654].

¹⁴ El arcipreste de Zaragoza, Francisco Aguarón, fue excomulgado por el arzobispo y sentenciado a pagar las costas del médico de Roque Sierra. Por su parte, el cabildo catedralicio le privó de seis meses de distribuciones, le suspendió la voz y voto en cabildo durante un año y le prohibió acudir al coro en funciones conjuntas con los del Pilar. Aunque estas medidas le fueron perdonadas en el cabildo de 16-IV-1655. Archivo Capitular de la Seo de Zaragoza [ACSZ], *Gestis 1653-1659*, fol. 99r.

¹⁵ Archivo Histórico Nacional [AHN], *Consejos*, leg. 19189, núm. 11.

Por otra parte, a principios del siglo XVII comenzó a plantearse el problema de la catedralidad entre ambas iglesias. El asunto de la *Cathedralitatis Cesaraugustanae* fue planteado por primera vez por Bartolomé Llorente (1540-1614), canónigo del Pilar, bibliófilo e historiador¹⁶. En su obra *Tratado de la milagrosa fundación de la Santa Iglesia de Santa María la Mayor y del Pilar de Zaragoza* (1601) se formula por primera vez el asunto de la catedralidad zaragozana. A la vez que defendía la tradición de la venida de la Virgen y de la predicación del apóstol Santiago, planteó la posibilidad de que la iglesia del Pilar tuvo la cátedra de san Valero hasta la reconquista de la ciudad. Según él, ese año de 1118 Santa María comunicó la cátedra a San Salvador sin perder ella la condición catedralicia¹⁷.

En los primeros años del siglo XVII esta cuestión fue llevada a la Corte del Justicia por el cabildo del Pilar con el objetivo de adelantar al resto de catedrales aragonesas en el sitio de las Cortes. Lo mismo ocurrió en el sínodo diocesano de 1620: los del Pilar pidieron sentarse en el puesto que le correspondía a la Seo, como catedral histórica que era., y llevaron la causa a la Sacra Rota romana en 1623. Dos sentencias favorables al Pilar reconocieron en 1627 y 1630 que el Pilar fue la catedral original de Zaragoza y que fue trasladada al Salvador en la reconquista conservando algunas preeminencias. Después de plantear por primera vez la unión de ambos cabildos (1625)¹⁸, el rey pidió al papa que se sacasen las apelaciones de las sentencias y el tema lo llevase la Congregación de Ritos. Lejos de ello, el pleito quedó suspendido durante casi veinticinco años.

Los procesos se retomaron a mediados del siglo XVII y es probable que la renovación de los capitulares del Pilar, más beligerantes y mejor posicionados que los del primer cuarto del siglo, jugara un papel esencial en ello. Así como también creemos que el caso del Milagro de Calanda (1640-1641) tuvo un efecto en los ánimos de estos prebendados y en la actitud de la monarquía hacia ellos¹⁹.

La literatura apologética en defensa de la catedralidad de uno u otro templo es inabarcable para un estudio como este, pero comprobamos cómo se magnifica entre los años de 1650 y 1670²⁰. De hecho, la iglesia diocesana estaba totalmente dividida, así como las instituciones del reino. Y para los primeros años de la década de 1650 las posiciones eran totalmente opuestas y agresivas entre sí, con el peligro de orden social que esto conllevaba. En atención a esto, Felipe IV escribía al papa en 1653 que «se sirviese [...] mandar que se extinguiesen *Motu proprio et auctoritate Apostolica*

¹⁶ Serrano Martín, Eliseo, «El canónigo Bartolomé Llorente (1540-1614) y la devoción a la Virgen del Pilar. Una aproximación a su biografía», en Serrano Martín, Eliseo y Postigo Vidal, Juan (eds.): *Élites políticas y religiosas, devociones y santos (siglos XVI-XVIII)*, Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», 2020, pp. 47-83.

¹⁷ Casorrán Berges, Ester, *Santa María la Mayor de Zaragoza (el Pilar) a través de sus documentos (1118-1318). Historia, devoción y tradición*, Zaragoza: Fundación «Teresa de Jesús», 2019, pp. 20-21.

¹⁸ ACSZ, *Gestis 1610-1625*, fols. 184v-185r [6-V-1625]. En este cabildo se trató de que el mejor medio para acabar con las diferencias y disensiones entre ambas iglesias era unir las en un solo cabildo. Se llega a la determinación de reunirse con los del Pilar para ajustar el modo económico de unir las mensas según lo dispuesto en la Bula de secularización de 1604. Sin embargo, parece que no llegaron a acuerdo alguno.

¹⁹ Para saber más Domingo, Tomás, *El milagro de Calanda y sus fuentes históricas*, Zaragoza: CAI, 2006. Sobre el milagro de Calanda y otros *vid.* Domingo, Tomás; y Casorrán, Ester, *El milagro de Calanda y otros favores extraordinarios de Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza: Comuniter, 2013.

²⁰ Gutiérrez Lasanta, Francisco, *Historia de la Virgen del Pilar*. Tomo IX, Zaragoza: El Noticiero, 1985, pp. 693 y ss. ofrece una síntesis parcial de los principales autores y obras.

los pleytos y diferencias que ha tantos años penden en la Rota entre los dos cabildos». También la Diputación hizo lo propio en 1655 apremiando al papa a su dictamen «para que cesando los pleytos se escuse la ruyna de la hazienda de estas iglesias, se atajen los inconvenientes y riesgos en que peligra apasionado el pueblo con tan porfiada contienda y la piedad christiana de los fieles no sienta en su devocion el menoscabo que experimenta en la turbación de los divinos oficios»²¹.

Finalmente, después de veinticinco años de suspensión canónica, monseñor Vicchio «informando sola la parte del Pilar» pronunció sentencia rotal a favor de la catedralidad en el templo de Nuestra Señora el 6 de marzo de 1656. Sentencia que fue corroborada por las decisiones de monseñor Cerro de 1658 y 1660, en la que planteaba que se hiciera «un cuerpo y cabildo cathedral formal de las dos iglesias»²².

1.2. La causa de beatificación de Pedro Arbués

Otro de los principales intereses que tenía el cabildo catedralicio de Zaragoza era el de llevar a los altares a Pedro Arbués (1441-1485). Era una de las ensoñaciones de la institución y de sus canónigos, no en vano el «maestrepila» o maestro de Épila fue prebendado de esta santa iglesia a finales del siglo xv. Todavía queda mucho por saber y conocer del proceso de beatificación (1664) y canonización (1867) de este inquisidor²³.

Pedro Arbués nació en Épila en 1441, siendo hijo de Antonio Arbués y Sancha Ruiz. Desde muy niño –según sus biógrafos²⁴– fue educado en las buenas costumbres y letra, donde desarrolló una gran habilidad y doctrina. Alcanzó el grado de maestro en Artes entre Huesca y Zaragoza. Y siendo conocido muy pronto por sus dotes, el arzobispo Juan de Aragón le dotó con una de las tres becas reservadas para aragoneses en el Colegio de san Clemente de Bolonia, donde se formó entre 1468 y 1473. A 9 de febrero de 1475 hizo la profesión como canónigo del cabildo catedralicio de san Salvador de Zaragoza, de manos del prior y del arcediano de Belchite²⁵. El 4 de mayo de 1484, tras la instauración del tribunal del Santo Oficio en Aragón, el inquisidor general nombró inquisidores apostólicos a Pedro Arbués y a fray Gaspar Inglar, dominico²⁶. Es de sobra conocida la oposición que se encontró la Inquisición en este reino durante sus primeros años: en Zaragoza una cuadrilla de judeoconversos intentó en varias ocasiones agredir a los ministros del tribunal –Pedro Arbués, inquisidor;

²¹ Amada, Félix, *Discurso iuridico en que la santa iglesia metropolitana de Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza, 1670. Apéndice, págs. 1-2. *Carta del Rey al Duque de Terranova, embajador en Roma* [2-II-1655] y *Carta del Reyno de Aragón a Su Santidad* [29-V-1655].

²² Pellicer Abarca, Diego, *Relacion y estado de dos pleytos...*, o. c., págs. 16-19.

²³ Hace unas décadas se publicó una biografía revisada y contextualizada del santo aragonés Alcalá Galve, Ángel, *Los orígenes de la Inquisición en Aragón: San Pedro Arbués, mártir de la autonomía aragonesa*, Zaragoza: Diputación General de Aragón, 1984.

²⁴ No realizaremos aquí un desglose de todas sus biografías, simplemente señalaremos las más populares y conocidas. De entre todas ellas destaca la de Blasco de Lanuza, Vicencio, *Historia de la vida, muerte y milagros del siervo de Dios don Pedro Arbués de Épila*, Zaragoza: Impr. Lanaja, 1624 (ed. facsímil, Zaragoza: Ateneo de Zaragoza, 1986). Gascón Guimbau, Urbano, *Historia de la vida, martirio, culto y milagros del glorioso mártir san Pedro de Arbués, primer inquisidor del reino de Aragón*, Madrid, Impr. Jacometrezo, 1868.

²⁵ Espés, Diego, *Historia eclesiastica...*, o. c., pág. 599.

²⁶ Zurita, Jerónimo, *Los cinco libros postreros de la segunda parte de los Anales de la Corona de Aragón*. Tomo IV, Zaragoza: Impr. Lanaja, 1605, págs. 341-343.

Martín de la Raga, asesor; y Pedro Francés—. La noche del 14 al 15 de septiembre varios de ellos entraron de noche en la catedral y acuchillaron varias veces a nuestro protagonista, dejándolo malherido cerca de las escaleras del presbiterio, donde se encontraba rezando. El inquisidor y canónigo murió dos días después, el sábado 17 de septiembre. Fue enterrado en el mismo lugar en el que fue asesinado y durante el sepelio obró el primer milagro: la sangre derramada en el suelo a consecuencia de sus heridas —que era mucha, según se dice— cambió de estado sólido a líquido²⁷.

Tras sufrir una peste en 1490, el concejo de la ciudad deliberó guardar voto público y donar una lámpara de plata de cincuenta onzas para alumbrar perpetuamente el sepulcro del «santo mártir». Los jurados emulaban, de esta forma, la costumbre de las otras lámparas que existían en la iglesia de santa Engracia —mártir zaragozana del siglo IV—²⁸. Es a partir de entonces cuando se formó la primera comisión apostólica para las informaciones de su vida. Años después, se elevó una instancia de beatificación a Pablo III (1534-1549) interpuesta por Carlos V, el cabildo de la Seo, la villa de Épila y otras instituciones aragonesas.

La causa —al parecer— estuvo suspendida durante varias décadas por las guerras de Italia, Francia y Alemania²⁹. Suponemos que el contexto conciliar y la creación de la Congregación de Ritos (1588) también supusieron un freno, por cuanto se fueron implementando normativas más severas y procedimientos más complejos³⁰. Además, la desconfianza que Roma tenía del apoyo del Santo Oficio a la causa se convirtió también en otro problema³¹. El asunto se retomó de nuevo con una petición de Felipe III a Pablo V (1605-1621). En 1615 el papa comisionó a varios auditores de la Rota para que continuasen con las informaciones, se pidieron pruebas de los milagros al arzobispo de Zaragoza y demás obispados de Aragón. Esta orden se renovó en 1618 y a consecuencia de todo ello se elaboró la primera biografía del santo por Blasco de Lanuza (1623)³².

Finalmente, sería con Felipe IV cuando se retomó por tercera vez la causa (1652), que se extendió hasta el año 1664, como veremos más adelante. Es en este contexto en el que se entiende el envío de Juan Vaguer a Roma: informaba y actuaba a partes iguales a favor de la santidad del Maestrepila, que no dejó de tener culto en ningún momento³³.

²⁷ Espés, Diego, *Historia ecclesiastica...*, o.c., págs. 608-610.

²⁸ Zurita, Jerónimo: *Los cinco libros...*, o.c., pág. 343. Sobre el culto a los mártires en la Edad Moderna zaragozana *vid.* Serrano Martín, Eliseo, «Devociones en Zaragoza en el siglo XVII: vírgenes aparecidas, mártires y obispos» en *Dimensioni e problema della ricerca storica*, 2, 2017, págs. 113-154.

²⁹ Gascón Gumbau, Urbano, *Historia de la vida...*, o.c., pág. 80.

³⁰ Sobre esta cuestión *vid.* Serrano Martín, Eliseo, «La santidad en la Edad Moderna: límites, normativa y modelos para la sociedad», en *Historia Social*, 91, 2018, pp. 149-166.

³¹ Alcalá Galve, Ángel, «Don Vicencio y su historia de Arbués», en Vicencio Blasco de Lanuza, *Historia de la vida...*, o.c., pág.27.

³² Gascón Gumbau, Urbano, *Historia de la vida...*, o.c., pág. 80.

³³ Carretero, Rebeca, «Santo para los altares, pero no para Roma: la devoción a san Pedro Arbués y el clero aragonés a finales del siglo XVII», en Serrano Martín, Eliseo y Postigo Vidal, Juan (eds.), *Élites políticas...*, o.c., págs. 239-283.

2. JUAN VAGUER Y BANDRÉS (CA. 1615-1676): UN CANÓNIGO FORMADO Y BIEN POSICIONADO

2.1. *Los orígenes familiares y relaciones clientelares de Juan Vaguer*

Nuestro protagonista nació en Linás de Broto, una pequeña localidad del Pirineo oscense, en una fecha incierta entre 1615 y 1622. Poco sabemos sobre sus orígenes familiares, aunque es muy probable que su padre –Pedro Vaguer (o Bagger)– estuviera emparentado los Vaguer de la ciudad de Jaca. Por otra parte, el linaje materno tenía probada su infanzonía alegando ser descendiente de los Bandrés de Panticosa³⁴. Sólo conocemos un hermano menor, el jurista e infanzón Pedro Vaguer (†1695), residente en Zaragoza.

La familia de los Vaguer estaba asentada en Jaca y a lo largo del siglo XVI tuvo un largo recorrido al servicio del rey. Varios de sus miembros fueron diputados y asistieron en las Cortes por el brazo de nobles, como Juan Vaguer, señor de Arrés y Senegüé, que estuvo presente en las de 1563. Uno de los individuos más destacados de este linaje fue don Pedro Vaguer (†1560). Sobre él sabemos que fue colegial y primer rector del colegio de Oviedo de Salamanca, donde estudió jurisprudencia. Sirvió como provisor al obispo salmantino Francisco Cabrera Bobadilla y Vicario General de Jaca durante algunos años. Entre otros cargos al servicio de Carlos V tuvo I de Inquisidor de Toledo, regente del Supremo Consejo de Aragón y Obispo de Alguer –Cerdeña– (1541-1560)³⁵. Durante su pontificado tuvo que hacer frente a la pacificación de la isla y, además, fue uno de los asistentes al Concilio de Trento (1545-1563).

Otra rama de esta familia se asentó en Zaragoza a finales del siglo XVI. Doña Isabel Vaguer era hija de don Juan Vaguer, señor de Senegüé y baile de Jaca. Nieta, por tanto, de Juan Vaguer, secretario del Consejo Supremo de Aragón al servicio de Carlos V. Esta contrajo matrimonio en Zaragoza el 17 de septiembre de 1597 con Juan Francisco Pérez de Oliván Agustín, infanzón³⁶. Emparentaban, así, con uno de los linajes más destacados al servicio de la monarquía como gobernadores de la Acequia Imperial³⁷.

De esta forma, nuestro protagonista entraba dentro de varias clientelas y parentelas que, en cierta manera, suponían un capital relacional importante para llevar a cabo una empresa de agencia.

³⁴ Nicolás-Munué Sánchez, Andrés J., *Familias nobles de Aragón. Linages de nobles e infanzones del reyno de Aragón y sus descendencias escritos por Juan Mathias Estevan*, Zaragoza: Institución «Fernando el Católico», 2018, págs. 106 y 107 (para los apellidos Bagger y Bandrés, respectivamente).

³⁵ Latassa, Félix, *Biblioteca nueva...*, vol. I, Pamplona: Impr. Joaquín Domingo, 1798, pág. 215. Blasco de Lanuza, Vicencio, *Historias eclesiásticas y seculares de Aragón*, vol. I, Zaragoza: Impr. Juan Lanaja, 1622, pág. 564. *Hierarchia catholica* [consultado on line: <https://www.catholic-hierarchy.org/bishop/bvag.html>].

³⁶ Lucea Parra, M.^a Pilar y Fantoni Benedí, Rafael, «Índice de matrimonios de nobles: títulos del reino e hidalgos en algunas parroquias de Zaragoza. Siglos XVI y XVII», en *Hidalguía. Revista de genealogía, nobleza y armas*, 367, 2015, pág. 822.

³⁷ Gómez Zorraquino, José Ignacio, «La Acequia Imperial de Aragón y Navarra: el gobierno de un organismo interterritorial (siglos XVI-XVII)», en *El Compromiso de Caspe (1412), cambios dinásticos y Constitucionalismo en la Corona de Aragón*, Zaragoza: Obra Social Ibercaja, 2013, págs. 351-358. Gómez Zorraquino, José Ignacio, *Patronazgo y clientelismo...*, o.c., págs. 332-352.

2.2. Su formación y experiencia previa

En cuanto a su formación, nos consta que obtuvo el Bachiller en Leyes en la Universidad de Huesca en 1641. En el curso siguiente ingresó en el Colegio Mayor de Santiago de Huesca (1642). Esta fue una de las instituciones más prestigiosas e influyentes del entorno universitario aragonés del siglo XVII. Muchos de sus colegiales desarrollaron importantes trayectorias profesionales, especialmente en el ámbito de la jurisprudencia, la administración regia y dentro de la Iglesia. Para entrar en él era necesario probar la limpieza de sangre; tener entre 20 y 26 años; ser natural de Aragón, Navarra, Valencia o Cataluña; y pasar una dura oposición para ocupar la beca vacante correspondiente³⁸.

De esta manera, se prueba la valía de Juan Vaguer, que acabó obteniendo la licenciatura y el doctorado en cánones (1645) también en la Universidad de Huesca. Sus conocimientos de cánones serán indispensables para moverse en el mundo de la jurisprudencia romana y del tribunal de la Rota. Es probable que, además, contara con la ayuda y el consejo de su hermano Pedro, también jurista, que siguió la misma carrera académica años después³⁹.

Juan Vaguer fue un hombre hecho a sí mismo. Conocemos que fue canónigo doctoral de la catedral de Tarazona tras pasar una oposición. Desconocemos el año de ingreso en esta iglesia, aunque es muy probable que hiciera la oposición poco después de obtener el doctorado. Durante la ocupación de esta prebenda en la catedral tarazonense tuvo que asesorar a su cabildo y defender su posición contra las pretensiones del capítulo de Calatayud. Esta última colegiata venía reclamando desde mediados del siglo XVI la independencia de su arcedianato para erigirse en sede de una nueva diócesis. Por lo que ya tenía experiencia en manejar situaciones complejas desde el punto de vista jurídico.

A Zaragoza llegó en 1655. La canonjía doctoral estaba vacante desde el ascenso a Maestrescuela de Diego Jerónimo Gallán Alayeto (18-IX-1654). Los edictos de la vacante se publicaron poco después y se prorrogaron hasta el 20 de febrero de 1655. El día 23 de febrero concurrieron los ocho opositores, la mayor parte de ellos doctores en leyes. Las oposiciones discurrieron con total normalidad y fue electo Juan Vaguer, que tomó posesión e hizo la profesión de fe correspondiente el 26 de mayo de 1655⁴⁰.

2.3. La elección de Juan Vaguer como agente: consecuencia de varios fracasos previos

Ante la deriva que estaban tomando los acontecimientos en Roma, especialmente después del accidente descrito en la misa de san Valero de 1655, el cabildo de Zaragoza tenía claro que era necesario enviar a un canónigo-agente a Roma. A ello

³⁸ Para saber más sobre esta institución Lahoz Finestres, José M.ª, «El Colegio Imperial y Mayor de Santiago de la ciudad de Huesca (1534-1842)», en *Argensola: revista de ciencias sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, 10, 1996, págs. 97-124.

³⁹ Lahoz Finestres, José M.ª, «Graduados altoaragoneses en las facultades de leyes y cánones de la Universidad de Huesca», en *Argensola: revista de Ciencias Sociales del Instituto de Estudios Altoaragoneses*, 11, 1997, págs. 107-152.

⁴⁰ ACSZ, *Gestis 1653-1659*, fols. 77v y ss. La profesión de fe en fol. 106v.

colaboró, además, unos memoriales que presentó el secretario del cabildo en Roma, Buenaventura Rollín, al papa quejándose sobre el impuesto de la sisa por la peste de 1654. El cabildo catedralicio se había ofrecido, como el resto de las iglesias de Zaragoza, a contribuir. Sin embargo, el gesto del agente en Roma enfadó al rey. Felipe IV escribió una carta ordenando «que anticipasse el dinero necesario» y que, además, «espero de vuestra atencion que haréis con el agente las demostraciones que merece la falsedad de sus relaciones y que lo revocaréis y daréis entera satisfaccion de que se han presentado los memoriales sin noticia y voluntad de esse cabildo»⁴¹. El 27 de febrero se formó una Junta para tratar sobre el tema y días después (9-III) se resolvió enviar una carta justificativa al rey y revocar al licenciado Buenaventura Rolín, ayudante de secretario del cabildo, «por no darse por servido de la poca atencion con que ha obrado en Roma»⁴².

El cabildo de Zaragoza quedaba así en una posición totalmente poco ventajosa para sus intereses. El 13 de agosto el canónigo Pedro Turlán se ofreció como agente y como tal se hizo nominación en capítulo al día siguiente, «teniéndole por de toda satisfaccion para el intento [...] para asistir en Roma con el porte de capitular y agente de la yglesia»⁴³. Sin embargo, Turlán murió en un lazareto de Roma el 27 de julio de 1657. Y sus bienes, a propuesta del canónigo Mateo Sorbez, fueron venidos para costear la estancia y el viaje. Los capitulares de Zaragoza mandaron escribir una carta al abogado italiano Carlo Conti y al criado de Turlán, Sebastián Urgeles, para que guardaran las más de 1000 libras que tenían en letras hasta que llegara un nuevo prebendado a la ciudad papal⁴⁴.

El 3 de diciembre de ese mismo año el deán, Ramón Azlor, propuso «tener por preciso el embiar persona a Roma para ayudar de los negocios del cabildo, y se deliberó vaya un señor capitular, pues la gravedad de esto requiere esta asistencia»⁴⁵. Se formó una Junta que debía deliberar quién reunía las calidades para el caso, con un salario de 1300 escudos de oro –unas 2275 libras– anuales. El candidato escogido para el caso fue Juan Vaguer, que tras ajustar las condiciones del viaje⁴⁶, se excusó de no poder ir a Roma⁴⁷. El sustituto propuesto de nuevo por la Junta de Roma sería el joven prebendado Antonio Segovia, miembro de una familia de ciudadanos de Zaragoza vinculados a la Inquisición. Durante su agencia en Roma tuvo varios enfrentamientos con el cardenal Giulio Rospilosi (1600-1669) –futuro Clemente IX–.

⁴¹ ACSZ, *Gestis 1653-1659*, fols. 80v-81r [Copia de carta de Su Majestad en que se quexa de unos memoriales que el agente de la yglesia ha dado en Roma, fechada a 18-II-1655].

⁴² ACSZ, *Gestis 1653-1659*, fols. 82r [27-II-1655]; 85r-86r [9-III-1655].

⁴³ ACSZ, *Gestis 1653-1659*, fol. 117r [14-VIII-1655].

El canónigo Pedro Turlán contaba con la confianza de Felipe IV que le promovió desde su prebenda en Barbastro a una canonjía en Zaragoza en 1651. Este favor era consecuencia del papel protagonista que tuvo en la pacificación de la zona tras la guerra de Cataluña. Archivo General de Simancas [AGS], *Secretaría de Guerra*, legajo 1375. Carta del Duque de Nochera al Conde-Duque de Olivares, 5-IV-1641. Citado en *Memorial histórico-español: colección de documentos, opúsculos y antigüedades*, Tomo XXV, Madrid: Impr. Manuel Tello, 1893, págs. 340-341.

⁴⁴ ACSZ, *Gestis 1653-1659*, fol. 279v [7-IX-1657]; fol. 280v [11-IX-1657].

⁴⁵ ACSZ, *Gestis 1653-1659*, fol. 306r [3-XII-1657].

⁴⁶ ACSZ, *Gestis 1653-1659*, fol. 338r [12-IV-1658].

⁴⁷ ACSZ, *Gestis 1653-1659*, fol. 345v [5-VII-1658].

Por esa causa, el purpurado escribió una carta al arzobispo de Zaragoza, fray Juan Cebrián (1644-1663). Y el cabildo, ante las quejas recibídemas por parte del ordinario, decidió «verificar esta materia porque si el señor canonigo Segovia hubiese cometido en esto algun exceso lo quiere el cabildo castigar»⁴⁸. Para colmo en agosto de 1659 llegaban malas noticias de Roma: se había perdido la causa *cabedralitatis* en la signatura pontificia. Y, en los capítulos del 13 y 16 de marzo de 1660 se decidió revocar todos los poderes de Antonio Segovia y, ahora sí, enviar al canónigo doctoral, Juan Vaguer, como agente en Roma y con plenos poderes con cláusula de obedecer los mandatos de la Rota⁴⁹.

3. EL DESARROLLO DE LA AGENCIA CAPITULAR EN ROMA: ALGUNAS ALEGRÍAS Y MUCHOS SINSABORES

3.1. Juan Vaguer en Roma

Juan Vaguer reunía todas las cualidades que podía tener un buen agente capitular en Roma, y que podían imitar perfectamente las que se requerían para los agentes regios: *la práctica de Roma*⁵⁰. Además de una buena formación académica e idiomática –italiano y latín, principalmente–, consistía en aunar dos aspectos básicos: el conocimiento de los negocios de la curia y de las prácticas cortesanas de Roma. Los contactos –familiares o clientelares– podían condicionar su capacidad de obtener tratos de favor o información privilegiada. Tanto por formación como por posición social el cabildo lo concibió como un buen candidato, además, es probable que su cautela, templanza y prudencia jugara un papel fundamental en su elección como agente después de la experiencia con don Antonio Segovia. Él mismo recogía en una carta que se esforzaba en todo lo que le pedía el cabildo «con toda la industria que alcanço, y es cierto que para gobernar este negocio era necesario un hombre de grande industria, talento y capacidad, actividad y christiandad»⁵¹.

Su día a día giraba en torno a los negocios del cabildo, las reuniones con los altos dignatarios eclesiásticos y diplomáticos y la asistencia a los grandes eventos de la ciudad. En algunas ocasiones las intenciones de reunirse en audiencia con el pontífice le quitaban la mayor parte del tiempo, permitiendo cierto retraso en todos los asuntos que le incumbían. A lo largo del mes de agosto de 1667 intentó en varias ocasiones hablar con el papa Clemente IX en audiencia privada, no pudiéndolo conseguir «por la mucha gente que concurre y por ser el tiempo penoso [el papa] se cansa presto y assí se despachan pocos, con que es necesaria maior paciencia que la que tubo Job»⁵².

⁴⁸ ACSZ, *Gestis 1653-1659*, fol. 440v [25-VII-1659].

⁴⁹ ACSZ, *Gestis 1660-1669*, fol. 6r [13-III-1660]; fol. 7r [16-III-1660]; fol. 8r [7-III-1660].

⁵⁰ Díaz Rodríguez, Antonio J., «El hombre práctico en Roma: familia y méritos en la elección de agentes curiales de la Monarquía Hispánica»: en Francisco Sánchez-Montes *et al.* (eds.), *Familias, élites y redes de poder cosmopolitas de la Monarquía Hispánica en la Edad Moderna*, Granada: Comares, 2016, págs. 57-79.

⁵¹ ACSZ, Correspondencia recibídemas, 1665. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo de Zaragoza*: Roma, 8-VI-1665.

⁵² ACSZ, Correspondencia recibídemas, 1667. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo de Zaragoza*: Roma, 15-VIII-1667.

Otros días consumía más de nueve horas en la antecámara del papa sin lograr su objetivo⁵³.

Además de ello, debía mantener constante comunicación directa con el deán de la catedral –Ramón Azlor (1621-1689)– y con los diferentes agentes que desplegó la iglesia de Zaragoza en la corte de Madrid: Miguel Jerónimo Martel –chantre–; Miguel Pascual Martón de Casadiós –canónigo–; y su pariente lejano Miguel Pérez de Oliván Vaguer –arcediano de Aliaga–, entre otros.

De todos sus aliados y confidentes que tuvo en Roma, con el que mayor amistad trabó fue con el notario apostólico vicense Juan Cavallero (1651-1668). Es posible que esto estuviera motivado por confluir ambos personajes en el gobierno de la Iglesia y Hospital de Montserrat de los aragoneses, donde Cavallero ejerció como secretario. Juan Vaguer fue elegido congregante de la cofradía de Montserrat por el reino de Aragón el 18 de diciembre de 1661, cubriendo la vacante de José Martínez ¿Rubio?. Por otra parte, nuestro canónigo doctoral fue elegido prior de dicha iglesia entre 1663 y 1664⁵⁴, lo que le otorgaba de cierta autoridad dentro de las redes romanas.

A través de algunos testimonios notariales romanos conocemos que vivió de alquiler en una casa «puesta en la plaça de la Sanctissima Trinidad de Monte, riono de Campo Março», donde convivía con un criado, Gaudioso Añorbe –clérigo natural de Tarazona– y su sobrino Juan Bautista Bandrés, clérigo de Huesca⁵⁵. Vivía, como comprobamos, cerca del palacio de la embajada de España, del palacio del Quirinal y de la Dataría Apostólica. También era habitual –según testimonio de Antonio Suessa⁵⁶– que oficiara misa todos los días en algunas iglesias romanas: «en particular en la de Nuestra Señora de Montserrat; de san Ildefonso de padres agustinos descalços; de santa Ana de padres carmelitas descalços; y de san Juannino de padres mercedarios descalços, en las cuales dicho señor por su devoción solía celebrar la misa»⁵⁷.

Sin embargo, pese a lo que nos puede parecer esta visión idílica de la ciudad eterna, lo cierto es que el canónigo Vaguer escribió en numerosas ocasiones al deán su querencia de retornar a su casa⁵⁸. Tanto es así que en 1664 dijo que fue enviado a Roma en contra de su voluntad: «se sirva de dar satisfaccion y enbiarme orden para que yo pueda dar de lo que debo para poder volverme a mi casa, que estoy cansado

⁵³ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1667. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo de Zaragoza*: Roma, 5-IX-1667.

⁵⁴ Archivo de la Obra Pía [AOP], *Libro de actas* (1655-1680), núm. 665, fol. 141r y fols. 147v-148r.

⁵⁵ Archivo Storico Capitolino di Roma, Archivio Urbano [ASCR, AU], vol. 202, s/f [23-VIII-1665].

⁵⁶ Clérigo de origen oscense que sería provisto canónigo de la iglesia metropolitana de Zaragoza en 1685.

⁵⁷ ASCR, AU, vol. 202, s/f [16-X-1665].

⁵⁸ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1665. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo*: Roma, 15-VI-1665 «Se sirva de ser puntual en adelante o, sino tenga el gusto d dar orden para que se me dé satisfacción y permiso para volverme a mi cassa, que es cierto el cariño con que he servido a vuestra iluustrissima». ACSZ, Correspondencia recibidema, 1666. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo*: Roma, 7-VI-1666 «Se sirva de remitirme quitanças y avisarme y orden para lo demás y que pueda yo volverme a mi casa, que me tiene todo esto apurado».

de estar aquí, y pues vuestra ilustrísima me hiço venir tan contra mi voluntad, no es razón me aya de tener toda la vida con esta miseria»⁵⁹.

Lo cierto es que son frecuentes las quejas de Vaguer en sentido logístico y económico.

Tabla 1. Cuentas presentadas por Juan Vaguer al cabildo en diferentes cartas

Año	Ingresos	Gastos	Débito
1662-1663	3426 libras	2762 libras	-
1663-1664	-	-	-887 libras
1664-1665	1466 libras	2609 libras	-1142 libras
1665-1666	2025 libras	3677 libras	-1652 libras

El cabildo a veces no era capaz de dar satisfacción a los gastos necesarios para el mantenimiento y, a veces, lo hacía con mucho retraso. En el cabildo del 18 de marzo de 1660, los canónigos se comprometieron a pasarle una pensión de 1300 libras anuales para alojamiento y dietas, a lo que se debían sumar 100 escudos romanos (175 libras jaquesas, aproximadamente) para el viaje. A cambio, Juan Vaguer renunciaba a las distribuciones y rentas de su canonjía⁶⁰. A todo eso debían sumarse los gastos de abogados, impresión de memoriales, ferragostos y gastos judiciales. Tener dinero líquido era esencial para que estos llegaran a buen puerto: «que aquí se hace muy poca cuenta del que juzgan está sin dinero, y para hacer algo el que tiene enemigos lo ha menester»⁶¹. De hecho, ya que el cabildo no daba satisfacción de las letras remitidas, el doctoral tubo que recurrir en muchas ocasiones a préstamos de importantes cifras para llevar adelante la causa de san Pedro Arbués y de la catedralidad⁶². A veces, incluso, adelantando parte de su salario⁶³. Los principales mercaderes que salvaron de las penurias con sus préstamos fueron Juan Francisco Gerardi –que trabajaba con Miguel Segalón en Zaragoza–, Marcos Vivaldo y Carlo Guislandari. Otros mercantes le asfixiaban a diario pidiéndole las cantidades prestadas⁶⁴. Y, otras veces, por no dar satisfacción el cabildo a las letras requeridas tenía problemas de obtener más crédito bancario⁶⁵.

⁵⁹ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1664. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo*: Roma, 24-XI-1664.

⁶⁰ ACSZ, *Gestis 1660-1669*, fol. 7v [18-III-1660].

⁶¹ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1663. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo*: Roma, 12-III-1663.

⁶² Para hacer frente a la deuda resultante del ejercicio 1665-1666 tuvo que pedir prestado 1400 libras al 4%. ACSZ, Correspondencia recibidema, 1666. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo*: Roma, 17-I-1667.

⁶³ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1663. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo*: Roma, 4-III-1663 «y no solo estoy sin un real, aunque para comer, sino que estoy debiendo todo lo que se ha gastado en el dubio de la causa del santo con lo que gasté en el natal y otros gastos [...] y se me cae la cara de vergüenza».

⁶⁴ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1664. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo*: Roma, 22-XII-1664.

⁶⁵ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1664. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo*: Roma, 15-XII-1664 «El otro motivo que me tiene con total disgusto es ver que vuestra ilustrísima no aya dado satisfacion a estas letras ni me embie quitanças, y es menester que vuestre aillustrísima se desengañe y entienda que los mercantes no dan su dinero para padecer dilaciones tan considerables como estas».

Todo esto repercutió a la larga en el estado de salud del canónigo que conforme pasaron los años en Roma fue desmejorando. El agotamiento económico le hizo empeñar varias de sus pertenencias en 1665 y cada vez fueron más frecuentes las calenturas y más largas las indisposiciones en la cama⁶⁶. Para más *inri*, después de una audiencia con el papa Clemente IX, tuvo una caída que le dejó cojo y con un fuerte dolor «en la junta de la pierna drecha, que fue donde padecimos»⁶⁷.

Sin embargo, como veremos más adelante, no fueron solo los problemas económicos los que le hicieron sufrir durante su estancia en Roma.

3.2. Sobre la catedralidad: «un pobre clérigo contra este poder»

En la sentencia rotal de monseñor Carlos Cerro de 1658 se reconocía públicamente y por primera vez que la iglesia del Pilar no solo fue antiguamente catedral sino que «ha continuado siempre con la actual retención y continuación de los derechos, honores, prerrogativas, precedencias y preheminiencias de la catedralidad; y así mismo tambien con el gozo e qualesquiera privilegios a la iglesia de Zaragoza» reconociéndose por «más antigua y actual catedral»⁶⁸. A partir de esta sentencia se plantearon dos modos de ejercer las funciones catedralicias: la alternativa entre una y otra iglesia o la unión de ambas iglesias en una sola, como se planteó en la decisión rotal del 10-XII-1660 por Cerro⁶⁹. De esta manera, el rey Felipe IV planteaba la posibilidad de la alternativa en carta a la ciudad de Zaragoza escrita en 11 de junio de 1660⁷⁰. Y esto sería así mientras que el papa no ordenare otra cosa⁷¹. Fue en este contexto decisivo en el que el papa creó una congregación para decidir cuál de los dos medios podía ser el más acertado de acuerdo con los problemas jurídicos que se planteaban. Formaban parte de ella algunos cardenales, auditores y canonistas de relevancia. Entre ellos podemos destacar, entre otros que se fueron sucediendo: los cardenales Flavio Chigi (1631-1693) –cardenal nepote–; Giulio Rospigliosi (1600-1669)–antiguo nuncio de España

⁶⁶ ASCR, AU, vol. 202, s/f [16-X-1665]. La mayor parte de las prendas empeñadas eran vestiduras litúrgicas, unas sacras guarnecidas en ébano y bronce sobredorado, dos misales, un martirologio de Baronio... ACSZ, Correspondencia recibidema, 1666. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo*: Roma, 24-I-1667 «Esta semana pasada me ha repetido dos días la calentura con que no estoy de provecho para nada [...] tengo escrito solo en esta debo representar el ahogo en que me hallo en materia de marabedises sin tener aun para comer, que es corrimiento solo el pensarlo abrumándome todos los días los unos y otros a quienes he cansado en mis necesidades, los mercantes, dándome arto que merecer».

⁶⁷ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1667. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo*: Roma, 12-IX-1667.

⁶⁸ *Sumario de los executoriales de la sacra rota a favor del prior y canónigos de Nuestra Señora del Pilar despachados por monseñor Carlos Cerro en 3 de julio del año 1658*.

⁶⁹ «Quod pilarenses non praetendunt nisi iura cathedralitico, ab ipso cathedralitate in his duobus capitulis, tanquam in uno corpore formali, unitive contenta. Potest enim stare simul quod circa ius cathedra, ommunque ab eo dependentiam, duo capitula faciant unum corpus formale, in reliquis vero, sint duo capitula et duo ecclesiae distinta et separata ut originaliter»

⁷⁰ Amada, Félix, *Discurso iuridico...*, o.c., Apéndice, págs. 7-8. *Carta del rey a la ciudad de Zaragoza* [Vitoria, 11-VI-1660] «He resuelto que la iglesia de Nuestra Señora del Pilar alterne las funciones cathedrales con la santa Iglesia metropolitana, y que empieze a executarse el día de san Lamberto en la procesion general que haze por voto essa ciudad».

⁷¹ Amada, Félix, *Discurso iuridico...*, o.c., Apéndice, pág. 8. *Carta al señor arzobispo de Zaragoza, virrey* [Madrid, 5-VII-1660].

y futuro Clemente IX–; Giulio Cesare Sacchetti (1583-1663); Giovanni Corrado (1601-1666)–cardenal datario–; Francesco Barberino (1597-1679) –decano del colegio cardenalicio–; Girolamo Colonna (1604-1666) –protector de España–; Carlos Bonelli (1612-1676) –nuncio de España–... y los monseñores Rosis, Febri y Próspero Fagnani (†1678), uno de los mejores canonistas de la época y confidente de Alejandro VII.

Por norma general estos congregantes fueron elegidos por el papa de turno y solían reunirse de forma periódica en la signatura de Gracia. Vaguer accedía a ellos mediante audiencias en las que exponía sus opiniones y entregaba memoriales que elaboraba a sugerencia del cabildo, o le remitían desde Zaragoza. Sin embargo, desde fechas tempranas comprobó que no le hacían a él el mismo caso que al agente del Pilar, el canónigo Miguel de Cetina, su *alter ego*. De hecho, a veces mantuvieron congregaciones clandestinas en las que «avrán tenido resolución en el negocio principal a ciegas y que avrán querido que fuese todo junto para facilitar a su modo»⁷². Son numerosas las cartas en las que Vaguer se queja de que poco o nada puede hacer en Roma ante el peso que tenía la Alternativa dentro de la Congregación, que tenía a Cetina como consultor universal⁷³. De hecho –afirma– su papel se redujo a conocer «los lançes y notificaciones» de la Congregación⁷⁴.

Tanto es así que durante la suspensión de la Congregación por la enfermedad de uno de los cardenales más favorables a la Seo –el cardenal Sacchetti– Vaguer creía «que sin oírnos ni nada hubieran tomado resolución con el medio de la alternativa y esto no más de por dar gusto al señor cardenal Aragón, que es harto desconsuelo que solo esta política obre más que la raçon y la justicia»⁷⁵.

Vaguer lo tenía difícil ante la sombra del cardenal Pascual de Aragón (1626-1677) que, desde un principio, trabajó por el Pilar y favoreciendo mucho a Miguel Cetina. A Aragón se le tenía en Roma «por ministro, príncipe, cardenal y santo y a mí por nada». La mayor parte del colegio cardenalicio era prolija a servir a Aragón, que solamente recibía en audiencia al canónigo del Pilar⁷⁶. Tanto era así, que Aragón mantuvo una política de recompensa a quien le servía bien en la causa. En julio de 1663 llegó a los oídos de Vaguer que el purpurado había nombrado capellán de una capellanía que el rey de España tenía en Santa María la Mayor de Roma, y que era vacante por muerte de Bernardino Valerio, al canónigo Rosis –hijo de monseñor Rosis, promotor fiscal de la fe–. Esto le parecía a Vaguer una estratagemata de Cetina ya que, como Rosis no tenía ninguna dependencia con España, podrían obra así «más eficazmente»⁷⁷. Es

⁷² ACSZ, Correspondencia recibídema, 1666. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de Zaragoza*: Roma, 29-XI-1666.

⁷³ ACSZ, Correspondencia recibídema, 1664. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de Zaragoza*: Roma, 28-I-1664.

⁷⁴ ACSZ, Correspondencia recibídema, 1664. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de Zaragoza*: Roma, 24-XI-1664.

⁷⁵ ACSZ, Correspondencia recibídema, 1663. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo de Zaragoza*: Roma, 28-V-1663.

⁷⁶ ACSZ, Correspondencia recibídema, 1663. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo de Zaragoza*: Roma, 21-V-1663.

⁷⁷ ACSZ, Correspondencia recibídema, 1663. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo de Zaragoza*: Roma, 2-VII-1663.

normal, de esta manera, que Vaguer se sintiera «nada contra tanto contrapeso»⁷⁸. Tal era la pasión de Pascual Aragón por el Pilar y la Alternativa –que Vaguer no llegaba a comprender– que el propio Felipe IV le escribió varias cartas instándole a mantener una postura de imparcialidad:

deseando que en el pleyto que tratan en Roma las Iglesias de San Salvador y de Nuestra Señora del Pilar de la ciudad de Zaragoza no se vea ni manifiesta intención mía, en orden a favorecer a ninguna de las dos, he resuelto escribiros y ordenaros que no os interpongáis a favor de alguna de las dos iglesias, en las pretensiones de la Alternativa despacho haréis que se administre justicia en él, guardando los Fueros y Leyes de esse Reyno, y lo demás que se debe guardar⁷⁹.

Ante estas instancias Vaguer insistió continuamente en la necesidad de trabajar más en Madrid con el rey y el nuncio que en Roma. En la ciudad papal, por influencia de Aragón y Cetina y por las reticencias que causaban en los cardenales de la Congregación las desobediencias de la catedral a las sentencias Rotaes favorecía a la opción de la Alternativa, defendida a capa y espada por Cetina y el Pilar⁸⁰. Eran pocos los amigos que el deán y los canónigos tenían en Zaragoza, por eso, trabajaron bastante por tener el favor del cardenal Bonelli –que sustituyó a Sacchetti tras su muerte (1664) –⁸¹. Parece ser que Carlo Bonelli era «quien más acá considerable daño» y nadie, salvo Pedro Antonio de Aragón (1611-1690), embajador en Roma podía templarle los ánimos «pues son grandes caros y se visitan a menudo»⁸². Las cartas de recomendación a favor de la Seo fueron un recurso muy empleado para cambiar el parecer de los congregantes: de iglesias catedrales y obispos de Aragón, del Duque de Medina de las Torres o de sor Dorotea de Austria –esta se carteó especialmente con el Papa y el cardenal Chigi–⁸³. En un contexto nada favorable para los intereses de la Seo como fue el de la muerte de Felipe IV, que procuró mantenerse imparcial y dejar la justicia correr por su mano, Vaguer perdió la paciencia con algunos miembros de la congregación diciendo alguna injuria y que «estaba cansado de hacer lo uno [entrevistarse con Bonelli] y lo otro [acudir a la Rota]»⁸⁴.

Finalmente, la Congregación de Cardenales emitió un decreto favorable a la Alternativa [5-II-1666] que fue secundado por el breve de Alejandro VII [12-III-1666]. Vaguer achacaba esta resolución a varios factores: en primer lugar, al peso que seguía

⁷⁸ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1663. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo de Zaragoza*: Roma, 11-VI-1663.

⁷⁹ Amada, Félix, *Discurso iuridico...*, o.c., Apéndice, págs. 17-18. *Carta al eminentísimo señor cardenal Aragón* [Madrid, 13-VIII-1663].

⁸⁰ ACSZ, Cartas recibidemas, 1663. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo de Zaragoza*: Roma, 9-VII-1663. Colonna prefería no favorecer a la Seo hasta que no obedeciesen las sentencias.

⁸¹ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1664. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo de Zaragoza*: Roma, 20-X-1664.

⁸² ACSZ, Correspondencia recibidema, 1665. *Carta de Juan Vaguer a la Seo de Zaragoza*: Roma, 2-XI-1665.

⁸³ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1665. *Carta de Juan Vaguer a la Seo de Zaragoza*: Roma, 1-VI-1665.

⁸⁴ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1665. *Carta de Juan Vaguer a la Seo de Zaragoza*: Roma, 26-X-1665.

teniendo el cardenal Aragón desde su llegada de España como inquisidor general; en segundo lugar, a los engaños de Miguel de Cetina y los del Pilar, que hicieron creer que la Alternativa era el medio más deseado por el rey y la reina regente Mariana de Austria; en tercer lugar, a la presencia (desde 1664) de monseñor Próspero Fagnani en la Congregación –siendo este otro deudo de Pascual de Aragón–; y, finalmente, la posición de Vaguer se agravaría tras la muerte del cardenal datario Corrado (1666), que actuó siempre con cierta tendencia favorecedora hacia la Seo⁸⁵.

Los canónigos y dignidades de la catedral decidieron no obedecer el Breve pontificio, llevándolo a firma ante la Corte del Justicia. Contaron con el apoyo de gran parte del pueblo, de la catedral primada de Toledo y de todas las catedrales sufragáneas de Zaragoza (Teruel, Huesca, Albarracín, Tarazona y Jaca). También de sus respectivos obispos. Todos ellos cansados de ser ninguneados por los del Pilar en las Juntas y sínodos provinciales, o en las Cortes, por temas de preeminencias. Los prebendados de la Seo fueron excomulgados y fueron prohibidos todos los actos litúrgicos en la catedral mientras que no acatasen la voluntad papal y regia. Ante esa situación, la Diputación envió al Conde de San Clemente, entre octubre de 1667 y febrero de 1668, a Madrid, con el objeto de hacer hincapié en la falta de legitimidad del breve y negociar una solución más acorde y sin que chocara frontalmente con el espíritu foral del reino.

Mientras tanto, el ascenso de Clemente IX agravó la situación de Vaguer en Roma. El antiguo cardenal Rospigliosi, miembro de la Congregación, se mostró reacio a la intervención de la justicia civil aragonesa sobre la justicia eclesiástica, por influencia de monseñor Fagnani, *el ciego* –y de sus engaños en palabras de Vaguer–⁸⁶. Por otra parte, Vaguer comprobó la influencia que ejercían los hermanos Aragón sobre el papa. Ambos –Pedro Antonio y Pascual– habían apadrinado a Miguel de Cetina, que fue encumbrado como gentilhomme del cardenal Pietro Sforza Pallavicino (1607-1667). Gracias a eso jugó un papel bastante influyente en la voluntad del embajador Astorga. Y, finalmente, tras la muerte de este cardenal fue nombrado por el nuevo papa Camarero de Honor (19-VII-1667), proveyéndole también con los beneficios vacantes por muerte de Gil Martínez-Rubio (1-VIII-1667), tesorero de Tarazona y hermano del arzobispo de Palermo, Pedro Martínez-Rubio⁸⁷. Vaguer, mientras tanto, seguía necesitando ayudas y préstamos.

Finalmente, el cabildo de Zaragoza entendió que la presencia del doctoral en Roma era innecesaria en 1668 y que podría hacer mucho más desde Zaragoza⁸⁸. Las

⁸⁵ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1666. *Carta de Juan Vaguer a la Seo de Zaragoza*: Roma, 28-II-1667 «Con todo lo que se avía ordenado en el breve de 12 de marzo proxime pasado nos dixo uno de los de más autoridad de la congregación qu en la muerte del señor cardenal Corrado avíamos perdido el braço drecho, Dios lo quiso».

⁸⁶ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1667. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de Zaragoza*: Roma, 23-V-1667.

⁸⁷ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1667. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de Zaragoza*. Roma, 19-VII.1667 y Roma, 1-8-1667.

⁸⁸ Conocemos, de hecho, tres memoriales suyos dirigidos a la regente Mariana de Austria: *Señor, cuando la iglesia metropolitana de la ciudad de Zaragoza...*, s/f. Sobre la fecha de vuelta: ACSZ, *Geestis 1660-1669*, fol. 6 [14-IV-1668] «Encargaronse al señor Alayeto mil y seiscientas libras para pagar letras del

negociaciones se extendieron hasta 1675, habiéndose levantado las censuras contra los de la Seo y suspendido el breve previamente⁸⁹. La Unión de ambos cabildos se consumó en 1676 mediante la bula de Clemente X, *In apostolicae dignitatis* [11-II-1676].

3.3. Una alegría a medias: la beatificación de san Pedro Arbués (1664)

Desde que Juan Vaguer llegó a Roma se enviaron en numerosas ocasiones dinero para continuar con los trámites de la canonización de Pedro Arbués⁹⁰. El primer paso grande para la causa de canonización fue la declaración de mártir que se produjo en 1661. El 18 de enero de 1662 se celebró cabildo extraordinario dando noticia de las nuevas de Juan Vaguer que advertían «como dicho día [12-XII-1661] su Santidad en la Congregación de Ritus había declarado *constare martirio et causa martirii* del santo inquisidor Pedro Arbués», llenando de gozo a toda la iglesia⁹¹. Pronto la corporación canonical envió cartas a todos los puestos de la ciudad y del reino para celebrar alegrías festivas. Días antes de que esto ocurriera se convocó una novena general para invocar la intercesión del santo ante las noticias que dio Vaguer en noviembre del año anterior de la inminente y posible declaración de Arbués como mártir⁹².

El año de 1663 sería un año clave para conseguir la elevación de Pedro Arbués a los altares. En enero de ese mismo año Juan Vaguer escribía una carta al cabildo diciéndole que eran muchas las dudas existentes sobre la aprobación de varios milagros, «siendo –decía el doctoral– cierto que es milagro el que se apruebe un milagro»⁹³. Además, la muerte del cardenal Giulio Cesare Sacchetti (1586-1663) y las enemistades entre Francia y la Santa Sede por las regalías y los territorios de Aviñón hicieron peligrar la buena marcha de la causa⁹⁴. Ante las dudas iniciales, Vaguer añadió a los siete milagros presentados en el compulsorial cinco más, «para que se apruebe algo, que de muchos más fácil es que agraden algunos que no de pocos»⁹⁵. Finalmente, en agosto de ese mismo año la causa siguió su rumbo natural con el cardenal Flavio Chigui (1631-1693) –nepote de Alejandro VII– como ponente⁹⁶.

La Congregación del 25 de septiembre de 1663 fue fundamental para entender todo lo que vino después⁹⁷. De los doce milagros presentados se aprobaron dos: «el de

señor doctoral y se le escribió que se viniese y partiese por todo el mes de junio, con advertencia que no se le haría presente en la iglesia, solo por el tiempo necesario para el viage».

⁸⁹ ACSZ, *Gestis 1670-1680*, fols. 7v-8r [29-III-1670].

⁹⁰ ACSZ, *Gestis 1660-1669*, fol. 11v-12r. [29-V-1660].

⁹¹ ACSZ, *Gestis 1660-1669*, fol. 101r. [18-I-1662].

⁹² ACSZ, *Gestis 1660-1669*, fols. 100v [16-I-1662]. La novena en fol. 99v [3-I-1662].

⁹³ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1663. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo*: Roma, 15-I-1663. Se refería al milagro de la efervescencia de la sangre que hemos descrito más arriba, aprobado el 19-I-1663.

⁹⁴ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1663. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo*: Roma, 9-VII-1663 «No se podrá hacer nada hasta el mes de septiembre [...]. Tube muchas esperanças de conseguirlo pero [...] que también estas cosas de Francia lo embarazaron».

⁹⁵ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1663. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo*: Roma, 23-VII-1663.

⁹⁶ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1663. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo*: Roma, 6-VIII-1663.

⁹⁷ ACSZ, Correspondencia recibidema, 1663. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo*: Roma, 1-X-1663.

la sanación de una boca torcida [...] y el de una boca con una ulcera». Y, además, «se pasó a votar si podía su Santidad sin nueva disputa pasar a la solemne canonización de este sierbo de Dios, la resolución fue afirmativa con la limitativa y [...] con aplauso de todos». A los días siguientes Vaguer hizo una visita de cortesía al cardenal Pascual Aragón agradeciéndole su intercesión como embajador. Advertía, por otro lado, que el gasto para la beatificación y la fiesta correspondiente sería grande: entre 30 mil y 32 mil ducados. Y, para ello, instaba al deán a contactar con la mayor parte de puestos interesados en este asunto, a saber: el inquisidor general y la Inquisición; el Santo Oficio de Aragón; el rey Felipe IV; el reino de Aragón; la ciudad de Zaragoza —«que gasta en otras muchas cosas»—; el arzobispo de Zaragoza y los obispos de Aragón que hubieran sido prebendados de la iglesia⁹⁸.

El 17 de abril de 1664 el papa despachó el breve de la beatificación, concediendo el oficio doble y misa de no pontifical en la iglesia de Zaragoza, inquisición de España y villa de Épila⁹⁹. La fiesta, descrita por Bartolomé Lupardi, fue descrita en una *Relatione* dedicada a Giovanni Vaguer, como canónigo de Zaragoza y procurador de la causa de canonización¹⁰⁰. La imagen del beato pintada por Giacinto Brandi (1621-1691) se colocó en el altar mayor bajo un precioso baldaquino. También en la fachada del Vaticano se colocaron los escudos del papa, Felipe IV y el reino de Aragón. Y Alejandro VII concedió indulgencia plenaria a los asistentes a la misa solemne de beatificación. Meses después, Pedro Antonio de Aragón instó a que la Iglesia de Santiago de los españoles celebrara la fiesta en lo que ha sido interpretado como un gesto de fomento de «una devoción común castellano-aragonesa en Roma»¹⁰¹.

Gracias a la correspondencia de Juan Vaguer sabemos cómo fueron los encargos a Giacinto Brandi y otras obras que hizo con el cabildo de la Seo de Zaragoza como mecenas¹⁰². En diciembre de 1663 ya se le habían encargado un cuadro para el papa y el dibujo de la efigie que presidiría la ceremonia de beatificación y se le encargaba, además, otras dos obras: un cuadro para monseñor Casalli, secretario de Ritos, y otro para el cardenal Chigui. Sin embargo, para el diseño de las láminas se encargaron

⁹⁸ Fernando Sada (Ob. de Huesca, 1654-1670); Diego Chueca (Ob. de Teruel, 1647-1672); Diego Antonio Francés de Urrutigoiti (Ob. de Barbastro, 1656-1673), entre otros.

⁹⁹ La bula de beatificación *Fortissimos Christi* está transcrita en Gracián, Juan, *Triunfo de la fe, vida y prodigios de san Pedro Arbués*, Zaragoza: Impr. Galcón, 1690, págs. 151-156. El despacho del decreto costó un total de 1200 escudos romanos (350 libras): 1000 escudos a favor de la sacristía de san Pedro y los otros 200 por los costes del dubio del santo. Estos se tomaron del mercante Juan Francisco Guardi, actuando Jaime Cortada en Barcelona. ACSZ, Correspondencia recibidema, 1664. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de Zaragoza*: Roma, 3-III-1664.

¹⁰⁰ Lupardi, Bartolomé, *Relatione delle cerimonie et aparato della basilica di san Pietro nella beatificazione del glorioso martire Pietro d'Arbues*, Roma: Giacomo Dragonesi, 1664. Cit. en Carrió-Invernizzi, Diana, *El gobierno de las imágenes. Ceremonial y mecenazgo en la Italia española de la segunda mitad del siglo XVII*, Madrid: Iberoamericana y Vervuert, 2008, pág. 182. Y en Carretero, Rebeca, «Santo para los altares...», o.c., pág. 251.

¹⁰¹ Carrió-Invernizzi, Diana, *El gobierno de las imágenes...*, o.c., pág. 182.

¹⁰² ACSZ, Correspondencia recibidema, 1664. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo de Zaragoza*: Roma, 17-XII-1663 «Jacinto Brandi es el que hace el quadro para Su Santidad con el deseo de que haga el dibujo de la efigie parecido al mismo quadro porque salió grandemente y es de los pintores más adelantados». Sobre el desarrollo de la iconografía y la imagen de Arbués en el arte *vid.* Scholz-Hansen, Michael, «Arte e Inquisición: Pedro Arbués y el poder de las imágenes», en *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, 6, 1994, págs. 205-212.

hacer dos dibujos al dicho Brandi y a Carlucho¹⁰³ para remitirlas al cabildo catedral¹⁰⁴. Pese a la voluntad del cabildo de hacer láminas y cuadros para regalar y difundir la figura del nuevo beato el problema de la financiación impedía avanzar en la materia correctamente: «se me ha dicho repetidas veces que hiciese una lámina, no me he atrevido a hacerla por ser cara y hallarme siempre sin un real». Ningún pintor quería trabajar por menos de 300 libras jaquesas, y algunos habían pedido trabajar por 400¹⁰⁵. Un precio nada barato teniendo en cuenta el contexto económico tan desfavorable para el cabildo y su agente.

Por último, parece ser que este contexto nada favorable contribuyó a que el cabildo perdiera involuntariamente el interés por la canonización del nuevo beato, que no llegaría hasta el siglo XIX. En agosto de 1665 todavía no se había podido enviar el cuadro de Brandi a Chigui y se iniciaban los trámites para enviar a Zaragoza y Madrid una copia de indulgencia plenaria para los que confesasen, comulgasen y visitasen la capilla del santo¹⁰⁶. Juan Vaguer animaba al deán a proseguir en el objetivo último de la canonización, especialmente tras ver que el entonces beato Francisco de Sales había de ser santo. Instaba al cabildo a formar una junta para valorar los modos y medios para defender la santidad de Arbués, pidiendo la contribución del inquisidor general. De lo contrario, si se dejaba esto dormir «se quedará todo para siempre sepultado y no ha de servir de perfecciones la obra que començó»¹⁰⁷. Y así fue, porque las preocupaciones del cabildo a partir de esa fecha fueron cada vez mayores.

4. CONCLUSIONES

Después de volver de Roma, Juan Vaguer se dedicó a sus labores como doctoral, mérito que le supo reconocer el cabildo el 26 de marzo de 1672, cuando le promovió a la dignidad de arcipreste de Zaragoza. Fue elegido por escrutinio secreto el 24 de marzo, obteniendo la mayoría necesaria para ello¹⁰⁸. Murió de supresión de orina en Zaragoza el 4 de abril de 1676¹⁰⁹.

En su testamento mandó enterrarse en la capilla de santa Orosia de la catedral de Zaragoza y dispuso una serie de censos para la fundación de una capellanía en la parroquia de su pueblo natal, Linás de Broto. Y, por último, dejaba una serie de censos sobre los lugares de Sobás, Fanlillo y la catedral de Tarazona por un valor de 22

¹⁰³ Probablemente se haga referencia a Carlo Maratta o Maratti, conocido también como *Carluccio delle Madone*. Agradezco a Álvaro Vicente Romeo (de la Universidad de Zaragoza) la referencia y los consejos al respecto.

¹⁰⁴ ACSZ, Correspondencia recibídema, 1664. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo de Zaragoza*: Roma, 4-II-1664.

¹⁰⁵ ACSZ, Correspondencia recibídema, 1664. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo de Zaragoza*: Roma, 15-IX-1664.

¹⁰⁶ ACSZ, Correspondencia recibídema, 1665. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo de Zaragoza*: Roma, 3-VIII-1665.

¹⁰⁷ ACSZ, Correspondencia recibídema, 1665. *Carta de Juan Vaguer al cabildo de la Seo de Zaragoza*: Roma, 13-IV-1665.

¹⁰⁸ ACSZ, *Gestis 1670-1680*, fol. 149v [24-III-1672].

¹⁰⁹ Archivo Diocesano de Zaragoza [ADZ], Parroquia de san Salvador, *Libro de los cinco libros de la parroquia de la Seo de Zaragoza*, Tomo IV, pág. 484.

mil libras jaquesas para construir una ermita dedicada a la Inmaculada Concepción a las afueras de Linás. Gracias al testamento de su hermano, el infanzón y jurista Pedro Vaguer, sabemos que se llevó allí «un quadro grande que dicho señor arcipreste, mi ermano, trajo de Roma, que es de la invocación de Nuestra Señora de la Concepción [...] el qual cuadro está en mi estudio, y se lleve y ponga en un altar al lado»¹¹⁰. De esta manera, toda esa estancia vital y devocional que vivió nuestro canónigo en Roma volvió de una manera simbólica a su lugar de origen.

Llegados a este punto, podemos afirmar que todavía queda mucho por trabajar en el estudio de las agencias capitulares aragonesas en Roma. Y que un conflicto que, aparentemente era local, tiene graves implicaciones dentro de la iglesia universal y sus relaciones con la Monarquía de España. Papas, reyes, cardenales, embajadores, nuncios y agentes... todos ellos con unos intereses determinados y que, gracias a la correspondencia podemos desentrañar en gran medida. Todo esto nos permite ir *más allá* de la visión oficial de los conflictos y entender las agencias capitulares en su contexto más próximo: la Roma nepotista y de los papas.

¹¹⁰ Archivo de Protocolos Notariales de Zaragoza [APNZ], Antonio Leiza-Eraso, 1676, fols. 82v-86r [*Testamento del doctor Juan Vaguer, arcipreste de Zaragoza*, 1-IV-1676]. Y Braulio Villanueva, 1695, fols. 2107r-2125r [*Testamento de Pedro Vaguer, infanzón y jurista*, 15-X-1695].

ALTARES PRIVILEGIADOS E CELEBRAÇÃO DE MISSAS NA IGREJA DA MISERICÓRDIA DE BRAGA (SÉCULOS XVII-XVIII)

María Marta Lobo de Araújo
Universidade do Minho

1. INTRODUÇÃO

Com data de fundação muito provável de 1513, a Misericórdia de Braga era uma confraria laica, operava com *numerus clausus*, destinada a homens nobre e oficiais e tinha como objetivo exercitar as 14 obras de misericórdia. A sua instituição integra-se na vaga fundacional ocorrida após a criação da primeira Misericórdia portuguesa, a de Lisboa, em 1498¹. Este primeiro impulso fundador, caracteriza-se pelo empenho da Coroa em difundir o modelo criado, quer na metrópole, quer no império.

Embora fossem laicas, de criação régia, estas instituições de índole cristã, mantiveram uma relação muito próxima com a Igreja Católica, devido à prática da sétima obra de misericórdia espiritual, rezar pelos vivos e pelos defuntos, e à sétima corporal, enterrar os mortos. A prática das sétimas obras de misericórdia espiritual e corporal levou todas as Santas Casas a uma intensa atividade religiosa para cumprir os legados que recebiam e ajudar a salvar as almas que se encontravam no Purgatório. Foi assim também na confraria de Braga. Construiu em meados do século XVI igreja própria, o que lhe proporcionou crescimento, afirmação e autonomia relativamente à capela da Sé onde foi fundada. Funcionou desde 1513 até 1562 numa capela mandada construir pelo arcebispo fundador, D. Diogo de Sousa (1505-1532), mas nesta última data,

¹ Consulte-se Sá, Isabel dos Guimarães; Paiva, José Pedro, «Introdução», em Paiva, José Pedro (coord.): *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, vol. 3, Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa; União das Misericórdias Portuguesas, 2004, pp. 12-23.

com igreja e consistório prontos, mudou-se definitivamente da Sé para instalações próprias, acopladas à Catedral.

À semelhança das congéneres, a Santa Casa de Braga reunia as elites da cidade e os oficiais, num número paritário entre nobres e mecânicos. Inicialmente tinha 100 irmãos, mas ainda no século XVI, com a pressão de uma cidade em crescimento, alargou esse volume, após ter solicitado autorização ao monarca². Durante a Idade Moderna, a confraria foi muito beneficiada pelos arcebispos, senhores de Braga no temporal e no espiritual. Vários deles foram seus irmãos e D. Rodrigo de Moura Teles assumiu o lugar mais importante, o da provedoria entre 1709 e 1712.

Enquanto construía a sua igreja, a Misericórdia incorporou o hospital de São Marcos, com a igreja do Espírito Santo, em 1559, por ordem do arcebispo D. frei Bartolomeu dos Mártires (1559-1582). Assim, esta importante confraria geria duas igrejas, a que estava acoplada à Sé e a do hospital, num outro local da cidade.

O nosso trabalho recai sobre a igreja construída pelos irmãos, a denominada igreja da Misericórdia, por ser nela que ocorriam os atos religiosos mais importantes da confraria. Nele abordaremos os processos de obtenção de privilégios para os seus altares, as missas e os sufrágios das almas e ainda a relação que manteve com os celebrantes.

2. O FERVOR DAS MISSAS E A IMPORTANCIA DOS ALTARES

A crença de que a alma estava sujeita a dois julgamentos: um após a morte e outro no Juízo Final levou o homem da Época Moderna a investir tudo ou o que podia na salvação da sua alma. O primeiro julgamento podia remeter a alma para o Paraíso, para o Purgatório ou para o Inferno. Por ser um lugar de passagem, o Purgatório, lugar de onde as almas podiam ser removidas para o Paraíso, merecia todo o interesse dos fiéis para investirem em missas, orações, indulgências e obras de caridade. Com data de nascimento no século XIII na Europa³, o Purgatório alcançou grande popularidade e conheceu um enorme investimento, através da instituição de legados, ao mesmo tempo que abriu caminho à passagem de património dos fiéis para a Igreja e para outras instituições, como as Misericórdias. As Santas Casas, como outras confrarias, tonaram-se fiéis depositárias de últimas vontades, marcadas pela celebração de missas perpétuas que objetivavam a salvação da alma. Procurava-se que a alma permanecesse o menor tempo possível nesse lugar de sofrimento, embora se desconhecesse esse tempo. Para não serem apanhados desprevenidos, os crentes deviam fazer o seu testamento preparando uma boa morte e seguindo o ensinado pelos manuais de bem morrer. O medo do Além, do lugar para onde partia a sua alma, conduziu os fiéis à instituição de missas. Todos os que podiam deixavam a sua alma por herdeira e quando não o conseguiam fazer, legavam a parte disponível, o terço da alma, para a celebração de missas e outros mecanismos facilitadores da salvação. A preferência era a de instituir capelas, mas isso

² Capela, José Viriato; Araújo, Maria Marta Lobo de, *A Santa Casa da Misericórdia (1513-2013)*, Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga, 2013.

³ Le Goff, Jacques: *O nascimento do Purgatório*, Lisboa: Ed. Presença, 1989, p. 19.

só estava ao alcance apenas dos mais avantajados financeiramente. Quando se estava impossibilitado de instituir o sufrágio da alma diariamente, a opção seguinte era fazê-lo de forma perpétua. Sendo desconhecido o tempo que as almas permaneceriam no Purgatório, a acumulação e a repetição de sufrágios evidenciam o medo e a intranquilidade, mas também a crença na possibilidade do resgate. A intensificação dos sufrágios acelerava a saída das almas do Purgatório, assim se acreditava. Esta crença foi responsável pelos pedidos de missas perpétuas⁴ e alcançou grande impacto em todas as igrejas e altares, por se desconhecer o tempo em que as almas permaneceriam em sofrimento no lugar intermédio⁵. Obrigou também a grande investimento nesses locais sagrados, pois exigiu paramentos, alfaias, consumíveis, sacerdotes e sacristães. Simultaneamente, conferiu maior visibilidade aos altares, não somente pelo sufrágio em si, mas também pelo número de crentes que se juntavam e pelo deslumbramento que deviam alcançar. Esta necessidade de os tornar atraentes, levou a um forte investimento em obras de construção, restauro, pintura e douramento ao longo de toda a Idade Moderna. Em todas as igrejas bracarenses se assiste a um movimento intenso de melhorar os espaços de culto, principalmente ao longo de seiscentos e setecentos, com destaque particular para os altares. O recurso aos artistas locais mais cotados foi a estratégia seguida pelas principais confrarias e igrejas, não somente para os restaurar mas também para a construção de novos, o que implicou ainda o douramento de imagens, novas pinturas, alfaias religiosas e paramentos.

Braga dispunha na Idade Moderna de muitas igrejas, capelas e ermidas onde as missas podiam ser celebradas. Igrejas paroquiais, mas também conventuais eram requisitadas para estes serviços. Todas elas dispunham de um altar-mor e de altares colaterais, de invocação de santos, onde se celebrava, por vezes, em simultâneo, tal era a acumulação de missas diárias. A procura era imensa e a oferta procurava responder com eficácia às solicitações de missas, assumidas pelas muitas confrarias da cidade, pelas igrejas paroquiais e capelas.

O estudo de Tiago Ferraz sobre a morte em Braga na Idade Moderna demonstra que nos testamentos analisados, os fiéis mostraram preferência pelas igrejas de algumas irmandades, a fim de nelas serem sufragadas as suas almas, embora ressalve também que cada um podia mandar celebrar missas em diferentes altares e igrejas. Em consonância com o poder das confrarias religiosas, as mais procuradas foram a de Santa Cruz, Nossa Senhora a Branca e São Vicente, por possuírem altares privilegiados⁶. Porém, com o avançar do século XVIII muitas confrarias da cidade solicitaram a Roma breves para os seus altares, sobretudo as das Almas do Purgatório, que viam «esfrear a devoção dos fiéis». Assim, a das Almas da freguesia de Maximinos obteve em 1793 breve para o seu altar ser privilegiado, enquanto a sua congénere da igreja de

⁴ Chiffolleau, Jacques: «Quantifier l'inquantifiable. Temps purgatoire et désenchantement du monde (vers 1270-vers 1520)», en Cuchet, Guillaume (dir.): *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d'un dogme*, Paris: Éditions EHESS, 2012, p. 62.

⁵ Marques, João Francisco: «Rituais e manifestações de culto», en Azevedo, Carlos Moreira (dir.): *História Religiosa de Portugal*, vol. 2, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 587-589.

⁶ Leia-se Ferraz, Norberto Tiago Gonçalves: *A morte e a salvação da alma na Braga Setecentista*, Braga: Universidade do Minho, 2014, pp. 333-335. Tese de doutoramento policopiada.

São João do Souto o tinha alcançado em 1789. A celebração em altares privilegiados tinha como finalidade reduzir o tempo das almas no Purgatório⁷.

Para além de missas, a solicitação de bulas com indulgências papais conferiam benefícios espirituais aos irmãos e aos benfeitores das Misericórdias⁸.

O que distinguia um altar privilegiado dos demais era a posse de uma indulgência para a alma que nele era sufragada. E nesse sentido tinha o poder de resgatar a alma aprisionada no Purgatório. Como refere Anne Elise Paixão, esses altares tornaram-se num «poderoso instrumento de salvação»⁹, o que justifica, aliás, a procura de breves para privilegiar os altares junto da Cúria Romana. A gestão desse privilégio foi cuidadosamente doseada por Roma, ao fazer corresponder o volume de missas celebradas em cada templo aos dias em que um altar era privilegiado. Foi somente em meados do século XVIII que o papa Clemente XIII concedeu um altar privilegiado diário a todas as paróquias por sete anos¹⁰. Acabado este prazo, havia que solicitar a sua renovação.

3. OS ALTARES PRIVILEGIADOS DA IGREJA DA SANTA CASA DE BRAGA

Dotada com 4 altares, o altar-mor, com invocação da Visitação de Nossa Senhora, e mais três colaterais (*Ecce Homo*, Nossa Senhora da Piedade e Nossa Senhora da Boa Morte), a igreja da Misericórdia assistiu ao crescimento do movimento celebrativo, o que obrigou a confraria à contratação de muitos capelães, mas também a despesas com hóstias, vinho, paramentos e alfaias litúrgicas. O enorme volume de confrarias existente na Braga Moderna ocasionou uma grande concorrência entre elas, com repercussões claras no uso da tumba, no volume de missas a celebrar por cada irmão, na busca de indulgências para privilegiar os seus altares, na captação de legados e de missas, na realização de jubileus e em muitos conflitos. Para responder com maior eficácia e atrair fiéis e legados, a Misericórdia procurou nos séculos XVI, XVII e XVIII alcançar breves em Roma para que os seus altares fossem privilegiados.

Buscar em Roma breves de indulgências não ficava barato. Era necessário dinheiro, o que nem todas as confrarias podiam suportar, servindo-se, por vezes, dos homens de negócios da cidade para as financiar. O pedido podia também ser levado quer por mercadores, quer por clérigos ou por outros homens. A redação do texto ficava normalmente a cargo dos homens da Igreja, com competências para o efeito¹¹, podendo também ser diligenciado através do Núncio Apostólico¹².

⁷ Leia-se a propósito González Lopo, Domingo: *Los comportamientos religiosos en la Galicia del barroco*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia, 2002, p. 587.

⁸ Para este assunto consulte-se o trabalho de Abreu, Laurinda: «Misericórdias: patrimonialização e controle régio», em *Ler História*, 44, 2003, p. 9.

⁹ Paixão, Anne Elise Reis da: *No Cárcere Divino. Purgatório, indulgências e missas pelas almas no Rio de Janeiro setecentista*, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro-UNIRIO, 2020, p. 163, tese de doutoramento policopiada.

¹⁰ Tingle, Elizabeth C: *Indulgences after Luther: Pardons in Counter-Reformation France, 1520-1720*, Londres: Routledge, 2015, pp. 83-84.

¹¹ Veja-se Desmette, Philippe, *Les brefs d'indulgences pour les confrérie des diocèses de Cambrai et de Tournai aux XVIIe-XVIII siècles (A.S.V., Sec. Brev., Indulg. Perpetua, 2-9)*, Turnhout: Brepols Publishers, 2002, p. 42.

¹² Paixão, Anne Elise Reis da: *No Cárcere Divino. Purgatório, indulgências e missas pelas almas no Rio de Janeiro setecentista*, Rio de Janeiro..., p. 149.

Os altares podiam ser privilegiados apenas em alguns dias da semana, ou somente num dos dias, durante alguns anos e de forma perpétua. Os privilégios dos altares podiam começar apenas por alguns dias, significando que as almas sufragadas nesses dias recebiam maiores benefícios espirituais, depois alcançar o estatuto de serem por alguns anos, e finalmente beneficiados de forma perpétua. Não era, contudo, obrigatório que passassem por todas estas fases. Assistiu-se, porém, a um movimento intenso de procura de benefícios para os altares, começando por um, para mais tarde se alargar a todos¹³.

O altar mais procurado em Braga desde os finais da Idade Média até ao século XVIII foi o de São Pedro de Rates, da Sé. Este culto foi estabelecido no século XV na catedral, sendo um dos seus patronos. Foi a partir de 1555, quando o arcebispo D. frei Bartolomeu dos Mártires mandou construir uma capela e trasladar, da igreja de São Pedro de Rates o que se acreditava serem os seus restos mortais que o culto e devoção se popularizaram¹⁴. Este era o altar mais solicitado para a celebração de missas, por ser privilegiado de forma perpétua desde 1579, pelo papa Gregório XIII. Todas as almas que nele fossem sufragadas, segundo a bula papal, ficavam libertas de todas as faltas e pecados, se ainda permanecessem a penar no Purgatório. A procura deste altar está também relacionada com o destaque da igreja em que estava sediado. A Sé era a principal igreja do arcebispado, a maior da cidade, sede da Mitra e do Cabido catedralício. O palácio dos arcebispos estava localizado a escassos metros da Sé, o que facilitava as muitas visitas que estes lhe faziam.

A popularidade do culto a São Pedro de Rates decaiu muito no século XVIII, quando o Purgatório também começa a ser questionado e, nesse sentido, o altar passou a ser muito menos procurado para celebração de missas.

Mas noutras igrejas da cidade existiam também altares privilegiados que conheciam igualmente intenso movimento celebrativo. Falamos da igreja de São Vicente, onde o altar do mesmo santo era privilegiado e muito procurado, da igreja de Santa Cruz, dos conventos do Carmo e de São Frutuoso e da igreja da Cividade.

A análise dos legados instituídos na Santa Casa, assim como os testamentos demonstram a preferência das elites da cidade por este altar. Mas na Catedral existiam muitos outros altares onde também a eucaristia era celebrada a pedido dos fiéis. Em todas as igrejas se aumentou o fausto barroco nos altares para responder a uma crença em crescimento e afirmação¹⁵.

Para capitalizar legados e missas, a Santa Casa começou cedo a procurar breves para os altares da sua igreja, tendo em 1646 encomendado a João Baptista um breve a Roma para o altar do *Ecce Homo*. O registo invoca a necessidade de melhorar as obrigações

¹³ Assim aconteceu na Sé de Braga. Em 1770 todos os altares da Sé de Braga eram privilegiados para a celebração das missas dos irmãos da confraria do Santíssimo Sacramento, poderosa instituição nela sediada. Ferraz, Norberto Tiago Gonçalves: *A morte em Braga...*, p. 342.

¹⁴ Consulta-se Castro, Maria de Fátima: *A irmandade e Santa Casa da Misericórdia de Braga. Obras nas igrejas da Misericórdia e do Hospital e em outros espaços. Devoções (da 2ª metade do século XVI à 1ª década do século XX)*, Braga: Santa Casa da Misericórdia e Autora, 2001, pp. 229-230.

¹⁵ Soares, Franquelim Neiva: *A Arquidiocese de Braga no século XVII. Sociedade e mentalidades pelas visitas pastorais (1550-1700)*, Braga: Universidade do Minho; Governo Civil de Braga, 1997, p. 461; ROCHA, Manuel Joaquim Moreira: «Altars e invocações na Sé de Braga: a formação de um espaço contra-reformista», em *Revista Museu*, IV série, 2, 1994, pp. 38-39.

da Casa para justificar a tomada de decisão¹⁶. A adoração deste culto está intimamente associada à Paixão de Cristo e à procissão de quinta-feira das Endoenças, organizada pelas Misericórdias. Era esta imagem que saía do altar e corria as ruas da cidade em procissão no dia assinalado, com grande concurso de fiéis e investimento da Misericórdia.

Um outro altar muito importante na igreja era o de Nossa Senhora da Boa Morte. A presença da morte era avassaladora para o homem da Idade Moderna. Certa, mas sem se conhecer a hora, a morte devia ser preparada de acordo com os manuais de bem morrer e, perante o medo que infundia em todos, o recurso a Nossa Senhora para obter uma boa morte era fundamental. Por isso, o surgimento de altares desta invocação, mas também de confrarias. O temor da hora da passagem e o lugar para onde a alma era direcionava atormentava todos. Mesmo que fosse para o Purgatório era preciso implorar para a resgatar e investir, o que naturalmente beneficiava a Igreja e o clero¹⁷.

Celebrar missas num altar desta invocação e privilegiado era beneficiar almas e rogar a proteção delas à sua padroeira. Perante a procura de altares privilegiados, em 1721, a Misericórdia decidiu mandar celebrar as missas noutra altar que beneficiasse as almas enquanto o de Nossa Senhora da Boa Morte estava em obras¹⁸. Nessa altura, era já privilegiado, mas desconhecemos quando alcançou esse estatuto.

Para além dos três altares colaterais, a igreja contava com o altar-mor, o mais importante do templo.

Atrair legados e chamar fiéis às suas cerimónias religiosas conferia visibilidade à instituição num território marcado por confrarias religiosas, também elas interessadas no reforço dos fiéis nas suas igrejas, fileiras e receitas. Esta necessidade levou a Misericórdia de Braga a realizar um grande investimento no setor do culto, fazendo compras na cidade, mas também na capital, abrilhantando a sua igreja principalmente nos momentos mais importantes do calendário litúrgico, como era o da semana santa¹⁹.

O movimento diário nos altares, mas também nos dias das festas que a Santa Casa promovia ao longo do ano faziam encher a igreja de crentes, centrando os seus olhares nos altares, centro das cerimónias litúrgicas. Assim, em meados do século XVIII, quando os legados diminuam e aumentava a corrida na cidade para alcançar em Roma privilégios para os diferentes altares das muitas confrarias, a Misericórdia tronou-se mais ativa e procurou mais breves, agora perpétuos e não apenas com um certo tempo de validade. Até então tinha solicitado breves para os altares com duração por sete anos, o que obrigada, caso desejasse, a renovar o pedido e o pagamento quando decidisse. Os confrades assumiam em 1739 a necessidade de revestir de benfeitoria os seus altares, numa altura em que os legados chegavam em menor quantidade. O brilho da sua igreja devia estar patente em todos os seus locais de

¹⁶ Arquivo Distrital de Braga (doravante A.D.B.), Fundo da Misericórdia, *Livro dos termos ou actas* 1645-1653, 4, f. 33.

¹⁷ Leia-se a propósito Catalán Martínez, Elena: *El precio del Purgatorio. Los ingresos del clero vasco en la Edad Moderna*, Bilbao: Universidad del País Vasco, 2000.

¹⁸ A.D.B., Fundo da Misericórdia, *Livro dos termos ou actas* 1709-1723, n° 11, ff. 229-230.

¹⁹ Para este assunto consulte-se Machado, Carla Manuela Sousa: *Memória e património: os legados e os benfeitores da Misericórdia de Braga (séculos XVI-XVIII)*, Braga: Universidade do Minho, 2021, pp. 199-217, tese de Doutoramento policopiada.

culto, particularmente nos seus altares. No mesmo ano, a confraria mandou fazer novos retábulos para os altares, combinando a obra com o mestre Marceliano de Araújo, um dos artistas mais sonantes da cidade. Porém, o surgimento de alguns problemas, por os altares não chegarem até ao teto da igreja, e por isso, considerados menos vistosos, foi necessário proceder à sua reformulação. Foi na sequência da obra que se mandaram dourar e, talvez por isso, em 1743, a Mesa determinou mandar vir um breve para altar privilegiado, não o discriminando, «para sempre por não padecer esta caza a falta que tem em não haver o ditto breve»²⁰. Tratou desta questão o padre Inácio Correia, da Companhia de Jesus. Como tinha expirado o breve existente, era urgente que voltasse a ser privilegiado, mas agora para sempre. Este breve terá custado 19 mil réis²¹. A urgência de novo breve prendia-se com o facto do existente ter terminado o prazo, logo, o altar em causa se ter transformado num altar comum, sem benefícios para as almas aí sufragadas. O breve deve ter sido solicitado enquanto se ultimavam as obras de douramento do altar-mor e dos colaterais e de encarnar e esotofar as imagens e anjos dos mesmos altares, solicitando-se «toda a perfeição e arte»²².

Em 1748 a confraria mandou vir novamente de Roma um breve para o altar de Nossa Senhora da Boa Morte para todas as missas aí celebradas, devendo para o efeito serem ditas 30 missas diárias na igreja. O breve expedido pelo papa Benedito XIV estabelecia privilégio perpétuo para todas as almas sufragadas nele, a qual alcançava indulgência plenária e remissão de todos os pecados, diploma mandado passar pelo vigário geral da diocese de Braga²³. A Misericórdia procurava alcançar maiores benefícios no seu altar, uma vez que na cidade existia uma confraria de Nossa Senhora da Boa Morte, situada na Sé, com breve privilegiado para o seu altar, desde 1709²⁴.

De uma assentada só, em 1750 a Santa Casa decidiu solicitar breves ao Papa para todos os seus altares serem privilegiados perpetuamente para as missas dos confrades defuntos, renovando a vontade de os manter concorrenciais na busca do resgate das almas do Purgatório para os seus irmãos defuntos. Gastou 7.600 réis²⁵, tendo sido passado edital pelo Vigário Geral no mesmo ano. A Santa Casa procurava aumentar o seu prestígio junto dos fiéis e dos seus irmãos e não estava a inovar. Seguiu neste procedimento, o que estavam a fazer outras igrejas e confrarias da cidade, ao solicitarem a Roma breves para todos os seus locais de celebração. De forma a não assistir à fuga de sufrágios para outras igrejas e altares, não restou senão seguir o mesmo modelo e dotar de privilégios todos os seus altares e não somente na igreja principal, fê-lo também na igreja do hospital.

A Misericórdia alcançava o favorecimento de ver os seus irmãos beneficiados em todos os seus altares, mas só estes. Todos os restantes que neles eram sufragados

²⁰ A.D.B., Fundo da Misericórdia, *Livro dos termos ou actas 1734-1746*, n° 13, f. 333.

²¹ Castro, Maria de Fátima: *A Misericórdia de Braga. Assistência material e espiritual*, vol. III, Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga e Autora, 2006, p. 366.

²² Castro, Maria de Fátima: *A irmandade e Santa Casa da Misericórdia de Braga. Obras nas igrejas da Misericórdia e do Hospital e em outros espaços...*, pp. 58-60.

²³ A.D.B., Fundo da Misericórdia, *Livro dos títulos 1594-1826*, n° 451, doc. 14, não paginado.

²⁴ Ferraz, Norberto Tiago Gonçalves: *A morte em Braga...*, p. 343.

²⁵ A.D.B., Fundo da Misericórdia, *Livro dos termos ou actas 1746-1751*, n° 14, f. 223.

eram apenas temporariamente, por esta razão, em 1776 decidiu solicitar novo breve para que todos os altares da sua igreja fossem privilegiados perpetuamente, sem distinção das almas que neles fossem sufragadas²⁶. Assim os privilégios destinavam-se a todas as almas. Recebiam ainda indulgência plenária os que fossem sufragados no da Misericórdia e Apóstolos, desde as vésperas até ao dia seguinte. A justificação era a salvação do Purgatório, que tanto atormentava as almas que nele jaziam, sofrendo no fogo. Com celebrações regulares e vários sacerdotes em ação diária, a igreja ganhava novo impulso ao ter altares privilegiados perpetuamente para todas as almas que neles fossem sufragadas, vivas ou já mortas. Era mais um passo importante para a confraria. Com esta atribuição, as almas sufragadas entravam na luz do amor de Deus, refletido ao altar.

Como geria duas igrejas, a Santa Casa cuidou também de privilegiar os altares da igreja de São Marcos, acoplada ao hospital do mesmo nome. Desta feita, o breve enviado por Papa Pio VI em 1797 abrangia as missas de todos os legados celebrados nas igrejas da instituição, alcançando as suas almas indulgência plenária e remissão de todos os seus pecados²⁷. A preocupação com o hospital, os doentes, os servidores e os administradores ficou plasmada no pedido feito a Roma em 1776 para no dia de São João Marcos, quando a instituição fazia uma grande festa, os visados receberem indulgências plenárias. Estes benefícios alargavam-se ainda aos que confessados e comungados visitassem o altar da capela de São João Marcos, existente no claustro do hospital, desde as vésperas até ao por do sol, mas também aos enfermos do hospital serventes e administradores que falecerem. Todos os fiéis que exercessem obras de caridade para com os enfermos recebiam 60 dias de indulgências²⁸. Ficou também privilegiado o altar de São João Marcos para todas as almas que nele fosse sufragadas. Ou seja, a Santa Casa batia em várias frentes numa sede de indulgências, que se estendessem aos mortos e aos vivos, nas duas igrejas e até no altar que possuía no claustro do hospital. No edital publicado pelo cônego prebendado da Sé de Braga, Doutor José Maria Pinto Brochado, alargou as indulgências aos benfeitores, o que de facto não contemplava o breve de Roma, mas incentivava novos legados e esmolas ao hospital²⁹.

Muito ativa na procura de indulgências durante o século XVIII, a Misericórdia deu prioridade à sua igreja principal, mas não esqueceu a do hospital e todos que nele estavam, alargando os benefícios a vivos e a mortos, na busca de agregar fiéis aos seus espaços religiosos e às cerimónias que neles decorriam, mas também na tentativa de oferecer perdão dos pecados aos que praticassem obras de caridade³⁰.

²⁶ A.D.B., Fundo da Misericórdia, *Livro dos títulos, 1594-1826*, n.º 451, doc. n.º 24, não paginado.

²⁷ A.D.B., Fundo da Misericórdia, *Livro dos títulos, 1594-1826*, n.º 451, doc. n.º 32, não paginado.

²⁸ A.D.B., Fundo da Misericórdia, *Livro dos títulos, 1508-1824*, n.º 462, doc. n.º 20, não paginado.

²⁹ A.D.B., Fundo da Misericórdia, *Livro dos títulos, 1508-1824*, n.º 462, doc. n.º 21, não paginado.

³⁰ Leia-se Provost, Georges: «Indulgences et sensibilité ultramontaine dans la France du XVIIIe siècle: à partir du cas breton», en *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, tomo 101, 2, 1994, pp. 7-26.

4. A CELEBRAÇÃO DE MISSAS NOS ALTARES DA IGREJA DA MISERICÓRDIA

Considerada a atividade da Santa Casa neste setor, a azáfama celebrativa era grande ao que acresce o funcionamento de coro de capelães que rezava as horas canónicas, o que nos leva a efetuar uma análise sintética e pontual. Tomando como modelo a Sé Catedral, a Santa Casa formou ao longo do século XVII um coro de capelães, como, aliás, acontecia, também na sua congénere do Porto³¹. Para cumprir o que tinha assumido, nomeadamente os muitos legados de missas, a celebração mais popular na Idade Moderna³², a confraria teve necessidade de contratar muitos capelães, homens que não somente celebravam o volume alargado de missas solicitadas nos legados, mas também as que a instituição mandava officiar pelos seus irmãos defuntos.

Quadro 1. Missas mandadas celebrar pela Misericórdia aos irmãos defuntos

<i>Ano</i>	<i>Número de missas</i>
1628	5
Até 1699	10
1699	20
1737	60
1739	70
1744	100

Fonte: A.D.B., Livros de atas da confraria.

Como se constata pelo quadro 1, o volume de missas cresceu a partir da primeira metade do século XVII, quando a confraria recebeu o maior número de legados³³, mas foi na centúria seguinte que alcançou os números mais expressivos. Se atendermos ao volume de legados recebidos, vindos da cidade, de várias partes da Metrópole, mas também do Império, verificamos que eles decaem no século XVIII, e que esse facto, associado à enorme concorrência feita pelas confrarias religiosas da cidade, ao menor investimento na salvação da alma, aos ideais do Iluminismo que corriam na Europa, levaram a Misericórdia a uma escalada do número de sufrágios na tentativa de atrair irmãos e, simultaneamente, benfeitores. O facto deve ser analisado em paralelo com a procura de indulgências para todos os seus altares, fortalecendo os benefícios oferecidos aos fiéis, bem como a realização de jubileus. Tratava-se de uma forma de afirmação num universo confraternal muito denso e altamente competitivo. Cumprindo a sétima obra de misericórdia espiritual, rezar pelos vivos e pelos mortos, ao que se associava a sétima corporal, enterrar os defuntos, a confraria converteu-se numa

³¹ Silva, Hugo Ribeiro da: «Cuidar das almas», em Amorim, Inês (Coord.): *Sob o manto da Misericórdia. Contributos para a História da Santa Casa da Misericórdia do Porto, vol. II (1668-1820)*, Coimbra: Almedina, 2018, pp. 360-365.

³² Abreu, Laurinda: *Memórias da Alma e do Corpo. A Misericórdia de Setúbal na Modernidade*, Viseu: Palimage Editores, 1999, pp. 87-89.

³³ Machado, Carla Manuela Sousa: *Memória e Património...*, p. 323.

poderosa gestora de fortunas, dando corpo a um programa intenso de celebrações que almejavam a celebração da alma.

Além destas missas, a confraria tinha as dos legados e as das festas religiosas que promovia. Em 1789 estava obrigada a celebrar 8.706 missas anuais³⁴.

As celebrações exigiam muitas despesas, pois para além da igreja, havia que manter a sacristia recheada com o necessário e pagar ao corpo de capelães que oficiavam quer na igreja, quer noutros templos da cidade, assim como ao sacristão. Exigia ainda um grande esforço administrativo, pois as Mesas tinham mandatos anuais, o calendário celebrativo diverso e os locais de celebração variados. Não esquecemos ainda a aquisição de vinho, azeite, cera e hóstias para as celebrações, mas igualmente a compra de paramentos e alfaías litúrgicas³⁵. Assinala-se também a deterioração dos paramentos e das alfaías religiosas, sendo necessário a sua substituição e conserto, o que obrigava a compras por vezes em cidades de maior dimensão e em gastos acrescidos. Recorde-se, todavia, que foram esses legados que possibilitaram a formação de um alargado património, quer rústico, quer urbano. Estava em causa o Purgatório e a necessidade de sufragar as almas que lá permaneciam em sofrimento. A intercessão dos vivos era muito benéfica e respondia aos «gritos» que as almas jazentes nele faziam chegar para serem recordadas, implorando benefícios espirituais e obras de caridade em seu favor. Este auxílio tinha o reverso da medalha, uma vez que as almas podiam solicitar o favor divino para quem as ajudasse. Criava-se, assim, uma corrente de ajuda mútua na cadeia de auxílio entre vivos e mortos.

Frente ao volume de trabalho que tinha, quer o capelão da Casa, quer os outros sacerdotes, procuravam aumento do seu salário, buscando junto da Mesa o acréscimo que desejavam. Estes homens celebravam missas avulsas, trintários, aniversários, quotidianas, semanais, diárias. Umhas cantadas e outras rezadas, com ou sem responso sobre a sepultura, com velas acesas ou não, eram a ritmo elevado na igreja da instituição. Com muitas missas por celebrar e envolvendo grandes despesas, este era um setor de grande importância para esta Misericórdia como para as restantes, mas também muito problemático. O relacionamento entre os sacerdotes nem sempre primava pela cortesia, entre eles e com a instituição, conhecendo-se algumas expulsões por não cumprirem como deviam as suas obrigações. Conhecedores da necessidade que a instituição tinha deles, sobretudo no século XVIII, quando são mais escassos e mais reivindicativos, os sacerdotes tornam-se em alguns momentos arrogantes e pouco respeitadores até dos membros dos órgãos gestores.

O calendário celebrativo da Santa Casa era recheado em número e variado. As missas referidas eram celebradas em certas alturas do ano com maior intensidade, como acontecia nos momentos festivos. A celebração de missas diárias, ou seja, uma capela não estava ao alcance de todos, pois implicava fortuna, por ser vinculada para todo o sempre. As fundações perpétuas, com missas diárias ou não, exigiam um maior

³⁴ Castro, Maria de Fátima: *A Misericórdia de Braga. Assistência material e espiritual*, vol. III, Braga: Santa Casa da Misericórdia de Braga e Autora, 2006, p. 311.

³⁵ Leia-se para este assunto o trabalho de Ramos, Odete: *A gestão dos bens dos mortos na Misericórdia de Arcos de Valdevez: caridade e espiritualidade (séculos XVII e XVIII)*, Arcos de Valdevez: Santa Casa da Misericórdia de Arcos de Valdevez, 2015, pp. 515-519.

esforço financeiro, pelo que só alguns as solicitavam. Assim, em Lisboa, as capelas no século XVIII e inícios do seguinte foram requeridas por gente de poder económico e estatuto social³⁶.

O pedido de missas ocorria segundo a vontade dos instituidores, mas muitos faziam-nas recair em tempos litúrgicos de significado religioso acrescido, como acontecia no Natal, Páscoa, Fiéis Defuntos e outros. Nesses momentos e sobretudo as missas cantadas eram abrilhantadas com vozes e instrumentos. A Santa Casa de Braga tinha um organista, pois o órgão era à época considerado um instrumento de muita valia no acompanhamento das cerimónias religiosas. A Santa Casa foi servida por vários organistas, a quem pagava pelas funções de tanger o órgão. Muitos deles sacerdotes, faziam um contrato com a instituição para as tarefas que lhes eram atribuídas, no qual ficavam estipuladas as condições em que as exercia e as penalizações sofridas em caso de incumprimento. Para algumas solenidades religiosas como eram as realizadas na Quaresma, a confraria contratava um coro de vozes, normalmente músicos para cantarem os *Miserere*. Sujeito a grande desgaste e tocado por várias pessoas, o órgão teve também de ser consertado várias vezes.

5. NOTA FINAIS

Neste trabalho procuramos analisar os processos de obtenção de privilégios para os altares da Misericórdia ao longo dos séculos XVII e XVIII, assim como, de forma sucinta analisar o seu envolvimento na celebração de missas, sufragando almas que se encontravam no Purgatório. Foi, de facto, o Purgatório que fez medrar estas, como outras confrarias, fazendo transitar através de legados e de doações muito património e esmolos para estas instituições.

Nascida no alvorecer de quinhentos, a Santa Casa de Braga concretizou ainda nessa centúria o projeto de ter igreja própria, uma vez que nasceu numa capela da Sé Catedral e nela se manteve durante as primeiras décadas. Esse projeto, concretizado em meados do século XVI, possibilitou-lhe atividade religiosa de forma independente, bem como dar sepultura a todos que o desejassem, mediante pagamento. As exceções eram raras. Com especial relevo, os altares colocados no templo, eram direcionados para cultos muito importantes: Nossa Senhora da Boa Morte, *Ecce Homo*, Nossa Senhora da Piedade e o altar-mor, dedicado à Visitação de Nossa Senhora. Para que as almas sufragadas recebessem maiores benefícios espirituais, a confraria começou no século XVII a solicitar breves a Roma, destinados a certos altares e em meados do século XVIII mandou vir breves perpétuos para todos os seus locais celebrativos. Duas décadas passadas privilegia também um altar do hospital de São Marcos e um da igreja do mesmo hospital. Esta solicitação de breves para obter altares privilegiados insere-se num contexto de intensa celebração de missas em favor das almas que permaneciam no Purgatório e ainda num universo confraternal denso, como era o da cidade de Braga. A concorrência existente entre confrarias na tentativa de alcançar

³⁶ Araújo, Ana Cristina: *A morte em Lisboa. Atitudes e representações 1700-1830*, Lisboa: Editorial Notícias, 1997, p. 410.

novos membros e legados era enorme e levou todas as que podiam a privilegiar os seus altares. Tratando-se da confraria mais poderosa da cidade, a Misericórdia conhecia o efeito dessa realidade num setor muito complexo como era o da salvação da alma. Com missas, muitas missas para celebrar diariamente, em diferentes altares da cidade, a Santa Casa geria um volumoso número de sacerdotes que perturbavam com o pedido sucessivo de aumento do preço das missas no século XVIII, pois para além dos seus salários, tinha outras despesas com o funcionamento da sua igreja.

Num período de diminuição de legados, de inflação crescente, de conflitos internos e externos, de gastos volumosos com o hospital e de forte intervenção da Coroa, as Misericórdias tiveram que lançar mão a expedientes protetores em termos espirituais para permanecerem concorrenciais, como aconteceu com a de Braga, ao obter breves para todos os seus altares, apresentando-se competitiva, ao mesmo tempo que ia gerindo como podia as missas atrasadas e as capelas deixadas pelos capelães. Não deixa, no entanto, de ser digno de registo o que se passava: se por um lado, as missas ficavam por celebrar, provando a incapacidade da instituição de honrar o compromisso assumido com os benfeitores e minando a confiança de futuros instituidores, por outro, busca-se por todos os meios formas de publicitar a salvação da alma, servindo-se dos altares para passar a mensagem da possibilidade da salvação, através do privilégio de que estavam dotados.

LAS VOCACIONES RELIGIOSAS DE LOS COLEGIALES VALDESIANOS DE SALAMANCA EN LOS SIGLOS XVI Y XVII

Omar Gómez-Cornejo Aguado*
Universidad de Salamanca

1. INTRODUCCIÓN

Los colegios universitarios salmantinos ajenos a las órdenes religiosas aceptaban entre sus muros a clérigos seculares, pero no a monjes ni a frailes. Estos últimos tenían que buscar otras alternativas y en el caso de que algún becario advirtiera su vocación tras acceder al centro, debía abandonarlo. El Colegio de San Pelayo, fundado por Valdés, es un ejemplo de este tipo de institución y a lo largo de su trayectoria histórica se han documentado casos de abandono por entrada en institutos religiosos regulares. Sin embargo, este particular transfuguismo no ha sido estudiado en este centro, ni tampoco en el resto de los colegios salmantinos. A diferencia de lo que sucede en las riberas del Tormes, este asunto sí ha suscitado mayor interés en alguna otra urbe universitaria, tal y como pone de manifiesto la investigación sobre Alcalá de Henares, elaborada por López Pego¹. Este recurre a una fuente jesuítica, en concreto a la historia del colegio ignaciano alcalaíno, elaborada por miembros de esta misma orden. Analizando dicha obra, este historiador detecta un elevado trasvase constituido, fundamentalmente, por estudiantes de la universidad y miembros del Colegio de San Ildefonso a la Compañía de Jesús entre los años 1545 y 1634.

* Investigador predoctoral contratado FPU17/0360 del Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea de la Universidad de Salamanca y miembro del Grupo de Investigación Reconocido «Historia Cultural y Universidades Alfonso IX» integrado en el Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas y de Humanidades Digitales de la Universidad de Salamanca.

¹ López Pego, Carlos: «El inusitado y extraño fenómeno vocacional de los estudiantes de la Universidad de Alcalá hacia la Compañía de Jesús (1545-1634)», en *Hispania Sacra*, LXL, 123, 2009, pp. 159-190.

En este trabajo se pretende conocer si entre los siglos XVI y XVII se produjo un fenómeno similar al complutense en Salamanca y, particularmente, en el Colegio de San Pelayo. Para ello, se ha analizado una fuente documental conservada en el Archivo Histórico de la Universidad de Salamanca que fue originada por aquel centro: el libro de recepciones de colegiales². En él se registraban las entradas de los miembros de esta institución y, además, se recababan datos sobre ellos tras su salida. En el caso de que abandonaran el colegio para ingresar en una orden religiosa, también se daba cuenta de ello y, por lo general, se acompañaba de un breve comentario al respecto. Así pues, se ha decidido seleccionar esta documentación como fuente principal para este trabajo, pues, aunque se reconoce que presenta algunas limitaciones, se trata de un recurso valioso.

A través del estudio y análisis de la información que ofrece el libro de recepciones del Colegio de San Pelayo, es posible averiguar el número de colegiales que se decidieron por la vida religiosa regular, así como las órdenes y carismas que tuvieron un mayor poder de atracción sobre los miembros de este centro. Igualmente, las anotaciones que aparecen en esta fuente permiten conocer una cuestión que no siempre es manifiesta. Pues, es complejo descubrir las causas por las que alguien decide consagrarse como religioso en el Antiguo Régimen, ya que estas pueden ser muy diversas e insondables. Sin embargo, el testimonio histórico que se analiza en este trabajo aporta luz sobre este asunto, al menos para el caso que se estudia. Asimismo, la fuente que ha sido seleccionada permite conocer la perspectiva del Colegio de San Pelayo sobre el transfuguismo que se dio en su seno y sus opiniones sobre este fenómeno. A propósito de esta cuestión, los testimonios de las órdenes religiosas pueden resultar interesantes. Sin embargo, la documentación de los cenobios no siempre se ha conservado. Así sucede en Salamanca donde diversos avatares históricos, en especial la Guerra de Independencia Española, tuvieron un efecto muy negativo para la conservación de estos vestigios. Además, a las órdenes religiosas se les supone cierta predisposición a la hora de dejar constancia de estas incorporaciones, ya que aceptarían gustosas el incremento de sus miembros. En cuanto a los centros seculares, como el particular colegio salmantino de Valdés, cabe la posibilidad de que compartieran la misma actitud o que, por el contrario, esta fuera radicalmente distinta. Así pues, entre los objetivos de este trabajo también se encuentra estudiar cómo se valoraban estas conversiones a la vida religiosa en San Pelayo.

En definitiva, a través de esta investigación se pretende conocer el fenómeno vocacional de los valdesianos durante los siglos XVI y XVII. Para ello, tal y como se ha señalado, se recurre al libro de recepciones del Colegio de San Pelayo, aprovechando la riqueza de los datos que recoge. Así pues, se analiza tanto la información cuantitativa como cualitativa que ofrece con las metodologías apropiadas en cada caso y desde una actitud crítica. Además, se incluye una perspectiva comparada con el caso de Alcalá de Henares, intentado descubrir si en el centro salmantino se produjo un fenómeno que pudiera asemejarse o no al complutense.

² Archivo Histórico de la Universidad de Salamanca (en adelante, AUSA) 2685.

2. EL COLEGIO DE SAN PELAYO Y EL CONTEXTO SALMANTINO

El promotor del Colegio de San Pelayo fue Fernando de Valdés (1483-1568), arzobispo de Sevilla e inquisidor general³. Este decidió establecer en Salamanca un instituto donde asistir y atender a estudiantes universitarios era uno de los objetivos, entre otros⁴. Su proyecto, puesto en marcha en sus últimos años de vida, no se malogró tras producirse su fallecimiento y perduró a lo largo de la Edad Moderna. Así pues, la institución pasó a incrementar el número de centros similares que se habían establecido con anterioridad a orillas del Tormes.

La iniciativa de Valdés contaba con precedentes remontables a la Edad Media. Pues, en la segunda mitad del siglo XIV se erigió el Colegio de Pan y Carbón, considerado como el centro pionero en Salamanca y en la Corona de Castilla⁵. No obstante, fue en el siglo XVI cuando la ciudad universitaria ejerce un notable poder de atracción y en esta centuria se concentra un gran número de fundaciones, produciéndose una «floración espléndida»⁶. Así pues, esta urbe se convierte en escenario del fenómeno que ha sido denominado por Lario como la «tercera generación de colegios»⁷. De las instituciones erigidas en estos momentos, como ya observaba Riesco Terrero, serán egresados personajes relevantes en los ámbitos político, cultural y religioso⁸. En este sentido, San Pelayo no es una excepción y, como estudió Carretero Egido, los colegiales de este centro llegaron a alcanzar puestos destacados en la administración civil y eclesiástica de los territorios hispánicos americanos⁹.

Por su parte, las órdenes religiosas no fueron inmunes a este poder de atracción ejercido por Salamanca. De hecho, no solo establecieron en esta ciudad sus conventos y monasterios, sino que también decidieron levantar colegios para sus miembros universitarios. Además, Ramírez González llegó a identificar a siete comunidades que habían participado tradicionalmente en la universidad. Estas eran las de los monjes benedictinos; franciscanos; dominicos; agustinos; carmelitas; trinitarios; y mercedarios. Posteriormente, en la segunda mitad del siglo XVI, se sumaron a esta nómina los

³ Se prescinde de una semblanza más detallada del promotor del Colegio de San Pelayo, pero se remite al lector interesado a la excelente obra biográfica sobre Valdés: González Novalín, José Luis: *El inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568) I: Su vida y su obra*, Oviedo: Universidad de Oviedo, 2008.

⁴ Gómez-Cornejo Aguado, Omar: «¿Vivir y estudiar? Colegios menores universitarios en la Castilla Moderna» en Borreguero Beltrán, Cristina et al. (coords.): *A la sombra de las catedrales: cultura, poder y guerra en la Edad Moderna*, Burgos: Servicio de Publicaciones e Imagen Institucional Universidad de Burgos, 2021, pp. 1283-1300.

⁵ Dacosta, Arsenio: «Colegios y becados: el antiguo «Colegio de Pan y Carbón» en la Edad Media», en Pena González, Miguel Anxo y Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique (coords.): *La Universidad de Salamanca y el Pontificado en la Edad Media*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2014, p. 318.

⁶ Sala Balust, Luis: *Constituciones, estatutos y ceremonias de los antiguos colegios seculares de la Universidad de Salamanca, vol. I*, Salamanca: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Salamanca, 1962, p. 17.

⁷ Lario, Dámaso de: *Escuelas de imperio. La formación de una elite en los Colegios Mayores (siglos XVI-XVII)*, Madrid: Dykinson, 2019, p. 75.

⁸ Riesco Terrero, Ángel: *Proyección histórico-social de la Universidad de Salamanca a través de sus colegios (siglos XV y XVI)*, Salamanca: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico de la Universidad de Salamanca, 1970, p. 57.

⁹ Carretero Egido, Bernardina: «Los oficios en Indias de los colegiales del Colegio de San Pelayo en Salamanca», en *Estudios de historia social y económica de América*, 7, 1991, pp. 225-239.

jesuitas; bernardos o cistercienses; mínimos de San Francisco de Paula; premonstratenses; jerónimos; y canónigos regulares de Santa María de la Vega¹⁰. Algunas de estas órdenes incluso llegaron a conseguir el reconocimiento de cátedras de teología propias en la Universidad de Salamanca. Esto sucedió en el siglo XVII, cuando la Orden de Predicadores logró la creación de una cátedra de Prima en 1606 y, dos años después, otra de Vísperas, siendo regentadas ambas exclusivamente por dominicos. Esto mismo consiguió la Compañía de Jesús en 1668 y también los benedictinos en 1692¹¹.

Así pues, en este contexto se crea y perdura el Colegio de San Pelayo. Este centro estaba destinado para 20 colegiales según sus constituciones¹². De estos, una decena tenían que cursar cánones, cinco estudiar teología o artes y los restantes matricularse en leyes. Además, estaba permitido el ingreso de dos capellanes que debían estudiar o bien teología o bien cánones, así como tres regentes o profesores. Cada uno de estos últimos debía estar especializado en una de las carreras universitarias que podían cursar los colegiales: leyes, cánones y teología. Igualmente, los textos normativos fijaban la edad de acceso para los becarios. Se requería que como mínimo hubieran cumplido los 14 años y, aunque no había límite máximo de edad, se prohibía la entrada de estudiantes universitarios que fueran graduados. En cuanto al periodo de permanencia, se limitaba a un máximo de 9 años, con el fin de que se pudiera iniciar y concluir la formación universitaria en el seno de la institución. No obstante, si alguno de sus miembros accedía con cursos previos, debía descontarse este tiempo de la duración de su estancia. La indumentaria también estaba pautada y se caracterizaba por las tonalidades verdes, de manera que a estos colegiales también se les conocía por el nombre de este color o incluso con el sobrenombre ornitológico de verdernos¹³. Asimismo, las constituciones establecían que «los tales regentes, capellanes, colegiales y familiares no hayan sido frailes en ninguna de las religiones aprobadas»¹⁴. Por tanto, se impedía el acceso a religiosos regulares en la institución. Igualmente, no estaba permitida su continuidad en el centro si algún colegial decidía consagrarse en alguna orden. En este caso, tal y como revela el libro de recepciones, se debía abandonar la institución e ingresar en el monasterio o convento que se pretendiese.

3. LAS VOCACIONES DE LOS COLEGIALES

En el libro de recepciones del Colegio de San Pelayo se consigna un total de 261 individuos entre el año 1568, cuando se registra a su primer miembro, y 1700. Aquellos que se sintieron llamados a la vida religiosa regular fueron 11 varones. En valores porcentuales, estos últimos representan un 4,2% respecto del total de integrantes de

¹⁰ Ramírez González, Clara Inés: *La Universidad de Salamanca en el siglo XVI. Corporación académica y poderes eclesiásticos*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2002, pp. 155-187.

¹¹ Ramírez González, Clara Inés: «Las órdenes religiosas en la Edad Moderna. El contexto», en Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique (coord.): *Historia de la Universidad de Salamanca, vol. I: Trayectoria histórica e instituciones vinculadas*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, p. 587.

¹² AUSA 2686, s.f.

¹³ Cortés Vázquez, Luis: *La vida estudiantil en la Salamanca clásica*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, p. 52.

¹⁴ AUSA 2686, s.f.

dicha institución. Así pues, es manifiesto que las vocaciones religiosas son relativamente escasas respecto al volumen total.

En cuanto a las órdenes y carismas más atractivos para los colegiales, destaca la Compañía de Jesús, tal y como puede observarse en la figura 1. La orden ignaciana es la predilecta, pues, se concentran en ella cuatro profesiones de antiguos miembros de la institución valdesiana, siendo este el mayor dato registrado. La Orden de San Agustín es la siguiente más numerosa en cuanto a ingresos, produciéndose un total de tres. Una vocación menos suscitó la Orden de los Carmelitas Descalzos, donde solo aparece consignada una pareja de frailes excolegiales. Por último, compartiendo una única profesión en cada caso, se encuentra la Orden de los Hermanos Menores y la Orden de San Basilio.

Respecto a las fechas de ingreso en los cenobios, existen dificultades para determinar exactamente cuándo se produjeron. El libro de recepciones solo señala que un determinado miembro abraza la vida religiosa regular, pero no indica en qué momento. Sucede lo contrario a la hora de datar el acceso al Colegio de San Pelayo. En este caso se particulariza el día, mes y año cuando los aspirantes llegaron a formar parte de este centro. Sin embargo, esta información resulta de interés para poder situar cronológicamente la entrada en religión de los valdesianos y por ello se ha recogido en la figura 2. Pues, a partir del año de entrada en el colegio es posible establecer un margen temporal en el que las vocaciones hubieron de producirse. En efecto, teniendo en cuenta el momento de acceso al centro y que, según las constituciones, la estancia máxima permitida era de 9 años, es posible fijar un límite *ante quem* del abandono de la institución y profesión religiosa.

Así las cosas, según la fuente documental analizada, tres becarios que accedieron a la fundación valdesiana en el siglo XVI fueron los primeros en profesar como religiosos. Dos de ellos, Francisco de Valcarce¹⁵ y don Juan de Salas¹⁶, que habían ingresado respectivamente en 1579 y 1585, lo hacen como agustinos; el tercero, don Pedro de Cabañas¹⁷, colegial desde 1591, decidió seguir el ejemplo de san Ignacio de Loyola.

Posteriormente, se produce un lapso de tiempo que se corresponde con la última década del Quinientos y las dos primeras del Seiscientos en donde ninguno de los que accedieron entonces se sintió atraído por la vida religiosa regular. Sin embargo, tras este período de sequía vocacional, se inicia una etapa más fructífera en cuanto al número de consagraciones. En efecto, la mayoría de los casos de abandono del colegio por entrada en religión se produce entre colegiales que había accedido alrededor del segundo cuarto del Seiscientos. Un carmelita descalzo, en el siglo don Jacinto Osorio¹⁸, renuncia a San Pelayo tras haberse incorporado a él en 1625. Una pareja de valdesianos que había accedido dos años más tarde, en 1627, también se sintió atraída por la vida religiosa, pero en ordenes distintas. Uno de ellos, don Juan de Molina Ponce de León¹⁹, observó la regla de san Basilio, siendo el único del co-

¹⁵ AUSA 2685, f. 14v.

¹⁶ AUSA 2685, ff. 17r-17v.

¹⁷ AUSA 2685, f. 21r.

¹⁸ AUSA 2685, ff. 42v-43r.

¹⁹ AUSA 2685, ff. 44v-45r.

legio representante de esta orden monástica, mientras que su otro compañero, don Francisco Santelices y Guevara²⁰, se consagró como jesuita. A este le seguirá en la Compañía de Jesús don Fernando de Doriga²¹, cuyo ingreso en San Pelayo se produjo en 1628. Casi diez años después, en 1637, accede al colegio don Francisco Bernardo de Quirós²², quien, atraído por el ejemplo de san Francisco de Asís, profesará en la Orden de los Hermanos Menores y será el único franciscano que aparezca en el libro de recepciones del Colegio de San Pelayo.

Tras mediar el siglo XVII, los carmelitas descalzos contarán con un nuevo miembro que, previamente y desde 1652, lo había sido del centro valdesiano: don Gonzalo de Argüelles y Valdés²³. Lo mismo sucederá en la Orden de San Agustín, donde don Juan de Cañedo y Miranda²⁴ se impondrá el hábito y correa, habiendo abandonado antes el Colegio de San Pelayo, al que había accedido en 1658. Por último, la postrera profesión de la que se tiene constancia se produce en la Compañía de Jesús y es realizada por don Álvaro Cienfuegos²⁵, colegial valdesiano desde 1672.

Otra cuestión relevante, como se señalaba antes, es el estudio cualitativo de estas conversiones. Los registros de los libros de recepciones están trufados de anotaciones que merece la pena estudiar para conocer más de cerca este fenómeno de transfuguismo. En ningún caso se han detectado indicios de reproche o decepción hacia los colegiales por haber abandonado el centro. Al contrario, lo que se observa son valoraciones que rozan la alabanza por esta decisión, independientemente del carisma y orden religiosa que se hubiera elegido para profesar. Sin embargo, es preciso tener en cuenta que las anotaciones al respecto llegan a ser fórmulas estandarizadas. Estas se muestran impregnadas de consignas como la de *contemptus mundi* o la de *fuga mundi*, las cuales formaban parte de las mentalidades colectivas de los monjes y frailes del Antiguo Régimen²⁶. Así pues, la mayoría de las conversiones se justifican afirmando que el colegial «reconociendo los engaños de el mundo y lo mal segura que tenía en él la salvación, resolvió tomar puerto seguro»²⁷. Se trata, sin lugar a duda, de argumentos típicos de su tiempo, postridentino y barroco²⁸, que al encontrarse tan generalizados pueden hacer dudar de su veracidad y cumplimiento en cada caso particular.

²⁰ AUSA 2685, f. 45r.

²¹ AUSA 2685, ff. 45v.-46r

²² AUSA 2685, ff. 53v.

²³ AUSA 2685, f. 63r.

²⁴ AUSA 2685, f. 67v.

²⁵ AUSA 2685, f. 73v.

²⁶ Egido, Teófanos: «Mentalidad colectiva del clero regular masculino» en Martínez Ruiz, Enrique y Suárez Grimón, Vicente (eds.): *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen*, vol. I, Las Palmas de Gran Canaria: Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 1994, p. 557.

²⁷ AUSA 2685, f. 67v.

²⁸ Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique: *Lo barroco: la cultura de un conflicto*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2013, pp. 51-59.

4. CONCLUSIONES

Los colegiales de San Pelayo tuvieron un interés muy escaso por la vida religiosa regular. Menos de un 5% de los miembros que pertenecieron a este centro en el marco cronológico de esta investigación profesó como monje o fraile. Por tanto, en absoluto se produjo un fenómeno vocacional tan acusado como el advertido por López Pego en Alcalá de Henares. No obstante, como en el caso complutense, la Compañía de Jesús es la orden religiosa que ejerce un mayor poder de atracción sobre los valdesianos.

Es muy significativa la existencia de vocaciones únicamente en cinco órdenes religiosas, a pesar de que, como se ha señalado antes, en Salamanca se había asentado un amplio número de religiones. Particularmente llamativa es la ausencia de profesiones en órdenes como la de Santo Domingo de Guzmán o la de San Benito de Nursia. Así pues, el hecho de que estas dispusieran de cátedras universitarias propias en el siglo XVII no estimuló lo suficiente a los de San Pelayo como para querer tomar sus hábitos y tratar de alcanzar alguno de estos puestos académicos. En este sentido, las vocaciones de los valdesianos tienen unos móviles muy otros, al menos según se recoge en el libro de recepciones de su colegio.

En ninguno de los tránsfugas se evidencian inquietudes ajenas a la espiritualidad o, al menos, no hay indicios de que pretendieran vestir de religiosos para medrar académicamente, ni en ningún otro ámbito. Al contrario, el desinterés por todo lo mundano y la expectativa de santidad son las pretendidas justificaciones que San Pelayo otorga para explicar el cambio de régimen de vida de sus antiguos miembros. Así pues, ante tales razones, el centro se muestra complacido por la realización y consecución de un hecho tan relevante para la sensibilidad religiosa de la época. No obstante, estas conversiones solo se producen de una manera relativamente más acusada en torno a la tercera década del siglo XVII. Pues, es predominante una trayectoria de vocaciones que se caracteriza por la dispersión en el tiempo y periodos intercalados en los que la escasa receptividad se torna inexistente.

En cualquier caso, conviene seguir investigando al respecto para poder confirmar, en la medida de lo posible, si estas conversiones se produjeron de la manera que testimonia la institución valdesiana. Esta se muestra hija de su tiempo y embebida de la mentalidad y sensibilidad religiosas predominantes en la época estudiada. Tanto es así que llega a confeccionar un mismo patrón que no duda en aplicar a todos los registros de excolegiales religiosos regulares. Por tanto, cabe la posibilidad de que el centro tuviera interés en testimoniar y legar para la posteridad un relato en donde la realidad se distorsionara con el fin de adecuarla a los paradigmas imperantes del contexto histórico.

Así las cosas, es preciso explorar otras posibles fuentes documentales que permitan conocer otros puntos de vista sobre este fenómeno y completar la información ofrecida por el libro de recepciones de San Pelayo. En este caso, a pesar de los óbices que se señalaban al principio, sería interesante conocer los testimonios de las órdenes religiosas receptoras de estos colegiales para poder contrastarlos con los valdesianos, aunque existe la posibilidad de que las diferencias no sean notables, como se indicaba anteriormente.

Igualmente, es probable que no sea necesario alejarse demasiado de San Pelayo y tratar de buscar entre su documentación otros datos sobre sus miembros para

conocer mejor a estos tráfugas, reconstruir su vida e inquietudes y valorar así la fidelidad del retrato elaborado por su colegio. Tampoco esta es una tarea sencilla, pero mitigaría lo inescrutable de las llamadas a la vida religiosa experimentadas por los valdesianos en los siglos XVI y XVII.

APÉNDICE

Figura 1. Distribución de colegiales de San Pelayo según órdenes religiosas

Fuente: Elaboración propia a partir de AUSA, 2685

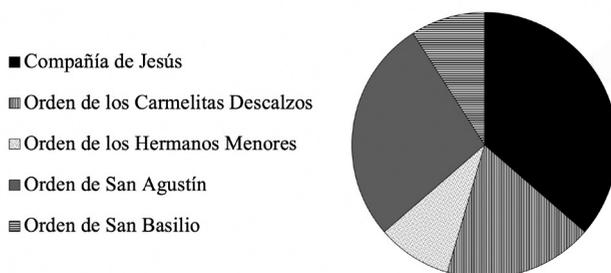


Figura 2. Relación de colegiales valdesianos con su respectivo año de ingreso en San Pelayo y orden religiosa en la que profesaron.

<i>Nombre</i>	<i>Ingreso S. Pelayo</i>	<i>Orden religiosa donde profesa</i>
Francisco Valcarce	1579	Orden de San Agustín
D. Juan de Salas	1585	Orden de San Agustín
D. Pedro de Cabañas	1591	Compañía de Jesús
D. Jacinto Osorio	1625	Orden de los Carmelitas Descalzos
D. Juan de Molina Ponce de León	1627	Orden de San Basilio
D. Francisco de Santelices y Guevara	1627	Compañía de Jesús
D. Fernando de Doriga	1628	Compañía de Jesús
D. Francisco Bernardo de Quirós	1637	Orden de los Hermanos Menores
D. Gonzalo de Argüelles Valdés	1652	Orden de los Carmelitas Descalzos
D. Juan de Cañedo y Miranda	1658	Orden de San Agustín
D. Álvaro de Cienfuegos	1672	Compañía de Jesús

Fuente: Elaboración propia a partir de AUSA, 2685

*EN AUXILIO DE UN REBAÑO EN APUROS.
LA INTERVENCIÓN DE MANUEL FERNÁNDEZ DE SANTA
CRUZ EN LAS PROBLEMÁTICAS SOCIALES DE FINALES
DEL SIGLO XVII.¹*

Emmanuel Michel Flores Sosa*
El Colegio de México

1. INTRODUCCIÓN

La última década del siglo XVII fue para la ciudad de Puebla de los Ángeles una época muy convulsa. A lo largo de esos diez años se experimentaron en la urbe severas problemáticas que incrementaron en gran medida las tensiones sociales. Algunas de estas problemáticas fueron experimentadas únicamente en la ciudad. Otras más formaban parte de un contexto global. Sin embargo, todas ellas en conjunto provocaron tal estado de cosas que las autoridades urbanas llegaron a temer un posible escenario de violencia tal y como había ocurrido en otras ciudades de la Nueva España. Curiosamente, uno de los principales responsables de las circunstancias experimentadas en la Puebla fue el cuerpo de regidores quienes se vieron rebasados por la grave situación que se padecía en la urbe. No obstante, a pesar del complicado

¹ Este trabajo es una síntesis de la investigación que presenté como tesis doctoral en Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México, misma que lleva por título *Un dechado de príncipe eclesiástico. Puebla de los Ángeles durante la gestión de Manuel Fernández de Santa Cruz (1675-1699)*, misma que fue defendida el día 16 de octubre del 2020. Es importante señalar, además, que las fuentes que serán referenciadas a lo largo de este texto son una muestra de los documentos que fueron utilizados para la realización del artículo.

* Licenciado en Historia por el Colegio de Historia de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Maestro en Historia por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Unidad Peninsular, Maestro en Historia y Doctor en Historia por el Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México.

panorama social experimentado, no hay testimonio alguno que dé noticias acerca de un tumulto en la ciudad de Puebla. ¿Cómo fue posible que la segunda urbe más importante de Nueva España, después de la ciudad de México, no experimentase la violencia pese al difícil estado de cosas que padecían los poblanos? La respuesta a esto fue la intervención de la máxima autoridad de la ciudad: el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, uno de los personajes más importantes del último cuarto del siglo XVII en Nueva España. Este prelado mostró un fuerte interés por mejorar las circunstancias que se experimentaban no solo en Puebla de los Ángeles sino también en otras partes de la diócesis de Puebla-Tlaxcala. Todo con el fin de mantener apaciguado a su rebaño. Sin embargo, esto fue una tarea complicada pues además de la entrega de recursos económicos, el obispo se vio en la necesidad de entablar acuerdos y negociaciones con diferentes actores sociales y políticos con el fin de que colaborasen en el mejoramiento de la situación urbana. Asimismo, lo obligó a tomar una postura frente a las políticas implementadas por las autoridades superiores del reino, particularmente las ejecutadas por el Conde de Galve, viéndose en la necesidad de defender la jurisdicción episcopal ante los embates del poder secular. En este sentido, la presente ponencia tiene por objetivo el exponer, *grosso modo*, algunas de las problemáticas experimentadas en la ciudad de Puebla en la década de 1690 así como las diferentes acciones emprendidas por Fernández de Santa Cruz para mantener pacificada a la urbe.

2. UN FENÓMENO DE TINTES GLOBALES. LA CARESTÍA DE MAÍZ Y TRIGO²

Durante casi todo el siglo XVII y principios del XVIII en diferentes partes del planeta se experimentaron un conjunto de fenómenos naturales que afectaron la producción agrícola, ocasionando de esta manera constantes periodos de carestía. En aquella época el mundo, tanto el hemisferio norte como el sur, experimentó fenómenos como las sequías prolongadas o anormales, lluvias constantes y torrenciales y fuertes nevadas fuera de temporada. Geoffrey Parker, especialista interesado en el estudio de la crisis global del siglo XVII, sostiene que el desarrollo continuo de estos fenómenos se debió, entre otras cosas, a la disminución de la energía solar recibida por el planeta, situación que ocasionó la disminución de la temperatura global. Entre los factores enlistados por Parker para explicar tal baja de temperatura en el planeta se encuentran la importante actividad volcánica durante ese periodo, particularmente en lugares como Chile, Filipinas y el Pacífico, lo que produjo una importante cantidad de nubes de ceniza que cubrieron el cielo en amplias zonas geográficas e impidieron la entrada de energía solar. Si bien la disminución del termómetro no se debe entender como una caída precipitada, pues solo bajó menos de 3° C, lo cierto es que los cambios en la temperatura pueden ocasionar ciertas anomalías climatológicas, incluso si el mercurio solo se mueve un grado. En el caso

² La información del presente apartado pertenece al tercer capítulo de la tesis, titulado «La carestía de finales de siglo y el abastecimiento urbano (1691-1695)». Flores Sosa, Emmanuel Michel: *Un dechado de príncipe eclesiástico. Puebla de los Ángeles durante la gestión de Manuel Fernández de Santa Cruz (1675-1699)*, Tesis doctoral. México: El Colegio de México, 2020, pp. 225-307.

concreto de Nueva España, tales anomalías se vieron reflejadas en la alternancia de periodos de lluvias torrenciales, lluvias tardías y años de sequía, circunstancias que afectaron el buen desarrollo de la agricultura.³

El año de 1691 fue particularmente húmedo como consecuencia de la gran cantidad de lluvia que cayó. Esta situación trajo por resultado las pérdidas de las cosechas de maíz y trigo, granos que representaban la base de la dieta de la población novohispana. En el caso del trigo, la humedad provocó la aparición de plagas, como el *chabuistle*, que enfermaron los cultivos, mientras que en el maíz el exceso de humedad ocasionó que las mazorcas no crecieran lo suficiente y produjeran granos. De suerte que el abastecimiento de las ciudades y pueblos asentados en las mesetas centrales, como la ciudad de México y la propia Puebla de los Ángeles, quedara condicionado a la limitada cantidad de granos de la que se podía echar mano.⁴ La problemática es mucho más grave de lo que se puede pensar. No solo estamos hablando de una limitación de alimentos para el consumo humano, también nos referimos al incremento de precios de los pocos artículos de subsistencia, al desarrollo de prácticas poco honestas como el acaparamiento y la especulación, la distorsión del delicado equilibrio de la vida rural, el aumento de la mendicidad en las ciudades y el desarrollo de un escenario idóneo para la aparición de enfermedades. En pocas palabras la carestía traía consigo una distorsión profunda del estado material y social.⁵ No podemos dejar de señalar como un efecto de la crisis frumentaria la aparición del miedo colectivo y el desarrollo de actos de violencia.⁶ Los tumultos de la ciudades de México y Tlaxcala en junio de 1692 son evidencias de la inconformidad social frente al estado de cosas que se estaban experimentando.⁷ Ambos motines tuvieron un fuerte impacto en la ciudad de Puebla, pues se temía que pudiese desatarse la violencia en la urbe. Y no era para menos. Las circunstancias experimentadas en Puebla eran igual de delicadas que las experimentadas en la corte mexicana o en la provincia tlaxcalteca previo al estallido de la violencia. En particular, se hacía evidente la falta de maíz y trigo en los graneros municipales para abastecer a la vecindad poblana, no se diga el aumento en la práctica de la regatonería por parte de los labradores y productores comarcanos. Sin embargo, a pesar de estas circunstancias, el cabildo secular de Puebla, principal responsable del cuidado en el abastecimiento urbano, no emprendió alguna acción

³ Parker, Geoffrey: *Global crisis. War climate change and catastrophe in the seventeenth century*, London: Yale University Press, 2013, pp. 01-17.

⁴ Sigüenza y Góngora, Carlos: *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692*. México: Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1932, pp. 45-47; Torres, Fray Miguel de: *Dechado de príncipes eclesiásticos que dibujó con su ejemplar, virtuosa y ajustada vida el Ilustrísimo y Excelentísimo Señor Doctor Don Manuel Fernández de Santa Cruz y Sabagún*. México: Sociedad Mexicana de Bibliófilos A.C., 1999. Edición Faccimilar, pp. 245-246.

⁵ Florescano, Enrique: *Precios del maíz y crisis agrícolas en México (1708-1810). Ensayo sobre el movimiento de los precios y sus consecuencias económicas y sociales*, México: El Colegio de México, 1969, pp. 141-163.

⁶ Delumeau, Jean: *El miedo en Occidente*, Madrid: Taurus, 1989, pp. 252-258.

⁷ Silva Prada, Natalia: *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México: El Colegio de México, 2007, 645 p.; Martínez Baracs, Andrea: *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014, pp. 398-402.

extraordinaria con la cual poner remedio a la situación. Prueba de ello lo observamos en la falta de acuerdos en las actas de cabildo del año de 1692.⁸

Si bien tenemos noticias de que el alcalde mayor Gabriel del Castillo, en compañía de los diputados de la Fiel Ejecutoría, tribunal sujeto a la municipalidad, había emprendido acciones con las cuales garantizar el abastecimiento urbano, ninguna de estas medidas fue discutida en la sala de cabildo. Debido a esto, no sabemos qué disposiciones específicas implementaron las autoridades seculares durante los primeros meses de la carestía. Cualquiera que revise las actas del cabildo secular previo al mes de junio, se percatará de que no aparece información alguna referente al estado del abastecimiento urbano o al estado material de la ciudad. Situación que nos hace pensar que los regidores estaban más interesados en resolver otros particulares. No fue sino hasta que la municipalidad tuvo noticias de los acontecimientos acaecidos en la plaza mayor de la ciudad de México el 8 de junio de 1692 que los regidores comenzaron a estipular acuerdos de cierta relevancia. En contraste con la pasividad y apatía de los regidores, podemos observar una actitud mucho más activa en el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz. Gracias a su correspondencia con el virrey, el Conde de Galve, sabemos que el prelado se interesó en el estado del abastecimiento urbano desde las primeras noticias que hubo del estado de las cosechas en el mes de septiembre de 1691. Luego de tener conocimiento de la pérdida de las cosechas, Don Manuel empezó inmediatamente a realizar sus diligencias. En primer lugar, entabló conversaciones con los labradores comarcanos con el fin de prevenir que los precios del maíz y el trigo aumentasen considerablemente. Para su mala fortuna, los productores se mostraron reacios a disminuir el precio de sus fanegas. De hecho, llegaron a incrementar más los precios cuando el prelado intentó introducir unas pocas cargas de trigo a la ciudad con el fin de abastecer a los conventos de religiosas, particular que le causó enorme disgusto.⁹ A pesar de este primer fracaso, el obispo mantuvo sus empeños por mejorar la situación de la ciudad. Al percatarse de que no contaría con el apoyo de los agricultores, Fernández de Santa Cruz decidió abastecer la alhóndiga municipal con los granos provenientes de las trojes eclesiásticas. En este sentido, sabemos que el obispo llegó a entregar más de 9 mil fanegas de maíz a la alhóndiga poblana, particular que permitió la provisión de la vecindad y evitar el encarecimiento del grano.¹⁰ De la misma manera nombró y dispuso a un administrador de su entera confianza para el cuidado del granero municipal. Asimismo, colaboró con el alcalde mayor, Gabriel del Castillo, para implementar medidas de vigilancia en contra de la regatería y el acaparamiento.

Finalmente, es importante señalar el papel que jugó el parecer de Manuel Fernández de Santa Cruz respecto de las medidas implementadas por las autoridades virreinales para mejorar las circunstancias de la ciudad de Puebla. En este sentido,

⁸ Archivo General del Municipio de Puebla (en adelante A.G.M.P.), Actas de Cabildo, 1692, Enero-Diciembre, Libro 33.

⁹ Biblioteca Palafoxiana (en adelante B.P.), *Correspondencia del obispo al virrey sobre la provisión de trigo de esa ciudad*, Libro R478, Manuscritos, Documento R478/108, ff. 232 f. – 233 v.

¹⁰ B.P., *Correspondencia del obispo al virrey sobre la escasez de semillas en el reino*, Libro R478, Manuscritos, Documento R478/125, ff. 117 f. – 118 f.

el prelado mantuvo una importante comunicación con el Conde de Galve con el fin de solicitarle algún despacho o mandamiento que permitiese solucionar la escasez de granos. Caso contrario, cuando consideraba que la aplicación de algún mandato del virrey pudiera ocasionar alguna situación de preocupación, el obispo no tenía empacho en comunicárselo al *alter ego* del rey para que diera marcha atrás. Hay que señalar además que, en ciertas ocasiones, el prelado fungió como asesor de los regidores poblanos respecto de cualquier medida que la municipalidad pudiera implementar, a pesar de que esto significó una intromisión en la jurisdicción secular por parte del obispo. No obstante, los regidores apreciaron con gran beneplácito su injerencia. De hecho, debemos mencionar que, a finales de 1692, los regidores de la Puebla llegaron a agradecer públicamente al prelado por sus empeños y su «infatigable celo a la causa pública.»¹¹ En este sentido se puede apreciar la relevancia que tuvo la injerencia de Manuel Fernández de Santa Cruz durante los años de carestía. No solo brindó recursos de la jurisdicción eclesiástica para mantener abastecida a la ciudad de Puebla, también fue un personaje relevante al momento de instaurar cualquier medida que ayudase a aminorar los efectos de la escasez en la vecindad de Puebla.

3. LA LUCHA POR EL TRIGO. LA CONFRONTACIÓN CON EL VIRREY CONDE DE GALVE¹²

La crisis frumentaria abrió un espacio de discusión entre las diferentes autoridades y jurisdicciones. Personajes como el virrey de la Nueva España, el arzobispo de México o el obispo de Puebla y corporaciones como los cabildos municipales de México y Puebla o las órdenes religiosas como San Francisco, Santo Domingo, San Agustín, Nuestra Señora de la Merced y la Compañía de Jesús, tuvieron un papel relevante en el debate respecto a las medidas que debían instaurarse para mejorar la delicada situación de carestía y prevenir cualquier escenario de disturbio social. Las juntas de gobierno convocadas por el Conde de Galve en el palacio virreinal a mediados de 1692 son un claro ejemplo de estas mesas de discusión «pluri-corporativas».¹³ En este sentido, la crisis frumentaria obligaba a las autoridades, seculares y eclesiásticas, a desarrollar acuerdos donde predominase el consenso, la colaboración y la cooperación

¹¹ A.G.M.P., Actas de Cabildo, Libro 33, 1692, Sesión del 16 de agosto, f. 095 f. – 096 f.

¹² Este apartado corresponde al capítulo cinco de la tesis doctoral, misma que lleva por título «La defensa de la jurisdicción eclesiástica (1693-1694)». Flores Sosa, Emmanuel Michel: *Un dechado de príncipe eclesiástico. Puebla de los Ángeles durante la gestión de Manuel Fernández de Santa Cruz (1675-1699)*, Tesis doctoral. México: El Colegio de México, 2020, pp. 398-466. Erratas: En fechas anteriores a esta publicación, el mencionado capítulo ha permitido la publicación de dos artículos de investigación en revistas científicas: Flores Sosa, Emmanuel Michel, «La espiga de la discordia. La confrontación entre el obispo de la Puebla y el virrey de Nueva España en torno al abastecimiento urbano. 1694» en *Revista Ecúmene de Ciencias Sociales*, México: Universidad Autónoma de Querétaro, Año 1, Vol. 2, 2021, pp. 52-72; y Flores Sosa, Emmanuel Michel, «Un obispado bajo la mira del virrey y un prelado celoso de su jurisdicción. Los pareceres del conde de Galve y Manuel Fernández de Santa Cruz ante el Consejo de Indias: 1696-1697», en *Allpanchis*: Arequipa, Universidad Católica de San Pablo, Año XLVIII, N° 87, 2021, pp. 289-322.

¹³ Calvo, Thomas: «Algunas historias de granos en medio de fluctuaciones planetarias: México y Cartagena de Indias en 1690-1692,» en Arriola Díaz Viruel, Luís Alberto et. al. (eds.): *Clima, desastres y convulsiones sociales en España e Hispanoamérica. Siglos XVII-XX*, Zamora: El Colegio de Michoacán-Universidad de Alicante, 2016, pp. 269-294.

entre las diferentes corporaciones. Es decir, todas ellas debían estar de acuerdo en torno a las medidas que debían aplicarse para mejorar el abastecimiento de los diferentes asentamientos, colaborar en la aplicación de estas al interior de sus respectivas jurisdicciones y, de ser posible, cooperar con los recursos que estuviesen a su disposición. No obstante, esto resultaba del todo difícil de lograr, pues era evidente que las medidas implementadas no tendrían el mismo impacto en las diferentes poblaciones. Igualmente, complicado resultaba el conseguir la formación de un consenso generalizado en todas las figuras de autoridad pues no todas coincidían en los mismos puntos de vista. Por lo tanto, no es de sorprender que el estado de carestía originara también un espacio de conflicto entre autoridades.

Prueba de ello es el conflicto entre el virrey Conde de Galve y el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz entre los años de 1693 y 1694. El meollo de la confrontación fueron las políticas implementadas por el virrey en el obispado de Puebla. En concreto, el traslado de cosechas desde los valles trigueros de la diócesis poblana a la ciudad de México. El principal objetivo del Conde de Galve era mantener el buen abastecimiento de los graneros de la corte mexicana, aprovechando para ello los cultivos de la jurisdicción episcopal de Puebla, conocida en aquella época como «el granero de Nueva España». Sin embargo, a pesar de las buenas intenciones del virrey, lo cierto es que la aplicación de estas medidas tuvo un impacto negativo en aquel obispado. En primer lugar, el traslado de cultivos significó una mayor presión en los limitados recursos con los que contaba la diócesis pues en 1693 nuevamente las cosechas se habían malogrado. Esto ocasionó cierto malestar de la población local quienes miraban cómo los pocos cultivos se trasladaban a México mientras ellos quedaban completamente desamparados.¹⁴ A ello habría que sumar el uso de la coerción por parte de los comisionados a todos aquellos que se resistiesen a entregar los cultivos que tenían en su poder.

Tales circunstancias obligaron al obispo Manuel Fernández de Santa Cruz a tomar cartas en el asunto. Si bien no se oponía del todo a los despachos del virrey, el prelado no estaba de acuerdo en que los traslados de trigo fueran tan constantes, pues no pasaban más de 3 o 4 meses de la remisión de granos cuando un nuevo comisionado arribaba a la diócesis para publicar el mandamiento del Conde de Galve y hacer el nuevo traslado. Mayor inconformidad le ocasionó las formas en la que los diferentes agentes virreinales pretendían ejecutar sus comisiones, pues fue común que estos amenazaran a los productores de la diócesis con el uso de mecanismos coercitivos para convencerlos de entregar sus cultivos. Era evidente que Fernández de Santa Cruz estaba preocupado de que los empeños virreinales provocaran el desarrollo de disturbios violentos en su jurisdicción, particular en el que el obispo se había empeñado por evitar. Desde los primeros mandamientos de traslado, Fernández de Santa Cruz siempre comunicó al virrey de las circunstancias que se experimentaban en el obispado: del mal estado de las cosechas, de las preocupaciones de su rebaño respecto a la regularidad de los comisionados virreinales y de los agravios que estos

¹⁴ B.P., *Consulta que se hace a Pedro de Castro sobre el estado de los trigos y el trillado de Puebla y Atlixco*, Libro R478, Manuscritos, Documento R478/011, f. 015 f. – 018 f.

les infringían.¹⁵ No obstante el Conde de Galve siempre ignoró los avisos que el prelado le notificaba. Por lo tanto, ante las omisiones del virrey, Fernández de Santa Cruz tuvo que poner mayor firmeza al momento de defender su jurisdicción. Si el virrey no estaba dispuesto a reducir sus demandas a partir de una comunicación diplomática, entonces se disuadiría de hacerlo a partir de medidas más drásticas. No fue sino hasta que el obispo amenazó con la aplicación de censuras que el virrey suspendió temporalmente el traslado de granos por lo que restaba de 1693.¹⁶

El Conde de Galve comprendió la necesidad de mantener una relación cordial con el prelado, en particular para poder aplicar una segunda estrategia: la tasación de precios. Esta tenía por finalidad el regular los precios en que se comercializaban los granos con el fin de reducir la práctica de la regatonería y facilitar el acceso de la población a los preciados artículos de subsistencia. Con el objetivo de aplicar esta medida, el Conde de Galve debía ganarse nuevamente la confianza del obispo, pues esto le permitiría no solo ordenar la ejecución de sus órdenes sino también hacer que Fernández de Santa Cruz colaborara en su aplicación. Para tal fin el virrey comisionó al oidor Miguel Calderón de la Barca, personaje de gran intelecto y carisma, con el propósito de ganarse el favor del prelado. El plan fue un éxito, pues Manuel Fernández de Santa Cruz quedó impresionado del oidor, quien se supo ganar al obispo gracias a su inteligencia y personalidad.¹⁷ No solo eso, también comenzó a colaborar en los traslados de trigo a la corte mexicana.¹⁸ Todo parecía indicar que la autoridad virreinal conseguiría ganarse el favor del prelado. Sin embargo, la impaciencia del virrey dio al traste con la labor de Calderón de la Barca. Sin prevenir al oidor de sus afanes, el virrey ordenó la aplicación de la tasación de precios en la diócesis poblana a mediados de 1694.¹⁹

Es importante señalar que el mandamiento estaba incorporando también los cultivos pertenecientes a la jurisdicción eclesiástica. Como era de esperarse, las órdenes del Conde de Galve produjeron diferentes reacciones. La más relevante fue que el virrey no contó con las estrategias implementadas por labradores, molineros y panaderos para resistir a estas medidas y los efectos sociales que tuvieron en las villas y pueblos de la diócesis. Ante la implementación de la tasación, los productores ocultaron sus cosechas y dejaron de producir harinas y pan, acciones que provocaron cierta conmoción social y que se vieron reflejadas en algunas manifestaciones de inconformidad. En la villa de Atlixco, por ejemplo, la falta de pan ocasionó la formación de pequeñas multitudes que peregrinaban de tienda en tienda buscando

¹⁵ B.P., *Memorial del obispo de Puebla sobre la defensa de los eclesiásticos a favor de los labradores, quienes tienen que enviar sus cosechas a la ciudad de México*, Libro R469, Manuscritos, Documento R469/035, ff. 161 f. -162v.

¹⁶ B.P., *Correspondencia del obispo de Puebla al Conde de Galve sobre el traslado de trigo a la ciudad de México*, Libro R469, Manuscritos, Documento R469/025, ff. 145 f - 146 f.

¹⁷ B.P., *Carta del obispo de Puebla al Conde de Galve sobre la presencia de Miguel Calderón en Puebla para adelantar la remisión de trigo eclesiástico a México*, Libro R469, Manuscritos, Documento R469/027, f. 148 f.

¹⁸ B.P., *Edicto del obispo de Puebla sobre la expedición conmisera a Miguel Calderón para la remisión de cosecha de trigo a los eclesiásticos*, Libro R469, Manuscritos, Documento R469/028, ff. 150 f. - 150 v.

¹⁹ B.P., *Ordenanzas del Conde de Galve para establecer el precio del trigo*, Libro 32389, Manuscritos, Documento 32389/016, ff. 268 f. - 270 f.

algún mendrugo. Asimismo, en la plaza mayor de aquella villa se arremolinaron algunos zaramillos y jóvenes que, al son de la guitarra, comenzaron a cantar algunos estribillos incendiarios tales como «Pan queremos, o si no, nos quemaremos.»²⁰ Frente a este panorama de mayor gravedad y tensión, estando la población de la diócesis al punto del amotinamiento y la libertad de la jurisdicción eclesiástica amenazada por la autoridad secular, el obispo nuevamente se vio en la necesidad de defender su jurisdicción. Fue tal el malestar del prelado que ni los intentos de Miguel Calderón por justificar las acciones del virrey tuvieron algún impacto en el obispo.²¹ De hecho tuvo el efecto contrario, pues el oidor fue muy imprudente en el uso de sus argumentos en los que llegó a insinuar que la autoridad eclesiástica (a la que acusó de no usar sus recursos para atender el estado de carestía) quedaba sujeta a la autoridad secular durante los momentos de crisis. Esta situación indignó aún más al prelado que decidió nuevamente comunicarse con el Conde de Galve. Sin embargo, el tono con el que se comunicó con el *alter ego* real fue mucho más agresivo, evidencia del enorme malestar que sentía el prelado como consecuencia de los empeños del virrey por instaurar medidas tan perjudiciales. No solo llegó a declarar que no colaboraría en la aplicación de la tasación, también reiteró sus afanes por imponer las debidas censuras a todo aquél que quisiera transgredir las libertades de la Iglesia. Amenaza que sustentó a partir de la referencia de diferentes legislaciones como la Recopilación de Castilla y las Leyes Municipales de las Indias, mostrando así su enorme conocimiento en derecho y jurisprudencia. Además, el obispo llegó a amenazar al virrey con defender su jurisdicción «hasta ver su roquete y sagradas vestiduras teñidas en su propia sangre» y llegando hasta las últimas consecuencias. Frente al temor de tales amenazas, y pensando en las posibles consecuencias que tal enfrentamiento podía traer a su carrera política, al virrey Conde de Galve no le quedó más que sobreseer su mandamiento de tasación. De esta manera se daba por finalizado el enfrentamiento entre el virrey de la Nueva España y el obispo de la Puebla.

4. LA FALTA DE AGUA EN LOS BARRIOS DE LA CIUDAD Y EL PROYECTO DE LA CONSTRUCCIÓN DE CAÑERÍAS²²

Entre los años de 1676 y 1677 la municipalidad poblana emprendió un proyecto que consistía en la habilitación de una segunda alhóndiga en la ciudad, misma que almacenaría los trigos, cebadas y harinas que se producían en la jurisdicción. Tal proyecto se encaminaba no solo a combatir la regatonería y la combinación o mezcla de las

²⁰ B.P., *Carta del bachiller Diego Rodríguez al obispo de Puebla sobre la problemática de los panaderos al no contar con suficiente trigo* («Pan queremos, si no, nos quemaremos»), Libro R469, Manuscritos, Documento R469/040, ff. 168 f.-168 v.

²¹ B.P., *Consulta del oidor Miguel Calderón al obispo de Puebla sobre los precios fijos del trigo a los eclesiásticos*, Libro R469/030, Manuscritos, Documento R469/030, ff. 152 f.-154 v.

²² Este apartado corresponde al capítulo número 4 de la tesis, el cual lleva por título «La fundación de la alhóndiga de las harinas, la construcción de las cañerías de los barrios y los desacuerdos entre la autoridad secular y eclesiástica de la ciudad (1676-1695).» Flores Sosa, Emmanuel Michel: *Un dechado de príncipe eclesiástico. Puebla de los Ángeles durante la gestión de Manuel Fernández de Santa Cruz (1675-1699)*, Tesis doctoral. México: El Colegio de México, 2020, pp. 309-397.

harinas. También tenía el propósito de auxiliar al cabildo secular en el mejoramiento de la infraestructura pública de la ciudad.²³ En concreto, los fondos que fuesen recaudados en la alhóndiga por concepto de registro y almacenamiento de los mencionados trigos y cebadas serían utilizados para la construcción de nuevas cañerías y demás infraestructura hidráulica con las cuales mejorar el suministro de agua dulce a los diferentes barrios de la urbe.²⁴ Pese a la renuencia y oposición que hubo entre diferentes sectores sociales de la Puebla, como los propios labradores, molineros y panaderos así como del cabildo catedral, el plan de los regidores fue respaldado por el Superior Gobierno. En el año de 1677, fray Payo de Rivera, por entonces virrey de la Nueva España, no solo ratificó el derecho de la municipalidad para fundar aquel nuevo granero,²⁵ también le concedió a dicha corporación la facultad para cobrar el impuesto de *las tres cuartillas* sobre todas las cargas de trigo y cebada así como de las harinas que ingresaren en aquella alhóndiga.²⁶ Aunque, claro está, siempre y cuando estos recursos fuesen utilizados única y exclusivamente en la construcción de las cañerías para el abasto urbano de agua. Gracias al respaldo del virrey, el proyecto logró consolidarse y afianzarse rápidamente.²⁷ Es importante señalar que para su ejecución fue necesaria la implementación de una estructura burocrática que permitiera la administración de este impuesto. En este sentido el cabildo secular poblano utilizó como modelo las constituciones de la alhóndiga de la ciudad de México.²⁸ No obstante, la implementación del proyecto de construcción de la infraestructura hidráulica por la traza urbana poblana estuvo siempre plagada de severas problemáticas. Y es que durante la década de 1680 la municipalidad había conseguido la construcción de dos tramos importantes de cañería, aunque con muchos esfuerzos e incluso con el uso de fondos otorgados por el propio obispo Manuel Fernández de Santa Cruz. El primero se construyó desde la plazuela de San Agustín hasta el convento de San

²³ Carabarín Gracia, Alberto: *Agua y confort en la vida de la antigua Puebla*, Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélaz Pliego»-BUAP, p. 76.

²⁴ Alfaro Ramírez, Gustavo: «El abasto de cereales en la Puebla del siglo XVII. El trigo blanquillo, la alhóndiga y el 'pósito' tocinerero», en Cervantes Bello, Francisco (coord.): *Las dimensiones sociales del espacio en la historia de Puebla (XVII-XVIII)*, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2001, pp. 91-110; Alfaro Ramírez, Gustavo: «La lucha por el control del gobierno urbano en la época colonial. El cabildo de la Puebla de los Ángeles, 1670-1723.» Tesis de maestría, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 127-128.

²⁵ Archivo General de la Nación (en adelante A.G.N.), *Vuestra Excelencia con respuesta del señor fiscal manda al alcalde mayor de la ciudad de los Ángeles y alcaldes ordinarios de ella ejecuten lo que arriba va declarado y al cabildo, justicia y regimiento informen sobre la imposición de las tres cuartillas*. Instituciones Coloniales, Gobierno Virreinal, General (051), Vol. 15, Exp. 93, 31 de octubre de 1676, ff. 077 f. -080 f.

²⁶ A.G.N., *Vuestra Excelencia, con respuesta del señor fiscal, concede facultad a la ciudad de los Ángeles para que en la alhóndiga de ella pueda cobrar la imposición de las tres cuartillas de cada carga de trigo, barina y cebada que se manifiesten en ella*. Instituciones Coloniales, Gobierno Virreinal, General de Parte (051), Vol. 15, Exp. 112, 12 de marzo de 1677, ff. 103 f. 103 v. - 114 f.

²⁷ Flores Sosa, Emmanuel Michel: *Un decabado de príncipe eclesiástico. Puebla de los Ángeles durante la gestión de Manuel Fernández de Santa Cruz (1675-1699)*, Tesis doctoral. México: El Colegio de México, 2020, pp. 321-344

²⁸ Vázquez de Warman, Irene: «El posito y la alhóndiga en la Nueva España,» en *Historia Mexicana*, México: El Colegio de México, Vol. 17, N° 3, enero-marzo 1968, pp. 395-426; Calderón, Francisco R.: *Historia económica de la Nueva España: en tiempos de los Austrias*, México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 440; y Chávez Orozco, Luis (comp.): *Alhóndigas y pósitos*, México: Almacenes Nacionales de Depósito, 1966, pp. 24-25.

Pablo de los Naturales y el segundo desde aquel convento siguiendo una bifurcación: una con rumbo a las parroquias de Santiago y San Sebastián y la otra con dirección a la iglesia de Santa Ana.²⁹ Es importante señalar que en ambas obras existieron importantes defectos que obligaron a los regidores a desembolsar, de manera constante, muchos más recursos para hacer las debidas reparaciones. De hecho, el estado de la infraestructura puso de manifiesto cierto grado de corrupción en la sala del cabildo, pues los regidores debían revisar la calidad con la que los maestros arquitectos hacían la entrega de las obras. En este sentido, pese a la mala calidad de las cañerías, y de que la construcción tenía evidentes muestra de poca durabilidad, los capitulares siempre aprobaron las obras. Aunado a ello, se sumó una mala administración del gravamen fiscal, la cual se caracterizó por la malversación de fondos y el constante estado de endeudamiento, lo que limitó en gran medida los recursos con los cuales continuar la construcción de nuevas obras en otras partes de la ciudad. No se puede dejar de señalar la enorme cantidad de dinero utilizado por la municipalidad para hacer frente tanto al largo litigio en contra de los panaderos y molineros de la ciudad, siempre reuñentes al pago de las tres cuartillas, así como de otros asuntos ajenos completamente a la finalidad por la que habían sido autorizados. Entre estos destaca el coste de las ceremonias con las que la ciudad dio la bienvenida a los virreyes Conde la Monclova y Conde de Galve, así como la atención médica y funeraria a uno de los sirvientes que iba en la comitiva del primero.³⁰

Para la década de 1690, en específico entre los años de 1691 y 1695, el cabildo secular se encontraba en una situación complicada. El estado de carestía había ocasionado un limitado ingreso de trigos y cebadas a la alhóndiga municipal, lo que representó la disminución de caudales –en más del 50 por ciento– por concepto del gravamen de las tres cuartillas. No se puede dejar de señalar que, por esas fechas, la municipalidad había implementado un modelo de subarrendamiento del gravamen con el fin de garantizar el ingreso de recursos monetarios de manera fija. Sin embargo, más que beneficiarle dicho subarriendo le trajo mayores problemas. El estado general de carestía impidió que el arrendatario, Juan Moreno de Torija, cumpliera con las contribuciones a las que se había comprometido con el cabildo secular, viéndose obligado a declararse en bancarrota. Esto provocó la ira de los regidores quienes lo apresaron públicamente en las calles de la ciudad. Para colmo de males, la municipalidad veía con mucho pesar cómo el virrey Conde de Galve se inmiscuía en la administración de las tres cuartillas, exigiéndole a los capitulares rindieran cuentas de todos los años que habían hecho el cobro del gravamen en la alhóndiga de las harinas.³¹

Tales circunstancias impedían cualquier intento por construir un nuevo tramo de cañería. Sin embargo, por aquellos años se hizo evidente la falta de agua en algu-

²⁹ Los acuerdos que dan cuenta de la construcción de las cañerías en los barrios de la ciudad se encuentran en diferentes minutas registradas en las actas del cabildo municipal poblano. En concreto en los libros 30, 31 y 32.

³⁰ Flores Sosa, Emmanuel Michel: *Un decado de príncipe eclesiástico. Puebla de los Ángeles durante la gestión de Manuel Fernández de Santa Cruz (1675-1699)*, Tesis doctoral. México: El Colegio de México, 2020, pp. 345-358

³¹ *Ibidem*, pp. 356-374.

nos barrios de la ciudad de Puebla. En particular, los vecinos del barrio del Carmen suplicaron constantemente a las autoridades seculares atendiesen este problema ya que la falta de agua estaba trayendo severas problemáticas sociales en aquella zona. La más importante de ellas era que las doncellas se veían obligadas a trasladarse a barrios más alejados para acarrear el agua a sus casas, situación que las ponía en un terrible predicamento pues en el transcurso del camino podían ser víctimas de alguna transgresión. A pesar de las demandas de los vecinos, e incluso de las solicitudes hechas por algunos conventos quienes también acusaban falta de agua, la municipalidad estaba maniatada por las razones ya señaladas.

Ante esta situación, los vecinos acudieron al palacio episcopal para suplicar la intervención del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz. Luego de escuchar tanto las solicitudes de la población como de los conventos, el prelado tomó cartas en el asunto. Primero que nada, se comunicó con los regidores poblanos con el fin de alentarlos a retomar el proyecto de la construcción de las cañerías. Sin embargo, como era de esperarse, estos intentos no fueron fructíferos. Ante la ausencia de respuesta por parte de los regidores, el prelado decidió tomar medidas más drásticas. En primer lugar, decidió realizar las debidas averiguaciones con el objetivo de conocer el estado de la infraestructura pública de la ciudad. Para ello comisionó al maestro arquitecto Nicolás de Castañeda con el objetivo de que realizase dicha investigación. Al poco tiempo Castañeda notificaba el deplorable estado de las cañerías en Puebla, tanto de las antiguas, que llevaban poco más de un siglo en funcionamiento, como las construidas por la municipalidad en los años recientes. Asimismo, enumeraba las medidas que debían tomarse para la habilitación y reparación de estas.³² Con base en el informe del maestro arquitecto, el obispo Fernández de Santa Cruz se comunicó con el virrey, el Conde de Galve, para notificarle la delicada situación que se experimentaba en la ciudad de Puebla respecto al abastecimiento del agua, así como de la negligencia de los regidores para dar solución a esta problemática. En particular, el prelado notificaba al virrey de las enormes «ofensas a Dios» que se experimentaban entre los vecinos de la ciudad como consecuencia de la falta de agua, haciendo referencia explícita a las transgresiones que pudieran padecer las doncellas que acarreaban agua. Por lo tanto, suplicaba al alter ego real ordenase a los regidores que sin dilación alguna continuasen con la construcción de las cañerías en los barrios de la ciudad, empezando por el del Carmen. Es importante señalar, que la misiva también tenía la función de convencer al Conde de Galve de no inmiscuirse más en la administración municipal de las tres cuartillas, pues el virrey estaba contemplando la posibilidad de hacerse con los recursos que percibía la alhóndiga de las harinas de Puebla con el fin de financiar la reconstrucción del palacio virreinal, quemado durante el tumulto de 1692.³³

³² B.P., *Correspondencia sobre los abastecimientos de agua y redes de cañería que abastecen a los conventos de la ciudad*, Libro R478, Manuscritos, Documento R478/024, ff. 042 f. – 042 v.

³³ B.P., *Correspondencia del obispo de la Puebla sobre la aplicación de tres cuartillas al abasto y administrado por el ayuntamiento*, Libro R478, Manuscritos, Documento R478/028, ff. 054 f. – 056 v.

Sin mayores contratiempos, el Conde de Galve despachó mandamiento ordenando a la municipalidad de Puebla continuase, luego y sin dilación, la construcción de las cañerías para el abastecimiento de los barrios de la ciudad, apercibiéndoles que no habrá argumentos que justificasen cualquier omisión. No obstante, el despacho virreinal detalló que tal empresa no sería ejecutada por todos los capitulares. Tan solamente estaría a cargo del regidor Tomás de Arana, quedando explícitamente prohibídemo al resto de la municipalidad inmiscuirse en tal asunto. Asimismo, se les notificó que para llevar a cabo tal empresa debían hacer uso de los fondos de las tres cuartillas reiterando que el uso de este dinero para cualquier otra situación quedaba estrictamente prohibídemo, so pena de ser trasladado un agente del virrey a la jurisdicción urbana de Puebla para realizar averiguaciones respecto al estado de la administración. Bajo la amenaza del arribo de un agente en su espacio de influencia, a los regidores no les quedó más que obedecer sin dilación el mandamiento del Conde de Galve. De esta manera el regidor Tomás de Arana inició la construcción del tercer tramo de las cañerías de agua, siendo el barrio del Carmen el principal beneficiado.³⁴

5. CONSIDERACIONES FINALES

La década de 1690 fue para la ciudad de Puebla una época de severas problemáticas. Así como otras urbes de Nueva España, Puebla de los Ángeles experimentó los efectos de la crisis frumentaria que asoló al reino. La falta de maíz y trigo provocó una distorsión en el delicado equilibrio de la sociedad novohispana, mismas que provocaron el incremento de las tensiones en la población. De la misma manera las acciones de las autoridades, y de sus allegados, aumentaron el estado de intranquilidad que se vivía, al punto que en algunas ocasiones llegó a provocar el estallido de escenarios de violencia popular. Los ejemplos más sobresalientes son los tumultos acaecidos en las ciudades de México y Tlaxcala en el verano de 1692, pues ponen de manifiesto el impacto que trajo tanto la falta de bastimentos para alimentar a la población como las constantes vejaciones que sufrieron los naturales de la tierra por parte de las autoridades urbanas y sus sirvientes. Puebla de los Ángeles no estuvo exenta de este tipo de situaciones. Tal y como ocurría en la corte mexicana y en la provincia tlaxcalteca, en Puebla se experimentaba un estado de agitación e intranquilidad. La pérdida de las cosechas ocasionó no solo el incremento de los precios en todos los artículos de subsistencia, también permitió el desarrollo de prácticas deshonestas como el ocultamiento de los cultivos y la regatonería. Aunado a ello se sumó las políticas del virrey Conde de Galve de trasladar las pocas fanegas que había en la diócesis poblana para abastecer a la corte virreinal en detrimento de la población de aquel obispado, así como los intentos del *alter ego* real por aplicar otras medidas con poca popularidad. Asimismo, por esa misma época, parte de la ciudad estaba experimentado la falta de agua potable con la que abastecer sus casas, particular que agravó aún más la situación. Para colmo de

³⁴ A.G.M.P., *Real provisión para que el capitán Tomás de Arana que está entendiendo en la obra de la cañería de la ciudad de Puebla, haga que los que se dicen dueños de caleras y pedreras se arreglen a los precios en él entendidos*, Reales Cédulas, Libro 07, 1694, 11 de marzo de 1694, 3 fs.

males, la principal autoridad responsable de atender las necesidades de los vecinos, el cabildo secular, mantuvo una actitud pasiva respecto a el estado material de la ciudad, llegando incluso a ser responsable del aumento de las tensiones sociales en las calles de Puebla como consecuencia de los conflictos que tenía con algunos grupos sociales en particular. Pese a todo ello, a diferencia de México, Tlaxcala u otras ciudades en Nueva España, en la Puebla de los Ángeles no se experimentó un escenario de violencia de enorme magnitud. A pesar de las delicadas condiciones en la que se encontraba la vecindad poblana no se desarrolló un tumulto popular que llegase a quemar las casas reales y a saquear las tiendas de la ciudad.

El mérito de ello lo encontramos en la figura de Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de la diócesis poblana desde el año de 1677. Este prelado siempre estuvo atento a las necesidades y padecimientos de su rebaño, procurando atender las suplicas que estos le hacían llegar. No solo contribuyó con una considerable cantidad de recursos que pertenecían a la mesa episcopal y a la mesa capitular con el fin de abastecer los graneros municipales de la ciudad. También intervino en la aplicación de medidas para prevenir el aumento de los precios y la práctica de la regatería. No se diga la defensa de la jurisdicción diocesana frente a la injerencia del virrey que pretendía aprovechar los limitados recursos con los que contaba Puebla para abastecer a México. Este particular tiene enorme relevancia pues puso de manifiesto el enorme poder político que tenía el prelado, mismo que le permitió doblegar al Conde de Galve y proteger la jurisdicción eclesiástica. Finalmente, no se puede dejar de mencionar su injerencia en la construcción de las cañerías en los barrios de la ciudad con el fin de atender a las necesidades de la población, ya fuera con la entrega de recursos económicos o bien interviniendo directamente para que los regidores continuaran con la reparación de la infraestructura hidráulica y la construcción de nuevos tramos de la misma. Todo lo hasta acá mencionado pone en evidencia los afanes del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz por mejorar las condiciones que se estaban experimentando en la ciudad de Puebla durante la complicada década de 1690. Sólo así se puede explicar el por qué la urbe angelopolitana, y la gran mayoría del obispado poblano, no experimentó un escenario de violencia como el ocurrido en la ciudad de México a pesar de vivirse una situación igual de apremiante y complicada. Es sólo gracias a la intervención directa del prelado que la segunda ciudad de la Nueva España no fuera escenario del levantamiento popular. Fueron los empeños de Fernández de Santa Cruz los que mantuvieron a la vecindad de Puebla en calma y paz.

EL EXILIO HACIA LA DIÓCESIS CARTAGINIENSE: EL OBISPO DIEGO DE ROJAS Y CONTRERAS

Sergio Belmonte Hernández
Universidad Complutense de Madrid

1. INTRODUCCIÓN

La ceremonia de entrada a la ciudad fue uno de los medios de legitimación y propaganda de las élites del Antiguo Régimen. El ritual de pernoctación permitía la toma de posesión de la ciudad y a la vez el reconocimiento de las autoridades y de la población a este acto. Por antonomasia las más estudiadas han sido las entradas de miembros de la familia real. Las proclamaciones, matrimonios o viajes hacían que estas se sucedieran cada cierto tiempo. Madrid como capital ceremonial de la monarquía católica ha sido la ciudad que más interés ha suscitado¹. Sin embargo, la extensión de la monarquía hispánica hizo que diferentes urbes de los diferentes reinos que la componían recibiesen entradas de la realeza².

¹ Del Río Barredo, María José: *Madrid, Urbs Regia, la capital ceremonial de la monarquía católica*, Madrid: Marcial Pons, 2000, pp. 63-76. Zapata Fernández de la Hoz, Teresa: *La entrada en la corte de María Luisa de Orleans, arte y fiesta en el Madrid de Carlos II*, Madrid: Doce Calles, 2000. y *La corte de Felipe IV se viste de fiesta: La entrada de Mariana de Austria, 1649*, Valencia: Universitat de Valencia, 2016.

² Redondo, Agustín: «Fiesta, realeza y ciudad las relaciones de las fiestas toledanas de 1559-1560 vinculadas al casamiento de Felipe II con Isabel de Valois», en López Poza, Sagrario, y Pena Sueiro, Nieves (Coords.): *La fiesta: actas del II Seminario de Relaciones de Sucesos (A Coruña, 1998)*, A Coruña, Sociedad de Cultura Valle Inclán, 1999, pp. 303-314; Fernández Travieso, Carlota: «Reutilización de elementos del programa iconográfico creado para el recibimiento a Isabel de Valois en Toledo en 1560», en Zafra Molina, Rafael, y Azana López, José Javier (coords.): *Emblemática trascendente: hermenéutica de la imagen, iconología del texto*, Pamplona: Universidad de Navarra, 2011, pp. 301-310 y «La cultura emblemática en la entrada en Toledo de Isabel de Valois de 1560», en CLOSE, Anthony y Fernández Vales, Sandra (ed.): *Edad de oro cantabrigense: actas del VII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, Madrid, Asociación Internacional del Siglo de Oro (AISO), 2006, pp. 245-254; Vanturelli, Paola: «La so-

Este tipo de ritual no era solo monopolizado por la corona, también la Iglesia, como institución y pilar del sistema, participaba de él. Nos referimos a las entradas de los obispos en sus diócesis, las cuales han sido menos tratadas³. Estas son de especial interés pues nos permiten observar qué diferencias tenían con las reales, los sujetos que participaban, el significado que se les daba y los actos que se realizaban.

Nuestro interés en el marco de las jornadas de este congreso es analizar aquí una ceremonia de entrada episcopal, la acaecida con motivo de la venida del obispo Diego de Rojas y Contreras a la diócesis de Cartagena-Murcia en 1766.

2. EL OBISPO ROJAS

La biografía del prelado es de sobra conocida. Nacido el 26 de julio de 1700 e hijo de una ilustre familia vallisoletana, corría la nobleza por su sangre. Era hijo de Diego de Rojas y Ortega, caballero de la orden de Calatrava y miembro del Consejo de Indias y de María Isabel de Contreras Ramírez de Arellano, marquesa de Villanueva del Duero. Al tratarse del hijo menor fue destinado a la carrera eclesiástica. Nombrado caballero de la orden de Calatrava con solo once años, ganó más tarde el grado de bachiller en la Universidad de Granada, trasladándose después a Salamanca donde estudió cánones. Posteriormente ejerció como fiscal criminal de la Chancillería de Valladolid. En 1748 fue nombrado obispo de Calahorra, labor que ejerció hasta su nombramiento, por parte de Fernando VI, como gobernador del Consejo de Castilla, cumbre del sistema polisindial de la monarquía. Fue durante su etapa ejerciendo este cargo cuando en 1753 el rey lo nombra obispo de Cartagena-Murcia⁴.

3. EL ENFRENTAMIENTO CABILDO-OBISPO

El hecho de que tuviera que atender las labores del Consejo llevó a que la sede quedara ausente de prelado. Por ello nombró a Lucas Ramírez, obispo de la diócesis de Tanes, como obispo suplente-auxiliar. La lejana presencia del prelado motivó que el cabildo catedralicio tuviera una capacidad de maniobra y decisión mayor que si Rojas se hubiera hallado presente. Los conflictos no se hicieron esperar no se hicieron esperar. El obispo era un decidido ultramontano y por lo tanto defendía la autoridad

lemne entrada en Milán de Margarita de Austria, esposa de Felipe III (1598)», en García García, Bernardo, y Lobato López, María. Luisa (coords.): *La fiesta cortesana en la época de los Austrias*, 2003, pp. 233-247.

³ Portugal Bueno, María del Carmen: *El obispo a lomos de una mula: El ceremonial de la entrada episcopal de la Diócesis de Orihuela-Alicante*, Orihuela, Orihuela: M.C. Portugal, 2015; González García, Miguel Ángel: «La toma de posesión, juramento y entrada oficial en la diócesis de los obispos de Ourense (1578-2011)», en *Diversarum rerum revista de los Archivos Catedralicio y Diocesano de Ourense*, 9, 2014, pp. 77-138; Luque Rodrigo, Laura: «El ceremonial de las entradas solemnes de los prelados en sus diócesis algunos ejemplos de Andalucía oriental», en López Calderón, Carmen, Rodríguez Moya, Inmaculada, y Fernández Valle, María los Ángeles (Eds.): *Fastos y ceremonias del barroco iberoamericano*, Santiago de Compostela, Sevilla, Enredars: Andavira, 2019, pp. 49-64; López López, Roberto Javier: «Elementos simbólicos del poder temporal del Episcopado gallego en el siglo XVIII.

las Entradas solemnes», en TORRIONE, Margarita (Dir.): *España festejante, el siglo XVIII*, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2000, pp. 37-50.

⁴ González Fuertes, Manuel Amador: «Diego Rojas y Contreras», en *Diccionario Biográfico de la Real Academia de la Historia*. <https://dbe.rah.es/biografias/14674/diego-rojas-y-contreras>

episcopal como fuente suprema del poder de la diócesis⁵, mientras que, el cabildo abogaba por una mayor libertad de acción. La ausencia de Rojas llevó a que el cabildo pudiera controlar y gastar a su antojo las rentas de la diócesis, así como intervenir activamente en la concesión de mercedes en forma de canonjías, raciones y medias raciones.

En 1756 el prelado emitió un «Nuevo establecimiento o fundamento de la iglesia-catedral de Cartagena» que ratificaba el poder del obispo sobre su diócesis. El cabildo hizo caso omiso de la Norma lo que llevó a que esta fuera publicada nuevamente, y esta vez como impreso, en 1760. Decía un extracto del escrito:

Usando de nuestra jurisdicción y potestad ordinaria, y de las facultades que nos concede el derecho, declaramos no ser admisible el plan formado por el cabildo [concesión de mercedes y gestión del patrimonio de la diócesis], en ninguno de [...] los casos, que propone, mediante también consideramos excede en esto el cabildo de sus facultades de asentir, o disentir, usurpando las de arreglar, y disponer que corresponden a nuestra dignidad, que es la cabeza de aquel cuerpo, y en la que reside toda la jurisdicción ordinaria y diocesana [...]⁶.

La obra pretendía asentar de forma total la autoridad episcopal sobre la del cabildo usando para ello la teoría de los cuerpos⁷, confirmando un axis vertical del poder de arriba hacia abajo. El obispo, como cabeza, mandaba sobre el resto del cuerpo, la parte inferior, que no era otra que el cabildo. Rojas defendía la transposición a su diócesis de las teorías organicistas del Estado.

A pesar de esta llamada de atención, el cabildo siguió disponiendo a su antojo y negándose a obedecer al obispo auxiliar Lucas Ramírez. El suplente había encontrado actividades irregulares en la gestión de 400.000 reales de las rentas eclesiásticas. Preguntó dónde se hallaba ese dinero y obligó a los capitulares a devolverlo⁸. El cabildo contestó que todas las cuentas de la diócesis se llevaban a una y que el dinero mencionado no existía, pues se habían revisado las entradas y salidas de los libros de las arcas de Fábrica no encontrándose esta suma⁹. Se temía que la visita del auxiliar, auspiciada por el obispo Rojas, desvelara los manejos de la institución. Como este era el encargado de dar día y hora para realizar la visita, el cabildo usó una estrategia para

⁵ Cánovas Botía, Antonio: *Auge y Decadencia de Una Institución Eclesial: el cabildo catedral de Murcia en el siglo XVIII. Iglesia y Sociedad*, Murcia, Editum, 1994, p. 116.

⁶ Archivo Municipal de Murcia (A.M.M), 4-C-31(2), *Nuevo establecimiento, o fundamento de la santa iglesia catedral de Cartagena, o instrumento de división, erección, y aumento de Dignidades, Canonjías, Raciones y Medias Raciones, y distribución de semanas para la celebración de los Divinos Oficios / dispuesto y ordenado en el año de 1756 por ... Don Diego de Rojas y Contreras ... Obispo de dicha Santa Iglesia, y Obispado; con previo consentimiento del señor rey Don Fernando Sexto ... dado en el año de 1754 y con posterior aprobación del señor rey Don Carlos Tercero, ... en el 1760; y confirmado por bula apostólica ... de la Santidad del Señor Clemente XIII, ...*, Madrid, Imprenta de Antonio Sanz, 1761. En todas las citas textuales se ha modernizado y actualizado la grafía, resolviéndose también las abreviaturas.

⁷ Kantorowicz, Ernst: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985.

⁸ Archivo de la Catedral de Murcia (en adelante A.C.M), Caja. 41, Lib. 51, 1766, Actas Capitulares, 7 de abril de 1766, pp. 49v-50r-v.

⁹ A.C.M. Leg. 344, Documento 59.

lograr que esta nunca tuviese lugar. Envió una primera solicitud de prórroga a Rojas, y argumentó que hasta que no se tuviese noticia de este no podía realizarse la visita¹⁰. Cuando Lucas Ramírez se dispuso a hacer la visita por segunda vez, los capitulares actuaron de la misma manera. Esperaron hasta el máximo para enviar la nueva solicitud de prórroga al titular para así tener excusa de que había que esperar a la contestación. Todos estos problemas se tradujeron en pleitos para los que se contrataron abogados por parte del visitador y del cabildo para la defensa de sus respectivos intereses¹¹.

Rojas estaba furioso por la conducta de los miembros de su diócesis, no entendía su comportamiento cuando su única misión era ceñirse al ordenamiento antes citado y cumplir con sus órdenes, o sea realizar la visita. El obispo quedó impactado de que incluso su tajante respuesta de condena a esta falta de obediencia fuera ignorada y el cabildo inventara nuevas excusas para no acatar sus mandatos¹². No pudiendo demorar más el acto de la visita, el cabildo se atrincheró en la sala capitular dejando plantado a Ramírez en la puerta de la catedral y amenazando con multas si el auxiliar y su séquito no se marchaban¹³.

El titular se encontraba ante una falta de subordinación que no podía tolerar por su mentalidad ultramontana, pero el hecho de estar ausente de su diócesis impedía una acción contundente. Tal era así que, en un nuevo intento de realizar la visita el 23 de enero de 1764, los capitulares expusieron al auxiliar que habían consultado con sus abogados la potestad del obispo para delegar la Visita pues no tenían claro que Rojas tuviera esta autoridad, lo que impedía que esta se llevase a cabo. El titular finalmente envió orden a Ramírez de suspender la visita ante la oposición frontal del cabildo, criticando la actitud de este: «conviene que los cabildos como ese que quieren vivir sin reconocer prelado ni leyes que remedien sus abusos, muden de conducta»¹⁴. Habría que esperar a la llegada de Rojas a su diócesis en 1766 para que este concluyera el acto.

4. EL VIAJE DEL OBISPO A MURCIA

Los motines de Madrid de 1766 supusieron el fin de Diego de Rojas como presidente del Consejo de Castilla. Su posición ultramontana y conservadora, diametralmente opuesta a la de los ministros italianos de Carlos III¹⁵, unida a su escasa premura en castigar a los responsables y comenzar diligencias contra ellos¹⁶, sellaron el final de su mandato. El 11 de abril de 1766 cesó de su cargo en favor del conde de Aranda. Sin motivos para quedarse en Madrid inició los trámites para marchar a su sede episcopal. La salida parece no haber sido forzada pero el obispo ya no tenía función alguna en la capital y con un nuevo presidente en el Consejo su presencia podía ser incómoda.

¹⁰ A.C.M. Leg. 344, Documento 95. Carta del obispo Rojas al cabildo de la diócesis, Madrid, 6 de diciembre de 1763.

¹¹ A.C.M. Caja. 41, Lib. 51, 1766, Actas Capitulares, 7 de abril de 1766, pp. 49v-50r-v-51r.

¹² Ídem.

¹³ Ídem.

¹⁴ Carta del obispo Rojas a Lucas Ramírez ordenándole suspender la visita, en Cánovas Botía, *op. cit.*, p. 396.

¹⁵ González Fuertes, Manuel Amador: *op. cit.*

¹⁶ López García, Jose Miguel: *El motín contra Esquilache*, Madrid, Alianza, p. 168.

Aunque no se trató de un exilio al uso como alguno de los que sufrieron diversos servidores de los Borbones¹⁷ al cesar de un puesto de responsabilidad, la acción de Rojas era lógica pues suponía apartarse de la sede del poder tras su desgracia.

Poco tardó el obispo en abandonar la corte pues el día 14 de abril, apenas tres días después de haber sido exonerado de su cargo, escribía desde Villaverde al cabildo de Murcia notificándole que había comenzado su viaje hacia la diócesis. De acuerdo con los itinerarios de postas del siglo XVIII la ruta desde Madrid a Murcia se realizaría por Arganda, Villarejo de Salvanés, Tarancón, Torrubia, Ontanaya, Belmonte, San Clemente, Minaya, La Roda, La Gineta, Albacete, Pozo de la Cañada, Tobarra, Cieza, Venta del Negro y Murcia¹⁸ y también desde Vaciamadrid, Perales, Fuentidueña y a partir de ahí a Tarancón y al resto de la ruta antes descrita¹⁹. Sin embargo, el obispo no usó ninguna de las rutas antes descritas debido a que la disparidad de caminos en el Antiguo Régimen era muy grande. Utilizó la misma ruta que otros predecesores eclesiásticos y reales habían recorrido anteriormente. Esta enlazaba Madrid a través de Villaverde, Aranjuez, Ocaña, y seguía por Corral de Almaguer, Villanueva de Alcardete, Los Hinojosos, El Provençio y enlazaba con Minaya, siendo a partir de aquí el resto de la ruta igual a las dos primeras mencionadas²⁰.

El cabildo acordó ir en busca del prelado, pues el trayecto podía hacerse penoso por la «penuria de los lugares» y la «esterilidad de los tiempos»²¹. En efecto, los viajes podían hacerse tortuosos debido a los malos caminos y al clima²². Se acordó enviar al secretario capitular, Lucas Fernández, para ponerse a los pies de Rojas y se creó una junta de comisarios para recibirlo en Molina de Segura conforme se había hecho con al anterior obispo Juan Mateo²³. Asimismo, se dio orden a los colectores de rentas del obispado para poner en manos del obispo caudales para mantenerse a lo largo del

¹⁷ Gómez Urdáñez, Jose Luis: «Con la venia de Carlos III. El castigo «ejemplar» de Olavide, consecuencia de la venganza de Grimaldi contra el conde de Aranda», en *Vegueta: Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, 15, 2015, pp. 373-400. Martín Gaite, Carmen: *El proceso Macanaz, Historia de un empapelamiento*, Barcelona, Taurus, 2019.

¹⁸ Rodríguez de Campomanes, Pedro: *Itinerario de las carreras de posta dentro y fuera del reino*, Madrid, Imprenta de Antonio Pérez de Soto, 1761, pp. 44-45.

¹⁹ Espinalt y García, Bernardo: *Guía general de postas, y travesías de España, para este presente año de 1785*, Madrid, oficina de Hilario Santos, 1785, pp. 29-30.

²⁰ En 1720, Pietro Donino de Pretis, camarero del Papa Clemente XI, utilizó esta ruta para llevar el capelo cardenalicio al obispo Belluga. Torres Fontes-Suárez, Cristina: *Viajes de extranjeros por el reino de Murcia*, tomo II, Murcia, Real Academia Alfonso X el Sabio, 1996, pp. 429-440. En 1765, usaron esta ruta, aunque con alguna alteración en los pueblos, la infanta María Luisa de Borbón y la princesa María Luisa de Parma con motivo de sus viajes nupciales. Sobre esto: Belmonte Hernández, Sergio: *Del olor de los mástiles al olor de la fiesta: la egregia llegada de María Luisa de Parma a España*, Trabajo fin de Máster Inédito, Universidad Complutense de Madrid, 2020.

²¹ A.C.M. Caja. 41, Lib. 51, 1766, Actas Capitulares, 19 de abril de 1766, pp. 56v-57r.

²² Cosa que sucedió en alguno de los tránsitos durante el viaje de las princesas antes mencionado. Así, durante el viaje de María Luisa de Parma, el mayordomo mayor, duque de Santisteban, escribía al secretario de estado, marques de Grimaldi: «Con motivo de haberme avisado los Aposentadores, que las ventas de la Rambla donde S.A. debía mañana hacer tránsito de medio día, no tienen disposición alguna para ello, ni agua [...] vaya S.A. de un tirón a Cieza que dista siete leguas donde, donde comerá, y descansará toda la tarde, para lo que saldrá a las cinco de la mañana, pues los calores son grande, y el polvo molesta mucho [...]». Carta del duque de Santisteban al marqués de Grimaldi, Murcia, 14 de agosto de 1765, Archivo Histórico Nacional (AHN). Estado, leg. 2504, n. 27.

²³ A.C.M. Caja 41, Lib. 51, 1766, Actas Capitulares, 19 de abril de 1766, pp. 57r-v.

viaje. El interés del cabildo en asegurar el bienestar de su prelado se manifiesta en la obsesión por proporcionarle dinero constante. De hecho, los recaudadores llegaron a proporcionarle 22.000 pesos²⁴. La razón de este agasajo, además de cortesía, tenía otra intención, poner fin a las denuncias y pleitos que se habían originado con motivo de la negación de la visita por parte del cabildo, cosa que se trató una vez que el obispo llegó a Murcia:

[...] en prueba de las veras, con que le ama [el cabildo a Rojas], y deseos de complacerle, guardando la mejor armonía, y buena correspondencia [...] y ánimo, explorando el de S.S. Ilustrísima sobre que se calmen por ahora y suspendan todos los litigios pendientes [...] el cabildo nombró a los señores, Saurín y Oliber, para que pasen a hacer presente a dicho señor obispo el contenido [...]»²⁵.

Rojas estuvo de acuerdo con ello, quería normalizar sus relaciones con el cabildo y realizar él mismo la visita.

5. LA ENTRADA EN MURCIA

La entrada en Murcia, sede de la diócesis, por parte de Rojas difirió poco de las tradicionales entradas de obispos. Si bien en este caso había una diferencia manifiesta, mientras en diferentes sedes episcopales la capital era villa de señorío perteneciente a esta, Murcia, en cambio, era villa de realengo, aunque en ella estuviese la sede de la diócesis desde 1291. Un acto no se celebró en la entrada de Rojas, la tradicional entrega de llaves, que simbolizaba el traspaso de la soberanía del cabildo eclesiástico al titular, el obispo, y anunciaba el fin de la sede vacante. Aun faltando este acto era la segunda vez en poco tiempo que Murcia acogía una visita de este calibre, pues apenas unos meses antes se había recibidemo la visita de la infanta María Luisa de Borbón y de la princesa María Luisa de Parma.

Estas festividades constituían motivos de excepción y perturbaban la tradicional monotonía de la vida del reino de Murcia.

Alcanzado en el camino entre la Gineta y Albacete se le preguntó al obispo sobre como quería disponer la entrada. Este decidió que la realizaría de incógnito, de noche y a pie, prescindiendo del uso de la mula que recordaba la entrada de Cristo en Jerusalén. Solo haría pública la ceremonia de su toma de posesión de la sede, para la cual fijó el día 1 de mayo por ser la fiesta de los apóstoles Felipe y Santiago. El cabildo no opuso resistencia, adelantó el coro media hora y dio aviso al maestro de ceremonias, maestro de capillas, sacristanes y campaneros²⁶. Rojas prosiguió su viaje hacia Albacete donde pernoctó en el colegio de la compañía el día 24 de abril, allí permaneció dos días hasta el día 26 cuando partió para Tobarra y Hellín. El 27 entró en Cieza y el 29 llegó a Molina de Segura donde lo esperaban los comisarios nombrados por el cabildo, allí comió y entró la misma noche de ese día en Murcia

²⁴ A.C.M. Caja 41, Lib. 51, 1766, Actas Capitulares, 2 de mayo de 1766, pp. 66v-67r.

²⁵ A.C.M. Caja 41, Lib. 51, 1766, Actas Capitulares, 10 de mayo de 1766, pp. 71v-72r.

²⁶ A.C.M. Caja 41, Lib. 51, 1766, Actas Capitulares, 30 de abril de 1766, pp. 61v-62r.

de incógnito. Alojado en el palacio episcopal se le ofreció un opíparo banquete que costó 7128 reales y en el que hubo las mejores carnes y postres²⁷.

El día 1 de mayo comenzó la ceremonia de toma de posesión del obispado. Cabildo, arcediano y beneficiados diaconal y subdiaconal entraron por la puerta del obispo y continuaron hacia el palacio episcopal en cuya escalera principal se hallaba Diego de Rojas vestido de capa consistorial encarnada. Se entonaron entonces los cánticos del «Antiphona Sacerdos Magnus» hasta que se llegó a la puerta de la catedral. Allí, como era costumbre en estas ceremonias, se encontraba dispuesto un altar con una cruz que el preste tenía entre sus manos. Rojas subió al altar y tomó el hisopo bendiciéndose a sí mismo, al preste, al cabildo y al pueblo. Después, el preste roció de incienso al prelado. El obispo pasó a continuación al lugar donde estaban dispuestos los evangelios y el juramento de los obispos y poniendo las manos sobre el misal lo recitó en latín. Realizados estos actos de consagración, el nuevo obispo, ya como ungido y efecto, fue vestido de Pontifical todo de blanco con mitra y báculo. Pasó entonces bajo palio sostenido por los capitulares más antiguos y entró en la catedral. Dentro del templo se entonó el «Te Deum Laudamus» hasta que el obispo llegó a la capilla mayor. Arrodillado sobre una almohada, oró un momento flanqueado por el chantre y el canónigo. Pasado esto, Rojas subió al altar, lo besó y estuvo de pie hasta que se acabaron las antífonas de San Fulgencio y San Fulgencia y dichos los versos correspondientes y cantadas las oraciones, bajó del altar y se sentó en una silla y flanqueado por el chantre y el canónigo, el cabildo comenzó a besar su mano y Rojas los abrazaba y daba su bendición.

Finalizados estos actos, cabildo y obispo retornaron de nuevo al altar que se había erigido en el exterior. Allí Rojas bendijo a los habitantes de Murcia. Posteriormente, se volvió a vestir de capa consistorial y acompañado del cabildo volvió al palacio episcopal dando su bendición, entonces el cabildo regresó a la catedral y se dio por concluida totalmente la ceremonia²⁸.

6. EL LARGO MANDATO Y SU FINAL

Empezaba entonces Rojas su mandato presencial en la diócesis que se extendería hasta 1772. Realizado un breve viaje a Cartagena, pudo terminar de forma definitiva y presencial la visita de la diócesis. Impuso nuevas normas que velaran por el buen reparto de oficios y evitaran derroches²⁹. Terminó así la larga disputa que había mantenido con el cabildo durante sus quince años de ausencia de la sede. El hecho de que el prelado impusiera nuevas medias y estas se acatasen puede interpretarse como un triunfo de Rojas, convencido ultramontano, así como una derrota del cabildo que pudo actuar libremente muchos años pero que al enterarse de la venida de su superior no dudó en cambiar su actitud y mostrarse sumiso, como bien se desprende de la solicitud al prelado de suspender los pleitos.

²⁷ A.C.M. Leg. 255, Gastos en Molina, y Murcia para obsequiar al Yltmo Sor dn Diego de Rojas, y Contreras, obispo de este obispado. 16 de mayo de 1766.

²⁸ A.C.M. Caja 41, Lib. 51, 1766, Actas Capitulares, 1 de mayo de 1766, pp. 63r-v-64r-v-65r.

²⁹ Cánovas Botía, *op. cit.* p. 398.

En su largo episcopado fomentó labores culturales como el seminario de San Fulgencio, la terminación de la torre de la catedral o la conclusión de la obra del palacio episcopal, todo ello en la ciudad de Murcia ³⁰. Sin embargo, la victoria no fue completa para el obispo. Rojas jamás llegó a entenderse con el cabildo. Su afán por controlar cualquier aspecto de su diócesis chocaba frontalmente con los capitulares. De ello da cuenta la carta enviada a Carlos III poco antes de su muerte:

[...]Quieren confundir la iglesia de Cartagena con el cabildo de Cartagena y no es así, pues la iglesia es la congregación de todas las parroquias y fieles eclesiásticos y seculares del obispado y el cabildo es una parte de estos, y como la catedral es la principal de las iglesias, quiero con cualquier respeto se mire como cabildo, como catedral, como parte de la iglesia cartaginense, es su inmediato y única cabeza al obispo que por tiempo fuere como puesto por el Espíritu Santo [...] ³¹.

Diego de Rojas falleció el 10 de noviembre de 1772 en el palacio episcopal de Murcia y fue sucedido por un obispo más dialogante con el cabildo Manuel Rubín de Celis.

³⁰ González Fuertes, *op. cit.* Destaca en la escalera del palacio episcopal la galería de retratos de obispos que Rojas mandó pintar.

³¹ Carta del obispo Rojas a Carlos III, citada en Cánovas Botía, *op. cit.*, pp. 116.

PARTE III
JURISDICCIÓN, IDENTIDADES Y CONFLICTOS

LAS EXENCIONES DE PECHOS Y SERVICIOS A LOS SÍNDICOS DE LOS MONASTERIOS DE SAN FRANCISCO EN LA CORONA DE CASTILLA (SS. XIII-XIX)

Rafael Maldonado de Guevara y Delgado
Universidad Rey Juan Carlos

1. INTRODUCCIÓN: LA FIGURA DEL SÍNDICO EN LOS MONASTERIOS FRANCISCANOS

El oficio de síndico con relación a la Orden de San Francisco era un cargo destinado a seculares por el que el ejerciente, a efectos legales, quedaba apoderado para suplir al guardián, monjes y convento de un determinado monasterio de dicha religión¹ en asuntos mundanos: ora administración ordinaria y llevanza de negocios diversos; ora entablar y proseguir procesos judiciales, aunque *ad litem* debía contar con la asistencia de procurador de causas si el tipo de pleito así lo exigiera. El ejercicio del cargo podía ser de duración indeterminada y no estaba sujeto a la obligada rotación anual de otros oficios tenidos por honrosos². Por sus funciones, el elegido debía ser persona alfabetizada y era aconsejable que se desarrollase con cierta soltura en el ámbito administrativo, jurídico y mercantil.

El síndico de un monasterio franciscano tenía especial relevancia por el principio de pobreza evangélica que regla a dicha orden, el cual les impedía gozar de la titularidad de propiedades, debiendo subsistir del trabajo, las limosnas y la mendicidad³,

¹ En el artículo utilizamos el término «religión» en su acepción de orden para aludir a los franciscanos.

² Por ejemplo, en el convento de la villa canaria de Gáldar del siglo XVI al XVII se documentan síndicos que fungieron durante periodos muy diversos: 7 años, 22, 2, 18, 16, 5, 8, 11... Cruz y Saavedra, Antonio J.: «La figura del síndico en la Orden Franciscana y su papel mediático en el convento de San Antonio de Padua de la Villa de Gáldar (1520-1835)», en *Revista de Historia Canaria*, Núm. 190, marzo 2008, pp. 43-44.

³ «Los religiosos observantes, y descalzos de San Francisco, y capuchinos, que por ser incapaces de poseer bienes sus conventos, viven de la limosna voluntaria de los fieles», artículo 1º de la Real Cédula de

así como les dificultaba el instar acciones civiles. De tal suerte, en ocasiones el síndico se convertía en el necesario intermediario jurídico para que los conventos pudieran poseer o disfrutar de determinados bienes y derechos o actuar válidamente en el ámbito jurídico. Esta importancia del oficio queda bien explicada por el destacado jurista decimonónico Eugenio de Tapia cuando, al momento de instruir a los escribanos sobre cuestiones testamentarias, indica de qué manera son válidos los legados y limosnas dispuestas en favor de los franciscanos, advertencias que no se hace respecto a ninguna otra orden religiosa:

Sin embargo de que los religiosos de San Francisco son incapaces de adquirir y retener bienes temporales, y de ejercer por sí ninguna acción civil, como no se les prohíbe admitir para uso y sustento las limosnas de los fieles, para evitar que no extendiendo, como corresponde atenta su regla, las cláusulas de herencias y legados que les dejen, queden privados de ellos, debo advertir al escribano, que (...) si las cosas legadas son tales que no pueden usarlas, v. gr. una vacada, yeguada (...) y se las dejan «para que las posean y usen, o las vendan por sí mismos, y con su producto remedien sus urgencias», no vale el legado, ni pueden admitirlo; y así para que no carezcan de esta limosna, ni la voluntad del testador deje de cumplirse, ha de extenderse la cláusula en esta forma: *mando que tal cosa* (la que sea) «se dé al síndico de tal convento de San Francisco, para que en el nombre de la silla Apostólica, o en el mío, la trueque, venda o enajene, y con su precio remedie las necesidades de los religiosos»⁴.

Por lo tanto, el acceso al cargo de síndico de un monasterio de San Francisco suponía la aceptación de especiales obligaciones cuyo desempeño, al menos en la teoría legal, quedaba en cierto grado desligado de la propia Orden en cuanto a la personalidad jurídica⁵ y, por consiguiente, al régimen de responsabilidades. De tal modo, la peculiar naturaleza franciscana no solo cargaba de funciones a la figura del síndico, sino que le trasladaba una potencial responsabilidad personal en los cometidos encomendados. Dados tales inconvenientes, no resulta extraño que el síndico recibiese un singular y privilegiado trato jurídico.

2. EL PRIVILEGIO ORIGINAL DE SANCHO IV (1285) Y SUS CONFIRMACIONES⁶

Las mercedes a favor de los síndicos franciscanos en Castilla tienen origen en una carta con sello real colgado de cera dada por Sancho IV en Ávila a 14/1285 [Era Hispánica 1323]. Por la misma, se reconoce a los frailes menores de San Francisco en la provincia de Castilla ciertas mercedes pontificias dadas a la Orden que incluían, entre otras cuestiones: «que puedan predicar y confesar y soterrar», prohibición de «quebrantar

11 de febrero de 1787. Madrid: Imprenta de don Pedro Marín; reimpresso en Bilbao: viuda de Antonio de Egusquiza.

⁴ Tapia, Eugenio de: *Febrero novísimo o librería de jueces, abogados y escribanos*, Tomo I, Valencia: Imprenta de Ildefonso Mompí, 1828, p. 569.

⁵ Cruz indica que el cargo era «ajeno por completo a la Orden», *ibidem*, p. 40.

⁶ Los datos se extractan de la confirmación otorgada por Carlos V en Madrid a 14/05/1547, trasladada y testimoniada en Valladolid a 26/07/1587 por el escribano Bartolomé Fernández que consta en el pleito que sostendrá el síndico de Martín Muñoz de las Posadas (1593-1597). Archivo de la Real Chancillería de Valladolid (en adelante A.R.CH.V.), Registro de Ejecutorias (en adelante R.E.), caja 1840, 61.

sus lugares ni de les entrar por fuerza», «que ninguno sea osado de amparar fraile que de su orden se saliese» o «que no les tomen portazgo por su vianda ni de manera que los llevasen para sus conventos de un lugar a otro»; todo ello bajo una pena de contravención estipulada en 1.000 maravedís y la dupla de los daños causados.

En lo que a nuestra investigación concierne, la carta esboza la figura del libertado de tributos y mandata a las autoridades civiles la protección de las prerrogativas franciscanas mediante el nombramiento de un tercero⁷ por las dificultades de los propios frailes para accionar en su propio nombre y derecho:

que haya en cada villa do hubiere su convento un excusado de todo pecho y de todo pedido y de toda fonsadera (...) y alcaldes de cada lugar que les den un hombre cual ellos quisieren que puedan demandar los tuertos y las fuerzas que contra sus privilegios y contra sus libertades les hicieren, que les no hagan llegar a derecho aquellos que hubiere a dar alguna cosa a la Orden por cualquier manera.

El privilegio fue confirmado en sucesivas ocasiones: Fernando IV a petición de los frailes del convento franciscano de Toledo, en la Ciudad Imperial a 15/03/1303 [Era 1341]; Alfonso XI, nuevamente a petición de los toledanos, en Toledo a 28/03/1337 [Era 1375]; el mismo rey a solicitud de los franciscanos matritenses, «porque ellos sean tenidos de rogar a Dios por la nuestra vida, por la nuestra salud», en Madrid a 22/04/1337 [Era 1375]; Enrique III, a pedimento de los madrileños, en las Cortes de Madrid a 15/12/¿1393?⁸; Juan II, por los mismos peticionarios, en Guadalajara a ¿07/02/1442?⁹.

La merced quedó sin confirmar en los reinados de Enrique IV y de los Reyes Católicos. Durante la época carolina, en una fecha indeterminada fray Juan Serrano, comisario general de los franciscanos en la Corte, presentó ante el infante Felipe –futuro segundo de dicho nombre que a la sazón actuaba como gobernante– la carta roborada por Juan II que presentaba defectos formales: «los cordones que en el sello está pendiente están quebrados y el sello apartado». Según la relación de Serrano, la Orden habría intentado con anterioridad que Carlos V ratificase el privilegio, pero se habría negado por la falta de confirmación por parte de Fernando e Isabel y el ajado estado del instrumento. El infante Felipe confirmó el privilegio otorgando una dispensa de las taras antedichas, mediante cédula de 14/05/1547 y carta de confirmación dada por el emperador en Madrid el día 18.

⁷ Tercero que será el antecedente de la figura del juez conservador que será tratada más adelante.

⁸ En la transcripción consta el año 1593, entendemos que por mera errata. Quizás haya algún otro descadre temporal, pues las Cortes de Madrid duraron de 09/10/1390 a 25/04/1391: Granda, Cristina: «Las Cortes de Madrid de 1391. Esbozo cronológico», en *Estudios en memoria del Profesor D. Salvador de Moxó*, 1982, pp. 457-466.

⁹ La transcripción indica año cristiano de 1580. Las opciones plausibles que encontramos son, o bien que se trate de la Era Hispánica 1480, año cristiano de 1442, o bien que la fecha 07/02/1580 se refiera a algún testimonio posterior o similar que se ha entrecruzado con la data de concesión de la carta.

3. DESARROLLO JURISPRUDENCIAL DE LA MERCED (1542-1610)

3.1. *La primera ejecutoria a favor del síndico del monasterio de Toro, 1540-1542*¹⁰

La controversia se suscitó cuando Andrés Sánchez, síndico del monasterio de Toro, fue empadronado y repartido en 740 maravedíes de servicio real correspondiente al año 1540 por la ochava toresana de San Lorenzo, en donde moraba. El síndico, con apoyo de la religión, adujo el privilegio para no contribuir. En la justicia ordinaria conoció el asunto el juez Francisco de Benavente, quien dio un auto y mandamiento que fue apelado¹¹ por el guardián, frailes y convento del monasterio y su síndico¹², representados por el procurador Andrés Vázquez, para ante las Salas de lo Civil –*presidente y oidores*– de la Real Chancillería de Valladolid¹³. En cuanto a las partes demandadas, la causa se entabló contra los cuatros de las ochavas pecheras toresanas –Sepulcro, San Lorenzo, San Sebastián, San Pelayo...–, las cuales se personaron con la procura de Diego Jalfaro; y también se demandó a la fiscalía de la Audiencia vallisoletana en la persona del licenciado Pedrosa quien se opuso mediante escrito de excepciones a las pretensiones de los actores, los cuales presentaron la carta de privilegio y confirmación de Juan II.

La sentencia definitiva de vista, dada el 21 de octubre de 1541, declaró «el dicho Andrés Sánchez ser hombre libre y exento de todos y cualesquier pechos reales y concejales en todo el tiempo que fue síndico del dicho monasterio», con condena a los adversos a que no empadronasen a Sánchez y a sus sucesores en el cargo y restitución de prendas. Además, se condenó en costas del proceso a los cuatros toresanos.

Las ochavas de la ciudad suplicaron la sentencia de vista¹⁴, aunque más tarde Jalfaro, mediante poder especial otorgado por los oficiales toresanos el 12 de diciembre, desistió de dicha suplicación, posiblemente para evitar la imposición de mayores costas. Conforme al desistimiento, el fallo devino en cosa juzgada y el día 16 Chancillería mandó dar carta ejecutoria a la parte del monasterio y su síndico, los cuales pidieron tasación de las costas que fueron cuantificadas en 1.516 mrs. La ejecutoria se libró el 10 de enero de 1542, so pena de 10.000 mrs.

En lo tocante al derecho procesal, llama fuertemente la atención la imposición de costas a los pecheros, lo cual era muy inhabitual cuando se trataba de defensiones vecinales frente a privilegios de exención. A mayor abundamiento, las ochavas no habían contravenido una expresa carta ejecutoria ganada con anterioridad por San

¹⁰ Autos: A.R.CH.V., Pleitos Civiles, Pérez Alonso (F), caja 1038, 2; real carta ejecutoria: A.R.CH.V., R.E, caja 553, 13. La ejecutoria y el proceso de ejecución constan parcialmente transcritos en la carta ejecutoria del pleito de Arévalo.

¹¹ La vía de apelación era el recurso más habitual para intentar que las Reales Chancillerías (tribunales de ámbito territorial superior) revocasen sentencias dadas en las justicias ordinarias (locales).

¹² En términos generales, la personación de la parte franciscana en los pleitos analizados será a través del guardián, frailes y convento, más el síndico. A veces, en vez del guardián se recoge al prior. No lo iteraremos en la descripción de las demás causas.

¹³ Salvo una excepción parcial que en su momento indicaremos, todas las causas que hemos localizado en la Real Chancillería de Valladolid se conocieron por dichos oidores de lo Civil.

¹⁴ En grado de suplicación o primera suplicación se recurría una sentencia de la Real Chancillería con el ánimo de que ese mismo tribunal revocase el fallo en una segunda resolución.

Francisco contra Toro y el privilegio no había sido confirmado aún por el actual monarca ni por sus inmediatos predecesores. Asimismo, también el fiscal de la Audiencia había coadyuvado a las pretensiones de los pecheros, lo que les confería cierto *fumus boni iuris*. Paradójicamente, en los ulteriores pleitos que abajo analizamos, en los cuales sí se contaba con jurisprudencia y ratificación regia recientes, los lugares no fueron condenados en costas ni multados.

En todo caso, el instrumento jurídico ganado contra Toro y la fiscalía supuso que pasase a cuestión ejecutoriada en Chancillería que el privilegio aprovechaba a los síndicos de los monasterios de San Francisco en cuanto a exentarse de pechos de pecheros, lo cual constituía un poderoso antecedente jurisprudencial para los demás franciscanos en Castilla, sin perjuicio de que la carta solo constituía cosa juzgada *stricto sensu* para el monasterio toresano. Pocos años después, a este destacado precedente se vino a sumar la confirmación otorgada por Carlos V en 1547 de la merced original. De tal modo, ejecutoria y confirmación conformaron un fuerte basamento legal que será presentado o invocado durante décadas por otros muchos monasterios castellanos de San Francisco que pretendían, y habitualmente lograban, libertar a sus propios síndicos de tributos del común pleiteando en las Audiencias de Valladolid y Granada.

3.2 La larga causa de Arévalo (1549-1575)¹⁵

El 26 de junio de 1549 el procurador Diego Dorado, en nombre del monasterio de San Francisco en Arévalo y de su síndico Alonso Rodríguez, boticario y vecino del arrabal, compareció ante el licenciado Correa, corregidor y juez de residencia en dicha villa, alegando las recientes ejecutorias toresana y ratificación carolina, presentadas mediante testimonios signados. Por *petitum*, el convento solicitaba exentar a su síndico de pechos y tributos reales y concejiles, así como que el corregidor declarase de manera genérica el derecho al goce del privilegio por parte del monasterio y que dispusiera que villa y arrabal no repartiesen pechos ni al boticario Rodríguez mientras se mantuviese en el oficio, ni a quienes le sucedieran en el mismo.

A la vista de los instrumentos presentados, el corregidor emitió auto y mandamiento de 1 de julio en el que se mostró presto a hacer cumplir lo solicitado. Para ello, mandó a los cargos de la villa:

Que no empadronen ni repartan Alonso Rodríguez, síndico del dicho monasterio (...) en ninguno de los pechos y servicios reales y concejales en que los buenos hombres pecheros de la dicha villa pagan y contribuyen. Y le hayan por tal síndico exento y excusado.

Además de ello, el corregidor sumó otros 5.000 mrs. a mayores de las penas por quebrantamiento contenidas en los instrumentos aportados. El auto fue notificado al procurador y a los diputados del común del arrabal, lugar de vecindad de Rodríguez, quienes apelaron el auto en Chancillería pidiendo su revocación. Los apelantes argumentaban que el corregidor había actuado sin competencia y sin haber tutelado sus derechos procesales por resolver la cuestión sin haberles concedido previamente

¹⁵ Real carta ejecutoria: A.R.CH.V., R.E., caja 1308, 88.

traslado y trámite de alegaciones. En relación al fondo del asunto, contradecían el privilegio por no haber sido nunca guardado ni observado en Arévalo, habiendo pechado hasta el presente los síndicos del monasterio con normalidad. Asimismo, argüían la riqueza del boticario, a quien en último término se debía impedir el acceso al cargo de síndico si tal oficio suponía exentarse de tributos:

Siendo la parte contraria pechero de los más principales y ricos de su estado, no pudiera, en caso que el dicho privilegio fuera usado con sus partes, ser nombrado por síndico del dicho monasterio para que pudiese gozar de la dicha libertad.

El síndico se personó mediante el procurador Francisco de Salas y aseveró que los autos del corregidor habían pasado en cosa juzgada al no haber formalizado los adversos las diligencias debidas, quedado por tanto la apelación desierta. Por añadidura, Rodríguez se refirmó en las alegaciones e instrumentos presentados, y negó haber accedido al cargo para libertarse de los tributos:

Su parte nunca había procurado el dicho oficio de síndico, mas antes rogado y llamado por el dicho monasterio (...) por ser como era hombre hábil (...) su parte había aceptado el dicho oficio más por servir a Dios y mirar por las cosas pías y eclesiásticas y no por otro interés (...).

Chancillería convalidó el auto y mandamiento del juez de residencia mediante fallo de vista dado el 06/04/1557. A pesar de obtener una resolución favorable, la parte franciscana suplicó la sentencia, quizás para que se condenase a los pecheros al abono de costas –como había ocurrido en el pleito de Toro– y de la importante pena por quebrantamiento dispuesta por el corregidor; mientras que el arrabal hizo lo propio, pidiendo de nuevo que Rodríguez pechase llanamente. Mediante sentencia de revista de 31/08/1563 se ratificó la de vista, nuevamente sin imposición de costas ni multas. A petición del boticario, se expidió carta ejecutoria el 01/03/1575, bajo las mismas penas que la carta toresana.

En esta causa llama la atención lo dilatado del pleito (1549-1575) y la distancia entre los diferentes hitos procesales (auto del corregidor de 01/07/1549, sentencia de vista de 06/04/1557 y de revista de 31/08/1563, ejecutoria de 01/03/1575). Tales dilaciones parecen indicar que la causa se quedó en vía muerta en varias ocasiones y que fue reactivado en determinados momentos en los que podía resultar de interés, quizás al socaire de nuevos enfrentamientos del boticario con el concejo.

3.3. *El síndico de Salamanca contra Villaverde y Pedrosillo (1557-1562)*¹⁶

El enfrentamiento se inició cuando, en enero de 1557, de pedimento de los cogedores de pechos de Villaverde de Guareña y Pedrosillo el Ralo¹⁷, fueron dados por las justicias de Salamanca dos mandamientos para sacar prendas a Juan Rodríguez,

¹⁶ Real carta ejecutoria: A.R.CH.V., R.E., caja 1015, 24.

¹⁷ Pequeños municipios contiguos entre sí a unos 15 km al nordeste de Salamanca.

vecino y síndico del monasterio franciscano de la ciudad, por pechos gravados sobre la hacienda que disponía Rodríguez en aquellos lugares.

El asunto fue elevado a Valladolid en grado de apelación enfrentándose Juan Rodríguez y el monasterio, con la procura de Gonzalo de la Concha, contra la Fiscalía en la persona del doctor Tovar y los dos lugares salmantinos. El síndico presentó el privilegio y obtuvo sentencia de vista (09/05/1559) que le declaró «por libre y exento de todos y cualesquier pechos reales y concejales en todo el tiempo que fuere síndico del dicho monasterio (...) conforme a la dicha escritura de privilegio». La resolución fue suplicada por los concejos y confirmada en revista (08/10/61), con posterior libramiento de carta ejecutoria (27/01/1562).

3.4. El mayordomo de Zamora frente a las pueblas¹⁸ (1564-1574)¹⁹

Martín Manuel, mayordomo del monasterio de las Basurtas de Santa Isabel sito en el arrabal o puebla zamorana de Cabañales –ribera meridional del río Duero-, de donde también era vecino Manuel, demandó ante la justicia ordinaria de la ciudad porque el arrabal de San Frontis, contiguo a Cabañales, y el cogedor Santiago de Congosta le habían sacado un martillo por prenda del pecho real cargado sobre unas viñas de dicho mayordomo. En defensa de su exención presentó «la carta ejecutoria [debía ser alguna de las anteriores] y privilegios que el dicho monasterio tiene por la cual se manda que el mayordomo que fuere del dicho monasterio, por razón de las posesiones que tuviese ni por su persona no le repartan mrs. algunos de pechería». A pesar de que el actor fungía como mayordomo y no como síndico, consiguió que el teniente de corregidor licenciado León ordenase mediante mandamiento de 13 de enero de 1564 restituir las prendas y que no le volviesen a sacar en tanto ejerciese la mayordomía, bajo las penas de la ejecutoria más otros 5.000 mrs.

En contravención de lo anterior, los cuadrilleros, hacedores y repartidores de Cabañales y la puebla de San Frontis insistieron en repartir a Manuel para el año 1570²⁰, cuando fungía nuevamente como mayordomo del monasterio, por lo que a principios de abril de dicho año el repartido compareció ante el teniente de corregidor doctor De la Cámara haciendo presentación del mandamiento expedido por su antecesor en 1564. El doctor emitió un nuevo mandamiento por el que recordaba a los oficiales de los arrabales que debían acatar la antigua orden de exención de pechos, aunque dio oportunidad de alegar en contrario. San Frontis, a través de Antonio Arias, rearguyó que la mayordomía no estaba recogida en los instrumentos presentados –«no era de los sirvientes contenidos en el privilegio»–; así como la inequidad social, perjuicio vecinal y el desequilibrio patrimonial que podía acarrear el libertar a un contribuyente adscrito a la cañama mayor²¹:

¹⁸ En aquel tiempo *San Frontes*.

¹⁹ Real carta ejecutoria: A.R.CH.V., R.E., caja 1280, 60.

²⁰ La demanda habla de pecho real, aunque por las alegaciones posteriores consta que también se le había repartido por soldados y gente de guerra para la rebelión morisca de Granada.

²¹ Los repartimientos de los arrabales estaban divididos en cañama mayor, para los más acaudalados, y cañama menor, que se cargaba al resto de los pecheros.

Se daría inconveniente muy intolerable y perjudicial (...) porque podría el dicho Martín Manuel venir en tanta prosperidad que comprase todos los bienes raíces de las dichas pueblas y que los otros bienes de ellas hubiesen de pagar por él todo el repartimiento (...) los pobres fatigados pagando por los ricos (...) en perjuicio de los otros pobres pecheros sus vecinos y viudas.

De igual modo, alertaba la Puebla de la lesión al real patrimonio —«a que el pecho nuestro fuese defraudado»— y, en último término, solicitaban una aminoración de la merced: «se les debía moderar en el entretanto que fuese de cañama menor y no siendo de cañama mayor».

Por su parte, Cañabales también se personó mediante un escrito presentado por Antonio de Montesinos que indicaba que Manuel debía pechar por pecho real y soldados para Granada.

Tras la réplica del mayordomo, que se refirmó en sus posiciones, Cámara emitió un auto y mandamiento a 13/04/1570 por el que condenó a las pueblas a no repartir más al mayordomo y devolverle las prendas tomadas, bajo la pena por incumplimiento contenidas en la merced real más 10.000 mrs. Los arrabales apelaron ante los alcaldes de alcabalas de la Chancillería vallisoletana a través del procurador Francisco de Salas, mientras que la parte franciscana se personó por medio de Pedro de Burgos. Los notarios de alcabalas dieron una primera sentencia que confirmó el auto del teniente de corregidor el 23/08/1570.

Las pueblas apelaron la resolución ante los oidores Civil de Chancillería quienes en un primer fallo de 16/03/1571 revocaron la justicia y sentencia de los alcaldes de alcabalas, así como el auto y mandamiento del teniente de corregidor zamorano, condenando a Manuel a pechar llanamente, no obstante, de ejercer la mayordomía. La sentencia fue suplicada y confirmada en revista en enero de 1574, expidiéndose ejecutoria, bajo la pena de 10.000 mrs., el 22 de dicho mes. De tal modo, Chancillería evitaba la extrapolación de las prebendas de los síndicos a los mayordomos.

3.5. *El pleito sin oposición contra Torrelaguna (1580-1587)*²²

El monasterio franciscano de la madre de Dios de Torrelaguna y su síndico Alonso Aguado, asistidos por el procurador Mateo de Frechilla, presentaron demanda el 14/05/1580 contra el fiscal licenciado Juan García y el concejo y vecinos de dicha villa por haber empadronado, repartido y prendado a Aguado en concepto de pechos y servicio real. Los demandantes presentaron la confirmación carolina. Torrelaguna se mantuvo en rebeldía procesal y los actores obtuvieron sentencia estimatoria de 13/01/1587 para que se les guardase la merced de exenciones «conforme a la carta acordada emanada del consejo». El fallo no fue recurrido y pasó en cosa juzgada, expidiéndose carta ejecutoria el 22/03/1587.

²² Real carta ejecutoria: A.R.CH.V., R.E., caja 1575, 33.

3.6. *El proceso de Paredes de Nava (1584-1586)*²³

La disputa se originó cuando el concejo de Paredes de Nava, actual provincia de Palencia, empadronó y mandó sacar prendas por servicio real a Andrés Delgado, síndico del monasterio de San Francisco en dicha villa.

Frente a esta recaudación tributaria forzosa, el 19 de octubre de 1584 compareció Antonio de la Madriz ante la justicia y regimiento de la villa en nombre de los franciscanos y de su síndico Delgado. Los actores presentaron una petición en la que argüían el privilegio del rey Sancho y las confirmaciones posteriores, así como dos cartas ejecutorias libradas a favor de los síndicos franciscanos por las Chancillerías de Valladolid y Granada, instrumentos que presentaron junto con el nombramiento de Delgado como síndico. En base a dicha fundamentación, pedían que no se le repartiese ni por pechos de pecheros, «guardándole todos los privilegios y franquezas que se guardaban a los hijosdalgo de estos reinos».

El concejo mandó remitir el expediente a su letrado asesor para que aportase su parecer y ordenó hacer informaciones en el plazo de ocho días en los lugares más cercanos en donde San Francisco tuviera casas y monasterios que contaran con síndicos. Desconocemos el resultado de dichas pesquisas y, en todo caso, el concejo declinó mediante auto y mandamiento su propia competencia en el caso por ser materia reservada a jurisdicciones superiores. Asimismo, denegó el goce del privilegio a los actores en el ínterin de que se pronunciase el órgano jurisdiccional apropiado.

La causa fue apelada por el procurador Juan de Velasco, en representación del monasterio y su síndico, ante la Chancillería de Valladolid. Pedían que se revocasen los autos locales y que se declarase su derecho a gozar de los privilegios con restitución de las prendas tomadas al síndico. Los actores presentaron cartas ejecutorias anteriores, el nombramiento de Delgado y testimonio de prendas. A su vez, desde las ejecutorias se trasladaron los privilegios regios.

Por su parte, la villa de Paredes se personó mediante el procurador Baltasar Núñez para oponerse a las franquezas solicitadas. Entre las alegaciones, se defendía que los privilegios «no hablaban ni disponían acerca de los síndicos de las dichas órdenes cuanto a las dichas libertades y exenciones, sino en casos muy diferentes», además de que por costumbre inmemorial en Paredes se había empadronado como pecheros al síndico del monasterio franciscano sin distinción alguna: «habían pechado y contribuido llanamente en todos nuestros pechos y derramas reales y concejales en que habían pechado y pechaban los buenos hombres». Además, indicaban que las ejecutorias anteriores no les podían perjudicar por no haber litigado su villa en las mismas. A la causa no salió la Fiscalía.

En respuesta a lo anterior, la parte franciscana argumentó que «cuando los síndicos del dicho monasterio en ello hubieron sido remisos y negligentes, no por eso el dicho monasterio había de ser perjudicado» respecto a un privilegio que había sido confirmado con fuerza de nueva merced en 1547 por lo que no había transcurrido plazo suficiente de prescripción que le pudiera obstar.

²³ Real carta ejecutoria: A.R.CH.V., R.E., caja 1549, 28.

Chancillería, en sentencia definitiva de vista de 19/03/1585, revocó el auto dado por la justicia ordinaria y condenó a la villa a guardarle la exención de pechos de pecheros al síndico franciscano y a sus sucesores mientras estuvieren en el cargo. La sentencia fue suplicada por el concejo, mas confirmada en revista el 04/03/1586, con carta ejecutoria expedida so pena de 10.000 mrs. el día 20 del mismo mes.

3.7 Pleito múltiple frente a Ávila, Segovia y consortes (1586-1588)²⁴

Entre los numerosos pleitos que la cuestión de los síndicos de San Francisco provocó en la Corona de Castilla, destaca por su multiplicidad de peticionarios y alcance territorial la causa que coadyuvó a los monasterios de San Francisco frente a las ciudades y villas de Ávila, Segovia, Medina de Rioseco, Olmedo y Peñafiel (Valladolid), San Esteban de Gormaz (Soria), Santo Domingo de Silos y Castrojeriz (Burgos), y Villar (posible Villar de Alveinte, sito en Salas de los Infantes, Burgos). En dicha causa fueron trasladados el privilegio y las sentencias de Paredes en 1587. La sentencia de vista, fallada el 04/08/1587, mandó a las villas y ciudades que no cobrasen pechos ni reales ni concejiles a los síndicos de los monasterios que la religión de San Francisco tuviese en sus términos, resolución confirmada en revista el 13/09/1588.

3.8 El pleito incontrovertido de Nájera (1589-1590)²⁵

La causa se inició por demanda interpuesta en Valladolid el 21 de noviembre de 1589 por el monasterio de San Francisco en la ciudad de Nájera y su síndico Pedro García de Calahorra, representados por el procurador Juan de Velasco. La demanda alegaba que el privilegio de Sancho hacía al síndico del monasterio exento «de todo pecho y tributo y fonsadera», a pesar de lo cual la ciudad no quería guardarle la merced. Asimismo, solicitaban que se condenase a la ciudad a guardar la merced con restitución de prendas. A pesar de ello, resulta dudoso que se hubiera inquietado realmente la exención de pechos, ya que los demandantes no presentan testimonio de prendas y el concejo de la ciudad, a pesar de haber sido notificado, se mantuvo ausente de la causa y con las rebeldías procesales acusadas²⁶. Por otro lado, no consta intervención de la fiscalía.

Recibídemos el pleito a prueba, los demandantes practicaron probanzas por testigos y escrituras, entre ellas la carta carolina de 1547 testimoniada del ejemplar original por Juan de Vergara, escribano público de la ciudad de Toledo.

La sentencia definitiva de vista, dada el 11/09/1590, condenó a los demandados a guardar y cumplir el privilegio al síndico por el tiempo en que lo fuera con restitución de las prendas tomadas, bajo la pena de 20.000 mrs. por incumplimiento. La resolución fue notificada a los munícipes najerinos que no suplicaron con lo que pasó en cosa juzgada. El 30 de octubre de 1590 fue librada carta ejecutoria so la pena antedicha.

²⁴ Real carta ejecutoria, cuatro ejemplares. A.R.CH.V., R.E., caja 1610, 34; caja 1615, 14; caja 1627, 31, y caja 1628, 50.

²⁵ Real carta ejecutoria: A.R.CH.V., R.E., caja 1682, 46.

²⁶ No resultaba extraño que quien gozase de un privilegio elevara pleito a Chancillería sin que hubiese sido realmente molestado en el uso de la merced, pues de este modo podían obtener una carta ejecutoria que salvaguardara sus prerrogativas a futuro.

3.9 *La causa de Martín Muñoz de las Posadas (1593-1597)*²⁷

El 14 de septiembre de 1593 el procurador Juan de Velasco²⁸, en nombre del monasterio de San Francisco en Martín Muñoz de las Posadas (Segovia) y de su síndico Gómez del Canto²⁹, puso demanda en Valladolid invocando el privilegio «para que en cada villa o ciudad donde hubiese monasterio de la dicha orden y religión pudiesen nombrar un síndico, el cual fuese exento de gente de guerra y de otras contribuciones y oficios públicos y concejiles». Los demandantes decían que el concejo no quería guardar las honras y franquezas al síndico, «antes en contravención de lo susodicho habían molestado y molestaban mal al dicho Gómez del Canto». Pedían que se condenase a la villa a guardar el privilegio con todas las costas y gastos generados.

La Audiencia expidió carta de provisión y emplazamiento que fue notificada a los oficiales de la villa, a pesar de lo cual el concejo no se personó y se le acusó las rebeldías procesales, sin que conste tampoco actuación de la fiscalía, en una situación simétrica a la observada en el pleito de Nájera.

Tras ello, los demandantes presentaron en octubre una petición de traslado signado de varios instrumentos: la carta de privilegio, la carta acordada por el Consejo Real y las sentencias de vista y revista del pleito litigado contra la ciudad de Segovia y sus numerosos consortes.

La sentencia definitiva de vista, de 08/03/1594, absolvió a la villa puesto que los actores no habían acreditado convenientemente la calidad de síndico que decía tener Gómez del Canto³⁰, aunque reservó el derecho a salvo del monasterio y de sus síndicos para que pidieran y siguieran su justicia.

Los actores suplicaron la sentencia de vista excusándose por no haber presentado el título de síndico de Gómez. Para suplir tal defecto, se aportó su nombramiento como síndico y procurador del monasterio de 08/03/1593 y un poder de procurador otorgado en tal calidad el 20/09/1593. La sentencia de revista, «atentas las nuevas probanzas hechas», revocó la de vista y condenó a guardar el privilegio a Gómez mientras fuese síndico de San Francisco y a sus sucesores en el cargo, so pena de 50.000 mrs., con fecha de 06/09/1594. La real carta ejecutoria, bajo la sanción de la merced y 10.000 mrs., se expidió el 09/07/1597.

3.10 *Sepúlveda, una victoria procesal de los pecheros (1608-1610)*³¹

El 05/04/1608 compareció Diego de Lázaro, síndico del monasterio franciscano en Sepúlveda, ante el licenciado Muñoz, alcalde mayor de dicha villa y su tierra.

²⁷ Autos: A.R.CH.V., Pleitos Civiles, Pérez Alonso (F), caja 1279, 5; real carta ejecutoria: A.R.CH.V., R.E, caja 1840, 61.

²⁸ El mismo que había asistido a los religiosos en Paredes de Nava y Nájera, lo cual indica una coordinación procesal entre los monasterios.

²⁹ Por otros expedientes, sabemos que era licenciado, abogado y había fungido como alcalde mayor de San Martín de Valdeiglesias (Madrid) en 1579. A.R.CH.V., R.E: caja 1085, 80; caja 1383, 49; 1447, 37; 1518, 5; y 1840, 62.

³⁰ Tal fundamentación jurídica no consta expresamente en el fallo, pero se deduce a la luz del posterior grado de suplicación.

³¹ Real carta ejecutoria: A.R.CH.V., R.E, caja 2081, 53.

Lázaro presentó una demanda especificando que la merced estaba ejecutoriada para Segovia, Ávila, Medina del Campo y otros lugares. El demandante decía haber sido empadronado y repartido por pechos reales y concejiles, y presentó privilegio y carta ejecutoria –entendemos que debió de ser la de 1588, coincidente con las ciudades y villas antedichas-. Por su parte, el concejo se opuso a que le quitasen de los padrones.

El asunto fue resuelto en primera instancia el 02/09/1609 por el nuevo alcalde mayor licenciado Hidalgo, quien dijo que se debía guardar las exenciones al síndico local en cumplimiento de los instrumentos jurídicos aportados. La decisión fue discutida por la villa y ratificada mediante dos nuevos autos de 23/12/1609 y de 05/06/1610.

El estado de los buenos hombres sepulvedanos elevó el asunto en grado de apelación por vía de atentado³² ante Valladolid y se entabló pleito entre las partes sin intervención de Fiscalía³³. El fallo de los oidores, suscrito el 31/08/1610, estimó el atentado y revocó todo lo hecho y ejecutado por el licenciado Hidalgo, poniendo «la causa en el punto y estado en que estaba antes y al tiempo en que se puso la dicha apelación». A pesar del revés jurídico que sufrió Lázaro, esta sentencia no significaba un pronunciamiento sobre el fondo y, por tanto, una nueva doctrina de Chancillería en cuanto a las exenciones de los síndicos franciscanos; simplemente, los oidores consideraron que el alcalde mayor se había extralimitado en su ámbito jurisdiccional y sus actos eran nulos por adolecer de falta de competencia en la materia. El monasterio no suplicó la sentencia de vista que pasó en cosa juzgada, con carta ejecutoria de 16/11/1610.

3.11 Montehermoso contra la hospedera Catalina Sánchez. 1647-1650³⁴

La primera instancia de la *litis* arrancó el 11/03/1647 con la comparecencia de fray Jerónimo Jaque, guardián del convento franciscano de Plasencia, ante el doctor don Manuel de Valcárcel, canónigo de la catedral. El primero, apelando a los privilegios y reales provisiones de su orden, nombró al doctor Valcárcel como juez conservador³⁵ para las cobranzas, pleitos y demás cuestiones, atribuyéndole «jurisdicción que le daba y concedía» para conocer de las causas sobre las mercedes de su orden «por la autoridad apostólica que tengo».

Tras aceptarse el nombramiento, el fraile expuso ante Valcárcel que la villa de Casatejada y otros lugares adscritos a la jurisdicción de Plasencia querían cobrar derramas, soldados y repartimientos a los hermanos de su religión; pidiéndole que

³² Por esta vía se podía apelar, entre otras cuestiones, frente a aquellas resoluciones judiciales y actos ejecutivos que se entendiese habían sido dispuestos por autoridad judicial o gubernativa no competente en la materia; se trata de un recurso procesal más sobre la forma que sobre el fondo del asunto.

³³ Los buenos hombres estuvieron representados por el procurador Francisco de Pala, mientras que la parte franciscana contó con la procura de Sebastián de Guernica.

³⁴ Este pleito no trata sobre el privilegio de los síndicos, pero es un buen ejemplo para comprender los abusos a los que podían dar lugar tal clase de mercedes. Autos: A.R.CH.V., Pleitos Civiles, Pérez Alonso (F), caja 2379, 6; real carta ejecutoria: A.R.CH.V., R.E, caja 2768, 7.

³⁵ «El juez eclesiástico o secular nombrado con jurisdicción y potestad para defender de violencias a algunas iglesias, comunidad religiosa u otros eclesiásticos». Escriche, Joaquín: *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia*, Tomo I, Madrid: Librería de la señora viuda e hijos de D. Antonio Calleja, 1847 (tercera edición), p. 585.

les obligase a respetar sus libertades con restitución de prendas tomadas. Más en concreto, hizo presentación del nombramiento como hermana a 01/03/1546 de Catalina Sánchez, viuda de Francisco Quijada y vecina del lugar de Montehermoso, jurisdicción de la villa de Galisteo, «para que pueda gozar y goce de las bulas de los Sumos Pontífices» y de los privilegios de los reyes españoles, en particular de la confirmación de Felipe IV. Por lo que se deduce de las actuaciones, Sánchez era hospedera de los frailes a quienes recogía en su casa y había sido empadronada para contribuir al desplazamiento de tropas a Cataluña. Al pleito salió la propia Catalina, quien coadyuvó a la acción de su religión, y también la villa, la cual se opuso a las pretensiones de adverso.

El doctor Valcárcel, mediante auto de 13/09/1647, ordenó al gobernador de Galisteo que no molestase a la viuda ni le repartiese ni le hiciera contribuir para alojar soldados, encaminar, bagajes, guías o cualquier otra clase de tributos o servicios.

El concejo, asistido del procurador Salvador de Lemos, elevó la causa a la Chancillería de Valladolid «por vía de fuerza»³⁶, donde se dictó auto de 22/01/1648 por el que se consideró que don Manuel había hecho fuerza conociendo y procediendo en la *litis*, alzando y quitando todo lo por él actuado. La parte franciscana se mantuvo en rebeldía procesal y la Audiencia emitió sentencia el 7 de octubre por la que obligaba a pechar a Catalina Sánchez, excepto en lo tocante a huéspedes, levas de soldados y bagajes, en conformidad con los privilegios de la orden. De tal modo, más allá de su nombramiento como religiosa, se convalidaron a Sánchez las prebendas propias de los hospederos de San Francisco. El fallo no fue suplicado y se expidió carta ejecutoria, so pena de 50.000 mrs., a 31/05/1650.

4. DESARROLLO GUBERNATIVO Y LEGISLATIVO POSTERIOR A CARLOS I

Además de que las exenciones a favor de los síndicos de San Francisco fuesen consolidadas por la confirmación de 1547 y una extensa jurisprudencia, en la mayoría de las veces favorable a su causa, estas singulares libertades recibieron posteriores respaldos en órdenes gubernativas y normativa de diversa índole.

Así, en varios de los pleitos estudiados –por ejemplo, los de Torrelaguna (1580-1587) y de Martín Muñoz de las Posadas (1593-1597)–, se hace referencia a una carta del Consejo Real que debió ser acordada en los años ochenta del s. XVI y que disponía a favor de los privilegios de los síndicos. A mayores, la distinción jurídica del síndico de San Francisco se convertirá desde el siglo XVI en una constante del derecho castellano hasta entrado el siglo XIX.

De tal modo, Felipe IV confirma en 1631 los privilegios a un síndico por cada lugar en que San Francisco tenga un convento, prebendas que los franciscanos de la provincia de San Juan Bautista en el Reino de Valencia pidieron en 1635 que se les

³⁶ La vía de fuerza era un recurso especial ante las Reales Chancillerías contra ciertas resoluciones de jueces conservadores y otras justicias ordinarias eclesiásticas. En Granada, por su gran número, se decidió admitir solamente las que se interpusieran frente a autos definitivos y no interlocutorios. *Ordenanzas de la Real Audiencia y Chancillería de Granada*, Libro IV, visita del Obispo de Oviedo, Granada: impresor Sebastián de Mena, 1601, pp. 6-7 y 406-407.

extendiera³⁷. En el mismo reinado, la escritura de obligación de millones que otorgaron las Cortes el 18/07/1650 se puso por condición al monarca, entre otras muchas: «que quedaran nulas y sin efecto las exenciones de cargas concejiles que estaban concedidas a los empleados de Hacienda y otros ramos, sin más excepción que la declarada en favor de los síndicos de los conventos de San Francisco.³⁸»

En contrario de lo antedicho, debemos indicar que, mediante cédula real de 14/06/1728, Felipe V dispuso que no se observasen las exenciones «por lo tocante a los hermanos, síndicos, y hospederos de religiones, y redención de cautivos, no obstante, sus privilegios, por lo mucho que en estos tiempos se ha abusado de ellos», sin hacer especial distinción a los síndicos de San Francisco³⁹. Con todo, su sucesor Fernando VI recuperó la excepcionalidad jurídica del síndico mediante el Real Decreto de 12/09/1746, insertó en cédula del Consejo de Hacienda de 3 de octubre del mismo año, en el cual se indicaba que, respecto a quienes en virtud de ciertos oficios pretendían excusarse de los oficios y cargas concejiles, «sólo se exima un síndico de cada convento de San Francisco, y no más⁴⁰.»

En la misma línea, Carlos III sancionó la Ley séptima contenida en la Declaración de Milicias de mayo de 1767, título II, apartado 11^o, exentando al síndico y a su hijo mayor no emancipado del servicio de milicias provinciales: «El Síndico de San Francisco, uno por cada convento, y el mayor de sus hijos que se halle bajo la patria potestad; pero no los demás hijos, ni los hermanos ni hospederos de esta religión.⁴¹»

El 20/08/1807, Carlos IV emitió una Real Cédula sobre limitación de exenciones en cuanto de alojamientos y bagajes, que en su artículo 5 trató la cuestión de los síndicos, con relevantes especificidades:

En cuanto a los síndicos del orden de S. Francisco y hospederos de sus religiosos, quiero se observe acerca de los primeros la Real cédula que moderó los privilegios de sus exenciones a solo un síndico por cada convento, y no más, y aun éstas limitadas a los alojamientos, bagajes y cargas concejiles; y que respecto de los segundos pueda nombrarse un hospederero en aquellos pueblos en que no hubiese convento y le haya habido hasta ahora, gozando la exención única de alojamientos: con la calidad precisa de que así los síndicos como los hospederos se elijan de los hijosdalgo, si los hubiere, y no habiéndolos, pueda hacerse de los del estado general, con la obligación en todos de anotarse sus nombra-

³⁷ Archivo de la Corona de Aragón, Consejo de Aragón, legajos 878, n^o 59.

³⁸ López Juana Pinilla, José: *Biblioteca de Hacienda de España*, Tomo II, Madrid: E. Aguado, impresor de Cámara, 1840, pp. 140-141.

³⁹ Ripia, Juan de la: *Práctica de la administración y cobranza de las rentas reales*, Madrid: Imprenta del convento de la Merced, 1736, pp. 379-381.

⁴⁰ El Real Decreto se incluyó en la *Novísima Recopilación de las Leyes de España*, Libro VI De los vasallos, Título XVIII De las exenciones de pechos y tributos reales, oficios y cargas concejiles; y de las personas no exentas, como Ley 24 de observancia de las anteriores leyes; y reducción del número de dependientes de Cruzada.

⁴¹ Esta ley también se insertó en la *Novísima Recopilación*, Libro VI De los vasallos, Título VI Del servicio militar. Después de esta norma, el rey alcalde volvió a beneficiar a los franciscanos mediante exención de alcabalas dispuesta en la Real Resolución de 23 de marzo de 1787. Índices generales de los cinco tomos de la práctica de rentas de Juan de la Ripia, Madrid: oficina de Mateo Repullés, 1805, p. 8.

mientos en los libros capitulares, y lo mismo cuando se mudare o subrogare otro nuevo para evitar duplicidades; sin cuyo requisito no se les guarde exención alguna⁴²

De tal modo, las exenciones del síndico quedaron limitadas a los alojamientos, bagajes y cargas concejiles, cuando en el siglo XVI alcanzaban también a los pechos reales. Asimismo, resulta de interés que se reservase, en caso de ser posible, el oficio de síndico de San Francisco a los hidalgos, y lo mismo se hacía con la figura del hospedero de tal religión, figura prevista para alojar a los franciscanos en aquellos lugares en donde anteriormente hubiesen tenido conventos.

Esta cédula de Carlos IV seguía todavía vigente en 1832⁴³, al igual que otras prerrogativas a favor de los franciscanos, verbigracia: exención de los ramos municipales de limpieza y alumbrado⁴⁴; libertad de pedir limosna –real cédula de 11/02/1787-⁴⁵, o libertad de enterrar a sus religiosos en los cementerios públicos sin contribuir en los derechos del párroco –circular del Consejo de 12/09/1806⁴⁶.

4. CONCLUSIONES

La figura del síndico de San Francisco acarreaba a quien lo asumía más funciones y responsabilidades que las habituales que afrontaban los administradores o apoderados de las demás órdenes religiosas, habida cuenta de la especial idiosincrasia jurídica, civil y patrimonial de la religión franciscana. Dicha singularidad en lo perjudicial fue equilibrada por el derecho castellano tomando como soporte remoto al privilegio otorgado por Sancho IV en 1285 y sus posteriores confirmaciones medievales, en las cuales no se menciona expresamente al síndico, pero sí se dispone que cada monasterio cuente con un excusado «de todo pecho y de todo pedido y de toda fonsadera».

El libertado que recogía la merced original quedó identificado con el síndico mediante la carta ejecutoria ganada en la Chancillería vallisoletana por los franciscanos de Toro en 1542, lo cual se vio reforzado por la confirmación de Carlos V en 1547. Estos instrumentos, y más tarde una cédula del Consejo Real expedida en tiempos de Felipe II, constituyeron un poderoso armazón legal que permitió la concatenación de varias cartas ejecutorias obtenidas en Valladolid por los conventos de San Francisco y sus síndicos en al menos dieciséis lugares: Salamanca (1562), Arévalo (1575), Paredes de Nava (1586), Torrelaguna (1587), Ávila, Segovia y otros ocho consortes (1588), Nájera (1590) y Martín Muñoz de las Posadas (1597). En cuanto al contenido concreto de las prerrogativas, jurisprudencialmente se concretaron en una exención de «pechos de pecheros», tanto reales como concejiles. De tal modo, no se trataba de una soltura tributaria universal, sino de la libertad frente a los impuestos del común: servicio real ordinario y extraordinario, moneda forera, hospedajes, ciertas presta-

⁴² Madrid: Imprenta Real.

⁴³ Ortiz de Zúñiga, Manuel L. y Herrera, Cayetano de: *Deberes y atribuciones de los corregidores, justicias y ayuntamientos de España*, Tomo I, Madrid: Imprenta de don Tomás Jordán, 1832, pp. 299-300.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 285.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 30.

⁴⁶ Esta libertad era común a todas las órdenes, pero había sido solicitada por el procurador general de San Francisco. *Ibíd.*, p. 121.

ciones personales, etc. En este sentido, el síndico se asemejaba en lo fiscal al hidalgo y debería pagar las contribuciones de las que estos no quedaban exentos: alcabalas, puentes y fuentes, sisas de millones, etc.

Por lo tanto, la cuestión quedó incontrovertida en el ámbito jurisdiccional de la Audiencia vallisoletana, sin perjuicio de alguna victoria villana por cuestiones más de forma que de fondo, como en la efímera sentencia de vista de Martín Muñoz de las Posadas (1594), revocada poco después en revista, y la ejecutoria de Sepúlveda (1610). Allende de la Chancillería septentrional, los pleitos analizados reflejan que se ganó una ejecutoria de igual cariz en la Audiencia de Granada contra la ciudad de Úbeda, aunque parece probable que otras reales cartas fuesen obtenidas en la Chancillería andaluza y hayan pasado inadvertidas en nuestra recopilación documental. Incluso los franciscanos de Valencia procuraron que se les extendiese la merced en 1635.

En la vertiente negativa, el privilegio quedó circunscrito a los síndicos, excluyéndose a otros oficios de San Francisco como ocurrió respecto a la mayordomía del monasterio zamorano. Asimismo, las leyes desarrollaron medidas para asegurarse de que hubiera un único síndico por convento para evitar abusos de duplicidades. Entre los malos usos de esta clase de mercedes, hemos constatado la extralimitación del monasterio de Plasencia nombrando *ad hoc* a un juez conservador para que convalidase la exención de pechos a su hospedera la viuda Catalina Sánchez, quien a través de su pertenencia a la religión pretendía blindar su patrimonio contra las gabelas, cuando a los franciscanos y a la propia orden se les tenía impedido el poseer bienes.

Con todo, el oficio de síndico, que podía ejercerse durante largos años, se hizo apetecible para los pecheros acaudalados, lo cual derivaba en claro beneficio de la orden, pues podía contar para la administración de sus intereses con personas conocedoras y curtidas en las cosas profanas. En este sentido, en los pleitos se verifica un cierto nivel en el oficio. Verbigracia, el caso del boticario Rodríguez, vecino rico y principal de Arévalo, o el del licenciado Gómez del Canto en Martín Muñoz de las Posadas, abogado y antiguo alcalde mayor.

Las exenciones se mantuvieron hasta el mismo fin del Antiguo Régimen, aunque en el siglo XVIII quedarían constreñidas a libertades frente a cuestiones concretas, como alistamiento de milicias provinciales, alojamientos, bagajes y cargas concejiles.

En cuanto a lo procesal, podemos destacar varias características del tratamiento que dio la Chancillería de Valladolid a estos procesos. En primer lugar, el que conociesen de la materia las Salas de lo Civil –*presidente y oidores*–, aunque por la similitud de sus prerrogativas tributarias con los hidalgos podría haberse valorado la competencia de las Salas de Hijosdalgo –*alcaldes y notario*–, en donde se enjuiciaban las causas de los hijosdalgos de sangre o de posesión. Esta cuestión, tras algunas ambivalencias, quedó delimitada a principios del siglo XVI para los propios privilegios de hidalguía⁴⁷ y, por extensión, aquellos que concedían libertades tributarias por comunicación

⁴⁷ En este punto, es importante no confundir los privilegios de hidalguía a los que nos referimos, característica accesoria de una determinada progenie por gozar de una merced concreta, con el estatus de hidalguía de sangre, tenido por elemento esencial e inmanente del linaje y, por lo tanto, no sujeta a controversias civiles.

familiar: salvo excepciones, su enjuiciamiento se adscribió a la jurisdicción de las Salas de lo Civil, pues sus privilegios eran instrumentos civiles y en tal orden debían ser analizados. La única salvedad que hemos localizado al respecto en los pleitos más arriba diseccionados fue la intervención de los *notarios de alcabalas* de Chancillería en la primera apelación del pleito que concernía al monasterio zamorano de Santa Isabel; mas la causa acabó siendo conocida por el *presidente y oidores* quienes, por cierto, dieron sentencias de vista y revista que revocaron el fallo de los notarios.

Asimismo, encontramos similitud con los pleitos sobre privilegios de hidalguía o exenciones familiares en la falta de condenaciones en costas e imposición de multas a los concejos inobservantes, a pesar de que las mercedes regias y ejecutorias anteriores previesen concretas penas por quebrantamiento y de que, en ocasiones, resultase evidente el derecho de quien invocaba el privilegio. No obstante, de lo anterior, en todas estas figuras las imposiciones de costas o sanciones a las villas eran muy desacostumbradas: en último término, al proseguir el pleito el concejo y el fiscal estaban velando por el interés del común y de la Hacienda real, procurando que no se incrementase el número de libertos tributarios. El mismo escenario nos encontramos en los pleitos sobre los síndicos de San Francisco, cuyo derecho, más allá de alguna particularidad procesal, quedó claro tras la ejecutoria de 1542 y la confirmación de 1547; sin embargo, no se dieron condenas en costas ni multas, salvo el sorprendente caso de Toro.

Por otro lado, observamos ciertas divergencias en el trato dado por la Fiscalía de la Audiencia vallisoletana. En el caso de los privilegios familiares, el fiscal acudía al pleito necesariamente –salvo alguna excepción puntual– y solía alargar la *litis* hasta la suplicación y grado de revista. Respecto a las causas de los síndicos, aunque sí encontramos actuaciones sólidas del ministerio fiscal, en algunas ocasiones no se suplica la sentencia de vista y en otras ni siquiera acude al pleito. Más allá de las normas procesales, esta diferencia tiene una explicación práctica: poner coto a los privilegios familiares era de extremo interés público, ya que dichas mercedes estaban llamadas a multiplicarse sin mayor límite que la capacidad reproductiva del linaje, especialmente los privilegios *utriusque sexus*⁴⁸, constituyendo por lo tanto cualesquier de dichas prosapias un serio problema actual o potencial. Por el contrario, las prerrogativas de los síndicos de San Francisco, atajados posibles abusos de multiplicidades, afectaban bastante menos a la conveniencia pública, ya que se trataba de una concreta persona por cada monasterio de dicha religión y mientras ejerciese el cargo.

⁴⁸ Aquellos privilegios de «ambos sexos» en los que, contrariando a la norma general, las mujeres tenían capacidad de comunicar sus privilegios de hidalguía o exención al marido no privilegiado mientras estuviesen casados y a los hijos habidos con este.

«Y NOS ECHARÁN DE NUESTRAS CASAS».
DISCURSOS EN DEFENSA DE LA CATEDRAL DEL SALVADOR
(ZARAGOZA) EN EL SIGLO XVII*

Eliseo Serrano Martín
Universidad de Zaragoza

«Y nos echarán de nuestras casas». De esta forma se manifestaba el arzobispo de Zaragoza Alonso Gregorio en 1597 al referirse a los canónigos de El Pilar con el uso que hacen de preeminencias que, según el metropolitano, no les corresponden. El detonante es el entierro en san Pablo del mercader Juan Tolón, actuación del todo irregular porque es preeminencia exclusiva de la metropolitana, dice, «cabeza y madre de todas ellas» [se refiere a las parroquias de la ciudad]. «Porque de otra manera poco a poco se nos irán entrando por las puertas, y nos echarán de nuestras casas, riéndose de todos»¹. Esta poco complaciente actitud del arzobispo Gregorio con los canónigos de la iglesia del Pilar se agravará notablemente durante la primera mitad del siglo XVII en la que la edición de libros en torno a las posiciones de ambos cabildos, la presión diplomática ante las autoridades del Reino de Aragón y de la Monarquía hispánica y los pleitos, dubios y sentencias de la Rota en Roma actuarán como detonante de la decisión del monarca Carlos II, de la Regente en este caso, Mariana de Austria, de unir ambos cabildos, lo que hizo efectivo la Bula *In Apostolicae Dignitatis* del papa

* Proyecto de Investigación de la AEI, PGC2018-094899-B-C51. El autor es IP del Grupo de Investigación de Referencia H01_20R, Blancas (Historia Moderna) financiado por el Departamento de Ciencia, Universidad y Sociedad del Conocimiento del Gobierno de Aragón. ORCID 0000-0003-1150-7467.

¹ *Memorial que dirige al Rey el arzobispo de Zaragoza Juan Cebrián sobre el conflicto entre el Pilar y La Seo*. 1653. Biblioteca Universitaria de Zaragoza [BUZ] G-75-65, p. 21. Citaré como Memorial Cebrián 1653.

Clemente X de 1676² transformándolos en uno turnante. En la Bula se señalan el número de dignidades y canónigos, la salida de las procesiones (el Corpus de La Seo, la del Pilar desde la basílica), la uniformidad de hábito y los canónigos del Pilar, de la orden agustiniana, son secularizados como lo fueron los de La Seo en 1604. Años más tarde el papa Clemente XII por la Bula *Romanum Decet* de 1731 unirá ambas mensas o haciendas canongiles³.

Las desavenencias habían comenzado mucho antes, pero Cebrián dice que fue hace 130 años cuando los del Pilar empezaron a blasonar que la catedral episcopal de Zaragoza estuvo en su iglesia y que permaneció en ella hasta que Alfonso I la trasladó a lo que hoy es La Seo del Salvador.

El arzobispo Dalmau de Mur dictó una sentencia arbitral el 2 de abril de 1448 que duró hasta 1513, con Alonso de Aragón como arzobispo. Antes de referirse a diferentes aspectos declaró este último «que pronunciava y declarava que la iglesia de nuestra señora del Pilar estaba obligada a reconocer, tener y reverenciar la Catedral de san Salvador como a madre, superior y maestra, dándole la honra y obediencia que por derecho tenía». Reconoció que en las festividades indicadas el prior de santa María se sentaba a la mano derecha, en cabeza del coro y de manera honorífica; pero siempre el prior de La Seo estará en lugar más preeminente y precediendo al del Pilar y que a los canónigos se les da el coro derecho, después de las dignidades de La Seo. Insiste en los inconvenientes de ocupar todo el coro, como a veces han pretendido, ya que de esta forma echarían a los propios capitulares del Salvador. Aún repasa otros puntos de los pleitos que arrastran desde mediados del siglo XVI y concluye que el único argumento es lo primitivo de su iglesia y que «han hallado apoyo para fundar su pretensión y sequito en los historiadores que de 100 años a esta parte han escrito, no sin sospecha de que ha sido a instancia suya, como muchos de ellos confiesan»⁴

La década de los treinta del siglo XVI pueden considerarse los años de confirmación del largo pleito que va a enfrentar a las iglesias de El Pilar y La Seo, personificado en sus cabildos. Son los años de presentación de prerrogativas y preeminencias exhibídemas por el cabildo del Pilar con el argumento de ser una fundación apostólica, que como tal generó la ubicación de la silla episcopal y, décadas más tarde reivindicarán ser la primera catedral. Cabrián fija la fecha en 1530 y considera que había comenzado a blasonar los del Pilar que la Catedral episcopal de Zaragoza había estado en su primitiva iglesia hasta que Alfonso I la trasladó, pero añade: «si bien esto no tiene más fundamento que el dezirlo los del Pilar» y encontró en el pueblo un apoyo debido a la «pia afecion con que mira aquel santuario» y continúa afirmando que no hay escritura antigua, bula apostólica, privilegio real, ni decretos de obispos y arzobispos zaragozanos que le hayan dado al Pilar ese título sino siempre inferior y sujeta a la de san Salvador y que de haber privado don Alfonso, sin consentimiento del Sumo Pontífice no lo hubieran llamado los historiadores», y aunque no pudiera averiguar

² Bula *In Apostolicae Dignitatis*. 11-2-1676. Bula de unión de los cabildos del Pilar y de La Seo (Zaragoza). Hay un ejemplar en Biblioteca Capitular de Zaragoza [BCZ].

³ Bula *Romanum Decet*, 12-3-1731. La bula fue impresa en Zaragoza, ex oficina Pedro Ximenez, 1731.

⁴ Memorial Cebrián 1653, p. 15.

donde tuvo principio ni se pudo originar este pensamiento, considera que debió tenerlo en la fundación por Santiago de la Sagrada Capilla, sin embargo apostilla «los más graves historiadores del reino no juzgan esto por bastante». Y cita a don Hernando de Aragón, Zurita o Espés. Que tardaran tanto en reclamar las prerrogativas y preeminencias y que, ante el traslado, como dicen los del Pilar, de la cátedra episcopal del Pilar a La Seo por parte de Alfonso I, los historiadores no dijeran nada, le parece al arzobispo que no es creíble⁵. Los canónigos del Pilar echarán mano de:

—La defensa cerrada de la tradición. Una tradición, la leyenda de la aparición de la Virgen mientras vivía en Jerusalén a Santiago en su predicación en Hispania, recogida en los *Morales de Job* de san Gregorio, supuestamente traído por el obispo Tajón de Roma y custodiado en el Pilar. Con una escritura de finales del XIII o comienzos del XIV se narra, con multitud de anacronismos, esa aparición y la traída de la columna, el Pilar, donde se debía asentar la imagen. Denominada por los Bolandistas *Apparitio b. Mariae de Pilari* (BHL 5388)⁶, es un relato bien conocido y del que se han editado versiones latinas y traducciones a lo largo de los siglos. Copiado, verosímilmente, por Pedro Poncas de Roncal⁷, el arzobispo Hernando de Aragón apostilla: «El rey Chindasvinto y el Concilio lo imbiaron [al obispo Tajón] a Roma por los Morales de S. Gregorio sobre Job: los quales traxo y entrego a los que imbiaron, y no a los canónigos del Pilar, como ellos pretenden. Los quales mostraron al Arçobispo de Sevilla don Alonso Manrique pasando por Çaragoça viniendo de las Cortes de Monzon, siendo la letra moderna y con sus flexas y punlevantes y interrogantes y pausas como leen los frayles en Refitorio. Riose el Arçobispo, que le quisiesen dar a entender tal»⁸. Hacia finales del siglo XVI con los cardenales Baronio y Bellarmino se puso en duda la predicación del apóstol Santiago en Hispania y por tanto también todo el edificio de la fundación pilarista. A comienzos del siglo XVIII la Inquisición censura a Juan Ferreras que puso en duda la tradición⁹. Uno de los más firmes defensores de la tradición lo vamos a encontrar en Diego Murillo: «en materia de dar crédito a lo que se dize, es avaricia no contentarse con la autoridad de las tradiciones, sino buscar ultra desto, otros testimonios; porque esso es codiciar lo superfluo. Y assi mi consejo es, que en

⁵ Memorial Cebrián 1653, p. 3-5.

⁶ *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, 2 vols., Bruxellis: Socii Bollandini, 1898-1901. (XXXV+1387 pp.).

⁷ Archivo Capitular del Pilar [ACP], *Moralia in Job* de Gregorio Magno, 2 vols. [sin signatura]; Magallón, Ana Isabel; Martín, José Carlos: «La leyenda de la venida de la Virgen a Zaragoza (BHL 5388): Edición crítica y estudio», en *Hagiographica*, XXI, 2014, pp. 53-84, en pp. 54-55.

⁸ Biblioteca Nacional. Madrid [BNM]. Ms. 1235. *Catalogo de los obispos y arçobispos de Çaragoça desde el año de 225 hasta el de 1575 que murió el Ilustrissimo don Hernando de Aragon arçobispo. Sacado de un libro manuscrito de la propia mano del dicho Arçobispo don Hernando*. Anno Domini MDCXXVII, f. 9r. [Puede que sea una errata la C por la L, ya que, aunque dice que es una copia parece más factible que lo sea de 1577] Es un manuscrito con un grabado de la Inmaculada en la portada.

⁹ Serrano, Eliseo: *El Pilar, Historia y tradición. La obra erudita de Luis Diez de Aux (1562-ca 1630)*. Zaragoza: Mira, 2014; Rey, Ofelia: *Los mitos del apóstol Santiago*, Santiago de Compostela: Nigratea, 2006; Márquez, Francisco: *Santiago: trayectoria de un mito*, Barcelona: Bellaterra, 2004; Serrano, Eliseo: «*Silentium facite*. El final de la polémica y el discurso en torno a la Virgen del Pilar», en *Hispania*, 248, 2014, pp. 687-714. Sobre la devoción, Hycka, Olga: *Nuestra Señora del Pilar: de la tradición a la devoción*, Zaragoza: 2021.

oyendo decir que ay tradición, no seas avaro en admitilla dando crédito a lo que en ella se dize, porque el pedir otro testimonio, es codiciar mas de lo necessario»¹⁰.

—La influencia social y creciente de la advocación mariana. Lo indicaba el arzobispo Cebrián al hablar de la «pía afección» del público hacia el santuario del Pilar. Dicha influencia tiene también varios puntos a considerar: los milagros y su difusión, la potenciación de la cofradía de santa María la Mayor, muy vinculada a los ciudadanos honrados de la ciudad y las devociones marianas e inmaculistas, sobre todo a comienzos del siglo XVII. Referente a los milagros (todos los santuarios suelen tener un libro de milagros o recopilaciones de ellos en sus archivos), el canónigo Félix Amada elaboró un catálogo de ellos con esas informaciones¹¹ y es de destacar el llamado milagro de Calanda (1640)¹² que logró que el monarca Felipe IV potenciase la ampliación del templo. También debe destacarse la devoción de la reina Blanca de Navarra quien se comprometió tras una peregrinación por la curación de una enfermedad, a ayudar económicamente en 1435 a la reconstrucción del templo tras un incendio. En 1619 el Concejo zaragozano hizo voto y juramento inmaculista, así como la universidad y diversas congregaciones¹³. El cabildo del Pilar lo realizó el 12 de mayo de 1619¹⁴. A partir de estos momentos hay una efervescencia mariológica importante.

—La edición de textos y la publicística mariana. Hay que referirse fundamentalmente a la edición príncipe de la *Apparitio b. Mariae de Pilari* en 1542¹⁵, la edición del *Index* del canónigo Llorente de 1591¹⁶ y otros escritos del autor y la *Fundación* de Luis

¹⁰ Murillo, Diego: *Fundación milagrosa de la capilla angelica y apostolica de la madre de Dios del Pilar y Excelencias de la imperial ciudad de Çaragoça...*, Barcelona: Sebastian Matevad, 1616, p.9.

¹¹ Amada, Joseph Félix: *Compendio de los milagros de nuestra Señora del Pilar de Zaragoza, primer templo del mundo edificado en la ley de Gracia, consagrado con asistencia personal de la Virgen santísima, viviendo en carne mortal...*, Zaragoza: Herederos de Agustín Verges, 1680. Hay una segunda edición, Zaragoza: Oficina de Mariano Miedes, 1796.

¹² Domingo, Tomás: *El milagro de Calanda y sus fuentes históricas*, Zaragoza: Caja de Ahorros de la Inmaculada, 2006; Domingo, Tomás; Casorrán, Ester: *El milagro de Calanda y otros favores extraordinarios de Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza: Comuniter, 2013.

¹³ Sobre juramentos inmaculistas, Polo Carrasco, José: *Los juramentos inmaculistas en Zaragoza, 1617-1619*, Zaragoza: Caja de Ahorros de Zaragoza, Aragón y Rioja, 1987. Los votos del Cabildo y de la ciudad de Zaragoza fueron publicados, *Forma del juramento que de la pía, santa y loable confesión de la Inmaculada Concepción...el muy ilustre Prior y Cabildo de la Santa Iglesia de Nuestra Señora del Pilar...18 de marzo de 1619*, Zaragoza: Pedro Cabarte, 1619; *Encomium imperialis augustae civitatis in laudem deiparae virginis...* Çaragoça: Juan de Lanaja, 1619 (dos ejemplares con diferente grabado de la Virgen en la portada); textos en su defensa vid. Zapata, Sancho: *Justa poética en defensa de la pureza de la Inmaculada Concepción de la Virgen*, Zaragoza: Diego la Torre, 1619; Torres, Francisco: *Consuelo de los devotos de la Inmaculada Concepción de la Virgen*, Zaragoza: Pedro Cabarte, 1621.

¹⁴ ACP. Alm. 1, Cax. 1, Lig. 1, n° 27.

¹⁵ *Hic continetur quomodo et per quos edificata fuit ecclesia beate Mariae maioris et de Pilari civitatis Cesarau-guste regni Aragonum*, Zaragoza, 1542. De esta rara edición Ángel San Vicente dio noticia y publicó la fotografía de su primera página en su libro *Una Cartela de tesis dedicada a la Virgen del Pilar y Reino de Aragón en 1630 por fray Martín Diest*, Zaragoza: Gobierno de Aragón, 1990, p. 7. El ejemplar, único conocido, pertenecía a la biblioteca de Enrique Aubá y actualmente se conserva en Cortes de Aragón. Biblioteca. L 1011 F. Antig.

¹⁶ Llorente, Bartolomé: *Index auctorum qui adventu sancti Iacobi Apostoli in Hispaniam, praedicationes, translationes, miraculis, & discipulis, ac de fundatione Ecclesiae Sanctae Mariae Maioris de Pilari...* Zaragoza: Lorenzo Robles, 1591.

Díez de Aux de 1593¹⁷. A las que hay que añadir, entre otras, la obra *Fundación de la capilla angélica y excelencias de Zaragoza* de fray Diego Murillo en 1616. Y también los cartelones divulgativos y de carácter didáctico sobre la Fundación y sobre la Historia, en versiones latinas y romance, de 1601, 1626, 1636 y 1646. También la edición de comedias como la de Agustín Moreto, Nuestra Señora del Pilar de 1653¹⁸ y algunas otras inéditas conservadas en el archivo del Pilar.

BARTOLOMÉ LLORENTE Y SUS ESCRITOS. LA EMBAJADA EN ROMA PARA PRESENTAR LAS PREEMINENCIAS DEL PILAR

Hay mucho por estudiar referido a la actuación de los diferentes agentes que los cabildos enviaban a Roma para estar al tanto de los innumerables pleitos y dubios que presentaban ante las autoridades vaticanas y ante el tribunal de la Rota, que en el siglo XVII va a resultar definitorio de las causas en litigio, favoreciendo, en las décadas centrales las pretensiones del Pilar frente a la Seo en el asunto de la catedralidad. La creación de un estado de opinión, generado a través de las influencias de clérigos cercanos a la Santa Sede que pudieran ejercer de algo así como un loby, parece algo buscado a tenor de opiniones vertidas en la amplia correspondencia entre Zaragoza y Roma. Uno de los más significativos personajes del momento, con un amplio conocimiento del archivo pilarista y con una gran proyección futura es el canónigo Bartolomé Llorente. Este canónigo¹⁹ fue comisionado por el cabildo del Pilar a la Santa Sede en 1583 para defender las preeminencias del santuario ante la catedral de La Seo. Presentó en Roma una memoria de preeminencias, privilegios, exenciones y honores. Mantuvo una correspondencia regular con los canónigos del Pilar y otras personas durante los tres años largos que duró su estancia. Tuvo un accidentado viaje²⁰, casi naufragan el 4 de junio de 1583, luego pasaron tres meses en Génova por enfermedad del propio Bartolomé, al que le practicaron varias sangrías y recibió grandes dosis de medicinas, más tarde fue su hermano quien enfermó y finalmente continuaron desde aquí viaje por tierra hasta la ciudad eterna. En Roma se hospedaron en casa de Juan Ruiz de Azagra, agente del Pilar.

En el pleito que, al menos desde 1536, los canónigos del Pilar tienen con La Seo, Llorente es uno de los mediadores, la persona encargada de presentar en Roma los asuntos que interesan sobre exenciones y preeminencias, a lo que añadirán pronto el debate sobre la catedralidad, sobre la primacía catedralicia. El sumario de las preeminencias del Pilar que Bartolomé Llorente llevó a Roma incluía el que la Iglesia

¹⁷ Díez de Aux, Luis: *Fundación de la capilla y cámara angelical de Nuestra Señora del Pilar de la ciudad de Çaragoça*, Zaragoza: Miguel Ximeno, 1593. [Hay edición anotada en Serrano, Eliseo: *El Pilar, la Historia y la Tradición...* op. cit. pp. 233-270].

¹⁸ Moreto, Agustín: *Comedias de Agustín Moreto*, dir. M. L. Lobato. *Nuestra Señora del Pilar*, ed. de María del Pilar Chouza Calo, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2020.

¹⁹ Serrano, Eliseo: «El canónigo Bartolomé Llorente y la devoción de la Virgen del Pilar», en Serrano, Eliseo; Postigo, Juan: *Elites políticas y religiosas, devociones y santos, siglos XVI-XVIII*, Zaragoza: IFC, 2021, pp. 47-83.

²⁰ Acompañado por su hermano Jaime, su sobrino del mismo nombre y Baltasar de san Juan, este escribió un libro del viaje, cuya edición a mi cargo verá pronto la luz.

tenía capellán mayor, puede bautizar y administrar sacramentos a los fieles de toda la ciudad, sacar difuntos de otras parroquias, tañer las campanas a las horas, iguales a La Seo en el derecho de cobro de primicias y rentas, precede a todas las catedrales aragonesas excepto a la metropolitana en el asiento y voto en las Cortes del Reino²¹, el portero de la Iglesia lleva maza levantada, tiene las mismas dignidades y oficinas que La Seo, está exenta del subsidio de caridad a la entrada del arzobispo en la ciudad y sus canónigos, por regulares, no tienen otra jurisdicción. El cardenal Maffei era protector ante la curia del negocio pilarista, pero morirá en diciembre de 1583. Será el cardenal Alexandrino quien lleve la causa ante el tribunal, aunque en palabras del canónigo el negocio empeoró, iba «como se trilla en verde» escribió²². En 1584 se renovaron las esperanzas, pero el agente encargado del caso por los canónigos pilaristas, Ruiz de Azagra, tuvo que salir de Roma. En 1585 sube al solio pontificio Sixto V, en principio, no muy favorable, y hubo un aplazamiento en la Rota. Asesor de la causa es el también canónigo Pedro Gerónimo Cenedo²³, amigo de Llorente e importante jurista que editará en 1592 un libro muy significativo e influyente con posteridad. Apesadumbrado por el estrepitoso fracaso del negocio pilarista y abatido por la muerte de su hermano y su sobrino en 1585 y 1586, emprende el regreso a Zaragoza, pero con el ánimo de compilar más documentos, concitar adhesiones de cardenales y miembros de la curia que puedan influir en las decisiones rotales y siempre con la esperanza de sentencias favorables. Ciertamente, en las décadas siguientes la Sagrada Rota dictará sentencias favorables, lo que animará a proseguir pleitos y acumular documentos que presentar en el Vaticano para ver cumplidas las aspiraciones de primera catedral de Zaragoza y transformar en fiesta de primera clase la dedicada a la Virgen del Pilar. Había que lograr el reconocimiento de que su catedralidad en 1118 no fue anulada sino suspendida y que las preeminencias lo atestiguan, así como que fueron conseguidas por su propia catedralidad.

Llorente plantea la siguiente sinopsis histórica para argumentar su teoría: Santiago vino a predicar a España, el Pilar es una fundación apostólica tras la aparición de la Virgen al apóstol a orillas del Ebro en Zaragoza y resulta así ser el más antiguo templo cristiano peninsular, por sus obispos visigodos fue catedral, hubo culto ininterrumpido con los musulmanes y La Seo, por traslación, fue sede episcopal al convertir en

²¹ Es el capítulo de Nuestra Señora del Pilar el que precede a todos los demás capítulos de las catedrales o iglesias con asiento en Cortes, tras el capítulo de La Seo. Lo mismo sucede con el prior, que va detrás del de La Seo, y antes que el resto de priores, pero ambos después de las dignidades obispaes y abaciales sentados a ambos lados del arzobispo que se coloca en el centro. Esta precedencia del capítulo consta por sentencia de la Corte del Justicia de Aragón de 1605 en la que la iglesia estuvo defendida por Pedro Gerónimo Cenedo, Diego de Morlanes, Juan Miguel Bordalva y Baltasar Amador. El tribunal de la santa Rota Romana dio sentencia favorable a esta precedencia el 28 de abril de 1634. Martel, Gerónimo: *Forma de celebrar Cortes en Aragón. Escrita por ... cronista del Reyno... publicala el doctor Juan Francisco Andrés de Uztároz con algunas notas*. Çaragoça: Diego Dormer, MDCXLI. p. 44. [Hay edición facsímil, Zaragoza: Cortes de Aragón, 1984].

²² Carta de Llorente a los canónigos del Pilar de 15 de marzo de 1584. Citada por Burriel Rodrigo, Mariano: *Un bibliotecario del siglo XVI, defensor de las preeminencias del Pilar: el canónigo Llorente*, Zaragoza: Real Academia de bellas Artes de San Luis, 1956, p. 33, nota 95.

²³ Cenedo, Pedro Gerónimo: *Collectanea ad ius canonicum...* Zaragoza: Miguel Ximeno Sánchez, 1592. [Hay otra edición, Venecia: Damiani Zenari, 1596]. Latasa, Félix: *Biblioteca Nueva de los escritores aragoneses...*, Pamplona: Joaquin Domingo, 1799, pp. 33-35.

catedral la antigua mezquita después de la reconquista. Poco se desviarán los sucesivos defensores de la primacía de este esquema, sencillo pero eficaz. Superados los problemas del rezo sobre Santiago con las sucesivas modificaciones del Breviario, asegurada la paridad con el cabildo de La Seo con la Bula de 1676, solo queda conseguir la Fiesta y octava y para ello volverán sobre Llorente. Tras varios intentos en el siglo XVII y varias negativas papales, siendo ponente el Cardenal Orighi, el padre Caverio como postulador de la Causa y Monseñor Lambertinis como promotor de la Fe, el Papa Inocencio XIII concedió el rezo, octava y lecciones el 7 de agosto de 1723²⁴. Para argumentar su sinopsis histórica Llorente escribió varios opúsculos que forman parte de la vasta producción autógrafa conservada y que nunca fueron editados, especialmente un Memorial escrito en 1592, apaciguados sus problemas romanos²⁵.

El libro que editó el canónigo sobre la controversia, aunque toque tangencialmente, ya que solo sirve como «argumento» erudito de la antigüedad, es un opúsculo que recoge aquellos documentos, libros editados o manuscritos, que tienen referencias al apóstol Santiago, desde 560, aunque canónicamente se acepte que el documento más antiguo referente a esta tradición es el *Breviarium apostolorum* redactado hacia el año 600²⁶. Este libro es el *Index*²⁷, editado en 1591 pero sobre el que Llorente siguió recopilando referencias y las siguió guardando ordenadas cronológicamente como había hecho con el libro impreso y pensando quizás en una posterior edición. Entre la documentación de Llorente en el archivo del Pilar se encuentra un ejemplar del *Index*, sin encuadernar, con nuevas notas y referencias de autores que recogieron la predicación santiaguista y la influencia pilarista. Se completa con un índice alfabético de autores y una recopilación de autores que escribieron sobre la predicación de san Pablo en Hispania. El interés que tienen estas nuevas anotaciones se cifra en el carácter enciclopédico y total que Llorente otorgaba a su recopilación y en el uso que se hizo después con el libro y la adenda.

LUIS DÍEZ DE AUX Y SU LIBRO SOBRE LA CAPILLA ANGÉLICA

Luis Díez de Aux es un ciudadano zaragozano, de una reconocida familia en la que encontraremos Justicias de Aragón y canónigos en varias catedrales aragonesas, y autor de poesías varias en distintos certámenes poéticos además de compilador de los organizados por la beatificación de Teresa de Jesús (1615) y por el nombramiento

²⁴ Escuder, Juan Francisco: *Relación histórica y panegírica de las fiestas que la Ciudad de Zaragoza dispuso...*, Zaragoza: Pascual Bueno, 1724. Hay edición facsimilar con introducción de Serrano, Eliseo: Zaragoza: Ayuntamiento de Zaragoza, 1991.

²⁵ *Memorial en que se prueba que la sancta iglesia del Pilar de Çaragoça, antes y después de la perdida de España y hasta el año 1118 que se cobró de poder de moros fue la catedral de Çaragoça. Fecho en agosto del año 1592 por el doctor Bartolome Llorente canonigo y capellan mayor de la misma iglesia.* ACP. 1-1-1-29, 57, pp. 207-214.

²⁶ Gaiffier, R. de «Le Breviarum apostolorum», en *Analecta Bolandiana*, 81, 1969, pp. 89-116.

²⁷ Llorente, Bartolomé: *Index auctorum qui adventu sancti Iacobi Apostoli in Hispaniam, praedicationes, translationes, miraculis, & discipulis, ac de fundatione Ecclesiae Sanctae Mariae Maioris de Pilari...* Zaragoza: Lorenzo Robles, 1591; Serrano, Eliseo: «El *Index* de Bartolomé Llorente (1591) y la predicación del apóstol Santiago», en R.M. Alabrús, Rosa María; et al. (eds.): *Pasados y presente. Estudios para el profesor Ricardo García Cárcel*, Bellaterra: UAB, 2020, pp. 1207-1223

del dominico Luis de Aliaga como Inquisidor General (1619). También fue traductor de los himnos en los que cantó Prudencio a los mártires aragoneses y autor de la *Fundación de la capilla y camara angelical de nuestra Señora del Pilar de la ciudad de Çaragoça*²⁸. Lo que hizo el autor en esta obra de 1593 es reducir brevemente los textos de varios autores, de los que destaca su *gravedad*, que han escrito sobre la venida de la Virgen. Luego lo organizará en lo que titulará «sumario». La edición tiene también interés porque incluye en la portada un grabadito de una columna coronada y un lema «Thronus meus, in columna», que es un verso del Eclesiástico, 24, 4, relativo a un elogio de la sabiduría: «Yo puse mi tienda en las alturas, / y mi trono era una columna de nubes». La idea de la columna, argumentada hasta la saciedad con los textos bíblicos, vuelve en este caso a incorporar una imagen que *habla* desde la portada y transmite en su simplicidad, el mensaje pilarista de columna coronada. A raíz de esta edición se editaron en forma de cartelones Sumarios de la misma. En 1631 salía de las prensas zaragozanas de Juan de Lanaja un cartel con el título de *Sumario de la venida de Santiago a España y fundación de la Capilla y Cámara angélica y apostólica de Santa María la Mayor y del Pilar, primera catedral de Zaragoza*²⁹, escrita por Luis Díez de Aux. El texto es un romance en octosílabos de ciento sesenta y cuatro versos, «con una sola asonancia, en el que se entrevé una imitación clara de procedimientos de los romances tradicionales»³⁰. Son diez octavas de octosílabos con rima consonante y verso final igual para todas ellas, «*Virgen del sacro Pilar*», con dos cuartetas, una al inicio y otra al acabar con igual verso final. Pero no fue esta edición de 1631 la primera del *Sumario*. Resulta de gran importancia la existencia de una edición desconocida de 1601 y que di a conocer en el libro sobre el Pilar. Este cartel, con pie de imprenta de 1601, editado en Zaragoza por Ángel Tavano, recoge el romance con los 164 versos de Luis Díez de Aux editados posteriormente en 1631 que eran tenidos estos últimos como única emisión; o al menos así se colige de los textos de Latassa y que han sido utilizados posteriormente por autores que han estudiado la poesía barroca aragonesa del siglo XVII. También hay que citar que ni Jiménez Catalán ni quienes han estudiado la imprenta zaragozana incluyen dicha edición³¹ que mantiene una notable diferencia: en 1631 el *Sumario* incorpora el título de «primera catedral de Zaragoza»; cosa que no ocurría en 1601. Lo que fundó, según este primer cartel fue la «capilla y cámara

²⁸ Díez de Aux, Luis: *Fundacion de la Capilla y Camara Angelical de Nuestra Señora del Pilar de la ciudad de Çaragoça*, Zaragoza: Miguel Ximeno Sanchez, 1593. Hay una edición crítica en Serrano, Eliseo: *El Pilar, la historia y la tradición...*, op. cit.

²⁹ Díez de Aux, Luis: *Sumario de la venida de Santiago a España y fundacion de la capilla y camara angelica y apostolica de Santa María la Mayor del Pilar y primera catedral de Zaragoza. Hecho por Luys Díez de Aux natural de la mesma ciudad. Van añadidos los Gozos a la Sacratísima Madre nuestra Señora del Pilar, Çaragoça: Juan de Lanaja y Quartanet, 1631. Se da noticia de su impresión en el notario Juan Jerónimo Navarro (1633) en donde consta que el 29 de diciembre de 1632 ya se había estampado; según Velasco de la Peña, Esperanza: *Impresores y Libreros en Zaragoza, 1600-1650*, Zaragoza: IFC, 1998, p. 154, n. 932.*

³⁰ Cuartero, María Pilar: «Poesía española de la Virgen del Pilar en sus orígenes: el siglo XV y el Siglo de Oro», *El Pilar de Zaragoza*, Zaragoza: CAI, 1984, 145-157, en p. 148.

³¹ Jiménez Catalán, Manuel: *Ensayo de una tipografía zaragozana del siglo XVII*, Zaragoza: Tipografía La Académica, 1929, no cita la de 1601 y la de 1631 en p. 171 toma la descripción de Latassa, con la apostilla de que se hizo otra edición en Zaragoza en 1593, en 8°. Velasco de la Peña, Esperanza: *Impresores y Libreros en Zaragoza...* op. cit, pp. 202-210, donde recoge la producción tipográfica de Angelo Tavano, tampoco hay referencia alguna a la emisión de este cartel.

angelical de Santa María la Mayor y del Pilar de Zaragoza». Había estallado la pelea por la catedralidad entre La Seo y El Pilar.

Los carteles se editaron acomodando el texto a los objetivos de enseñanza subyacentes en ambos, acompañados de unos gozos que podían servir para cantar y memorizar adecuadamente, ya que se resume su contenido en un soporte más popular y que puede tener una mayor difusión, colgado en la pared, explicado a un auditorio o de uso escolar³².

Hay varios cartelones más, de carácter evidentemente didáctico, que recogen el texto de los *Morales de Job*, en su versión latina y traducida al castellano. Son pliegos de algo más de 44 cm por 31 cm.³³ de la *Historia de la milagrosa fundación de la santa capilla de nuestra Señora Santa María del Pilar de Çaragoça...*, de 1646. La edición latina es de 1636. A diferencia de los anteriores de 1601 y 1626, que recogen los versos de Díez de Aux, estos reproducen el texto canónico de la leyenda, en los últimos folios de *Moralia in Job*. Y también se diferencian en la misma alusión a la primera catedral: no dice nada la versión en romance, sí, primera catedral de Zaragoza en el reino de Aragón en el caso de la latina.

LA OBRA DE DIEGO DE ESPÉS

Diego de Espés (1531-1602) es un racionero y archivero de La Seo que escribió a lo largo de su vida una magna obra dedicada a la Historia eclesiástica de la ciudad hasta 1575 (el fin del pontificado de don Hernando de Aragón) que ha permanecido inédita hasta el año 2019 en que se ha publicado con una excelente transcripción y estudios críticos³⁴. Aunque comenzó su trabajo intelectual en el Pilar, en los años setenta, junto a Bartolomé Llorente (fue beneficiario adjunto del archivero) realizó otras funciones para el cabildo como inspector de las décimas de Calatorao (1579). Ingresó en el clero catedralicio en 1583 en una capellanía instituida por fray Álvaro de Luna, fue comisionado por el cabildo para ordenar el archivo, al tiempo que escribía su obra y nombrado racionero de mensa en 1590. También la Diputación del reino le encargó

³² Osuna, Inmaculada; Infantes, Víctor: «Paredes de versos dibujadas. Fábrica y material del cartel poético barroco (1650-1700)», *Bulletin Hispanique*, 113/1, 2011, 163-238.

³³ *Historia miraculosae foundationis Sanctae Capellae Ecclesiae Beatae Mariae Maioris et de Pilari, primae cathedralis Caesaraugustae regni Aragonum apparentis Beato Apostolo Iacobo extracta ex Libro Moralium S. Gregorii, quos Tayon episcopus Caesaraugustanus, tempore regum gothorum ex Roma in Hispaniam transportavit, qui in dicta Ecclesia observantur his temporibus & anno 1636. Historia de la milagrosa fundación de la santa capilla de Nuestra Señora Santa María del Pilar de Çaragoça por el apóstol Santiago; sacada i traducida de latín, en romance, del libro de los Morales de san Gregorio, que trajo Tayon obispo de Çaragoça truxo de Roma a España en tiempos de los reyes godos, que se conservan i guardan en la misma iglesia, basta estos tiempos de 1646. Huellas del Pilar*, p. 86, la edición latina de 1636; *El Pilar es la columna*, p. 11, la edición castellana de 1646. Según Olga Hycka en 1587 se editaron por el impresor Juan Altarique 1000 pliegos en castellano y 500 en latín de la Historia de la fundación milagrosa; se supone que el texto sacado de los Morales, *vid.*, Hycka, Olga: *Nuestra Señora del Pilar...* *op. cit.*, pp. 28-29, noticia sacada de las Actas capitulares. No se conoce ningún ejemplar.

³⁴ Espés, Diego de: *Historia eclesiástica de la ciudad de Çaragoça desde la venida de Jesuchristo, señor y redemptor nuestro, hasta el año 1575*. BCZ, Mss. 20-47, 20-48 y 20-51. Coordinadoras: Asunción Blasco y Pilar Pueyo. Estudios: Isidoro Miguel, Jorge Andrés, Asunción Blasco y Pilar Pueyo. Índices: M. Desamparados Cabanes, Zaragoza, IFC, 2019. Citaré como Espés.

la ordenación del archivo del reino. Pero la obra de Espés no gozó de buena prensa entre los canónigos del Pilar y un sector del claro zaragozano. Batolomé Llorente fue crítico con el por los asuntos de las disputas entre el Pilar y La Seo en torno a la catedralidad y la predicación de Santiago. Dejó escrito un comentario reprobando algunas partes de la Historia de Espés. Pero el más duro sin embargo fue fray Jerónimo de san José, carmelita descalzo. Dice que lo conoció de niño (se llevaban 56 años) y utilizó la *Historia* de Espés, que leería en 1648 para su *Historia de Nuestra Señora del Pilar*. A juicio del carmelita, el trato recibídemlo por el cabildo del Pilar le hizo cambiar de actitud y le condicionó a la hora de enfocar e interpretar los hechos históricos que tenían que ver con la disputa entre ambas iglesias, posicionándose con la metropolitana que le había hecho racionero y archivero³⁵. Y esta predilección por la Seo, según el carmelita es visible cuando se refiere a la antigüedad y las preeminencias de La Seo. Con gran parcialidad fray Jerónimo de san José hizo 63 anotaciones al manuscrito de Espés, en general partidistas y poco amables, en el tono empleado de animadversión contra quienes escribían contra el Pilar. Nunca se publicó su *Historia de Nuestra Señora del Pilar*, únicamente se conserva un manuscrito, con un dibujito de la columna y la virgen sobre ella³⁶. Fray Jerónimo atacó con dureza un texto firmado por un pastelero³⁷ y cuando se publicó la *Cátedra episcopal de Zaragoza* de Juan de Arruego también rebatió algunas afirmaciones con anotaciones manuscritas en un ejemplar de la obra conservada en la British Library³⁸. En Espés encontramos un capítulo que refiere las dudas sobre la venida de Santiago, aunque asegura la de san Pablo³⁹. Estas dudas se refieren a la estancia en Jerusalén del apóstol, a la fecha de su muerte, a si estuvo Santiago por qué san Pablo dice de venir, Prudencio cuando escribe sobre los mártires zaragozanos en su *Peristephanon* no lo cita o no aparece en el Martirologio romano. El mismo se responde satisfaciendo las dudas; no ahonda o no quiere insistir en la inexistencia de datos o tradición cercana a los hechos. El caso de la respuesta a la inexistencia de referencias en Prudencio que canta a los mártires cristianos es inconsistente: «no escribió [Prudencio] historia sino algunos himnos a gloria de algunos martirios señalados, no es mucho no hiciese mención de un caso tan particular como el venir la Madre de Dios en cuerpo y en anima a esta ciudad y haber predicado Santiago y puesto el fundamento y principio de cristiandad en España»⁴⁰. Subrayo lo de no es mucho. Más bien parece una ironía con la que incidir en la duda. Es Espés el primero de los autores claramente posicionado con La Seo. En su obra recoge las continuas desavenencias entre ambos cabildos y en 1535 relata con precisión las diferencias debidas a las procesiones, preeminencias, cruces e insignias.

³⁵ Espés, p. CLII.

³⁶ San José, Fray Jerónimo de: *Historia de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza*. 1647. Biblioteca Nacional de España [BNE], Mss. 7224.

³⁷ Gil, Xavier: «El pastelero anticuario. Luis López y sus obras sobre historia de Zaragoza en los años 1630m y 1640», en Andrés, Fernando; *et. al.* (eds.): *Mirando desde el puente. Estudios en Homenaje al profesor James S. Amelang*, Madrid: UAM, 2019, pp. 71-82

³⁸ Domingo, Tomás: «Cátedra episcopal de Zaragoza», en *El espejo de nuestra Historia*, Zaragoza: Ayuntamiento-Arzbispado de Zaragoza, 1991, p. 234.

³⁹ Espés, p. 47 y ss. San Pablo en España, p. 20 y ss.

⁴⁰ Espés, p. 52-53.

El vicario general Francisco Aguirre declaró por sentencia de 22 de diciembre de 1535 lo que cada una de estas iglesias debía hacer en las procesiones. Como los del cabildo de santa María no quisieron obedecer las sentencias y para evitar escándalos y alborotos mandó que no se hiciesen procesiones ni se juntasen las iglesias. Esta situación duró cinco años, en los que no hubo ninguna procesión en la ciudad que saliesen las iglesias.

EL PILAR DEL PASTELERO LÓPEZ

En esta enconada disputa por la primacía catedralicia, en la Zaragoza de la primera mitad del XVII se editarán algunos libros y opúsculos que se alinearán, algunos con no muy claras intenciones, con uno u otro contendiente y algunos, aun siendo muy proclives al Pilar, acabarán recibiendo duras críticas a sus trabajos por considerarlos poco serios o poco trabajados. Ese parece ser el caso del libro de Luis López. Publicó López varios libros de historia o de *antiquitates*, muy de moda en el humanismo europeo y que cultivaron en Aragón autores como Lastanosa. Aparte están los cronistas: Zurita, Blancas, Uztárroz...

El libro de Luis López el *Pilar de Zaragoza* (1649)⁴¹ es un libro de circunstancias que responde al ambiente de discusión, a veces nada pacífico, sobre la primera catedral de Zaragoza. López⁴² con su libro sobre el Pilar toma partido de forma beligerante por este con un texto no muy del agrado de algunos escritores pilaristas, como es el caso de Jerónimo de san José quien le acusó de no ser enteramente suya la redacción de libro sino que habían podido participar más gentes, considerándolo además pobre y de mala calidad. También fue especialmente crítico con las afirmaciones que López pone en boca de Tajón considerándolo «clarísima mentira». Subyacía el hecho de que el carmelita estaba redactando su propia Historia de la Virgen del Pilar, que como hemos dicho no llegó a publicar, aunque conservemos el manuscrito. Aun así la crítica fue severa: «la historia del pastelero ... me ha causado lástima y aun horror», por sus falsedades, «con que no ilustra, si no que deslustra la santa iglesia del Pilar», acabando su acerada crítica ante el cronista Andrés de Uztárroz, «O tristes tiempos... escriba el zapatero y haga zapatos el cronista». Defiende que la opinión y la tradición son fuente probatoria para acreditar la llegada de la Virgen: «he procurado satisfacer mis dudas para que el lector no tenga en qué dudar». Y si bien recibió pareceres positivos para la concesión de licencia de impresión, en Barcelona y Alcalá, respectivamente, el cronista Andrés de Uztárroz criticó en 1645 su libro sobre los *Trofeos*⁴³, también por el uso que hacían del libro otros autores y, dirigiéndose a Rodrigo Méndez Silva, le aclaraba la profesión de López y sus errores acabando, «quien viese en su libro de vuestra merced a un pastelero citado en primer lugar y después muchos escritores

⁴¹ López, Luis: *Pilar de Zaragoza, columna firmissima de la fe de España*, Alcalá: imprenta de María Fernández, 1649.

⁴² Gil, Xavier: «El pastelero anticuario...», op. cit., pp. 71-82.

⁴³ López, Luis: *Tropheos y antigüedades de la imperial ciudad de Zaragoza y general historia suya desde su fundación después del Diluvio universal por los nietos del Patriarca Noé hasta nuestros tiempos*, Barcelona: Sebastián de Comellas, 1639.

doctos, se admirará de vuestra merced». Era una cuestión de autoridad. Uztarroz arremetió en cartas a diferentes autores contra este «dulcísimo maese», «pelmazo cesaraugustano», calificando el libro de «tortada histórica»⁴⁴. La impresión a cargo del cabildo del Pilar no hizo más que añadir sal a las heridas abiertas por un debate del que era consciente y conocedor López pues ante la fuerza de la tradición habían mostrado su escepticismo García Loyasa y los cardenales Baronio y Bellarmino. Durante toda la primera mitad del siglo XVII podemos observar que la producción literaria sobre el debate catedralicio es muy desigual, en cuanto a la calidad de los textos publicados, la personalidad de los autores y los argumentos esgrimidos en uno u otro sentido. Solo podemos ahora llamar la atención sobre el hecho de que autores tan significativos como Espés, Llorente o san José no vieran publicados sus trabajos y que se conserven obras literarias en los archivos que no sabemos si se representaron o tuvieron eco. Y, como hemos visto, «aficionados» echan su cuarto a espadas con el consiguiente escándalo de los «historiadores» oficiales del momento. Del mismo modo la producción editorial se amplió con la compilación de sentencias y memoriales que señalan un camino de éxito para las pretensiones pilaristas; desde La Seo se responderá con las obras más sólidas y más argumentativas del momento.

JUAN DE ARRUEGO Y EL CANÓNIGO LOPE DE LA CASA

La *Cátedra episcopal*⁴⁵ de Juan de Arruego (1600-1673) pasa por ser el texto más elaborado y contundente de cuantos se escribieron en defensa de La Seo ante las pretensiones pilaristas de ser la iglesia del Pilar la primera catedral de Zaragoza. Este racionero canónico dio su libro a la imprenta en 1653. Desde su título deja clara la finalidad del libro: rebatir las tesis pilaristas de primera catedral y afirmar, con la vasta erudición que le caracterizó la antigüedad de la primacía catedralicia para el templo de la Seo de san Salvador. Es un libro erudito y voluminoso: 807 páginas divididas en XXII capítulos, en el que en el último aporta los documentos (Bulas, órdenes reales y sentencias de diverso tipo) con los que construye su discurso. Desde su Al lector deja claras sus intenciones: «Y me pareció, que para su gloria y lustre [de La Seo], no podía hallar medio más importante que el de proponer en la plaza del mundo la venerable antigüedad que la dio su fundación con la prerrogativa de haber tenido desde la primitiva iglesia la silla catedral de los obispos cesaraugustanos», «se opondrá a este asunto la autoridad del padre fray Diego de Murillo y de otros, cuyas opiniones pusieron la silla catedral de Zaragoza en el santuario de nuestra Señora del Pilar, afirmando la tuvo desde su milagrosa fundación y después de muchos siglos. Pero saldrá la autoridad de la verdad», porque finalmente lo que busca es hacer un grato servicio a la Seo pero sin hacer ofensa a la obra de la Virgen en el Pilar. En ningún momento Arruego niega la predicación de Santiago y la fundación de la capilla angélica. Para esta empresa Arruego va a hacer uso de documentación generada por

⁴⁴ Las críticas a López en Gil, Xavier: «El pastelero anticuario...», op. cit., pp. 73 y 77.

⁴⁵ Arruego, Juan de: *Cátedra episcopal de Zaragoza en el templo de san Salvador, desde la primitiva Iglesia y en el principio de su fundación...* Zaragoza: Diego Dormer, 1653. Citaré como *Cátedra*.

papas y monarcas, por tribunales laicos y eclesiásticos. Parte de la afirmación de que la cátedra episcopal se fundó en la primitiva iglesia y que ha sido la única, frente a la idea de los canónigos del Pilar que sostienen que Santiago es quien la fundó pero en el Pilar. Inicia su argumento con la Bula de Urbano II al rey don Pedro de Aragón por la que el y sus sucesores en el reino tiene facultad para mudar de un puesto a otro las iglesias que ganaren a los moros, excepto las sedes episcopales que no pueden tocarlas, mudarlas, darlas o donarlas. Si Alfonso I ganó la ciudad y se restituyó en La Seo del Salvador es porque se restauró la sede episcopal en la misma sede, lo que significa que en ningún tiempo fue catedral la iglesia del Pilar, ya que si lo hubiera sido no se hubiese consentido se le privase de la cátedra episcopal y hubiera dado razón del agravio al Pontífice. El propio Batallador hizo donación de todos los diezmos de todo el obispado a Pedro de Librana, primer obispo y este donó la mitad de las décimas a la Iglesia del Salvador, nombrando canónigos para el cabildo y confirmando el propio monarca. En este punto critica a fray Diego Murillo en su afirmación de que el Pilar lleva las décimas de la ciudad y que esta preminencia lo es por haber sido catedral⁴⁶. También quiere aplicar que cuando en los documentos dice iglesia de Zaragoza debe entenderse La Seo y en la donación se hace expresa de las santas Masas y del Pilar, por tanto, estaban sujetas a disposición del Rey que las concedió al Salvador.

Arruego mantiene una línea de defensa vinculada a los documentos y a los documentos verificados por cancellerías y sellos de secretarías apostólicas o reales. Para asegurar a los lectores su trayectoria, indica autores que recogen las escrituras; es el caso de las citas a Blancas, Zurita o a Murillo. Se preocupa de enumerar la donación y sucesivas confirmaciones de iglesias y diezmos, describe la delimitación del obispado y nombra todos los bienes. Habla de la iglesia de santa María y del traslado en 1170 por el rey Alfonso desde Roda de Isábena de la cabeza de san Valero a la iglesia del Salvador, porque es allí donde tuvo su sede y cátedra. Enumera muchas confirmaciones y escrituras de antigüedad del templo y diferentes breves papales como el de Julio III de 23 de enero de 1551 concediendo que solo el arzobispo y capitulares y algún obispo con consentimiento de estos pueda celebrar en el altar mayor de La Seo. Ninguna escritura hace referencia a que la catedral fuera la iglesia del Pilar, antes bien, se supedita esta iglesia a la del Salvador. Y argumento también principal de orden político fue que en el Altar mayor de la Seo se coronaban los Reyes de Aragón.

La misa de dedicación⁴⁷ del templo del Salvador fue el 12 de octubre de 1119 y en 1613 se la apropiaron los del Pilar, pues la fiesta la tenían en el 8 de agosto. Arruego ironiza sobre el llamarla rito antiquísimo por la Rota, cuando tiene poco más de 25 años⁴⁸. La fecha de la aparición a Santiago fue propuesta por la monja María Jesús de Ágreda en su Mística ciudad de Dios, el 2 de enero del año 40, después de una visión mística.

⁴⁶ Murillo, Diego: *Fundación milagrosa de la capilla angelica ... op cit.*, t.I, cap. 19, f. 158.

⁴⁷ Sobre la Dedicación de los templos hay también una larga polémica, y una ingente documentación en los archivos catedrales, ya que se trata de afirmarse en la catedralidad, apropiándose de la fecha de dedicación de la catedral.

⁴⁸ Cátedra, p. 610.

El argumento de los pilaristas de que se trasladó la cátedra del Pilar a la Seo una vez conquistada la ciudad por ser un lugar más acomodado, una vez destruida la mezquita mayor, y que una vez trasladada quedaron en santa María muchas prerrogativas y preeminencias será pronto rebatido con la contestación de Arruego: «poco fundado y menos discurrido»⁴⁹, señalando irónicamente que podían haber ampliado el Pilar y no privarla de su cátedra episcopal. Entra en contradicción con la alegación enviada al papa para la exención del ordinario en 1529 donde en la súplica dicen que desde el principio de su fundación milagrosa solo se han sujetado a la jurisdicción del Prior.

Arruego, siguiendo a Espés, insiste que Prudencio, cuando cantó a los Innumerables mártires, con Engracia y Lamberto a la cabeza no cita ni nombra el Pilar; solo a Zaragoza como Casa de ángeles, regada con sangre de mártires, toda hecha templo de Dios criador nuestro, solar de los Valeros (que los del Pilar identifican con una Sala Valeriana en el templo); Murillo insiste y Arruego finaliza «si aquí se hubiera acordado Murillo de lo formal que tantas veces repite en su Historia para deshacer la iglesia del Salvador, hubiera interpretado a Prudencio con más acierto y alcanzado más crédito de verídico y de sana y recta intención»⁵⁰. En muchas ocasiones se refiere a Murillo con ironía: «esta preeminencia la soñó Murillo por llevar siempre ocupada la cabeza con los del Pilar»⁵¹.

Dedica un capítulo a desmontar los argumentos de la sentencia de la Rota de 1630 que declara al Pilar primera catedral, con la sola afirmación de que fue fundada por Santiago cuando se le apareció la Virgen durante su predicación en Hispania. Arruego repasa todos los lugares donde la predicación de los apóstoles tuvo éxito y no hay correlación entre sillas episcopales y lugares de predicación. Y como siempre la única prueba de afirmaciones de autores muy lejanos en el tiempo (el primero fue Beuter en 1546, pero pronto también Zurita, con matices y no de la manera que lo cita la sentencia de la Rota). Si lo fue, ahora hay constancia de pleitos en el que las catedrales aragonesas le niegan al Pilar preeminencias esgrimidas y tienen ganadas las precedencias en Cortes y otras Congregaciones. Pero siguiendo con la primera fundación, no se hace alusión (como pretende Beuter) a ningún obispo, ni Atanasio ni Teodoro y sin embargo estos están siempre en la fundamentación pilarista. Unos años más tarde, en 1784, el padre Risco lamentará que no ha hallado ningún documento ni referencia a estos primeros supuestos obispos. Con su *España sagrada*⁵², en el tomo dedicado a Zaragoza y tras un interesante recorrido secular por los escritos de la tradición pilarista, busca dejar asentada la historia de la iglesia en la ciudad con el catálogo de obispos y arzobispos e introduce cierta crítica histórica a la hora de hablar de los primeros, «la obscuridad de los primeros siglos y la falta de documentos hacen que ignoremos los nombres de los obispos de Zaragoza de aquellos tiempos, como se ignoran los de otras ciudades...yo me alegraría de poder contarlos [a Atanasio, Teodoro y Epicteto] entre los muchos y grandes preladados que han ilustrado esta sede,

⁴⁹ Cátedra, p. 372.

⁵⁰ Cátedra, p. 415.

⁵¹ Cátedra, p. 339.

⁵² *España sagrada. Tomo XXX. Contiene el estado antiguo de la santa iglesia de Zaragoza... su autor el P. Fr. Manuel Risco...*, op. cit. [Hay una 2ª edición, RAH, Madrid, imprenta José Rodríguez, 1859].

pero confieso ingenuamente, que no hallo testimonio con que probar que alguno de los tres referidos fueran obispos de Zaragoza»⁵³. Y que todos tuvieron su sede en el Pilar hasta 1118, afirmación gratuita de Murillo, Martín García o Villar, Arruego vuelve a impugnarlos por ausencia documental ni reflejo jurisdiccional de ningún tipo. Sobre la famosa Sala Valeriana insiste que «esta sala pocos años ha, como tengo dicho, era catabulo de bestias, hasta que Jaime de Ayerbe, canónigo que fue del Pilar y después del Abad de Montearagón, que murió hará seis años, por acreditar la Historia, fabricó en ella una casa que está contigua a la del prior. Y causó siempre admiración a los hombres cuerdos, que compusieron los del Pilar con la memoria y veneración de san Valero, tan gran indecencia».⁵⁴

Elemento también de controversia fue si la sede episcopal fue trasladada solo en tiempos de dominación musulmana, habida cuenta de que la mayor parte de las iglesias estaban arruinadas y solo quedaba en pie la de santa María, como dice Zurita. Luis García Iglesias⁵⁵ ya escribió hace tiempo, y se han hecho eco historiadores posteriores, que Zaragoza en el siglo VII debía contar con una iglesia episcopal dedicada lo más probable a san Vicente y situada dentro de las murallas, tal vez, como se ha indicado, en el solar de la actual catedral y posiblemente transformada en mezquita aljama, nuevamente consagrada como catedral al tomar la ciudad las tropas cristianas de Alfonso I en 1118 con el título de El Salvador.

La obra de Juan López de La Casa (1619-1700)⁵⁶ es un memorial al rey Felipe IV suplicando al monarca suspenda por real orden la concurrencia de ambas iglesias en algunas celebraciones religiosas en uno y otro templo. Ya habían sido suspendidas en 1634 y los del cabildo del Pilar utilizaron cualquier detalle protocolario para exponer argumentos en favor de la consideración de primera catedral. Sigue la estela del libro de Arruego en sus argumentos favorables a La Seo. Pero incluye aceradas críticas a otro libro favorable al Pilar, aparecido en 1656 (el mismo año que este Memorial a su Majestad) escrito por el carmelita calzado y prestigioso teólogo Juan Bautista de Lezana. Estudió en las universidades de Huesca y Alcalá, en donde fue Catedrático de Artes y en La Seo fue Canónigo Lectoral desde el 20 de marzo de 1646. Dominó la Lógica y la Filosofía escolástica siendo uno de los que más elevó intelectualmente la polémica. Murió demenciado en 1700. La Casa quiso dar contestación al carmelita Lezana⁵⁷, quien fue llamado por el cabildo pilarista a través del canónigo Miguel de Cetina, quien había sido comisionado en Roma para proseguir el pleito. Se le pidió al carmelita que respondiese a la *Cátedra episcopal* de Arruego, lo que hizo ese opúsculo

⁵³ *España sagrada*. Tomo XXX... op. cit., p. 97.

⁵⁴ *Cátedra*, p. 605-606.

⁵⁵ García Iglesias, Luis: *Zaragoza, ciudad visigoda*, Zaragoza: Guara, 1979, pp. 25-26. .

⁵⁶ Lopez de Lacasa, Juan Antonio: *Memorial a su Magestad y iustificacion de las causas de la S. Iglesia de Çaragoça con la Colegial de Nuestra Señora del Pilar recopilanse todos los progressos destes pleitos desde sus principios ... y la fundacion y sucessos destas Iglesias desde el ... Apostol Santiago...*, Çaragoça: Diego Dormer, 1656.

⁵⁷ Lezana, Juan Bautista: *Columna Inmobilis seu de antiquissima et continua cathedralitate ecclesiae S. Mariae Majoris de Columna Caesaraugustanae*, Bracciani, 1655. *Duplex allegatio pro cathedralitate ecclesiae Caesaraugustanae Sanctae Mariae del Pilar*, Lyon, 1656. *Columna Inmobilis et Turris Davidica seu angelicae, Apostolicae et Miraculosae Ecclesiae S. Mariae Maioris de Columna Caesaraugustanae iugi perpetua et refir-mata cathedralitate dissertationes*. Ludguni: 1656.

de 1655, *Columna immobilis*. Lezana siguió tratando temas doctrinales de relación entre lo divino y la iglesia catedral, más que históricos en su segundo opúsculo, *Turris davidica*, de 1656. Como buen conocedor de la Curia, insistió en las sentencias de la Sacra Rota, que transcribe, sobre todo la de 1631 (J.B. Coccino) y la de 1656 (R.P.D. Bichio). Insiste también en los milagros, y en el de Calanda, como un argumento de congruencia con las tesis pilaristas. A esta le siguió otro texto del cabildo de La Seo, de la pluma de su arcediano M.A. Francés de Urrutigoiti de 1656⁵⁸ cuyo título no deja lugar a duda de quien es el adversario.

Las réplicas y contrarréplicas seguirán todo el siglo XVII traspasando el momento de la unión de ambos cabildos. Un texto favorable al Pilar y editado al socaire de las publicaciones de la Seo es el de Gerónimo Roque Sierra⁵⁹, canónigo del Pilar y catedrático de Filosofía y rector de la universidad de Alcalá que repite los argumentos de la primera catedral de Zaragoza por fundación apostólica.

Luis Exea y Talayero (f.s.XVI-1687)⁶⁰ escribió un largo discurso con sólida argumentación jurídica destacando la instauración de la catedral en el templo del Salvador. También sigue la línea argumental de Arruego e insiste en que el rey Alfonso I dio todas las décimas, primicias y derechos episcopales de toda su diócesis a don Pedro de Librana y a la iglesia del Salvador, de acuerdo a la obligación que los monarcas tenían de dotar las iglesias catedrales que recobrasen de los moros⁶¹, pudiendo asimismo el prelado con el cabildo y autoridad real, en su posición de causa justa, mudarla a otra iglesia de la misma ciudad⁶². Añade los hitos históricos de la catedral con privilegios, bulas y escrituras a lo largo de los siglos. Fue refutada por el canónigo del Pilar Félix de Amada (1625-1706)⁶³ quien pidió la censura y retirada del escrito. Su libro lleva incorporado como apéndice algunas de las cartas reales cruzadas en este pleito.

ROTA Y RESPUESTAS

Prácticamente toda la literatura en defensa de La Seo surge fundamentalmente a raíz de los distintos reveses que tiene en el tribunal de la Rota, sobre todo en la década de los años 30 del siglo XVII y sobre todo con las sentencias de monseñor Coccino y del Cerro. A finales del siglo XVI los capitulares del Pilar tienen la sensación de que sacan poco en Roma para sus intereses y creen que la única opción es conseguir una

⁵⁸ Francés de Urrutigoiti, Miguel Antonio: *De unica et perenni cathedralitate caesaraugustana in metrópoli sancti Salvatoris ecclesia, adversus R.P.M. Ioannem Baptistam Lezana...*, Lugduni: 1656.

⁵⁹ Roque Sierra, Gerónimo: *Memorial al Rey nuestro señor, con respuesta y advertencias a lo que se ha escrito mas notable por parte de la santa Iglesia de san Salvador, contra la catedralidad de la santa Iglesia del Pilar...*, Çaragoça: 1658.

⁶⁰ Exea y Talayero, Luis: *Discurso historico-iuridico. Sobre la instauracion de la Santa Iglesia Cesarau-gustana en el templo maximo de San Saluador, librada la ciudad de la seruidumbre sarracena. Dedicale a la Reyna nuestra Señora, don Luis de Exea y Talayero...* [S.l., s.n., s.a.] ¿1674? Las notas ocupan mucha más parte del libro que el texto del discurso.

⁶¹ Exea y Talayero, Luis: *Discurso historico-iuridico...* op. cit., p.14.

⁶² Exea y Talayero, Luis: *Discurso historico-iuridico...* op. cit., p.17.

⁶³ Amada y Torregrosa, Félix: *Discurso jurídico en que la santa Iglesia metropolitana de nuestra Señora del Pilar primera y actual Catedral de la Ciudad de Zaragoza, representa las razones porque se debe mandar recoger o por lo menos desestimar un papel escrito por don Luis de Exea y Talayero* [S.l., s.n., s.a.] ¿1674?

mayor influencia en la Curia. Y a eso se debieron aprestar, aunque falta por estudiar los caminos que siguieron, las personas que tuvieron el encargo y las que fueron contactadas en los distintos dicasterios y secretarías. Hay que recordar que desde los años 30 del XVI el cabildo del Pilar y el catedralicio de la Seo de Zaragoza mantienen un conflicto por las preeminencias (*Caesaraugustanae praeminentiarum*) al que luego se añadirá el de la catedralidad de la diócesis cesaraugustana (*Cathedralitatis Cesaraugustanae*). Hay que recordar los lamentos del canónigo Bartolomé Llorente, enviado del Pilar entre 1583-1587, por los sucesivos fracasos cuando exclamaba que era como «segar en verde». Todavía queda por aquilatar el papel jugado por los agentes enviados por el Pilar desde la fecha de la vuelta a Zaragoza de Llorente, sobre todo el del canónigo Miguel de Cetina, quien en el año 1670, entre otros múltiples asuntos, lleva adelante un pleito de competencias con la jurisdicción eclesiástica y con los diputados del Reino de Aragón por el memorial impreso sobre las disensiones entre los cabildos⁶⁴. O la labor que los de la Seo también hicieron, caso de Pedro de Luna o Pedro Cósida⁶⁵. Este último, que estuvo en Roma desde 1581 como procurador del arzobispo Andrés Santos hasta su muerte en 1585. Luego Cosida ejerció la procura de agencia de negocios del cabildo zaragozano sustituyendo a Pedro de Luna, antiguo procurador que fue elevado a otro cargo por el papa Sixto V en 1589, al tiempo que desarrolló una intensa actividad ocupando diversos cargos en la Iglesia de Monserrat en Roma, iglesia de los de la Corona de Aragón. También es interesante su labor como diplomático al servicio del monarca Felipe III y mecenas y protector de artistas. El turoense Francisco Peña (1540-1612) fue designado auditor de la Rota por Felipe II en 1588; en 1604 fue elegido decano y ocupó la presidencia hasta su muerte en 1612. Pero no parece que estas décadas fueran muy favorables a los intereses pilaristas. Cuando se vuelvan adversas estas sentencias rotales para los de La Seo, los capitulares apelarán a los tribunales forales del reino de Aragón, denegando su aplicación. Y también, como hemos visto con los Memoriales, con continuas apelaciones al Rey.

A través del Sumario de los ejecutoriales de la Sacra Rota a favor del Pilar despachados por monseñor Carlos Cerro el 3 de julio de 1658⁶⁶ podemos seguir la trayectoria de los dubios y las sentencias entre 1623 y 1658. En el mes de abril de 1623 ante el papa Gregorio XV la iglesia metropolitana de Zaragoza se quejó de que los canónigos del Pilar quieren preceder al dean y a los canónigos en el sínodo diocesano con la pretensión de ser la iglesia del Pilar catedral antes que la del Salvador y que pese a no ostentar ahora la cátedra episcopal no por ello han perdido sus prerrogativas y preeminencias. El papa remite la causa a monseñor Juan Bautista Remboldo quien, al

⁶⁴ Archivo Histórico Nacional [AHN], Inquisición, 1810, exp. 5. [1670].

⁶⁵ Aznar, Mar: «Orígenes familiares y desarrollo profesional en la Corte romana de Pedro Cosida, agente del arzobispo Andrés Santos y de la procura de negocios del cabildo de la Seo zaragozana en la Santa Sede (1581-1600)», en *Emblemata*, 17, 2011, pp. 239-264; Aznar, Mar: «Pedro Cosida, agente de su majestad Felipe III en la corte romana (1600-1622)», en *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 109, 2012, pp. 143-176; Aznar, Mar: *La figura y patrocinio artístico del Inquisidor y Arzobispo Andrés Santos (1529-1585): vínculos y conexiones culturales en los territorios peninsulares en el siglo XVI*, Tesis doctoral, Zaragoza: 2016.

⁶⁶ *Sumario de los ejecutoriales de la Sacra Rota a favor de los prior y canónigos de nuestra señora del Pilar despachados por monseñor Carlos Cerro el 3 de julio de 1658*. BUZ. G.74-29. Impreso.

fallecer se subrogó el proceso en monseñor Juan Bautista Coccino quien propuso el dubio ante la Rota de «si consta haber sido antiguamente catedral la iglesia de santa María de la Columna como vulgarmente se dice del Pilar, en el caso y para el efecto que se trata». Este dubio fue examinado el 10 de mayo de 1627, el 30 de abril de 1629 y el 18 de enero de 1630 y finalmente el 1 de marzo se decidió afirmativamente, expidiéndose la primera sentencia definitiva el 7 de julio de 1631. Por ello «pronunciamos, dicha iglesia del Pilar haber sido antiguamente catedral y que en ella estuvo primero la sede episcopal de dicha ciudad», lo que supone que los impedimentos de los canónigos de La Seo sobre el Pilar son injustas inquinas, temerarias e indebidas y no pueden hacerlas por lo que les imponen silencio perpetuo. Firma la sentencia el decano de la Rota Juan Bautista Coccino⁶⁷. La apelación de la metropolitana no se hizo esperar pidiendo nueva comisión al papa Urbano VIII y la nulidad por iniquidad y notoria injusticia y perjudicial a la causa general. Haciéndose cargo monseñor Benedicto Ubaldo, resolvió sobre la sentencia de Coccino que era válida y justa y que debía confirmarse, sentenciando, a instancias del Pilar, el 9 de febrero de 1632 la citada segunda sentencia confirmatoria⁶⁸. Nuevamente la metropolitana apeló esta segunda sentencia pidiendo al papa remita la causa de apelación a otros auditores de la Rota o lugartenientes, pidiendo (implícitamente) la inhibición de algunos que creen están comprometidos. En marzo de 1654 (habiéndose visto el pleito varios auditores: Cornelio Enrique Montmano y Cristóbal Pentigueiro) la iglesia del Pilar pide que habiendo pasado más de veinte años de la sentencia definitiva sobre las pretensiones de sus canónigos, se declare pasada por el juzgado la sentencia de monseñor Coccino. El 21 de junio de 1655 se informa solo a la iglesia del Pilar y el 6 de marzo de 1656 entre ambas. Pero a la iglesia del Salvador se le asigna término competente para apelar y así lo hace, aunque la Rota, a través de monseñor Celso Bichio que sustituyó por enfermedad a monseñor Pentigueiro, nuevamente resuelve en contra como cosa ya juzgada. Más auditores pasarán a ver el pleito, como monseñor Amado Dunoceto. Finalmente monseñor Cerro cita al procurador de la iglesia metropolitana para ver despachar por lo contenido en las sentencias, mandatos executorios y letras executoriales porque resuelve que consta de la cosa juzgada de dichas sentencias rotales y no de las causas de restitución *in integrum*. Miguel de Cetina, procurador del Pilar, pide que se le concedan letras ejecutorias y mandato para que se cumplan las sentencias, a lo que accede monseñor del Cerro, concediendo las letras ejecutoriales o decreto de Exequendo, de acuerdo con sus coauditores el 3 y el 30 de julio de 1658. Para la Seo los pronunciamientos judiciales de la Rota no son motivo de queja de la metropolitana (aunque irónicamente diga: «pues la cosa juzgada hace, según derecho, de lo blanco negro y de lo cuadrado redondo»), porque el exceso consiste en los mandatos y aquí lo uno no se acompasa con lo otro. El mandato general se extralimita porque señalan lo que dijeron las sentencias rotales y mucho más. La sentencia rotal,

⁶⁷ *Decisio Rotae romanae coram reverendiss. D. Coccino, decano, in causa Caesaraustuna Cathedralitatis*, Veneris 1, martii 1630. Es recogida por Lezana en su *Columna Immobiles et Turris Davidica seu angelicae...* op. cit., pp. 1-25.

⁶⁸ *Sumario de los executoriales de la Sacra Rota...*, op. cit., p. 6.

recuerdan, declara que la iglesia del Pilar fue antiguamente catedral y en ella estuvo primero la sede episcopal de la ciudad de Zaragoza. En lo que no están de acuerdo los canónigos de La Seo es en todo lo que sigue: que ha continuado en el mismo estado con preeminencias, prerrogativas y precedencias, tiene privilegios por mas antigua y actual catedral, que los canónigos del Pilar no pueden ser molestados e impedidos por los canónigos de La Seo y que tal cosa es temeraria. Hace más de veinte años de este contencioso y, reconocido que monseñor Coccino en su sentencia «no pronunció que la iglesia del Pilar era «más antigua catedral sino que había sido catedral en lo antiguo y que allí había estado primero la silla episcopal, antes bien su expreso sentir fue que como es monstruosidad dos cabezas en un cuerpo, así dos catedrales en una ciudad». Por eso califican de excesivo todo lo tocante a la actualidad de la cátedra. A los canónigos de La Seo se dirigen estos ejecutoriales en estos términos: desistáis y abstengáis en todo, molestias, oposiciones y contradicciones, indicando también que siempre ha estado la catedralidad en la iglesia del Pilar. Despachados el 3 de julio de 1658 y 30 del mismo mes el señor Carlos Conti escribió al cabildo de la metropolitana con dolor; traducidas sus palabras: «por no faltarme a mi mismo, proseguiré las diligencias en signatura de justicia y donde conviniere para suspender la ejecución, aunque sea más que certísimo, que no se han de conseguir, por razones ocultas, y que se deben callar»⁶⁹. De todo este sumario parece advertirse por principios elementales del tribunal de la Rota lo siguiente:

—lo primero, que sola la resolución que toma la Rota sobre el dubio propuesto es la decisión rotal; lo que está en el cuerpo de la decisión no hace decisión rotal.

—lo segundo, que la Rota no puede tomar resolución sin que preceda Dubio, que de ordinario se forma de acuerdo de las partes, ni pasa a pronunciar sentencia sin que preceda resolución rotal.

—lo tercero, que las resoluciones o decisiones rotales no son actos judiciales ni tienen ejecución; solo son actos judiciales las sentencias pronunciadas por el juez de la comisión con acuerdo de sus colegas.

De lo que necesariamente se sigue «que en la Rota sin Comisión no hay juicio, sin Dubio no hay resolución, sin resolución no hay sentencias, sin sentencias no hay decreto de Exequendo y que los mandatos que se entienden en los ejecutoriales han de conformar en lo substancial con las sentencias y decreto de Exequendo y lo que en otra suerte sale es extraño y ajeno a los términos de las Comisión. De que se infiere, que cuantos mas apoyos cargaren en comprobación de estos mandatos excesivos, otras tantas violencias claman por el socorro natural de la vía de fuerza y por eso superior a todo lo civil y positivo⁷⁰. Las espadas seguían en lo alto como se demostrará con la erudición y publicística desplegada en estos años de idas y venidas por los caminos de la Rota.

⁶⁹ *Sumario de los ejecutoriales de la Sacra Rota...*, op. cit., pp. 14-15.

⁷⁰ *Sumario de los ejecutoriales de la Sacra Rota...*, op. cit., p. 16.

La solución adoptada ante tanto enfrentamiento y pleito fue la decisión de unir ambos cabildos, como ya dije al comienzo. La Bula *In Apostolicae Dignitatis* del papa Clemente X y dada en Santa María la Mayor de Roma el 11 de febrero de 1676 es la llamada Bula de unión de los cabildos. Por ella, ambos cabildos, del Pilar y de La Seo, se unen un solo con sede turnante cada seis meses, atendiendo al culto de los dos templos y con la que se pretendía poner fin a la rivalidad entre capítulos. Cada Residencia tendría 6 dignidades y 15 canónigos y el deán estará seis meses en cada Residencia. Quedan asimismo secularizados los canónigos del Pilar, de la orden agustiniana, como lo habían sido hechos los de La Seo en 1604. Quedan equiparadas las solemnidades de las grandes procesiones del Corpus y del Pilar, saliendo de sus respectivos templos, así como que las capillas musicales deberán tener igual número de músicos e iguales salarios. Años más tarde se unificarán las mensas con la Bula *Romanus decet* del papa Clemente XII datada también en santa María la Mayor el 12 de marzo de 1731 y por la que la Mensa Canónica de La Seo y la Prepositura del Pilar se unen en una Mensa Capitular que administrará las haciendas de los antiguos cabildos. Y, aunque los problemas continuarán, los intereses de los templos y su influencia irán por otros derroteros.

LA JURISDICCIÓN COMPLUTENSE Y LA CAPACIDAD PARA EXCOMULGAR DE LOS RECTORES (SS. XVI-XVI)

Ignacio Ruiz Rodríguez
Universidad Rey Juan Carlos

1. INTRODUCCIÓN

La fundación de la histórica Universidad de Alcalá de Henares, por aquel que llegase a ser uno de los personajes más significativos de las Coronas de Castilla y Aragón, que se integrasen en épocas de los Reyes Católicos; el franciscano Cisneros, se vertebraría singularmente a través de ciertas bulas pontificias, concedidas por el valenciano Alejandro VI¹, el 13 de abril de 1499, en base a las cuales, se erigió aquella Institución,

¹ «Alejandro obispo, siervo de los siervos de Dios, para que sea recordado para siempre. Aunque es conveniente que por la obligación de nuestro cargo miremos con paternales afectos a los que confían en la divina disposición de nuestra vigilancia, deseamos sin embargo acompañarlos con la gracia del favor apostólico y atender de manera preponderante con los medios oportunos la dignidad y conveniencia a los que sudan con los mayores trabajos y vigilancia por alcanzar la perla de la ciencia y avanzan esforzándose para que junto a sus virtudes y méritos, fortalecidos por el privilegio de un honor sobresaliente, gocen con la prerrogativa de un regalo singular.

También concedido nosotros hoy a nuestro venerable hermano Francisco, Arzobispo de Toledo, entre otras cosas, por otra bula nuestra en la que se desarrolla más plenamente la facultad libre y omnimoda de erigir en la ciudad de Alcalá de Henares, de su diócesis de Toledo, que pertenece a la mesa archiepiscopal de Toledo, un colegio para un número de estudiantes que a él le parezca digno, en el que puedan ser leídas las facultades de Derecho Canónico y Artes, y en él y en dichas facultades algunas cátedras en número que él decida, a la manera del Colegio de escolares fundado en otro tiempo en la ciudad de Salamanca por el Arzobispo de Sevilla Diego, de feliz recuerdo, y de dar algunos estatutos y normas honestas y no contrarias a los sagrados cánones sobre él y los lectores y escolares que haya en cada momento. nosotros, atendiendo a los pesados gastos a que son obligados a llegar para promover la licencia y el doctorado de aquellas partes en la universidad de estudios generales de este tipo, y para relevar a los escolares durante la propia construcción del propio colegio y en su momento a los estudiantes, una vez que haya sido levantado, de la carga de gastos de esta clase, y queriendo continuar con nuestro generoso favor, y absolviendo y juzgando que se ha de absolver de toda la serie de estas, sólo para alcanzar el efecto de lo presente, al propio Arzobispo Francisco de

dotarla de todos los bienes materiales y económicos necesarios, así como la validez de sus grados en las tierras de la cristiandad. Igualmente, en esos documentos pontificios ya se establece que al frente de la Universidad se encontraría la figura de un rector, que sería elegido por y de entre los alumnos del Colegio Mayor de San Ildefonso, auténtico corazón de la Institución, convertido en virtud de esa disposición papal en la máxima autoridad académica, ejecutiva, económica y jurisdiccional. Por lo que respecta a este último aspecto señalado, el jurisdiccional, el rector será el juez único y privativo, tanto en causas civiles como penales o mixtas, de todos aquellos que se encontraran vinculados de alguna manera a la universidad, tanto si se trataba de un docente, un estudiante o, simplemente, un oficial de la institución. Además, a la hora de hacer valer esta concesión regia y apostólica, los rectores tendrán la capacidad de excomulgar a todos aquellos que contravengan esta particularidad, ya fuese en el seno de la Universidad, como de fuera de la misma.

cualesquiera sentencias eclesiásticas de excomunión, suspensión y prohibición o cualquiera otra, de censuras y castigos producidos bien por derecho bien ab homine en cualquier ocasión o motivo, si está atado a ellos de alguna manera, inclinados en esta parte a las súplicas del propio Cardenal Francisco, concedemos para siempre a los estudiantes y escolares presentes en la fundación de este colegio o en algunos otros colegios o universidades que hayan estudiado total o parcialmente en cualquiera de dichas facultades sus cursos conforme a los estatutos y ordenaciones que han de ser fijadas por el propio Arzobispo Francisco al fundarlo, así que no sean obligados a hacer de nuevo los cursos realizados en otro lugar durante la fundación del colegio, en todas y cada una de las facultades citadas en que haya realizado dichos cursos concedemos recibir el bachiller de uno de los maestros o doctores que rigen las cátedras de dicho colegio; los grados de licencia y de magisterio, en cambio, del abad, y estando este abad en lugar distante más de dos dietas de dicha ciudad, del tesorero de la secular y colegiada iglesia de los santos Justo y Pastor de la misma ciudad o del oficial del Arzobispo de Toledo que haya en ese momento en dicha ciudad, asistiéndoles respectivamente tres maestros o doctores en esas mismas facultades y realizado un previo examen diligente y riguroso, y los maestros o doctores, a los bachilleres; el abad o en su ausencia el tesorero o el oficial citados, conferir y suspender los grados de licencia y doctorado y magisterio en dichas facultades y los títulos a los lectores y escolares citados y a cada uno de ellos si hallare que son suficientes e idóneos para ello, preservada la constitución del Concilio de Viena y otras acostumbradas a observar en estas circunstancias y las solemnidades que hayan de ser observadas por el propio Arzobispo Francisco; y a todos y cada uno que correspondiese ser promovidos al grado como se dice más arriba, que puedan usar, tener y gozar de todos y cada uno de los privilegios, libertades, inmunidades, exenciones, favores, gracias, concesiones, preeminencias, prerrogativas e indultos que usa, tienen y disfrutaban los promovidos a cada uno de dichos grados en las universidades de Valladolid, en la diócesis de Palencia, y Salamanca y Bolonia y de otros cualesquiera estudios generales, conforme a sus estatutos, ritos y costumbres; y podrán usar, tener y disfrutar a su gusto en el futuro y optar a las cátedras de Valladolid y Salamanca y de otras universidades similares, y a las sustituciones de los que rigen cuando queden vacantes en dichas facultades y conseguirlas libre y lícitamente; sin que obsten constituciones ni ordenaciones apostólicas ni estatutos y costumbres de Valladolid y Salamanca y otras universidades citadas reforzadas por juramento, confirmación apostólica o cualquier otra fuerza, y cualesquiera otros privilegios, indultos y letras apostólicas de Salamanca, de Valladolid y de otras universidades citadas ni de cada uno de ellos, incluso a instancia del queridísimo en Cristo nuestro hijo el rey Fernando y la queridísima en Cristo nuestra hija Isabel, reina de Castilla y León, bajo cualesquiera forma y cláusulas de sus ilustres palabras, y también de las derogatorias y de otras más firmes y más eficaces e insólitas, no teniendo valor ni los decretos concedidos ni los que puedan ser concedidos en el futuro, especialmente aquellos de los que se dice entre otras cosas, que está prohibidemo expresamente que nadie con fuerza de ninguna facultad o comisión apostólica en los reinos de Castilla y León pueda recibir ninguno de dichos grados en ninguna facultad, ni los comisarios delegados para esto en cada momento suspenderle, a no ser el mismo que ha de ser promovido en alguna de las universidades de dichos reinos por aquellos a los que afecta esto según los estatutos y costumbres de las mismas universidades, previamente examinado y aprobado y presentado por los mismos comisarios como idóneo para esto, y que los grados recibidemos de otro modo no favorezcan a nadie y se tengan por no recibidemos, y todas las demás cosas contrarias. A nadie pues... Dado en Roma, en San Pedro en el año 1499 de la encarnación del Señor, en los idus de Abril».

2. LA JURISDICCIÓN DE LA UNIVERSIDAD DE ALCALÁ DE HENARES

Para poder comprender su existencia, nada mejor que adentrarnos en su origen, en su nacimiento en tierras de la Corona Castilla, y más allá de aquellos privilegios que otorgara el emperador Federico *Barbarroja*² a la histórica Universidad de Bolonia, primera de las universidades erigidas en tierras de Europa. En este sentido, hoy en día resulta un hecho cierto que aparte de ciertas prerrogativas otorgadas por el castellano rey Alfonso IX a la Universidad de Salamanca, en general, y a su rector de escuelas, en particular, fue sin lugar a dudas a través del *Código de las Siete Partidas*, cuando encontremos las más importantes referencias del medievo castellano, en relación al poder jurisdiccional atribuido a las universidades regnícolas, indicando en su seno y de manera expresa que,

... pueden establecer de sí mismos, un mayoral sobre todos, que llaman en latín rector del estudio al cual obedezcan, en las cosas convenientes, e guisadas, e derechas, e el rector debe castigar, e apremiar a los escolares, que non levanten bandos ni peleas, con los hombres de los lugares, do fueren los escolares, ni entre si mismos...³.

Pero más importante si cabe fue la aportación que sobre ello dieran a finales del siglo xv los Reyes Católicos, en las famosas *Capitulaciones de Santa Fe*. Se trataba de un momento histórico, el célebre año 1492, ya no solo por la toma del último reino taifa de la península Ibérica, la triste expulsión de los españoles de religión judía o por el descubrimiento en octubre de América, sino porque en ese momento los monarcas castellanos se liberaban de gran parte de las ataduras que habían soportado en épocas inmediatamente pretéritas, colocando como consecuencia de ello a la Corona en un papel de supremacía *erga omnes*⁴.

En esa Pragmática de Santa Fe, de 27 de mayo de 1492 y dirigida en ese momento a la Universidad de Salamanca, se establecía con nitidez lo que vino a ser la confirmación y cénit definitivo de la potestad jurisdiccional de las universidades castellanas, motivo por el cual años más tarde pasarían a incorporarse a la Nueva Recopilación de las Leyes de Castilla. En todo caso, veamos lo que indicaban esas concesiones regias:

... que la dicha Universidad, los estudiantes, y personas singulares del dicho estudio, son cada día molestados, y fatigados de vos las dichas nuestras justicias, y de otras muchas personas, quebrantando los privilegios que dé Nos, y de los Reyes de gloriosa memo-

² Federico I de Hohenstaufen, llamado *Barbarroja* por el color de su barba, fue desde 1147 duque de Suabia con el nombre de Federico III, desde 1152 Rey de los Romanos y a partir de 1155 emperador del Sacro Imperio Romano Germánico.

³ Partidas, 2, T. XXXI, L. VI

⁴ *Erga omnes* es una locución latina que significa «respecto de todos» o «frente a todos», utilizada en el campo derecho para referirse a la aplicabilidad de una norma, un acto o un contrato. Significa que aquél se aplica a todos los sujetos, en contraposición con las normas *inter partes*, entre las partes, que sólo aplican a aquellas personas que concurren a su celebración. Normalmente, para que un contrato tenga efectos más allá de *inter partes* y sea oponible a terceros, es necesario que cumpla ciertas formalidades que normalmente tienen fines probatorios, como haber sido inscritos en un registro público. Las normas, por el contrario, suelen tener siempre efectos *erga omnes*, dado que por definición son de aplicación general. Sólo en casos muy especiales se dictan normas específicas para casos concretos.

ria nuestros progenitores tienen, y la Bula Conservatoria, y Constituciones del dicho Estudio, que en favor de la dicha Universidad, y personas singulares de ella, han sido otorgadas por los Sumos Pontífices, y trayendo a la dicha Universidad y estudiantes fuera del dicho Estudio en pleitos, y demandas, y no los consintiendo usar de la dicha conservatoria: lo cual dice que es causa, que muchos de los estudiantes del dicho Estudio dejan de estudiar, y aun los Doctores, y Catedráticos de leer sus Cátedras, por ir a poner recaudo en sus pleitos y causas, porque dicen que solamente sus conservadores deben conocer de las injurias, y fuerzas notorias, y manifiestas, según que el derecho requiere: y que si los Catedráticos, y estudiantes hubiesen de ir a demandar sus rentas, y deudas ante vosotros, o cualquier de vos, que ni el Catedrático podría leer, ni el estudiante estudiar, y sería echar a perder el dicho estudio, y las personas del...⁵.

Poco después, añadirá el rey que,

... que cuando el Maestrescuela [Rector en el caso alcalaíno] de la dicha ciudad, o su Lugarteniente da alguna sentencia, o sentencias en que se pronuncia por juez u otra cualquier sentencia entre estudiantes, o entre estudiantes, y legos⁶, de ella apela cualquiera de las partes, y el Maestrescuela deniega la apelación, como es obligado a lo hacer, según el tenor, y forma de la dicha Conservatoria, que socolor, y diciendo, que esto es fuerza, hacéis llevar ante vosotros los procesos...⁷.

Por si ello no fuese suficiente para determinar el poder que la monarquía había alcanzado en ese momento, las reformas operadas a través de ciertas reuniones de Cortes, como pudieran ser las de Madrigal de 1476⁸, Toledo 1480⁹, o Toro 1505¹⁰, se encargaron transformar muchos aspectos del ordenamiento jurídico que aquella Castilla en transición del Medievo a la Modernidad, reafirmando todavía más si cabe la supremacía regia frente a cualquier otro poder terrenal.

⁵ Nueva Recopilación, L. I, T. VII, Ley XVIII: «Que pone la concordia, y forma como ha de conocer el Maestrescuela de Salamanca de las causas de los Estudiantes, y que personas han de gozar del privilegio del Estudio, y en qué casos en perjuicio de la jurisdicción Real; y en favor de la conservatoria del Estudio».

⁶ Esta cláusula de apertura a *legos*, permitirá que las universidades que gocen de tal atribución, como es el caso de la Universidad de Alcalá de Henares desde época de Felipe II –Nueva Recopilación L. I, T. VII, Ley XXVI–, puedan conocer de causas no sólo relacionadas con sus estudiantes y demás miembros de la corporación universitaria, sino que podrán conocer de todos aquellos asuntos relacionados con la Universidad y sus miembros, incluidos los asuntos en los cuales intervengan legos.

⁷ Nueva Recopilación, L. I, T. VIII, Ley XVIII: «Que pone la concordia, y forma como ha de conocer el Maestrescuela de Salamanca de las causas de los Estudiantes, y que personas han de gozar del privilegio del Estudio, y en qué casos en perjuicio de la jurisdicción Real; y en favor de la conservatoria del Estudio».

⁸ En 1476, en las Cortes de Madrigal, los Reyes Católicos trataron dos problemas fundamentales: la situación económica y el restablecimiento del orden.

⁹ El reinado de los Reyes Católicos constituyó una verdadera consolidación de las instituciones monárquicas. En las Cortes de Toledo de 1480 se tomaron medidas decisivas en este sentido, tales como la reorganización del Consejo Real en beneficio de los letrados, ampliación de competencias de los corregidores y eficaces medidas financieras.

¹⁰ Las Leyes de Toro son el resultado de la actividad legislativa de los Reyes Católicos, fijada tras la muerte de la Reina Isabel con ocasión de la reunión de las Cortes en la ciudad de Toro en 1505, en un conjunto de 83 leyes promulgadas el 7 de marzo de ese mismo año en nombre de la entonces reina de Castilla Juana. Con todo, la iniciativa de esta tarea legislativa había partido del testamento de Isabel la Católica, a partir del cual se creó una comisión de letrados entre los que estaban el obispo de Córdoba y los doctores Díaz de Montalvo (que previamente había recopilado el Ordenamiento de Montalvo de 1484), Lorenzo Galíndez de Carvajal y Juan López Palacios Rubio.

Como hemos advertido, sería en ese ambiente de transformaciones jurídicas y de supremacía monárquica cuando se vivieron, además, otros importantes hitos históricos ya citados, como fueron la toma de Granada, la expulsión de los españoles de religión judía o el descubrimiento de América, que con la mentalidad de la época impregnaron a aquellas gentes de un sentimiento de que la grandeza de la Hispanidad podía no tener fin. En este sentido, si política y jurídicamente los territorios adscritos a la soberanía de los Reyes Católicos se habían adelantado al resto de Europa en lo que es la configuración del Estado moderno, ya sobre el aspecto territorial se podía afirmar que sobre la cabeza del rey que heredase a Fernando e Isabel, habría de recaer una de las más vastas monarquías del Orbe.

En ese crucial momento histórico será en donde aparezca el fundador de la histórica Universidad de Alcalá de Henares, el cardenal Jiménez de Cisneros. Sin lugar a dudas, se trataba de uno de los personajes que más estrechamente colaborase con la monarquía en esa nítida idea de transformar el Estado Castellano, en particular, fundamentalmente en aquellas dos etapas tan señaladas en la historia, en las que tuvo que asumir la regencia de Castilla, tras la muerte de Isabel *la Católica* y, luego más tarde, tras el fallecimiento del *Rey Católico*. Sus cada vez más amplios conocimientos sobre el funcionamiento institucional y funciones de gobierno, no sólo aplicables al arzobispado que dirigía, sino a niveles mucho más amplios, hubieron de ser sin duda alguna aplicados a la hora de erigir su Universidad y dotarle de contenido, singularmente en lo que al funcionamiento institucional y jurisdiccional se refiere.

Y es que si en el *Código de las Siete Partidas* se preveía un amplio número de prerrogativas para las instituciones universitarias¹¹, no conviene olvidar que desde el *código alfonsino* hasta las primeras Constituciones Complutenses¹² habían transcurri-

¹¹ En efecto, en la Corona de Castilla las primeras recepciones formales del *status académico*, se encuentran recogidas en el *Código de las Siete Partidas*, obra jurídica que viene a pretender regular, de manera global en conjunto de las instituciones del reino, aunque ya son conocidos ciertos privilegios otorgados por sus antecesores a la Universidad de Salamanca. En ellas ya se establecen, de una manera expresa, los beneficios distintivos que deben gozar los miembros del Colectivo Universitario, como miembros de un sector tratado con especial mimo por el *Rey Sabio*.

Así las cosas, aparece reflejado un importante elenco de disposiciones relativas a la universidad. En ellas destacan cuestiones como la ubicación de dichos centros de saber en lugares de «*Buen ayre, e de fermosas salidas*», o que para la defensa de la institución se dispusiesen normas propias de funcionamiento interno y externo a modo de república, en donde los órganos dirigentes, tribunales, gestión, etc., resultarían elegidos de entre sus propios miembros. En este sentido, indica *Partidas* que: «...pueden establecer de sí mismos, un mayoral sobre todos, que llaman en latín Rector del estudio al qual obedezcan, en las cosas convenibles, e guisadas, e derechas, e el Rector deve castigar, e apremiar a los escolares, que non levanten vandos nin peleas, con los omes de los logares, do fueren los escolares, ni entresi mismos...».

Queda además más que probado que este modo de entender el *status* jurídico académico por el rey Alfonso, sirvió de principio legislativo, a tener muy presente, por las universidades castellanas de posterior creación, puesto que marcaría el inicio en Castilla de una legislación específica para su regulación.

¹² Las Constituciones del Colegio Mayor de San Ildefonso y Universidad de Alcalá son firmadas y aceptadas el 22 de enero de 1510, comenzándose así el funcionamiento de la Universidad bajo las directrices marcadas por éstas. Éstas se alzan como máxima expresión del régimen de funcionamiento y gobierno de la Institución Complutense, por encima de todos los moradores de la Universidad, incluyendo dentro de su texto una Visita de carácter anual que fiscalizaría si efectivamente se estaban respetando sus preceptos, a las que habría que añadir las periódicas visitas que realizaban personajes, Visitadores, enviados por el todopoderoso Consejo de Castilla. También estas Constituciones consideraban como cabeza visible de

do casi tres siglos, aparte de una auténtica revolución en cuanto al ejercicio del poder regio se refiere.

En este sentido, el poder jurisdiccional contenido en la Constitución LXI de la Complutense vendría más bien a ser una fiel representación de lo que pudo ser una universidad medieval, pero difícilmente una universidad erigida en la Edad Moderna, por más que el *privilegio del fuero* estuviese vigente en nuestro ordenamiento jurídico hasta su derogación, y todavía con excepciones, por los artículos 248 y siguientes de la Constitución Española de 1812. Una Universidad que miraba al futuro desde su visión amplia del concepto de Hispanidad, poder regio, configuración del Estado Moderno, a la vez que enlazaba con el medievo a través de su jurisdicción. Pero ¿y qué es lo que indica esa ya citada Constitución LXI? Leámosla:

De que ninguno de la Universidad pueda pleitear con otro de la misma Universidad, sino ante sus propios jueces.

Y porque a los que se dedican al estudio de las letras les conviene muchísimo estar ajenos a todo estrépito de causas y litigios totalmente, por eso exhortamos a todos y cada uno de los de este Nuestro Colegio y Universidad a que absteniéndose de todos los litigios y controversias solamente se apliquen al estudio de las letras y virtudes. Pero si tal vez caeciere que surgieren entre ellos algunas causas civiles o criminales o mixtas, entonces estén obligados a acudir solamente al rector del mismo Colegio y de toda la Universidad que es su juez ordinario y propio por la autoridad apostólica a él concedida, puesto que ellos están exentos totalmente de otra cualquier jurisdicción¹³.

Obviamente, consecuencia directa de todo ello, nacían para la Complutense toda una serie de elementos, necesariamente imputables a su jurisdicción, en donde con seguridad habrían de destacar aquellos inherentes a la aplicación de la justicia universitaria, motivo por el cual entre las gentes de Alcalá de Henares fuese vista, como aquel lugar en donde en más de una ocasión bien pudiese encontrarse la siempre ansiada justicia, a diferencia de una anquilosada estructura judicial que bien impregnaba al resto de las jurisdicciones. Quizá ese sea el motivo último por el cual el proceso de Francisca de Pedraza¹⁴ acabase ahí, ante la Corte de Justicia del rector Complutense, pero en todo caso nunca olvidemos que se trataba de una jurisdicción llamada a ser usada única y exclusivamente por y para miembros de la colectividad académica alcalaína, y no por otras personas.

Pero ¿y de donde procedieron los privilegios, que vinieron a permitir que dicha Constitución LXI justificase el nacimiento de un tan amplio número de prerrogativas para los aforados alcalaínos, en particular, y de la propia institución académica, en

todo el entramado académico, al rector de la Universidad, que era a su vez el del Colegio Mayor de San Ildefonso, considerándose que Colegio de San Ildefonso y Universidad formaban un mismo cuerpo.

¹³ A.H.N., *Universidades*, Libro 1.085-F (CONSTITUCIONES), LXI. El texto que utilizamos es el del doctor González Navarro, *La Universidad Complutense. Constituciones originales cisnerianas (edición bilingüe y comentario): estudio de los textos legislativos, su evolución y sus reformas durante el siglo XVI (Traducción de textos latinos por Antonio Larios y Bernaldo de Quirós)*, Alcalá de Henares, 1984.

¹⁴ Sobre Francisca de Pedraza, vid. Ruiz Rodríguez, I., *Francisca de Pedraza. O el triunfo de una mujer del Siglo de Oro frente a la violencia machista*, Madrid, 2019.

general? Sin duda alguna, no fue fácil su consecución por parte de Cisneros, pero tampoco imposible para una persona de la posición que él ocupaba. Veámoslo.

2. BULAS Y CONCESIONES REGIAS PARA LA COMPLUTENSE

Desde mismo momento de puesta en marcha de su Universidad, Cisneros pretendió que su gran obra perdurase en el devenir de los tiempos. A ello no respondía el simple ego del que llegara a ser cardenal, inherente a toda obra de tal magnitud o a una idea de egoísmo personal, sino que su vocación de servicio a la Monarquía Hispánica se encontraba muy por encima de todo ello. La respuesta se encontraba en su visión acerca del futuro próximo al que tendría que enfrentarse el rey, en donde se habría de demandar a instituciones como la Complutense para que aportaran los cuadros humanos necesarios para la consolidación de aquellos recientes éxitos territoriales, así como para la materialización y desarrollo de un importante número de instituciones de gobierno y justicia que a la par habían nacido en esos momentos. Uno de esos segmentos ahora a consolidar fue, sin duda alguna, el de llevar la palabra de Dios, a través de una ingente tarea de evangelización que ahora se iniciaba, a todos los lugares del planeta, y mucho más a esos que ahora se habían incorporado a los dominios del rey. Este es el motivo por el cual la primitiva Universidad de Alcalá centró sus esfuerzos en la formación de teólogos, así como de manera adicional a expertos en otras materias, como pudo ser la medicina o el derecho canónico.

De este modo, empleó todos sus esfuerzos en materializar el necesario apoyo regio –poder terrenal– y pontificio –poder espiritual-. El primero de ellos correspondió a la reina Isabel, mientras que el segundo de ellos se encontraba en manos del valenciano papa Alejandro VI¹⁵. De este modo, y haciendo referencia a este segundo poder, observamos cómo tras haber presentado al pontífice la solicitud de concesión de una Bula, que otorgase el aval necesario para la puesta en marcha de la Complutense, éste la otorgaba el 13 de abril de 1499, en donde aparte de permitirle el otorgar grados, le concedía el hecho de poseer jurisdicción académica propia, tal y como allí claramente se indicaba al permitirle poseer:

... las facultades necesarias para que el proyectado Colegio Mayor pudiera otorgar grados académicos y gozar de los privilegios de las universidades de su tiempo, dotar sus fundaciones de rentas necesarias y anexionarle beneficios eclesiásticos». Asimismo, esta concesión no dejaría de ser confirmada, e incluso ampliada, por los sucesores de Alejandro VI.

Si nos fijamos, en la Bula del valenciano Rodrigo Borgia se habla claramente de «el proyectado Colegio Mayor», por más que a diferencia de aquellos estudios generales nunca realizados de época de Sancho IV el ideario de Cisneros sí que se viese culminado. Pero todavía quedaba por fijar el grado de protección regia sobre la

¹⁵ Alejandro VI, nacido en Játiva, Valencia, el 1 de enero de 1431, falleciendo en Roma, el 18 de agosto de 1503. Fue el papa número 214 de la Iglesia Católica, entre 1492 y 1503. Su nombre de nacimiento era Roderic Llançol i Borja, más conocido como Rodrigo de Borja.

Complutense, y ahora sobre el aspecto terrenal. En este sentido, Cisneros se dirigirá más tarde y ya fallecida Isabel I a la nueva reina de Castilla, Juana I, transmitiéndole la noticia de la antigua existencia de un compromiso realizado por Sancho IV al arzobispo de Toledo García Gudiel¹⁶, en cuanto a erigir un importante centro universitario en Alcalá, proponiéndose por ello la reinstauración de esos Estudios Generales.

La reina titular de Castilla, enloquecida por la muerte de Felipe *el Hermoso*, apenas si carecía de poder alguno en su reclusión de Tordesillas, por cuya causa será su padre el que en últimas instancias sea el responsable final de la existencia de aquella *Carta de Privilegio y Confirmación*, dada en Burgos el 31 de enero de 1512. En ella, en el aspecto jurisdiccional se reafirmaban las concesiones previamente realizadas por el papa, encontrándose en su texto un importante trasfondo político-jurídico representado en forma de una cuasi absoluta exención jurídica del conocimiento de sus causas procesales y personales, con respecto a los tribunales ordinarios y de las autoridades civiles y eclesiásticas, tanto para la Institución como para los a ella vinculados. Además, en esa *Carta* permitía la realización de un censo de aforados y la definición de quienes se iban a beneficiar de la concesión regia, y en donde en ningún caso se preveía que algún día ésta corte de justicia académica terminara conociendo de casos de divorcio, tal y como ocurrió con el que protagonizó Francisca de Pedraza, anteriormente citado.

Finalmente, todavía quedaba una tarea por realizar: la búsqueda del patronazgo regio y de otras autoridades civiles y eclesiástica, en donde sin lugar a duda habría de destacar la figura de los distintos monarcas españoles, como fue el caso de Felipe II y sus sucesores, tal y como reza en las propias Constituciones Primitivas:

... por eso encomendamos nuestro Colegio a los cristianísimos reyes de Castilla, y al reverendísimo cardenal de la Santa Iglesia del título de Santa Balbina, y al reverendísimo arzobispo de Toledo, y a los ilustres duques del Infantado que en tiempo estuvieren, rogándoles en el Señor que protejan y defiendan al referido Colegio y a las personas y bienes, libertades y privilegios del mismo contra cualesquiera violencias, opresiones, injurias o molestias¹⁷.

¹⁶ Gonzalo García Gudiel (Toledo, c. 1238 - Roma, 1299), también denominado en algunas fuentes historiográficas como Gonzalo Pérez Gudiel o Gonzalo Pétrez. Fue nieto y sobrino de alcaldes mozárabes toledanos que celebraban sus juicios en árabe y escribían en esta lengua sus documentos. Estudiante de las universidades de París y de Padua, de la que acabaría convirtiéndose en su rector, fue sucesivamente canónigo de Burgos, arcediano de Toledo, obispo de Cuenca, de Burgos, arzobispo de Toledo y cardenal; fue también notario de Alfonso X y canciller de Castilla con Sancho IV. Fue gran amigo y confidente del rey de Castilla Sancho IV, al que acompañó siendo infante en sus estudios en París, es nombrado Canónigo de Toledo en 1255, y cuatro años más tarde obtiene licencia para estudiar derecho civil durante cinco años, con toda probabilidad en la italiana ciudad de Bolonia. En 1262 era designado por el papa Deán de Toledo, obteniendo un año después nuevamente una dispensa por tres años para cursar estudios de teología. Esta sólida e importante formación intelectual le permite desarrollar una fulgurante carrera profesional que le lleva a convertirse en la persona de confianza de Alfonso X, ser nombrado en 1275 Obispo de Burgos, y el 3 de mayo de 1280 será elegido arzobispo de la poderosa Mitra Toledana, si bien no tomará posesión de forma inmediata debido a los diferentes problemas financieros que le retenían fuera de la corona de Castilla, llegando incluso a ser excomulgado en 1283 por impago de deudas. Una vez liquidadas éstas, regresa en 1284 a Toledo, coincidiendo con la muerte del rey Alfonso X, e inicia un proceso de restauración en la administración de la archidiócesis.

¹⁷ *Constituciones*, LXXI: «De los protectores del Colegio y Universidad».

Pero si ello todavía no fuese suficiente, Cisneros designó un protector espiritual, ya que nombró, como defensor y patrono, al mismísimo apóstol Santiago, al que recomendaba se hicieran «preces frecuentes y humildes».

Corría ya el siglo XVII cuando esta nómina de patronos fue ampliándose, para incorporar al primero de los validos de los *Austrias Menores*, el duque de Lerma, tal y como quedaba ya reflejado en los textos complutenses vigentes tras la reforma realizada tras la visita de García de Medrano:

Ítem ordenamos, que se guarde la Constitución de este título, con los Protectores que hablan en ella, y demás de ello se guarde el nuevo derecho que tiene el sucesor del Duca-do de Lerma, en virtud de las escrituras hechas entre la Universidad, y el Cardenal duque de Lerma, confirmado por Nos¹⁸

De esta forma; será a través de los avales que había prestado el rey y sus sucesores, además del beneplácito pontificio y nobiliario, como podamos realmente comprender el significado real la jurisdicción académica complutense, y que sin ellos difícilmente habríamos conseguido comprender en ese momento histórico en el cual se produce su fundación.

3. FUERO Y AFORADOS UNIVERSITARIOS

Todo este conjunto de privilegios representados, finalmente, en la ya citada Constitución LXI, vinieron a plasmarse en lo que los juristas denominan *un fuero*, y en este caso *fuero universitario o académico*. Por otro lado, nos interesa en este momento determinar con claridad, quiénes fueron los que vendrían a gozar del privilegio, y en qué realidad venía a convertirse.

Adentrándonos en la materia, indicar que fue singularmente durante ese amplio y no siempre nítido período de la historia ibérica, que conocemos como Alta Edad Media, cuando las normas jurídicas vinieron a tener vigencia en ámbitos especiales muy reducidos o para determinadas capas sociales o gremios, tales como nobles, clérigos, militares, mercaderes, eclesiásticos, etc. En este sentido, la inexistencia de un Derecho de carácter territorial general, salvando la parcial pervivencia del Fuero Juzgo, sería suplida, en gran medida, por ordenamientos de carácter local o personal, a los que se vino a denominar *Fuero* en el conjunto peninsular, con la única excepción de las tierras catalanas, en donde no se emplearía el término, aunque sí el de *Usatges*¹⁹.

Así las cosas, y fruto de ese complicado entramado jurisdiccional, vinieron a proliferar por toda la geografía hispana numerosas jurisdicciones de carácter personal y territorial –*los fueros*–, entre las cuales encontraremos una especialmente significativa: la jurisdicción universitaria o *Fuero Universitario*²⁰.

¹⁸ A.H.N., *Consejos*, Leg. 5.427 (1).

¹⁹ Los *Usatges*, que bien podrían ser traducidos al castellano como *usos*, son los usos y costumbres que forman la base de las constituciones catalanas, en donde de manera histórica, el derecho común en la Cataluña Vieja se basaba en estos textos, que comenzaron a ser recopilados a partir del siglo XI.

²⁰ Es necesario recordar la proyección temporal que tuvieron las jurisdicciones privativas, privilegios del fuero, ya que las mismas prolongarían su vigencia hasta la Constitución Española de 1812, cuan-

La formalización jurídica del Fuero Académico de la Universidad de Alcalá, en cuya corte de justicia vino a ser conocido finalmente el pleito de Francisca de Pedraza contra su maltratador, Jerónimo de Jaras, lo encontramos representado por una serie de instrumentos de naturaleza normativa, en donde necesariamente deben ser citados los siguientes:

- Las normas regias existentes al respecto y con carácter territorial general, vigentes en el momento de la fundación universitaria.
- Las bulas pontificias y/o normas regias dadas en el momento de la fundación de una universidad, y dirigidas a ella en concreto.
- Las normas e instrucciones dadas por el fundador, que en todo caso se deberán ajustar a las dos premisas anteriores.
- Las constituciones de la universidad.
- Las reformas constitucionales que a lo largo de los tiempos vinieron a limitar aquel privilegio foral.

En base a ello, el fuero académico vino a tener una concreta y preferente acepción: conjunto de normas jurídicas de procedencia regia o eclesiástica que regulan el conjunto de relaciones personales e institucionales de las entidades universitarias, y de aquellos a ellas sometidos, en virtud de una relación formal. Esta podía estar plasmada por el hecho de quedar vinculado en condición de docente o discente, o bien por la realización de un determinado oficio remunerado. En teoría quedaban fuera de esta protección jurisdiccional aquellos que no habían prestado el correspondiente juramento de fidelidad al rector, o los que de manera voluntaria prestaban algún servicio de manera ocasional y no remunerado, o lo que es lo mismo, únicamente se contemplaba la posibilidad de conceder el estatus de aforado a aquellas personas vinculadas de manera permanente a *la Complutense*, ya lo fuera por el estudio o por el oficio²¹.

4. ¿QUIÉNES ERAN REALMENTE LOS AFORADOS DE LA UNIVERSIDAD DE ALCALÁ?

De no haber sido por la cédula del nuncio del papa en tierras de España y por la aceptación de la demanda interpuesta por los representantes de Francisca de Pedraza, por el rector Álvaro de Ayala, sencillamente, nunca habría tenido lugar el proceso en el seno de su Audiencia Escolástica, por carecer simple y llanamente de competencias sobre ese litigio. En este sentido, en la *Complutense*, y de manera similar a lo que de manera ordinaria venía aconteciendo en otras instituciones análogas, apenas si existió duda alguna sobre qué personas o instituciones ejercía el rector su jurisdicción:

- Docentes.
- Discentes.

do en sus artículos 248 y siguientes vinieron a suprimir –con algunas excepciones– aquellas históricas jurisdicciones.

²¹ Sobre ello vid. Ruiz Rodríguez, I., *Fuero y Derecho Procesal Universitario Complutense*, Alcalá de Henares, 1997.

- Oficiales que realizaban un trabajo remunerado por la universidad.

De este modo, junto al elemento estudiantil que daba realmente sentido a la Institución, en ella convivían junto a ellos numerosas personas que se encargaban del desempeño de oficios *no académicos* para los que fueron contratados, a los que deberíamos agregar esa nómina nunca cerrada de oficiales de la universidad, que mantenían una vinculación contractual con la misma, remunerada, y que por lo tanto conforme a las Constituciones Cisnerianas y las reformas realizadas sobre la misma también gozaban del privilegio académico. Finalmente, también se debería tener presente a esas instituciones vinculadas a la Complutense, en donde los miembros de las mismas eran contemplados en cierto modo como una extensión más de lo que era la propia Universidad de Alcalá.

En este sentido, la nómina de esas instituciones dependientes de las rentas de la Universidad; y fuera ya de los docentes, discentes y oficiales del Colegio Mayor de San Ildefonso y Universidad de Alcalá de Henares; era encabezada por los Colegios Menores Complutenses, totalmente vinculados a la Universidad tanto desde los niveles económicos como educativos. Pero ahí no terminaba el listado, ya que inmediatamente después nos encontramos con muchas otras personas físicas o jurídicas, tales como el cura de la Parroquia de Santa María de Alcalá, el cura de la villa de Torres, el beneficiado de Anchuelo, los beneficiados de Santa Cruz de Madrid, el beneficiado de los Carabancheles, el cura de la villa de Rejas, el cura de Torrejón de la Ribera, el cura de Coslada, el beneficiado de Villaverde, el vicario de Alcolea, el cura de Valdeaveruelo, el beneficiado de Santa María de Uceda²², el cura de Colmenar de la Sierra, el cura de Peñalba, el cura de Bocigano²³, el beneficiado de Valdepeñas, el cura de Málaga del Fresno, el beneficiado de Yebra, el beneficiado de Horcajo, el beneficiado de San Ginés de Toledo, el beneficiado de San Nicolás de Toledo, el beneficiado de San Antolín de Toledo, el beneficiado de Cenicientos, el beneficiado de Loranca, el cura de la Puebla de Montalbán, los canónigos de Nuestra Señora de Santuy, la Iglesia de Ajalvir, el cura de San Sebastián de Madrid, el Convento de San Juan de la Penitencia y, finalmente, al convento de las Monjas de Santa Clara de Alcalá²⁴.

En todo caso, los más importantes y sustanciales aspectos de índole jurídico de la Universidad de Alcalá de Henares, como pudieran ser sus normas de funcionamiento interno, las obligaciones propias de sus autoridades, los derechos y obligaciones de profesores, alumnos y oficiales, el régimen disciplinario, y otros varios e importantes asuntos de interés se hallaban recogidos a lo largo de sus Constituciones, quedando éstas como norma particular y suprema.

²² Se trataba de una iglesia, todavía en pie en la localidad de Uceda (Guadalajara), que fuese edificada sobre una antigua mezquita. Fue concluida en el primer cuarto del siglo XIII por el arzobispo de Toledo Don Rodrigo Jiménez de Rada.

²³ En la actualidad, Bocigano es una pedanía del municipio de El Cardoso de la Sierra, en lo que hoy en día es la provincia de Guadalajara. Con seguridad su vinculación con la histórica Universidad de Alcalá de Henares, proceda de la existencia en su término del Monasterio cisterciense del *Real Sitio de Santuy*, del que ya solo quedan algunas piedras, a donde solía acudir el cardenal Cisneros a descansar.

²⁴ Medrano, XXVI, 85 y ss.

Obviamente por encima de esas Constituciones se hallaba el poder absoluto del Rey, que se materializaba en las más de las ocasiones a través del Consejo de Castilla. El monarca era ya en el momento de la fundación de Alcalá el máximo exponente del poder y de la justicia, convergiendo en su dignidad la más alta representación de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial del territorio sometido a su soberanía, obrando la monarquía conforme a sus intereses políticos o, al menos en ocasiones, su consideración del interés general de sus súbditos. En este sentido, al igual que en un momento determinado se consideró como una medida provechosa para la Corona y para el reino, el que los universitarios gozaran de unos privilegios de índole jurisdiccional amplios, en otros, sin embargo, consideraría provechoso especificar y amoldar éstos a las nuevas circunstancias de otros distintos momentos.

Por de pronto, se convierte en indispensable precisar que el Fuero Universitario, claro está, a pesar de ser una prerrogativa enormemente ansiada por las ventajas que ello acarrea, no todos los que, en mayor o menor medida, dependían de la Universidad o de su rector se encontraban en posesión del *status* jurídico académico, aún a pesar de –fraudentemente– utilizarlo en sus relaciones cotidianas frente a terceros.

Sería conveniente indicar que, como Institución, la propia Universidad en representación propia o de sus instituciones o personas dependientes vendría a personarse en multitud de procesos tanto de su propia jurisdicción como ajenas. Ello queda perfectamente expuesto en esa ingente masa documental procesal, en donde se observa con nitidez a la Universidad pleiteando contra los colegios menores a ella adscritos, los colegios pleiteando entre ellos, éstos contra sus aforados o viceversa, o los aforados entre sí, todo ello dentro de la propia jurisdicción académica; pero también ese mismo ejemplo valdría a la hora de referirnos a jurisdicciones externas, siendo igualmente ingente la masa documental que nos acerca a instituciones y personas dependientes de la Universidad de Alcalá pleiteando contra terceros.

En el siglo XVII, en Alcalá de Henares, al igual a como ocurrió ya desde la época Cisneriana, la nómina de beneficiados por este citado privilegio, se presentaba bastante acotada y restringida, además de otras ciertas limitaciones que se irían añadiendo a lo largo de los tiempos, tales como una permanencia mínima en la Universidad para los estudiantes para comenzar a disfrutar de las prerrogativas, no estar más tiempo que el estrictamente indicado en las Constituciones fuera de la Universidad, etc.

Así, intentando realizar un listado con pretensiones de exhaustivo, en él se incluirían los siguientes sujetos: el rector de la Universidad, los tres consiliarios, los distintos catedráticos, los doctores, los maestros, los Licenciados, los bachilleres, y los estudiantes. Evidentemente, en algunos supuestos concretos coincidirían en un mismo personaje los requisitos necesarios para el disfrute del Fuero. Así, podrían converger en una misma persona el ejercicio de cargos en el Colegio para cuyo ejercicio las Constituciones preveían una remuneración, y la condición de catedrático, maestro, licenciado, etc.

A modo de ejemplo, el rector y los consiliarios eran también, por regla general, doctores o licenciados. También es conveniente indicar que un elevado número de los miembros de la Universidad de Alcalá gozaban, por otro lado, de añadidos estatutos jurídicos privilegiados, encontrándose, de esta forma, en posesión, además, de otros fueros

más o menos privilegiados, incluso distintos del *cajón de sastre* que supondría en real. Así, aparecen personas aforadas por el fuero eclesiástico, el militar, el nobiliario, etc.

Además de los aforados mencionados con anterioridad, todos ellos vinculados académicamente a la Universidad de Alcalá, se disponía que gozarían del Fuero Académico, todos aquellos que «tienen salario por sus oficios», siendo estos los siguientes: los escribanos, el receptor general, los dos mayordomos, los dos bedeles, el alguacil del estudio, un panadero o panadera, la lavandera, el barbero, el boticario, un sastrer, los libreros encuadernadores, y los impresores de libros²⁵.

Aparte de las personas aquí descritas nadie gozaría, al menos si nos atenemos a la legitimidad normativa, de las prerrogativas del estudio alcalaíno, puesto que quedaban en todo caso al margen de la nómina de aforados que fuese realizada por el propio fundador de la Universidad el 23 de enero de 1514. Sin embargo, la interpretación amplia de esa citada nómina hizo que otros sujetos que viniesen a disfrutar del privilegio jurisdiccional por razón del ejercicio de un oficio que en su momento no fue tenido en consideración, no apareciendo por tanto en aquella famosa «declaración de los oficiales que han de gozar del privilegio»²⁶. Se trataba, por ejemplo, del asesor de la Universidad, de los procuradores que asistían a la Complutense en sus pleitos frente a propios y terceros, los abogados en idéntica función, los encargados de negocios de la Universidad, el alcaide de la Cárcel Escolástica, los alguaciles de la Universidad, o el alcaide de la Casa del Priorato de Santuy. Los documentos prueban que todos ellos gozaban del privilegio jurisdiccional, si bien éste quedaba limitado exclusivamente al período de ejercicio de su relación contractual con la Universidad de Alcalá. Esta afirmación quedaría perfectamente referenciada en múltiples alegaciones expuestas en el seno de la Audiencia Escolástica²⁷.

Pero si más o menos se tuvo claro a quienes se extendía el aforamiento en una primera instancia, la cuestión comienza a volverse mucho menos nítida a la hora de analizar de qué grado podían vincularse al fuero académico familiares de éstos, o si cuestiones acaecidas lejos de Alcalá de Henares o de su tierra pudieran ser tratadas como asuntos a tratar ante la Corte de Justicia del rector.

Por lo que a los familiares respecta, ha quedado más que demostrado por las recientes investigaciones realizadas sobre ello, que el fuero académico alcalaíno vino ordinariamente a extenderse a los parientes más cercanos, o que vivían en dependencia económica del aforado. En este sentido, gozarían del privilegio los cónyuges e hijos de los aforados, siempre y cuando los titulares directos del privilegio continuaran disfrutando del mismo. Además, resulta curioso qué, en caso de fallecimiento del titular, la viuda o sus descendientes directos tenían la posibilidad de acogerse a

²⁵ A.H.N., *Universidades*, Leg. 194 (1).

²⁶ A.H.N., *Universidades*, Leg. 194 (1).

²⁷ Sobre la Audiencia Escolástica de la Universidad de Alcalá; aparte del ya citado Ruiz Rodríguez, I., *Fuero y Derecho Procesal Universitario Complutense*, Alcalá de Henares, 1997; vid. Ruiz Rodríguez, I., *Pleitos y Pleiteantes ante la Corte de Justicia de la Universidad Complutense. 1598-1700*, Madrid, 1998; Ruiz Rodríguez, I., *Fuero universitario y constituciones del Colegio de San Clemente de la Universidad de Alcalá. Contexto histórico, estudios y documentos*, Madrid, 1999; Ruiz Rodríguez, I., Alonso Marañón, P., Casado Arboniés, M., *El Colegio de Aragón de la Universidad de Alcalá de Henares. Contexto histórico y jurídico (1611-1779)*, Madrid, 2001; etc.

esta jurisdicción, siempre y cuando el antiguo aforado muerto lo hubiese sido cuando se encontraba en pleno ejercicio de status. Esta particularidad abría la puerta para traer a la Audiencia Escolástica cuestiones tan importantes como las disputas sobre herencias, donaciones, últimas voluntades, etc.

También, al respecto a estos asuntos jurisdiccionales que citamos, en la documentación existente en los anaqueles de los archivos históricos, encontramos referencias de lugares de lo más variado, tanto en el seno del arzobispado de Toledo, en el que se ubicaba la Universidad de Alcalá, como de fuera del mismo. Todo ello prueba evidentemente que la extensión jurisdiccional de la Complutense iba más allá de lo que es el mero contorno de la villa de Alcalá, su Tierra o el Arzobispado, tratándose, obviamente, de lo que con justicia podría ser definido como jurisdicción de ámbito personal, una jurisdicción que acompañaría al aforado allá y donde éste se encontrase. Y ello quedará avalado por dos premisas fundamentales. Una de ellas es el respaldo regio a esta circunstancia especial, y la otra el aval del papa, que le acompañará en todos los lugares de la Cristiandad.

5. LOS REQUISITOS PARA LA OBTENCIÓN DEL FUERO ACADÉMICO ALCALAÍNO

Será una vez más en las Constituciones originales el lugar, en donde hallemos las primeras referencias y exigencias para la obtención de las prerrogativas del privilegio universitario, por más que pronto se haga imprescindible extender nuestro análisis a esas transformaciones que la propia evolución natural de la Institución vino a padecer, y en donde el intervencionismo regio a través de sus más importantes instituciones, como es el propio caso del Consejo de Castilla, tuvieron mucho que ver. Intervencionismo practicado fundamentalmente a través de la *Visita*, a través de la cual se practicarán las más importantes reformas constitucionales.

Corrían sus primeros años de andadura cuando el cardenal Cisneros vino a establecer, a modo de pacto de fidelidad, la obligatoriedad de que todos los componentes de la *República Universitaria Alcalaína* deberían prestar juramento al rector complutense, cabeza de la misma. En efecto, se estatuyó qué para la adquisición del conjunto de prerrogativas e inmunidades académicas, que tanto rey como pontífice habían otorgado a Alcalá era condición *sine qua nom* el jurar fidelidad y obediencia al rector en todos sus mandatos lícitos y honestos. En este sentido, la Constitución LXIV establecía a este respecto que:

Establecemos y ordenamos que todos y cada uno de los regentes, catedráticos y otros cualesquiera lectores, doctores, maestros, licenciados, bachilleres y escolares todos de esta academia y universidad de cualquier cualidad, grado, orden y condición o preeminencia que haya, estén perpetuamente en todas y cada una de las cosas bajo el régimen y gobierno del rector de nuestro colegio que ha de ser elegido por tiempo. Y estén obligados a obedecer en todos los mandatos lícitos y honestos y no contrarios a nuestras Constituciones...²⁸.

²⁸ Constituciones, LXIV, «De la obediencia que se ha de prestar al rector por todos los de la Universidad. Y desde qué tiempo empezarán a gozar de los privilegios de la Universidad».

Además, ese juramento debería ser realizado obligatoriamente dentro de los seis primeros días de estancia en la Universidad, así como, nuevamente si era preceptivo, dentro de los seis primeros días de gobierno de cada nuevo rector²⁹. En ese mismo orden de cosas, esas Constituciones también preveían la posibilidad de poder utilizar distintas fórmulas de juramento, todo ello dependiendo de la condición u oficio que iba a desarrollar el sujeto en cuestión³⁰.

Para esos que pudieran exhibir algún tipo de objeción a esta exigencia constitucional, y con independencia de si se trataba de un docente o un discente, se prohibía expresamente la inscripción del mismo en el llamado *Libro de Matrículas*, y por lo tanto o bien no se le consideraría como súbdito de la Universidad, o bien en el caso de haberlo sido perdería tal condición. Además, perdía toda posibilidad de poder alegar en caso de serle necesaria la condición de aforado³¹.

6. LA AUDIENCIA ESCOLÁSTICA COMPLUTENSE Y EL *PLEITO POR EL CONOCIMIENTO*

Así las cosas, la plasmación formal de ese conjunto de atribuciones regias y pontificas que había recibídemos la Universidad de Alcalá, lo será a través de su jurisdicción académica, previéndose que para casos de violación de las mismas la existencia de una *Audiencia Judicial Universitaria*, la que fuese conocida como *Audiencia Escolástica de la Universidad de Alcalá de Henares*. Ésta fue durante siglos ese lugar físico, en donde todos aquellos aforados, tanto si lo hacían en calidad de demandantes o como demandados, acudían a su juez natural, para que éste fuese el encargado de procurarles una pronta resolución de sus litigios civiles, o una rápida sentencia en cuestiones de naturaleza penal. Pero también, paradójicamente, sería el lugar en donde los terceros, que quisieran demandar sus derechos ofendidos por los aforados de la universidad, tuviesen que acudir para solicitar amparo y justicia.

La Audiencia Escolástica de la Universidad se encontraba ubicada bajo los aposentos del rector, en las salas que actualmente encontramos en la entrada del bello edificio que conocemos como Colegio Mayor de San Ildefonso de Alcalá de Henares, siendo más que un mero tribunal de justicia, puesto que en su seno acudían con cierta regularidad los estudiantes alcalaínos, fundamentalmente aquellos que cursaban grados en derecho canónico, puesto que era sin duda alguna de los pocos lugares en donde se empleaba el derecho civil, proscrito por las Constituciones de la Universidad por deseo expreso del fundador, debiéndose esperar hasta el rectorado del madrileño

²⁹ La designación para el cargo de rector duraba únicamente un año, sin posibilidad de ser nuevamente reelegido de forma inmediata, debiendo forzosamente abandonar este cargo al cabo del tiempo de su elección. Los rectores eran elegidos cada 17 de octubre, víspera de San Lucas.

³⁰ Constitución, LXVII: «De la forma de juramento de los regentes y lectores»; Constitución LXVIII: «De la forma de juramento de los capellanes y colegiales»; Constitución, LXIX: «De la forma del juramento de los porcionistas, camaristas, fámulos, socios y oficiales de la Universidad»; Constitución, LXX: «De la forma de juramento de los escolares y de otros de la Universidad de cualquier condición que sean».

³¹ Constitución, LXIV: «De la obediencia que se ha de prestar al rector por todos los de la universidad. Y desde qué tiempo empezarán a gozar de los privilegios de la universidad». En esta Constitución se indicaba claramente que «... los que no prestaren tal juramento no gocen en modo alguno de los privilegios y prerrogativas de la Universidad, ni sean inscritos en la matrícula...».

Orcasitas, allá por la década de los setenta del siglo XVII, para que fueran erigidas las primeras cátedras de este derecho.

El proceso judicial universitario complutense se celebrará en un lugar predeterminado, «ante nuestra Audiencia Escolástica», utilizándose la sistemática, medios y métodos de investigación del delito más vanguardistas de los tribunales de Castilla, otorgándose a las partes procesales los legítimos medios de defensa y acusación, o al Prior Síndico de la Universidad, cuando éste actuaba de oficio en funciones propias de lo que entenderíamos como las de un fiscal; tales como el traslado a la otra parte de la totalidad de las peticiones realizadas por su adversario procesal o del fiscal si éste actuaba de oficio, opiniones de peritos y expertos en aquellos supuestos en que se demandase de una valoración de un profesional, libertades decretadas en fiado, declaraciones de testigos, careos, etc., a lo que se unía un más o menos estricto cumplimiento de los plazos procesales y, finalmente, el elemento físico que aparece en múltiples ocasiones: la cárcel de la Universidad³².

En la cuestión que aquí abordamos, cara a los prolegómenos del inicio del proceso, se deberían abordar inmediatamente el examen a los *Libros de Matrícula de la Universidad*, cara a la correspondiente certificación que realizaría el secretario de la Universidad, y ello tanto ante un litigio «externo», en el cual participara un «seglar» como en uno «interno», en el cual ambas partes litigantes alegaran su condición de «aforados». La diferencia fundamental estaría, en los de carácter «interno», en la eliminación de las posibles dificultades que pudieran o quisieran imponer las cortes de justicia ajenas a la Universidad cara al intento de mantenimiento en su juzgado del pleito.

También, deberemos de tener siempre presente que no serán sustanciados de manera análoga los pleitos civiles y los pleitos criminales, aunque todos sean tratados y sentenciados por la misma persona: el rector. El motivo no es otro que el plano de igualdad que caracteriza a las partes enfrentadas en un proceso civil, vendrá a desaparecer en los criminales, en donde el poder inmenso del Estado, representado a través de jueces y fiscales, destruye cualquier vestigio de esa igualdad.

De este modo, ante la aparición de un hecho calificado como antijurídico penalmente, cuando exista un mutuo disenso respecto a la interpretación de un contrato, o simplemente haya un litigio de cualquier índole entre dos o más personas o instituciones, en el cual al menos una parte de los que piden la intervención del Juez Académico es aforado de la Universidad, se activarían de manera inmediata los órganos jurisdiccionales competentes de la Complutense para tal efecto, y que serán los encargados del desarrollo procedimental.

³² Sobre la cárcel de la Universidad de Alcalá, vid. Ruiz Rodríguez, I., «El establecimiento penitenciario de una jurisdicción privativa: la cárcel de la Universidad de Alcalá en el siglo XVII», *Anales Complutenses IX* (1997), Institución de Estudios Complutenses, Alcalá de Henares, Madrid, pp. 165-184. La Cárcel de la Universidad de Alcalá se hallaba ubicada dentro de la «Manzana Universitaria Cisneriana», y a ella eran enviados en calidad de preventivos aquellos aforados sobre los cuales recayera cualquier tipo de sospecha o para cumplir lo que se podría definir como una condena *menor*. A este respecto, cabría indicar que no sólo era el establecimiento penitenciario de los estudiantes, sino que se trataba de la Cárcel de todos los sometidos a la Jurisdicción Académica alcalaína, que hubiesen sido condenados por la realización de un ilícito contra lo dispuesto en las Constituciones de la Universidad o, subsidiariamente, las normas de la Monarquía Hispánica.

En este sentido, si el hecho denunciado, querellado o abierto de oficio a tratar ante la Audiencia Escolástica ha acaecido dentro de lo que podríamos denominar «*esfera interna*» de la propia Universidad; o lo que es lo mismo, que haya sucedido dentro de sus colegios, casas o propiedades rústicas o, simplemente, y teniendo como protagonistas sus aforados; el hecho no pasará a tener más trascendencia que la de ser juzgados y sentenciados por el rector, sin utilizar al menos en principio otras fórmulas jurídico-procesales más complicadas.

Otra cuestión será cuando uno de los litigantes sea alguien ajeno a la Universidad, en lo que será un auténtico proceso sobre el conocimiento de la causa, y que una vez más viene a representar la directriz marcada por la Constitución LXI. En este sentido, cuando viniese a darse esa circunstancia, y una vez detenido el aforado por una jurisdicción extraña, primeramente, buscará la ayuda de un procurador acreditado ante la Audiencia Escolástica, condición indispensable para poder trasladar el conocimiento de su situación a la justicia del rector. No tardará en demandarle su protección, amén de solicitarle que emita y mande sus «*Letras de Inhibición*», declarándose, caso de proceder y mediante ellas, el rector por juez competente de la causa.

El procurador del aforado, para solicitar y conseguir la emisión de las «*Letras de Inhibición*», hará un alegato acerca del carácter universitario de su representado, de la causa por la cual tiene abierto pleito, del lugar donde se encuentra éste, de la existencia o no de malos tratos sobre su representado y, sobre todo, de la exclusividad que posee el rector para juzgar el asunto que éste tiene abierto «por ser estudiante como es su representado».

Ante esta solicitud presentada por el procurador del aforado, hará que se inicie de forma automática un proceso judicial universitario interno, en el cual se exhibirán ante el rector abundantes elementos probatorios, que harán que finalmente éste tome la determinación conveniente, conforme a las pruebas presentadas, acerca de solicitar o no a la justicia presuntamente ajena al supuesto aforado, el conocimiento de la causa y la inhibición de la misma del caso, para que ésta causa sea juzgada y sentenciada ante la Audiencia de la Universidad. En el caso de no creerse competente para ello, simplemente, el rector se inhibirá del conocimiento de la causa, remitiéndola a otra corte de justicia, «*debiendo ser esta tratada allí y donde esta corresponda*».

En ese itinerario procedimental, y al igual a como ocurría en un proceso «*interno*» cuando se pretendía determinar la condición de aforado de los pleiteantes, el rector complutense acudiría al Secretario de la Universidad, a fin de que éste, después de examinar los libros de matrículas, emitiese una certificación en la cual se dé constancia de que el que dice ser aforado lo es realmente, además para que le hiciese constar que llevaba residiendo en la Universidad el tiempo mínimo que las Constituciones exigían –seis meses en la mayor parte del siglo XVII– para poder gozar del privilegio del fuero, además de no llevar más de un año alejado de las aulas, hecho que de ser cierto le privaría del privilegio.

A partir de este preciso instante, daba comienzo todo un cúmulo de actuaciones tendentes a la realización de un auténtico proceso de naturaleza interno, en el cual acudirán los testigos presentados por el aforado o su procurador en su nombre, a los que se habrían de añadir los que la propia Universidad tuviese por convenientes para

una perfecta aclaración de la condición de aforado. Estos testigos declararán sobre la condición de aforado del que así se declara, además, caso de ser estudiante, si hacía vida como tal. Se les preguntará fehacientemente si también acudía a sus lecciones con los catedráticos, si estudiaba en la Universidad o, simplemente, si cumplía con su oficio para el caso de los oficiales³³.

Una vez examinados todos los autos que se habían ido emitiendo en el seno de la Universidad, en relación a la solicitud de las *Letras de Inhibición* en la causa que se había abierto contra el aforado alcalaíno preso ante una jurisdicción que no era la suya, el rector pronunciará su sentencia, fórmula utilizada en una mayoría de ocasiones por éstos, aunque también cabía la posibilidad de zanjar el asunto mediante auto, sin obedecer esta actuación a una premisa concreta, y que era recurrible en «*vía de fuerza*».

En todo caso, mediante esta sentencia o auto, el rector como ya hemos indicado podía declinar el conocimiento, alegando y reconociendo su falta de jurisdicción sobre ese litigio, y remitiendo a las partes que acudan allá y donde deban. Pero también mediante él se podía pronunciar por juez competente de la causa, a la vez que declaraba al aforado preso en una cárcel de jurisdicción distinta a la suya, por legítimo y calificado súbdito de la Universidad, perteneciéndole por este motivo únicamente a él, con exclusividad, el conocimiento de su causa, aunque estaba establecido que se debería dar a las partes un plazo de tres días para alegar y recurrir lo que tuvieran en contra de la sentencia sobre el conocimiento pronunciada³⁴. Con esta particularidad, se abría la posibilidad de solicitar al rector que considerase el planteamiento del «Artículo de la Declinatoria»³⁵.

³³ A modo de ejemplo, citar las preguntas realizadas a los testigos presentados por la parte aforada, en el pleito de inhibición abierto con los Alcaldes de Casa y Corte de su Majestad, por imputarle al aforado Jacinto Preciado, la realización de unas heridas en la persona de un alguacil, en 1634: «Por las preguntas siguientes se examinen los testigos que fueren presentados por parte de Jacinto Preciado, estudiante de la Universidad de Alcalá en el pleito de inhibición con los señores alcaldes y fiscal de su majestad:

«1. Primeramente, por el conocimiento de las partes en noticia de este pleito, etc.

2. Ytem si saben que el dicho Jacinto Preciado es estudiante matriculado en la Universidad de Alcalá y que se matriculo en diez y nueve de octubre de seiscientos y treinta y cuatro, como parece por la fee que don Roque de la Serna, secretario de la dicha Universidad, que está presentada en este pleito y que la firma de ella es de dicho secretario, digan sea y remítanse a la dicha fee y para ello se les muestre a los testigos.

3. Ytem si saben que en conformidad de la dicha matricula, el dicho Jacinto Preciado, antes y después de ella de dos años a esta parte, es estudiante en la dicha Universidad, cursando en ella sus estudios en Facultad de Cánones, oyendo sus lecciones continuamente en dicho tiempo, residiendo en la dicha Universidad, con aposento, cama, mesa y libros. Digan Verdad». A.H.N., Universidades, Leg. 307 (2): «Jacinto de Preciado, estudiante de Alcalá, con los señores alcaldes de la casa y corte de su Majestad. 1634».

³⁴ A.H.N., *Universidades*, Leg. 189 (1): «Ordinario, 1610. El Licenciado Ignacio García, estudiante, contra el provisor de Cuenca»: «En la Villa de Alcalá de Henares a dos días del mes de abril de seiscientos y diez años, el Señor don Francisco de Arellanos, rector y juez ordinario por autoridad apostólica y real, en ella habiendo vistos estos autos dijo que se debía pronunciar y pronuncio por juez competente de esta causa y al dicho bachiller Ignacio García, por cualificado estudiante tal que hay debe gozar de los privilegios reales y apostólicos a esta Universidad concedidos, en cuya consecuencia mandaba y manda librar sus letras de inhibición contra el doctor Pedro Martínez de Quintana, provisor del señor Obispo de Cuenca, para que dentro de tres días de la notificación de ella, se inhiba del conocimiento de esta causa y la remita originalmente ante su Merced y todos los papeles que en razón de ella estuvieren hechos y mandaba y mando a la parte del Concejo de la Villa de Piralveche pida ante su Merced lo que le convenga...».

³⁵ El *Artículo de la Declinatoria*, como su propio nombre sobradamente nos indica, se encontraba encaminado a que el rector de la Universidad de Alcalá considerase oportunas y pertinentes las alegaciones de la o las partes contrarias, a que el conocimiento de la causa o litigio que pendía, fuera atribuido al rector por

Acto seguido, y salvados estos posibles recursos, enviaba el rector finalmente las tan demandadas *Letras de Inhibición* ante el órgano o persona que tuviera retenido indebida e ilegítimamente al miembro de la Universidad, solicitando a través de las mismas el envío a los órganos Universitarios ahora autodeclarados como competentes por el propio rector, además de la persona del propio aforado, el conjunto de informes, pruebas y autos realizados por el tribunal declarado por el rector incompetente, pena de excomunión mayor «*Latae Sententie*», caso de no obrar tal y como se indicaba en las propias letras.

A pesar de todo ello, existen numerosos ejemplos de corregidores y otras justicias civiles que, celosos de sus atribuciones, y defendiendo la «*seglaridad*» del pleito y la no competencia del Tribunal Universitario, denegarán la jurisdicción y competencia del rector y recurrirán, a pesar de poder incluso ser excomulgados por su inobservancia, al Monarca. Valga como ejemplo el escrito de Ruiz Guillén sobre esta idea de recurrir las letras de inhibición del rector:

Fernando Ruiz Guillen, en nombre de Gregorio Rodríguez, panadero, sin perjuicio de lo alegado y protestado por mi parte, antes afirmándome de nuevo en mis apelaciones interpuestas en el pleito que contra mi parte trata el maestro Espinosa. Digo que vuestra merced dio y pronunció auto en esta causa en que se declaró por juez competente de ella, del cual auto hablando con el respeto y moderación debida, por ser como es injusto y agraviado, apelo como tal parte ante Su Santidad, y será ante quien, y con derecho puedo y debo, y protesto el auxilio real de la fuerza y lo pido por testimonio, derecho y costas...³⁶.

De esta forma, la parte que pretendía que el conocimiento de la causa no quedase en manos del rector, intentará, por todos los medios legales disponibles en su mano, ganar esta batalla. Para ello, se pondrá en conocimiento del rector la negativa más absoluta acerca de su competencia y, por ello, se acudirá allá y donde conforme a derecho se pueda, apelándose en este sentido al recurso de Auxilio Real de la Fuerza.

Los representantes de la parte «*seglar*», especialmente, y las Justicias Reales enfrentadas en casos de inhibición a la Universidad y conocedores de esta materia, dirigirán sus recursos en un porcentaje amplio al Consejo de Castilla, el cual en ese momento histórico vino a realizar unas funciones similares, en el aspecto meramente académico, a lo que pudiera ser un híbrido compuesto por un primitivo ministerio de educación, con ciertas dosis mezcladas de un tribunal supremo. En todo caso no deberemos nunca olvidar que los recursos anteriores a 1618 se podían enviar tanto al Consejo de Castilla como a la Chancillería de Valladolid³⁷, por encontrarse la histórica Universidad de Alcalá de Henares al norte del río Tajo:

existir un aforado como partícipe en el mismo. Así, se pretendía que éste declinase su conocimiento sobre la causa que se trataba y la remitiera a la Jurisdicción Ordinaria, que según la parte no estudiante consideraba ser la competente para tratar el asunto.

³⁶ A.H.N., *Universidades*, Leg. 189 (2).

³⁷ La Real Audiencia y Chancillería de Valladolid fue un órgano judicial establecido por Enrique II de Castilla en 1371, con competencias sobre todo el territorio de la Corona de Castilla, con la excepción de las propias de la Sala de Justicia (también llamada *de las Mil y Quinientas*) del Consejo de Castilla. Como su propio nombre nos indica, tuvo sede en la ciudad de Valladolid, funcionó durante buena parte de la Edad

... visto por el presidente y demás oidores de ella [Chancillería de Valladolid] por su auto mandaron que les otorgaremos su apelación para que la siguiesen ante quien mejor viesen que le convenía...³⁸.

También era posible que el rector, considerase que la causa ante él presentada no debía ser conocida ante su corte, por entender que ninguna de las partes enfrentadas en el litigio resultaba ser súbditos de su jurisdicción. En este caso, la parte o partes que no estuvieran conformes con esta decisión rectoral también podían recurrir la declinatoria ante el Consejo de Castilla, quien obligaría al rector a retomar la causa sobre la cual se había declinado. De esta manera, el conocimiento definitivo de la causa apelada en vía de Fuerza era estudiada por el Consejo de Castilla, emitiendo éste su veredicto vinculante a las partes enfrentadas por el conocimiento de un determinado asunto, concediéndose de esta forma la competencia jurisdiccional a quien efectivamente, según su criterio, le correspondía³⁹.

Sin embargo, y a pesar de los numerosos obstáculos que se iban presentando, obstáculos más insalvables según transcurrían los años, el Tribunal Académico se vino a caracterizar siempre por la defensa titánica que realizaba de su Jurisdicción frente a otros poderes, especialmente con respecto a las autoridades reales en las ciudades y villa: corregidores y alcaldes de casa y corte, pero también otras jurisdicciones entre la que, obviamente, se incluía la eclesiástica, que pretendiesen usurpársela. En este sentido, la Universidad de Alcalá no tendrá nunca ningún tipo de reparo en presentar sus alegaciones, para defenderse de estos ataques, ante el Consejo de Castilla y, en un extremo, ante el mismísimo rey.

Otra de las exigencias que establecía el rector, cuando se declaraba como juez competente de una determinada causa, era la prohibición expresa de «*innovar*», o lo que era lo mismo: realizar nuevas acciones, investigaciones, interrogatorios a testigos, etc., acerca del pleito que pertenecía al conocimiento de la Audiencia del rector⁴⁰.

Media y durante toda la Edad Moderna como el más alto tribunal de justicia del reino, y fue suprimido en 1834 como consecuencia de la implantación definitiva del Liberalismo. A finales del siglo XV perdió parte de su jurisdicción al ser creada la Real Audiencia y Chancillería de Ciudad Real, que fue trasladada finalmente a Granada, con la creación de la Real Chancillería de Granada, en 1505, doce años después de la incorporación del último reino taifa a la Corona de Castilla.

³⁸ A.H.N., *Universidades*, Leg. 189 (1). «El licenciado Ignacio García, estudiante, con el Concejo de la villa de Piralbeche. 1610».

³⁹ A modo de ejemplo, citar el siguiente escrito en el cual se otorgaba el conocimiento de la causa a la Universidad: «En la Villa de Madrid a veintisiete días del mes de noviembre de mil y seiscientos y treinta y cinco años, visto por los señores del Consejo de su Majestad el negocio que se trajo por vía de fuerza de ante el rector de la Universidad de Alcalá a pedimento de Pedro Román, vecino de la Villa de Hontanar, como heredero del Dr. Roque Román su hermano en la causa con el licenciado Cristóbal González estudiante. Dijeron que en conocer y proceder en este negocio el dicho rector no hacía ni hace fuerza y se lo remitieron y así lo proveyeron y mandaron...». A.H.N., *Universidades*, Leg. 194 (2). Por otro lado, cuando se denegaba el conocimiento a la Universidad, el dictamen del Consejo era idéntico, aunque con la salvedad de indicar que el conocimiento asumido por el rector, sí hacía fuerza, remitiéndose la causa al tribunal que correspondiese.

⁴⁰ A.H.N., *Universidades*, Leg. 313 (3). Especialmente interesante en el pleito criminal de oficio, realizado por solicitud del Prior Síndico de la Universidad contra el Corregidor de Alcalá, en 1676, por haber innovado en una causa criminal después de haber hecho caución juratoria de no hacerlo.

7. EL PODER EXCOMULGADOR DEL RECTOR COMPLUTENSE

La excomunión se establece como una censura de carácter eclesiástico, mediante la cual se excluye a los sancionados de la comunión de la Iglesia. Durante el siglo XII, en épocas del papa Celestino III, la Santa Sede hizo una distinción clara entre dos tipos de excomunión, a las que el papa Gregorio IX daría una definición ya definitiva en el siglo XIII.

En este sentido, la llamada *Excomunión Mayor* privaba a aquel que hubiese incurrido en ella, de los sacramentos, de las oraciones públicas de la Iglesia, de los beneficios de los cargos eclesiásticos y, finalmente, de la sepultura en tierra sagrada. Además, estaba prohibido mantener cualquier tipo de relación con las personas excomulgadas.

Por otro lado, la *Excomunión Menor*, privaba al sancionado únicamente de los sacramentos y beneficios eclesiásticos.

Una distinción entre los modos de practicar la excomunión eran las denominadas *latae sententiae* y la *ferendae sententiae*. En este sentido, se incurría en la primera de ellas por la comisión de una falta recogida en los cánones. Según su gravedad, su absolución estaría reservada a la Santa Sede o al ordinario; en otras ocasiones no implicaba reservación. La segunda necesitaba de un juicio previo.

En síntesis, la excomunión se encontraba destinada a preservar la comunidad cristiana de sus miembros que causaran escándalo, teniendo también por objeto la corrección del culpable; no era en ningún caso definitiva, pudiendo ser el pecador arrepentido absuelto⁴¹.

Respecto a la Universidad de Alcalá, sus Constituciones primitivas, ya desde épocas del cardenal Cisneros, otorgaban un enorme poder de índole eclesiástico al rector, incluyendo entre sus prerrogativas de la rectoría, la potestad de poder excomulgar a quienes de una forma u otra atentaran contra la Institución Académica, en particular, o a lo que establecían sus Constituciones, en general, incluyendo entre estas la inobservancia de su potestad jurisdiccional, todo ello obtenido a través de la bula otorgada por Alejandro VI, el 13 de abril de 1499, en la cual, aparte de la autorización inserta de conferir grados a los que estudiasen en la Universidad que se creaba, otorgaba los mismos privilegios que hasta ese momento gozaban las de Valladolid, Salamanca o Bolonia. Uno de estos privilegios, era la potestad de excomulgar a los contraventores de esos privilegios ahora concedidos.

Así, entre otros, aparecen recogidos en las Constituciones como delitos castigados con la excomunión, los siguientes:

- a) La dilapidación de los bienes del Colegio⁴².

⁴¹ Nueva Enciclopedia Larousse. Editorial Planeta, Barcelona, 1984, p. 3.760.

⁴² Constituciones, XXV: «De los bienes del Colegio que no han de ser alienados ni vendidos. Y de las edificaciones y reparaciones que nuevamente se han de hacer»: «... y para que los bienes del Colegio no sean dilapidados, queremos que ni rector solo, ni junto con los consiliarios, pero ni siquiera todo el colegio a la vez, pueda prestar los dineros de la casa o entregar otros bienes del colegio, bajo pena de excomunión...».

- b) El robo o hurto de los bienes del Colegio⁴³.
- c) Pleitear con otro aforado de la Universidad, ante jurisdicciones extrañas⁴⁴.
- d) Desarrollar, por parte del rector y/o consiliarios de la universidad, acciones que fuesen el perjuicio de los intereses de la Institución Complutense⁴⁵.
- e) Etc.

Igualmente, algunas de las materias tratadas en los Claustros, serían declaradas como de especial gravedad e importancia y, por ello, se obligaba al más estricto secreto de esas deliberaciones, bajo sanción de excomunión mayor *latae sententiae* a aquellos que desobedecieran esta orden del Rector de la Universidad⁴⁶.

Además, en el mismo orden de cosas, se contemplaba la posibilidad de utilizar la excomunión, contra aquellas personas e instituciones que impidiesen el derecho de presentación que tenía la Universidad de Alcalá, sobre ciertas capellanías e iglesias⁴⁷.

⁴³ Constituciones, XX: «De las penas contra los que roban o reciben algo de los bienes del colegio»: «... cualquier persona de cualquier estado, grado, condición o preeminencia que sea, ya sean de colegio y universidad o cualesquier personas de donde quiera que sean en cuanto presumieren o intentare ocupar cualquier modo los bienes del colegio o contratarlos ilícitamente o detenerlos o apoderarse de ellos o sus traerlos por hurto, incurran ipso facto en sentencia de excomunión...».

⁴⁴ Constituciones, LXI: «De que ninguno de la Universidad pueda pleitear con otro de la misma Universidad, sino ante sus propios jueces».

⁴⁵ En este sentido, en el XIX de las Constituciones de la Universidad de Alcalá, bajo el epígrafe «De los excesos del Rector y Consiliarios...», se establecía que: «Si el Rector... intentare algún enorme y grave delito en perjuicio del Colegio o de la Universidad o contra su bien común o contra la honestidad de las personas del mismo, mandamos que cualquiera del Colegio o de la Universidad que esto supiere, esté obligado a manifestarlo en el Claustro, bajo pena de excomunión... y si fuere hallado culpable en tal informe, castiguese al delincuente con la privación del oficio o la expulsión del Colegio u otra pena según la cualidad del delito o lo exigiere el asunto...».

⁴⁶ Vid., a modo de ejemplo, A.H.N., *UNIVERSIDADES*, Libro 1.127-F, p. 28, en donde se ordena el máximo secreto de lo tratado en Claustro a todos los asistentes, bajo pena de excomunión a los que no cumplieran esta imposición.

⁴⁷ 24 de octubre de 1659. Ejecutoria manteniendo a la Universidad de Alcalá de Henares en su derecho de presentación sobre ciertas iglesias:

«De Nos el Padre Maestro D. Fray Pedro del Castillo, Abad del Colegio de San Bernardo desta villa de Alcala de Henares, Iuez Apostolico, que somos por letras y comission del Illustrissimo, y Reverendissimo señor Nuncio de su Santidad en estos Reynos de España, para executar una carta executoria en favor del insigne Colegio mayor de San Illefonso Universidad desta dicha villa, en razon de que las personas puestas por el para el servicio de los curatos, y Beneficios anexos al dicho Colegio no sean examinados por los Ordinarios deste Arçobispado de Toledo, estandolo por los Examinadores puestos por el dicho Colegio Mayor, y que con solo su examen, y aprobacion, usen, y exerçan los dichos beneficios; cuya jurisdiccion, como hijos de obediencia, tenemos aceptada, y de nuevo lo hazemos en caso necessario, que por ser notoria nuestra jurisdiccion no va aqui inserta, de que el presente Notario da fee, &c. Hazemos saber a los señores Vicarios Generales de la ciudad de Toledo, villa de Alcala de Henares, y todos los demas señores Vicarios deste dicho Arçobispado, y Visitadores Ordinarios de los Partidos del, y a otros qualesquier Ministros, y personas a quien lo contenido en estas nuestras letras toca, ò puede tocar, en qualquier manera, assi a los que al presente son, y fueren de aqui adelante. Y a los Curas Tenientes Beneficiados puestos por el dicho Colegio Mayor, para el servicio de sus Curatos, y Beneficios, que al presente los sirven, y exercen, y fueren nombrados, y puestos de aqui adelante. Salud en el Señor. Que pleyto pasa, y pende ante Nos entre partes el dicho Colegio Mayor de S. Illefonso de la una, y de la otra el Doctor d. Iuan Antonio de Salceda Visitador Ordinario de los Partidos de Zurita, y Almaguera, en razon de petender bolver a examinar al Licenciado Pedro Cogollor Beneficiado puesto por el dicho Colegio Mayor, para el servicio del Beneficio que tiene en la villa de Yebra: y por no avello querido hazer, le suspendió con censuras, y le remitió a los juezes de la governacion de Toledo, sobre que por nos se procedió contra el dicho Visitador, dando letras de inhibicion, para que se inhibiesse, y no procediesse en esta causa, y repuesiese las censuras que avia dado contra el dicho Licenciado Pedro Cogollor, porque contravenia a la dicha executoria del dicho Colegio, en querelle bolver a examinar, por dezir avia mas

de treinta años que fue nombrado, y que por el trascurso del tiempo estava encapaz. Las quales le fueron notificadas, y en vista dellas, y de sus respuestas suspendimos las censuras puestas por el dicho Visitador en dicha razon, y les mandamos usar del titulo que tenia del dicho Colegio Mayor para el servicio del dicho Beneficio dela Iglesia de la dicha villa de Yebra. Y estando el Pleyto en este estado, la Dignidad Arçobispal de Toledo pareció ante el Ilustrissimo, y Reverendissimo señor Nuncio de su Santidad, quexandose de nuestros procedimientos, y se dieron letras, y se llevaron los autos: y la dicha Dignidad Arçobispal ante el dicho señor Nuncio de su Santidad presentó la peticion del tenor siguiente. Illustrissimo Señor. Miguel de Palacios Agente mayor de la Dignidad Arçobispal de Toledo, y en su nombre en el pleyto con el Retor, y Colegio Mayor de S. Illefonso de la Universidad de Alcalá. Digo, que vistos por V.S.I. este pleyto, y Autos, se ha de servir de dar por nulos, y de ningun valor, ni efecto los proveydos, y procedimientos en virtud dellos fechos por el P. M. Fr. Pedro de Oviedo: y quando esto iugar no aya, que si ha, rebocarlos, confirmando los dados, y pronunciados por el Lic. D. Iuan Antonio de Salzedá Visitador de los Partidos de Zurita, y se debe hazer por lo general, y siguiente. Lo primero, por lo que está dicho, y alegado en este pleyto, en que me afirmo, y siendo necesario lo vuelvo a dezir, y repetir de nuevo, con reproduccion de todo aquello, que haze, ò hazer puede a favor de la Dignidad. Lo otro, porque su Eminencia del señor Cardenal, como Arçobispo de Toledo, y a sus Visitadores, les assiste el derecho para poder examinar los que exercen oficios de Cura, ò Párrocho. Lo otro, porque el Colegio en esto no tiene derecho alguno, y el instrumento de que se vale no le sufraga. Lo otro, porque quando tuviera algun titulo, que se niega, para poder nombrar Teniente Cura, y que con su examen se le admita, y de la colacion, y canonica institucion, no procede, ni puede prohibir a los señores Arçobispos, y sus Visitadores, a que los examinen en las visitas, para reconocer la suficiencia. Y en el caso presente milita con mas razon, respeto de que Pedro Cogollor Teniente de Cura de la villa de Yebra avia mas de treinta años, que es Teniente de Beneficiado de la Parrochial della: y con el tiempo, y hedad se avia descuydado, y no está capaz para exercer. Lo otro, no obsta a lo dicho, que despues del auto del Visitador le ha hecho examinar el Colegio, y que afirma que le halla capaz. Lo otro, porque este examen es atentado, y nulo, y hecho por parte formal, y sospechosa. Lo otro, porque no se ha podido, ni puede hazer, y es contra todo derecho, y el instrumento, en que se funda, no habla, ni puede en este caso. Lo otro, porque si a lo dicho se diesse lugar, en poco tiempo se hallarian las iglesias en que tiene Beneficios el Colegio, de personas incapazer, en perjuicio de los feligreses, y no sin escrupulo grande de su Eminencia, y señores Arçobispos, a quien incumbe, y no al Colegio, asistir a esto, y remediar estos daños con toda vigilancia, y en tiempo que pueda tener remedio, y despues venga a impossibilitarse. Por tanto a V.S.I. pido, y suplico haga como tengo pedido, y en esta peticion se contiene, denegando lo pedido en contrario, que para que se haga lo pido por la via, y remedio que le fuere a la Dignidad mas favorable, y hago el pedimiento que mas necesario sea por derecho. Sobre que pido justicia, y costas y para ello, &c. El Doctor Gonçalez de Ribero. Miguel de Palacios. De que se mandò dar traslado a la parte del dicho Colegio Mayor. Por el qual en veinte y siete de Abril deste Año de seiscientos y cinquenta y dos se presentó la peticion siguiente. Illustrissimo Señor. Diego de Cartagena en nombre del Colegio Mayor de Alcalá, en los autos con la Dignidad Arçobispal de Toledo, pendientes en grado de apelacion en este Tribunal, sobre los procedimientos del Abad de San Bernardo de dicha Villa. Digo, que sin embargo de lo alegado por la parte contraria en veinte de Abril, y articulo introducido, y apelaciones interpuestas, V.S.I. ha de reformar las letras de inhibicion, y devolver este negocio al juez, que del está conociendo, y debe conocer, denegando a la parte contraria lo que pretende. Assi lo pido, y se debe hazer por lo general, y que resulta de los autos. Lo otro, porque mi parte tiene executoria despachada por este Tribunal litigada con la Dignidad Arçobispal, sobre examinar privativamente a los nombrados en los Beneficios anexos, a los quales precisamente aya de admitir el Ordinario, sin hazer nuevo examen. Lo otro, porque siempre ha estado, y está dicho Colegio Mayor de San Illefonso mi parte en el uso, y possession de dicha executoria. Lo otro, poque aviendo querido perturbar esta possession el Visitador del Partido de Zurita, queriendo examinar de nuevo al Licenciado Pedro Cogollor, Beneficiado nombrado por mi parte en la Villa de Yebra, contravino a la dicha executoria, y tratò de perturbar el uso, y possession della. Y ansi justamente se le pudo por el dicho Abad proceder por censuras, a que se inhibiesse, y no contraviniesse, y quitar, y remover qualquier impedimento puesto por el susodicho. Lo otro, porque el dezir la parte contraria, que le assiste a la Dignidad Arçobispal el derecho de examianr, no es deste juicio, ni oy se trata, ni puede contravertir este derecho, que mira a otro juicio, que la parte contraria no ha introducido, pues el pleyto solo es si aviendo executoria en la conformidad que consta, puede el Visitador en oposicion della usar del pretenso derecho, que la Dignidad dize tener. Y a esso se satisfaze con lo alegado, y que consta de los Autos. Lo otro, porque menos obsta dezir, que el Visitador ha de examinar cada y quando que quiera a los que una vez estan examinados, y aprobados por el Collegio: poque assi como para entrar en el Beneficio, no pudo hazer nuevo examen despues de averle hecho el Colegio; muchomenos puede en adelante, pues ni aun el Colegio, sin aver nueva causa, pueda al ya examinado, y aprobado, nuevamente examinarle. Lo otro, porque el examen que el Colegio ha hecho despues de introducido este negocio, fue a

La autorización papal para el ejercicio de esta práctica, y más allá de lo establecido por Alejandro VI, aparece ya perfectamente establecida en la bula otorgada en 1512,

mayor abundamiento, y por excluir el dolo con que procedió el Visitador, y reconocer la verdad de su intención, examinando de nuevo al dicho Beneficiado. Pero esto no perjudica su derecho, ni se puede dezir atentado, ni ponelle dolo en ello. Porque pido, y suplico a V.S.I. reforme las dichas letras de inhibición, debolvien-dose este negocio al Abad de San Bernardo, que en el está procediendo, denegando a la parte contraria lo que pretende. Pido justicia, y costas, &c. El Licenciado Don Iuan de Giles Pretel. Por Cartagena Iuan de Vega.

De que se mandò dar traslado ala parte de la dicha Dignidad Arçobispal de Toledo: por la qual por peticion de treze de Mayo deste presente año se introduxo articulo, de que el dicho Licenciado Pedro Cogollor pareciesse a ser examinado ante el dicho señor Nuncio. De que se diò traslado a la parte del dicho Colegio Mayor. Por quien en veinte y quatro de Mayo deste dicho año se alegò en satisfacion de lo pedido en dicha razon por la Dignidad Arçobispal. Y se concluyò el negocio. Y vistos los autos por su Señoria Illustrissima, en diez de Junio de dicho año, mandò, que sin perjuizio de proveer sobre lo pedido por las partes, y articulos introducidos en ellas, siempre, y quanto huviesse lugar de derecho, la parte de la Dignidad a la primera audiencia alegasse en el articulo dela remission intentando por las partes lo que le conviniessse. El qual le fue notificado al dicho Miguel de Palacios Agente de la dicha Dignidad Arçobispal. Por el qual en veinte y siete de Junio del dicho año, se pidió, que este pleyto se acomulasse a otro, que dixo estar pendiente en el Tribunal del dicho señor Nuncio. De que se mandò dar traslado à la parte del dicho Colegio Mayor, por quien se concluyò sin embargo: y estandolo, el dicho señor Nuncio en cinco de Julio del dicho año, proveyò Auto, por el qual mandò, que la parte de la Dignidad respondiesse, y alegasse en lo principal a la primera audiencia, con apercibimiento, que se procederia a lo que huviesse lugar de derecho.

El qual le fue notificado al dicho Miguel de Palacios por la dicha Dignidad, el qual en catorze de Agosto deste dicho año, por peticion que presentò ante el dicho señor Nuncio, pidió testimonio de un pleyto de exámenes, que se pretendiò por la dicha Dignidad, que se siguiò en dicho Tribunal con el dicho Colegio Mayor, para que constasse como tenia derecho de examinar a los Beneficiados puestos por el dicho Colegio. Y se mandò dar el dicho testimonio. Y aviendose presentado, se concluyò a todo por parte del dicho Colegio Mayor. Y vistos los Autos, su señoria Illustrissima en diez de Setiembre deste presenta Año, proveyò auto, por el qual se mandò se guardasse lo proveydo, y respondiesse derechamente la Dignidad, como le estava mandado. y se notificò al dicho Miguel de Palacios en nombre de la dicha Dignidad Arçobispal de Toledo. El qual en veinte y tres de Setiembre deste dicho año, ante el dicho señor Nuncio, presentò la peticion siguiente. Illustrissimo Señor. Miguel de Palacios Agente Mayor de la Dignidad Arçobispal de Toledo, y en su nombre, en el pleyto con el Rector, y Colegio Mayor de S. Illefonso de la Universidad de la Villa de Alcalá, sin perjuizio de los derechos, que tocan a la dignidad, y con la conervacion en todo de ellos. Digo, que por auto de diez deste mes, se manda que la Dignidad responda derechamente a lo alegado por la parte contraria, por dedimiento de veinte y siete de Abril deste año, y en su execución, y cumplimiento V.S.I. se ha de servir de declarar, que el examen que hizo el Visitador deste Arçobispado de la persona del Licenciado Pedro Cogollor, esta hecha como se requiere por derecho, y que la Dignidad siempre que visitare a los Tenientes Curas nombrados por la parte contraria en los Curatos, y Beneficios anexos a dicho Colegio, los ha de poder visitar, y que se debe hazer sin embargo de lo que la parte contraria dixere, y alega. A que se satisfaze, y excluye por lo general, y siguiente. Lo primero, porque a la Dignidad, y a su Visitador le asiste el derecho. Lo otro, porque la executoria de que se vale la contraria, niego que privativamente se le dà por ella derecho para que no pueda la Dignidad examinar a los nombrados en los Beneficios por el dicho Colegio Mayor.

Lo otro, porque la dicha llamada executoria no ha estado, ni esta en observancia. Lo otro, porque quando lo dicho cessa, es constante, que la Dignidad està amparada en la possession, vel quasi, de visitar las Iglesias, y Beneficios, y Beneficiados de dichas Iglesias Parrochiales donde nombra la parte contraria Beneficiados, y Tenientes Curas. Y en execucion, y cumplimiento de dicho auto de manutencion, y amparo, pudo el Visitador examinar a dicho Licenciado Cogollor, por las noticias que tuvo de su incapacidad, respecto del mucho tiempo que avia tenido el Beneficio, y que con edd estava olvidado de todo lo necessario, y perteneciente para poder exercer el ministerio a que assistia: en este caso puede, y debe ser examinado. Lo otro, porque el Arçobispo, como Prelado, le incumbe saber la calidad de los Curas, y Tenientes de curas, y Beneficiados, que assisten a los Beneficios deste Arçobispado, en que la parte contraria no tiene parte, ni es posible, y en estas materias, que toca al culto divino, administracion de Sacramentos, y gobierno de los feligreses, no puede aver costumbre ni observancia que impida, ni pueda impedir el examen de lo dicho, por el peligro que encierra en lo essencial, y accidental de la materia. Por tanto a V.S.I. pido, y suplico haga como en esta peticion se contiene, denegando lo pedido en contrario, y que este pleyto, y causa se reciba a prueba, y sobre este articulo primero, y ante todas cosas deuido pronunciamiento, que para que se haga, lo

pido por la vía, y remedio que le fuere a la Dignidad mas favorable, y hago el pedimiento mas necesario sea por derecho; sobre que pido justicia, y costas, y para ello, &c.

Otrosi pido, y suplico a V.S.I. mande, que del pleyto de las Visitas, sin perjuizio del derecho de la Dignidad, con citacion de la parte contraria, se cumpulse un tanto del Auto dado en el de manutencion, y amparo para presentalle en este, que desde luego presento, con la solemnidad necesaria; sobre que pido justicia, y costas, y para ello, &c. Doctor González de Ribero. Y eviendose dado traslado al dicho Colegio Mayor, y presentandose el testimonio, que por la dicha peticion se pedia del auto del pleyto de visita: por el en veinte y cinco de Setiembre deste presenta año se presentó la peticion siguiente. Illustrissimo Señor. Diego de Cartagena en nombre del Colegio Mayor de San Illefonso de la Universidad de Alcalá, en el pleyto con la Dignidad Arçobispal, sobre el beneficio de Yebra. Digo, que sin embargo de lo que la parte contraria alega en veinte y tres de Setiembre, V.S.I. ha de hazer, y proveer segun y como por mi parte se ha pedido, y se contiene en peticion de veinte y siete de Abril. Ansi lo pido, y se debe hazer, por lo general, y alegado, en que me afirmo. Lo otro, porque la executoria de manutencion, que està presentada, consta tocarle a mi parte privativamente el examen de los Curatos de su provision. Lo otro, porque oy se trata sobre el cumplimiento, y execucion desta executoria. Porque aunque ella està cumplida, y executada, siempre que se procure perturbar, se toca en el cumplimiento, y execucion della, y para conocer deste punto, se ha de bolver este pleyto al juez a quien toca: y este es el articulo introducido, y no otro alguno. Lo otro, todo lo que alega la parte contraria en dicha peticion, mira al juicio de propiedad, de que oy no se trata, ni puede tratar, antes se debe suspender, como desde luego lo suspendo. Y solo pido, que se trate sobre el articulo intentado de la remision, y no otro alguno, a que se ha mandado responder a la parte contraria. Porque pido, y suplico a V.S.I. haga, y provea segun de suso. Pido justicia, y costas, insistiendo, como insisto en el debido pronunciamiento, &c. El Licenciado D. Iuan de Giles Pretel Cartagena. De que se mandò dar traslado, y se concluyò la causa, y estando lo citadas, y oydas las partes, el dicho señor Nuncio dio, y pronunciò el Auto del tenor siguiente.

En la Villa de Madrid a veinte y un dias del mes de Octubre de mil y seiscientos y cinquenta y dos años, vistos estos autos, y processo por el Illustrissimo y Reverendissimo señor D. Iulio Rospilloso Arçobispo de Tarso, Nuncio, y Collector General Apostolico en estos Reynos de España, que son entre partes, de la una el Rector y Colegio Mayor de S. Illefonso de la Villa de Alcalá, y de la otra la Dignidad Arçobispal de Toledo, y los Agentes, y Procuradores en sus nombres, y consortes. Dixo, que sin perjuizio de la litispendencia deste Tribunal, sobre el negocio principal, en que està recebida la causa a prueba, y de suprosecucion, se reforma la inhibicion despachada en el, y se remite este playto, y causa al Iuez Conservador del dicho Colegio, de ante quien vino, para que proceda, y haga justicia a las partes, como hallare por derecho. Ansi lo proveyò, y mandò su Señoría Illustrissima, y lo firmò el señor Auditor. Franciscus Manchinus, Auditor. Ante mi Christoval Mançano, Notario, y Secretario.

Y aviendose debuelto ante Nos el dicho pleyto, por parte del dicho Colegio Mayor se presentó ante nos una peticion, la qual, y el Auto a ella proveydo, es del tenor siguiente.

Justo de Leon, Sindico General del Colegio Mayor desta Villa de Alcalá, y en su nombre. Digo, que V.P. Reverendissima procediò por censuras contra el Visitador del Partido de Zurita, y Almoquera, para que repudiese los procedimientos, y censuras, que fulminò contra el Licenciado Pedro Cogollor, Beneficiado puesto por el insigne Colegio Mayor de San Illefonso, para el servicio del Beneficio, que tiene en la Villa de Yebra, para que pareciesse en la Ciudad de Toledo a ser examinado para el dicho exercicio, por dezier avia muchos años que fue nombrado, y que no estava capaz, y otras causas. Y aviendo V.P. Reverendissima dado letras contra el dicho Visitador, y suspendido las censuras por el puestas en esta razon, usando de las executorias del Illustrissimo, y Reverendissimo señor Nuncio de su Santidad, despachada en favor del dicho Colegio Mayor mi parte. Por la qual tiene derecho de examinar, y aprobar las personas qu e pone para el servicio de sus Beneficios, sin otro examen, ni aprobacion del Ordinario. La Dignidad Arçobispal se agraviò destes procedimientos, y lo llevò al dicho señor Nuncio, a donde con gran conocimiento de causa se la remitía V.P. Reverendissima, como parece del Auto, que con los demas presento con la solemnidad necesaria. Y atento, que la dicha Dignidad solo trata de perturbar al dicho Colegio Mayor en el derecho que tiene adquirido por dicha executoria, y molestar a las personas que tiene puestas para el servicio de sus Beneficios, entrometiendose a querer examinallos, no deviendolo hazer una vez estando aprobados por los examinadores del dicho Colegio, y sobre ello les fulminan censuras, como sucediò con el dicho Licenciado Pedro Cogollor, solo por las dichas causas, y hazer gastos al dicho Colegio Mayor mi parte, y perturballe ensu derecho, a lo qual no es justo dar lugar. Atento a lo qual à V. P. Reverendissima pido, y suplico, que n execucion, y cumplimiento del auto del dicho señor Nuncio, mande dar sus letras con censuras agravadas, para que el dicho Licenciado Pedro Cogollor, y demas Beneficiados puestos, y que se pusieren aora, y de aqui adelante, no parezcan a ser examinados ante ningun Vicario Visitador, ni otra persona puesta, y diputada por los señores Arçobispos de Toledo, estando examinados, y aprobados por

por Julio II⁴⁸, mediante la cual se otorgaba al Colegio Mayor y Universidad de Alcalá de Henares, la exención de la jurisdicción del ordinario -pasando a depender directamente de la Santa Sede-, confirmada con anterioridad por los sucesivos pontífices, entre ellos Clemente VIII, en 1601, convirtiéndose en la bula que reiteradamente sería usada para reafirmar la potestad jurisdiccional de los rectores alcalaínos frente a terceros, a través de las célebres «letras de inhibición», a lo largo de los siglos XVI y

los examinadores del dicho Colegio para el servicio de sus Beneficios, en manera alguna. Y que se despache mandamiento en la misma forma contra los dichos Vicarios Visitadores, y otras personas, que lo pretendan hazer, para que no lo hagan, pues lo hazen, è intentan por perturbar al dicho Colegio Mayor, de su derecho. Pido justicia, costas, y juro lo necesario. Iusto de Leon.

Auto del Padre Abad de S. Bernardo. En la Villa de Alcalá de Henares a siete dias del mes de Noviembre de mil y seiscientos y cinquenta y dos años, su Paternidad Reverendissima del Padre Maestro Fr. Pedro de Oviedo Abad del Colegio del señor San Bernardo della, aviendo visto estos autos, y lo ultimamente pedido por parte del insigne Colegio Mayor de San Illefonso desta Universidad. Dixo, que mandava, y mandò se den, y despachen letras con censuras precusas, para que los señores Vicarios Generales de la Ciudad de Toledo, y esta Villa de Alcalá, y demas deste Arçobispado, y los Visitadores de los Partidos del que al presente son, y por tiempo fueren, mientras por su Paternidad Reverendissima, ò por otro juez competente, que desta causa debe, y pueda conocer, no se entromentan a examinar, ni perturbar en manera alguna à los Curas, y demas Beneficiados puestos por el dicho Colegio Mayor de San Illefonso, para el servicio de sus Beneficios, estando examinados por los Examinadores del, para el uso, y exercicio de dicho Beneficios, en conformidad de su executoria, con apercibimiento de agravar censuras, y que se executaran las demas penas, que huviere lugar en derecho. Otròsi mandò a los Curas, y Beneficiados puestos por el dicho Colegio Mayor, para el servicio de sus Curatos, y Beneficios, que al presente son, y fueren de aqui adelante, en el interin que otra cosa se provea, y mande por juez competente, no parezcan a ser examinados ante ninguno de los Ordinarios de esta Arçobispado, para el servicio de dichos Beneficios, y Curatos, en que fueren puestos por el dicho Colegio Mayor; sino que con el examen, y aprobacion, y nombramiento del, usen, y exerçan libremente: con apercibimiento, que se procederà contra ellos por todo rigor de derecho; y para ello se despachen letras con censuras precisas, y otras penas. Ansi lo proveyò, mandò, y firmò con acuerdo del Doctor Quiñones su Assessor. Maestro Fray Pedro de Oviedo, Abad de San Bernardo, y Iuez Apostolico. El Doctor Quiñones. Ante mi. Don Luiz de Aranda Quintanilla Mendoza.

Prosigue. Y en execucion, y cumplimiento del dicho Auto por Nos proveydo, mandamos dar y dimos las presentes para los dichos señores juezes, y cada uno In solidum. Y para el dicho Colegio Mayor, que al presente son, y ad latem fueren, por cyo tenor les exortamos, y requirerimos, y en caso necessario, usando de la autoridad Apostolica, mandamos a los dichos señores juezes, y Vicarios Visitadores en virtud de Santa obediencia y so pena de excomuniòn mayor Apostolica trina canonica en derecho remissa latae sententiae ipso facto incurrenda, cuya obsolucion en nos, y en nuestro superior refervamos, que constandoles destas nuestras letras por parte del dicho Colegio Mayor, u del Cura, ò Beneficiado puesto por el ò por otra persona, sin le pedir poder, ni otro recado alguno, vean el auto soso inserto por nos proveydo, en conformidad del dado por el señor Nuncio de su Santidad, y le guarden, cumplan, y executen en todo, y por todo, segun, y como en el se contiene; y contra su tenor, y forma no vayan, ni passen, ni consientan yr, ni passar aora, ni en tiempo alguno, con apercibimiento, que lo contrario haziendo, procederemos contra los dichos señores juezes a agravacion de las censuras, y a lo que mas huviere lugar en derecho, esto hasta que por nos, ò nuestro superior otra cosa se mande.

Otròsi mandamos a los Curas, y Beneficiados puestos por el dicho Colegio Mayor para el servicio de sus Curatos, y Beneficios, que al presente son, y los que fueren de aqui adelante, y a cada uno in solidum, vean el dicho auto suso inserto, y por lo que a ellos toca, le guarden, cumplan, y executen en todo, y por todo, segun, y como en el se contiene; y contra su tenor, y forma no vayan, ni passen, ni consientan yr, ni passar aora, ni en tiempo alguno, hasta que por nos, ò nuestro superior otra cosa se provea, y mane: con apercibimiento, que lo contrario haziendo, incurran desde luego en excomuniòn mayor latae sententiae ipso facto incurrenda, y suspension de los divinos oficios, cuya declaracion en nos reservamos. Y mandamos so las dichas censuras, y de ducientos ducados para gastos de guerra, a qualquier Escribano, ò Notario, Clerigo, Sacristan, ò Coronado, lo notifique, y dè fee. Dada en Alcalá en veinte y quatro dias del mes de Octubre de mil y seiscientos y cinquenta y nuebe años».

⁴⁸ Exención del colegio y universidad de Alcalá de la jurisdicción del ordinario, pasando a depender directamente de la Santa Sede; Concesión de los privilegios que tenían las universidades de París y Salamanca y nombramiento de conservadores. Roma, 23 de junio de 1512.

xvii⁴⁹. Igualmente, en relación al citado Julio II, existe una más que interesante bula, también de 1512, a través de la cual autorizaba a Cisneros a «nombrar maestros de la Universidad de Alcalá de Henares a tres graduados de tres diócesis distintas, a los que se remunerará con beneficios curados, o préstamos de sus diócesis respectivas»⁵⁰.

⁴⁹ «... pero el rector que haya en cada momento y los ejecutores y conservadores designados temporalmente, sólo puedan ser obligados a responder ante la de justicia ante la sede citada o ante sus legados o delegados, los colegiales, en cambio, regentes, lectores, doctores, maestros, licenciados, bachilleres, escolares, capellanes, servidores y oficiales citados, sólo ante el propio rector existente en cada momento, tanto en asuntos civiles como criminales o se les persiga por crimen de oficio o por inquisición o por acusación de parte o de cualquier otro asunto civil o criminalmente; y no puedan ser encerrados por razón del delito o por otra causa en ninguna otra cárcel que la de dicho Colegio y Universidad; decretando desde ahora que todas y cada una de las censuras y castigos de excomunión, suspensión y prohibición y procesos que sean tenidos y abiertos contra el rector y los colegiales... citados y sus bienes, y los encarcelamientos que se hagan de ellos, y esto y cualquier cosa que suceda sobre estos por parte de cualquier autoridad consciente o ignorantemente, quede sin valor y privado de toda fuerza o consideración y los contravinentes de las premisas no puedan ser absueltos de la sentencia dada de excomunión más que por la referida sede y dicho rector...».

⁵⁰ «Julio obispo, siervo de los siervos de Dios, para recuerdo eterno de este asunto. Constituidos por disposición divina sobre la familia de la casa de Dios, aunque con desiguales méritos, tendemos gustosamente los más agudo de nuestra consideración hacia aquello por lo que las personas eclesiásticas, que por su ejercicio loable sudaron con el estudio de las letras largamente, para que reciban el merecido fruto de sus trabajos, e impartimos gustosamente el favor apostólico a los piadosos deseos de los cardenales de la santa iglesia romana que devotamente nos lo han solicitado.

Hace tiempo nuestro querido hijo el cardenal Francisco presbítero del título de Santa Balbina hizo que nos fuera expuesto que en otro momento él mismo, considerando generosamente que en la diócesis de Toledo y en las ciudades y diócesis adyacentes no existe ningún estudio general en el que los escolares que quieren crecer en la ciencia puedan descansar del estudio de las letras, y por lo tanto deseando cambiar en feliz comercio las cosas terrenales en celestiales y las transitorias en eternas, organizó, con los bienes entregados a él por Dios, en la ciudad de Alcalá de Henares de dicha diócesis, un colegio de un número digno de escolares en el que pudieran leerse las facultades de teología, derecho canónico y artes, y en él una capilla con el conveniente número de capellanes, y en él y en las facultades predichas, algunas cátedras. Y, como la misma exposición incluía, con la bendición del Señor, por la organización útil y conveniente establecido por el dicho cardenal Francisco, sobre el modo de vivir y de descansar los escolares existentes en cada momento en el colegio, el número de escolares aumenta continuamente y se espera que aumente cada día más. Y, como entre todas las ciencias y artes liberales ninguna ciencia o arte se encuentra que sea más grata y aceptable a Dios que la ciencia de la teología, por la que las almas de los fieles a Cristo son dirigidas y empujadas al camino de la salvación eterna, si los maestros graduados en teología y en artes en dicho colegio según sus ritos y costumbres, son colocados en algunas iglesias parroquiales de los reinos y dominios de las Hispanias, de forma que deban predicar la palabra de Dios a los parroquianos de aquellas y ejercer las otras que atañen a la salud de las almas, de esto en efecto muchos de dichos escolares descansarían gustosamente del estudio de las letras de esta facultad teológica, y de este modo se miraría por la salvación de las almas de aquellos fieles de Cristo de aquellas partes y se seguirían muchas otras obras piadosas.

Por lo cual el citado cardenal Francisco hizo que nos fuera suplicado humildemente que el Rector existente en cada momento y los queridos hijos consiliarios de dicho colegio presentes y futuros (puedan) nombrar tres maestros o doctores en sagrada teología o en artes de los reinos de Castilla y León, oriundos de las diversas diócesis y promovidos simultánea o sucesivamente en dicho colegio y Universidad según el modo y la organización que ha de ser hecha por el propio Cardenal Francisco. Que nos dignásemos en nuestra benignidad apostólica conceder licencia a algunas personas constituidas en dignidad eclesiástica o canónigos de iglesias metropolitanas o de las otras catedrales que han de ser nombrados por el cardenal Francisco o por los mismos maestros respectivamente, para reservar una iglesia parroquial en cualquiera de las diócesis nombradas, si hay allí una iglesia parroquial, y en caso contrario un beneficio eclesiástico servidores de cualquier valor anual que sean sus frutos, réditos y provechos que no estén (ni uno ni otro reservado o reservada para disposición apostólica en especial o por alguna otra especial causa en general, y que estén vacantes uno y otra, dentro del espacio de un mes después que esa vacante se haya dado a conocer, haya llevado a ser aceptado o aceptada por cada uno de los nombrados por sí o a través de representante suyo legítimamente constituido y a hacer que sea proveído por cualquier persona constituida en dignidad eclesiástica o canónigo de la iglesia catedral o metropolitana de cualquier diócesis que haya elegido o de la

El rector complutense, en su papel de juez único de los aforados académicos y en sus intervenciones ante la Audiencia Escolástica, empleará con una habitualidad destacable esta práctica eclesiástica, a aquellos que contravenían sus disposiciones. Ello nos llevará rápidamente a una pregunta importante: ¿tal cantidad de excomuniones dictadas por el rector de la universidad de Alcalá no sería debido a que éstas no lograban el éxito esperado? ¿Se respetaban debidamente esas excomuniones?

En nuestra opinión, respecto al grado de acatamiento que recibían, por las distintas personas afectadas, las excomuniones dictadas por el rector complutense, deberíamos mantener una cierta reserva. Por otro lado, las autoridades eclesiásticas

que haya solicitado que le sea conferido y proveído a favor de esas personas nombradas respectivamente u otras cosas en los antecedentes alrededor de ellos o de cualquier modo que puedan hacer o alcanzar las cosas oportunas, y proveer oportunamente el resto de las cosas.

Nosotros pues, atendiendo a que los hombres que insisten con grandes esfuerzos en sus estudios para alcanzar la perla de la ciencia, consigan mayor gracia del favor apostólico, absolviendo y creyendo que han de ser absueltos los citados maestros y doctores y cualquiera de ellos de cualquier sentencia de excomunión, suspensión y prohibición y de otras sentencias eclesiásticas, de censuras y castigos de derecho o «ab hominē», producidas por cualquier ocasión o causa, si están atados a ellas de algún modo, sólo para alcanzar el efecto de lo presente, inclinados a súplicas de este tipo, que el Rector y los consiliarios de este Colegio que haya en cada momento nombren tres maestros o doctores en sagrada página o también en artes, a la vez o sucesivamente de los reinos de Castilla y León, oriundos de diversas diócesis y promovidos en dicho colegio según sus normas según el modo y manera que ha de ser hecho por el propio Cardenal Francisco; y reservar a algunas personas constituidas en dignidad eclesiástica o canónigos de las iglesias metropolitanas o de otras catedrales que han de ser nombrados por el propio cardenal Francisco o por los propios maestros respectivamente, una iglesia parroquial en cualquiera de las diócesis nombradas, si hay allí alguna iglesia parroquial, o por el contrario un beneficio perpetuo de servidores de cualquier valor anual que sean sus frutos, réditos y provechos, el cual o la cual no estén reservados a efectos especial o generalmente a esa misma disposición, como se dice anteriormente o que ocurra que aquél o aquella están vacantes por abandono o retiro del que la tenía o por cualquier otra razón fuera de la curia romana, y dentro del espacio de un mes desde que esa vacante haya sido notificada habrá llevado a ser aceptado o aceptada por cada uno de los nombrados, por sí mismos o por su representante y hacer que sea proveído por las mismas personas nombradas por la autoridad eclesiástica. Y completos todos los nombramientos o alguno de ellos en dichas tres diócesis o en alguna de ellas, incluso después que estos nombramientos hayan conseguido su efecto por aceptación o provisión, incluso no obtenida la posesión de los beneficios aceptados y las contribuciones predichas, de uno en esas mismas o en otras diócesis sucesivamente para tiempos futuros perpetuos por las tres cualificadas de la manera predicha y que habrán de ser nombrados de nuevo por los mismos Rector y consiliarios, también para los que obtienen y esperan cualesquiera, lo que quiera y como quiera beneficios eclesiásticos, con nuestra autoridad apostólica, concedemos licencia y facultad, a tenor de lo presente, de reservar otra iglesia parroquial u otro beneficio cualificado como se dice anteriormente, inhibiendo a cualesquiera ordinarios de los lugares y a aquél o aquéllos a quien o quienes la contribución, provisión, presentación, elección o cualesquiera otra disposición de las iglesias parroquiales o de beneficios de este tipo, común o divididamente pertenece, para que no decidan de ninguna manera sobre aquel o aquellos entretanto antes de la propia aceptación, a no ser después que les haya constado que cada uno de los nombrados citados no ha querido aceptar aquella o aquel. E incluso de entregar por la autoridad citada a cualquiera de ellos la iglesia parroquial o un beneficio de este tipo la cual o el cual reservarán para persona constituida en dignidad apostólica o alguna de ellas que ha de ser nombrada por los citados maestros, como se dice más arriba, si van a estar vacantes o han quedado vacantes, como se dice antes, con todos sus derechos y pertenencias que han de ser nombradas en su momento por los citados maestros después de la dicha aceptación, y de proveer de aquélla o aquél, también de guiar a ellos mismos o en su lugar a los citados procuradores en el nombre de ellos, a la posesión corporal de las iglesias parroquiales y beneficios citados, y de defender a los que producen y de hacer que los réditos, provechos, y de todos los derechos y sucesos de aquellos y de las iglesias parroquiales, reservados de este modo, reprimiendo a los contradictores de nuestra autoridad con apelación posterior, sin que obsten aquellos derechos publicados a favor de los ordinarios, ni aquellas constituciones y ordenaciones apostólicas y cualesquiera otros favores esperados, uniones, anexiones...».

ignoraban la excomunión impuesta a determinadas personas, dejándoles usar y gozar de los privilegios eclesiásticos.

Para, aún más si cabe, reafirmar lo que anteriormente hemos expuesto, deberíamos acudir primeramente a las distintas alegaciones de la élite dirigente de la universidad, recogidas a los célebres libros de claustros, lugar en donde las referencias a los incumplimientos de las censuras dictadas por el rector son numerosas. Cabría citar, a modo de ejemplo, la siguiente cita del claustro celebrado el 8 de julio de 1698, ya terminando el siglo XVII y con él la vida del último de los Austrias que se sentaron en el trono hispánico, Carlos II:

... estando así juntos, propuso el señor rector que bien sabía el claustro como el corregidor de esta ciudad, había preso a un estudiante, y que había fulminado sus censuras hasta llegar a poner en entredicho, para que le entregase y restituyese a la jurisdicción y que le parecía que la jurisdicción estaba amenazada, por cuanto el vicario de esta ciudad había enviado a llamar, al teniente de cura de la parroquial de Santa María y le había dicho que tenía orden del señor cardenal, para que no se tocara acudir dicho y que así que no lo ejecutase...⁵¹.

Conformen transcurrían los años, singularmente a partir del siglo XVIII y las consiguientes reformas e intervencionismo borbónico, ese antaño elevado poder con el que contaban los rectores de la Universidad de Alcalá fue reduciéndose hasta prácticamente quedar eliminados a partir del reinado de Fernando VII y la paralela Constitución de Cádiz, en donde se llegó a suprimir, con algunas excepciones, el privilegio del fuero incluyéndose en ello, obviamente, sus privilegios de naturaleza eclesiástica.

⁵¹ A.H.N., *Universidades*, Libro 1.134-F, pp. 82-83.

LAS ACTITUDES DE LOS RELIGIOSOS ANTE LOS MORISCOS: UNA APROXIMACIÓN AL CASO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

Íñigo Bienzobas Gil
Universidad de Zaragoza

1. INTRODUCCIÓN

La presente ponencia está dedicada a la actitud que mostró la Compañía de Jesús respecto a la minoría morisca en la España de los siglos XVI y XVII y a cómo este comportamiento puede ser explicado a través de la competencia entre diferentes órdenes religiosos y, en un sentido más amplio, de las tensiones políticas y teológicas entre la Monarquía Hispánica y Roma en esos años. Este trabajo supone la primera aproximación personal a esta cuestión, por lo que, de momento, se fundamenta en una labor exclusivamente bibliográfica, con la intención de un desarrollo en profundidad en un futuro próximo.

El conjunto del planteamiento de este trabajo parte de dos ideas fundamentales. Primeramente, la idea de que las razones políticas tuvieron predominancia sobre las religiosas e ideológicas como motivaciones de la expulsión de los moriscos. Se trata de una cuestión que ha sido muy debatida por la historiografía. Sin embargo, desde mediados del siglo XX, ha prevalecido entre los historiadores la idea de que, en el momento de la expulsión, tuvo mucho más peso la causalidad política que la religiosa o ideológica. Uno de los autores pioneros en este sentido fue Joan Reglá¹, quien llegó a esta conclusión en los años 50. También Antonio Domínguez Ortiz y Bernard Vincent², en su obra clásica y referente para los estudios de los moriscos durante

¹ Véase, Reglá, Joan: «1. La expulsión de los moriscos y sus consecuencias. Contribución a su estudio», *Estudios sobre moriscos*, Valencia: Universidad de Valencia, 1971, pp. 23-135.

² Véase, Domínguez Ortiz, Antonio, y Vincent, Bernard: *Historia de los moriscos. Vida y tragedia de una minoría*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, especialmente el capítulo «8. Precedentes inmediatos de la expulsión», pp. 159-175.

cuarenta años, llegaron a la misma conclusión. Más recientemente, esta ha sido la línea de argumentación principal de los estudios desarrollados por Rafael Benítez Sánchez-Blanco³.

Por otra parte, la segunda idea base de la que parte mi trabajo es el interés de la aplicación de los conceptos de tolerancia e intolerancia a la investigación histórica. Se trata de la premisa con la que partí en el planteamiento inicial de la cuestión de las órdenes religiosas y su actitud hacia los moriscos. Sin embargo, en cuanto se profundiza en el asunto se toma conciencia de la escasa importancia real de lo que podemos considerar hoy en día «tolerancia» e «intolerancia» –los conceptos actuales de estos términos son de procedencia ilustrada–, descubriéndose estos conceptos eclipsados por otras cuestiones políticas, económicas o culturales. A partir de aquí, mi trabajo ha derivado en el análisis de los juegos de poder que existieron detrás del debate teológico y político que se generó en torno a la cuestión morisca.

Cuando se analiza en profundidad la España de los siglos XVI y XVII, no encontramos el estereotipo de sociedad inquisitorial e intolerante, ni una sociedad «monolítica y unidiscursiva», sino una sociedad que tiende realmente al debate, algo que también se dio en relación a la cuestión morisca. De hecho, el debate en torno a los moriscos desapareció realmente con la expulsión, momento en que únicamente los argumentos de los apologistas monopolizaron impresos, memoriales y publicaciones⁴.

El historiador Rafael Benítez Sánchez-Blanco agrupa las opiniones vertidas en torno al problema morisco en dos categorías: los «optimistas» –aquellos que creen en la asimilación– y los «pesimistas» –término empleado por contraposición al primero en el que agrupa a los pensadores favorables a la expulsión–⁵. Por su parte, José María Perceval utiliza otra nomenclatura: «asimilacionistas» y «partidarios de la extirpación»⁶, aunque me inclino más a emplear la terminología de Benítez, la cual emplearé a lo largo del presente trabajo. Independientemente de la nomenclatura, las dos posturas enfrentadas polémicamente compartieron la idea fundamental de que los moriscos seguían anclados en el mahometismo, aunque los optimistas trataron de salvarlos de la generalización. De hecho, «señalar la existencia de buenos cristianos dentro de un conjunto juzgado muy negativamente, es un rasgo propio de algunos de los memorialistas que plantean soluciones asimiladoras»⁷. Frente a ellos se da la generalización plena de los excluyentes, el «todos son uno» que analizó Perceval⁸. El punto clave del pensamiento excluyente es que, ante el mahometismo de los moriscos, se concluye que la asimilación es imposible.

³ Véase, Benítez Sánchez-Blanco, Rafael: *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*, Valencia: Institució Alfons el Magànim, 2001.

⁴ Feros, Antonio: «Retóricas de la Expulsión», en García-Arenal, Mercedes, y Wieggers, Gerard, (Eds.): *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2013, pp. 67-101.

⁵ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael: *Tríptico de la expulsión de los moriscos. El triunfo de la razón de estado*, Montpellier: Presses Universitaires de la Méditerranée, 2012, p. 58.

⁶ Perceval, José María: *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del morisco en la Monarquía Española durante los siglos XVI y XVII*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses, 1997.

⁷ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael: *Tríptico de la expulsión de los moriscos...*, op. cit., p. 59.

⁸ Véase Perceval, José María: op. cit.

A partir de aquí, mi objetivo es encuadrar la actitud de la Compañía de Jesús respecto a los moriscos y las declaraciones de muchos de sus miembros en la categoría de los optimistas que propone Rafael Benítez Sánchez-Blanco. Con esta premisa, procedo a tratar de desentrañar los enfrentamientos políticos y las tensiones por el poder y la influencia que existieron realmente detrás de tales actitudes y discursos, tan diferentes al relato oficial que acabará imponiéndose entre 1609 y 1610, tras la promulgación de los edictos de expulsión.

El argumentario se estructura en tres grandes bloques. En la primera parte analizo cómo en el marco de los siglos XVI y XVII existieron una serie de tensiones de poder entre Roma y Madrid en las que se introdujeron las diversas órdenes religiosas y cómo esto afectó a los moriscos españoles. En la segunda parte analizo directamente los contactos, las relaciones y la actitud que se dieron y existieron entre jesuitas y moriscos a lo largo del siglo XVI. Finalmente, en la tercera parte analizo los debates discursivos que se dieron desde la rebelión de Las Alpujarras de 1568 hasta la definitiva expulsión, iniciada en 1609.

2. MADRID Y ROMA: RELIGIOSIDAD Y PODER

El estudio de la influencia e importancia de las órdenes religiosas en debates teológicos de altura, como es el caso de la cuestión morisca, es un asunto bastante complejo. Realmente no existió una opinión unánime dentro de cada congregación religiosa, sino manifestaciones individuales que no pueden ser consideradas posiciones oficiales de órdenes enteras. Además, existe la problemática de las carencias y la dispersión documental para estudiar a las órdenes religiosas en general, aunque esto no ocurre en el caso de la Compañía de Jesús⁹.

Una vía que se ha seguido para el estudio del debate en torno a los moriscos dentro y entre las órdenes religiosas es la cuestión de los bautismos forzosos, especialmente los realizados por los agermanados en Valencia, cuestión que fue debatida por la Junta de Madrid de 1525 y que renació a finales de siglo en el contexto del debate sobre la expulsión de los moriscos. Esta no era una cuestión baladí, pues si el bautismo de los moriscos no se consideraba válido no había la apostasía ni la persecución inquisitorial. Sin embargo, el debate en torno a los bautismos nunca se cerró al no someterse oficialmente y directamente al veredicto de Roma¹⁰, única autoridad competente para dirimir cuestiones doctrinales polémicas.

La propia participación de Roma en el debate de la expulsión es bastante clarificadora en el asunto que nos ocupa. Por una parte, tanto optimistas como pesimistas trataron de conseguir el apoyo del Vaticano. Por ejemplo, Jaime Bleda, principal defensor de la expulsión, realizó tres viajes a Roma. Otro caso es el del embajador de Felipe III ante el papa, Francisco de Castro, quien intentó persuadir a Paulo V

⁹ Broggio, Paolo: «Las órdenes religiosas y la expulsión de los moriscos: entre controversias doctrinales y relaciones hispano-pontificias», en García-Arenal, Mercedes, y Wieggers, Gerard, (Eds.): *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia: Publicacions de la Unversitat de València, 2013, pp. 148-171, p. 151.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 159-160.

de la necesidad de la expulsión por su carácter piadoso. Roma se había interesado mucho y había intervenido en varias ocasiones a lo largo del siglo XVI en asuntos religiosos que tocaban la cuestión morisca. De esta forma, el papado había fomentado procedimientos extraordinarios como reconciliaciones con apóstatas, absoluciones en fuero interno o generales, concesiones de edictos de gracia, intervenciones en casos concretos o, incluso, apartando a la Inquisición de algunos procedimientos –como en la absolución de los moriscos arrepentidos en Granada tras la rebelión de 1568–. También desde Roma se fomentó la evangelización, la catequización y la fundación de parroquias como propuestas para la solución del problema morisco. Muchas veces, en la puesta en práctica de estos mecanismos extraordinarios, que en realidad trataban de burlar a la Monarquía hispánica y a la Inquisición, Roma echó mano de los jesuitas¹¹. Hay que tener en cuenta que el papado trató de hacer valer su autoridad exclusiva en materia sacramental y, respecto al tema morisco, el Vaticano planteó debates y discrepancias que fueron obviadas conscientemente por las autoridades españolas¹².

De hecho, en estos momentos, a caballo entre los siglos XVI y XVII, se generan una serie de tensiones entre Madrid y Roma en materia teológica que tienen bastante que ver con los juegos de poder entre estos dos poderes políticos y también entre las órdenes religiosas. Entre estas últimas, son de destacar las tensiones entre dominicos y jesuitas. Personalidades de ambas órdenes defendieron posturas antagónicas en el debate sobre la expulsión de los moriscos entre los siglos XVI y XVII. Pero también protagonizaron enfrentamientos políticos disfrazados de debates teológicos en torno a otras cuestiones. Por ejemplo, en 1580 se desató en España la llamada controversia *De auxiliis*, que enfrentó a jesuitas y dominicos en una polémica sobre la defensa de la doctrina del libre albedrío y de la gracia divina en torno al debate teológico de la salvación –esta polémica terminó finalmente 1607 con la intervención de la Santa Sede–¹³. Otra polémica dogmática destacada del siglo XVI fue la desarrollada en torno a la Inmaculada Concepción de María, debate en el que, sumados a jesuitas y dominicos, entraron también los franciscanos. Esta polémica entroncó también con la cuestión morisca, puesto que los famosos libros plúmbeos del Sacromonte de Granada –supuestas reliquias paleocristianas halladas en las cercanías de la ciudad entre 1595 y 1599– contenían un alegato en favor de la advocación de la Inmaculada Concepción¹⁴. A este respecto, no parece casual que un jesuita, Ignacio de las Casas –del que hablaremos detenidamente más adelante– fuera uno de los principales denunciantes de la falsedad de los plomos granadinos.

Es en este contexto de debates teológicos que enmascaran tensiones políticas donde se enmarcan los fracasos de Jaime Bleda –quien era dominico– al plantear

¹¹ Pastore, Stefania: «Roma y la expulsión de los moriscos», en García-Arenal, Mercedes, y Wieggers, Gerard, (Eds.): *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia: Publicacions de la Unversitat de València, 2013, pp. 127-148.

¹² Broggio, Paolo: *op. cit.*, pp. 161-162.

¹³ Schwartz, Stuart B.: *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, Madrid: Akal, 2010, pp. 66.

¹⁴ Kimmel, Seth: «Tener al lobo por las orejas». Polémicas sobre coerción y conversión hasta la expulsión de los moriscos, Madrid: Marcial Pons, 2020, p. 152.

la expulsión de los moriscos en Roma. Según el historiador italiano Paolo Broggio, el papado consideró la misión del clérigo valenciano una intencionalidad más de la Monarquía Católica de entrometerse en las cuestiones de carácter doctrinal que debían ser dirimidas en Roma. En este sentido, tampoco parece casual la importancia que dio el duque de Lerma a los dominicos en la dirección de la política religiosa de la Monarquía y especialmente de cara a la Santa Sede. De hecho, Paolo Broggio considera que debió existir alguna relación entre la expulsión de los moriscos y las tensiones existentes por algunas definiciones doctrinales entre Madrid y Roma. Según este autor, cuando se enfrentaba a una heterodoxia, la Monarquía Católica trataba de dirimir la cuestión ante el papado, única institución que podía distinguir oficialmente ortodoxia de heterodoxia. Sin embargo, cuando Roma no cumplía su papel o tardaba en hacerlo, surgían tensiones discursivas en las que se introducían inevitablemente las órdenes religiosas. Es en estas tensiones políticas y teológicas en las que Broggio sitúa internacionalmente la cuestión morisca¹⁵. En este contexto, «los jesuitas en la dialéctica entre Madrid y Roma acabarán apostando por Roma»¹⁶.

3. LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y LA EVANGELIZACIÓN DE LOS MORISCOS

La Compañía de Jesús destacó desde mediados del siglo XVI en la predicación y enseñanza de los moriscos. Esta actitud de la orden de San Ignacio no puede explicarse sólo en términos de bondad religiosa, altruismo o defensa de la tolerancia, sino que se encuadra en ese contexto de rivalidad teológica entre la Corona española y el Vaticano. Sin embargo, en lo concerniente a la tolerancia, la actitud predominante de los jesuitas respecto a los moriscos encaja perfectamente en lo que el jurista Francisco Tomás y Valiente conceptualizó como «tolerancia pragmática», esto es, un comportamiento condescendiente basado en la presuposición de un mal menor en una multiplicidad de opciones¹⁷. Esta conceptualización, en el contexto del siglo XVI, se ajusta más o menos a planteamientos maquiavelistas. De hecho, para los protestantes ingleses, la lacra moral que para ellos era el maquiavelismo era desarrollada fundamentalmente por los católicos, particularmente por los jesuitas¹⁸. En este mismo sentido, la obra de Jaime Bleda, en especial la *Coronica de los moros de España*, es, ante todo, una «memoria autojustificativa y un tratado político antimachiavelico», así como un argumento contra los defensores de la libertad de conciencia¹⁹. De tal manera que el debate en torno a los moriscos se introduce también en la cuestión de la defenestración moral del maquiavelismo tras el Concilio de Trento. Para Francisco Márquez Villanueva la proliferación de textos hostiles a los moriscos y favorables a

¹⁵ Broggio, Paolo: *op. cit.*, pp. 162-165.

¹⁶ García Cárcel, Ricardo: «Tolerancia e intolerancia. Viejas y nuevas Inquisiciones», en Feros Carasco, Antonio, y Chartier, Roger (Coords.): *Europa, América y el mundo: tiempos históricos*, Madrid: Fundación Rafael del Pino/Marcial Pons, 2006, pp. 85-102, p. 95.

¹⁷ Tomás y Valiente, Francisco: *A orillas del Estado*, Madrid: Taurus, 1996, pp. 221-235.

¹⁸ Comparato, Victor Ivo: «El pensamiento político de la Contrarreforma y la razón de Estado», en *Hispania Sacra*, LXVIII, 137, 2016, pp. 13-30, p. 14.

¹⁹ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael: *Tríptico de la expulsión de los moriscos...*, *op. cit.*, pp. 101-102.

la expulsión a principios del siglo XVII se relaciona con el triunfo final del tacitismo sobre el maquiavelismo²⁰.

Sea como fuere, lo cierto es que la Compañía de Jesús desarrolló una labor marcadamente condescendiente respecto a los moriscos, siendo la abanderada de lo que en la documentación de la época se conoce como métodos «suaves». El propio Ignacio de Loyola había mostrado su predisposición a corregir las desviaciones doctrinales de los moriscos e incluso había planteando el fomento del aprendizaje del árabe entre los clérigos para la extensión del cristianismo por tierras del islam²¹ –la cuestión del lenguaje de predicación de los moriscos será especialmente polémica–. Debemos tener en cuenta que el aprendizaje e incluso el estudio de lenguas como el árabe o el hebreo estaban bajo el punto de mira de la Inquisición en esta época. Por ello, los jesuitas trataron de asilarse y protegerse a sí mismos y a sus estudiosos de las posibles acusaciones de apostasía²².

Borja Franco Llopis considera que la Compañía de Jesús fue «una de las mayores aculturadoras de la Época Moderna»²³, labor que realizó especialmente en Asia y el Nuevo Mundo, donde protagonizó notables procesos de sincretismo cultural. En el contexto geográfico peninsular, la orden de San Ignacio se negó prácticamente desde su fundación a la discriminación en el ingreso y el acceso a determinados cargos según los estatutos de limpieza de sangre. Sin embargo, esta actitud más favorable a la integración terminaría en 1593, cuando se comenzó a restringir el acceso a la orden²⁴. No obstante, hasta esa fecha, fueron varios los moriscos que ingresaron en la Compañía. Algunos lo hicieron directamente de la mano de San Ignacio en Roma en 1551, como Pedro de Gandía y Martín Bedix²⁵. Además de ellos, otros jesuitas de origen morisco conocidos fueron Francisco Hernández, Jerónimo de Benarcama, Juan de Albatodo o Ignacio de las Casas²⁶, siendo estos dos últimos especialmente destacados en la cuestión que aquí se trata.

Desde 1545, la labor de la Compañía de Jesús con respecto a los moriscos abarcó la predicación y la enseñanza. De este modo, los jesuitas regentaron colegios para moriscos como el colegio de Gandía, el Colegio Real de Granada o el colegio de moriscos del Albaicín. Sin embargo, también en cuestiones como la fundación de colegios se pueden rastrear intereses que van más allá del altruismo cristiano. Así, en la constitución del colegio de moriscos de Gandía tuvo mucha importancia el papel de Francisco de Borja, duque de Gandía, miembro de la Compañía de Jesús y posteriormente santo, quien quiso retomar las campañas de evangelización para reducir la población infiel de su señorío, por lo que no fue una decisión tomada por

²⁰ Márquez Villanueva, Francisco: *El problema morisco (Desde otras laderas)*, Madrid: Ediciones Libertarias Prodhufi, 1998, pp. 221-223.

²¹ El Alaoui, Youssef: «Ignacio de las Casas, jesuita y morisco», en *Sharq al-Andalus*, 14-15, 1997-1998, pp. 317-339, p. 337.

²² Kimmel, Seth: *op. cit.*, p. 128.

²³ Franco Llopis, Borja: «Pedagogías para convertir: Gandía y los colegios jesuíticos moriscos», en *Revista de Humanidades*, 29, 2016, pp. 61-87, p. 65.

²⁴ Medina Rojas, Francisco de Borja: «La Compañía de Jesús y la minoría morisca», en *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 57, 1988, pp. 3-136, pp. 20-21.

²⁵ *Idem*: «Compañía de Jesús e islam en España (siglos XVI-XVII)», en *Archivo Teológico Granadino*, 80, 2017, pp. 173-187, p. 177.

²⁶ Soto Artuñedo, Wenceslao: «Los jesuitas de Granada y Málaga y los moriscos», en *Isla de Arriarán: revista cultural y científica*, 7, 1996, pp. 153-170, p. 157.

bondad y piedad cristiana, sino por la necesidad política de controlar su territorio y evitar conflictos interreligiosos en él²⁷.

Entre la Compañía se potenció la predicación en árabe, aunque en realidad pocos de sus miembros lograron aprender esta lengua adecuadamente, potenciados por los tres grandes jesuitas arabistas del momento: Jerónimo Mur –importante en la región de Gandía–, Juan de Albatodo –quien actuó en la ciudad de Granada y su entorno–, e Ignacio de las Casas. La entrada de Albatodo en la Compañía en 1557 fue especialmente importante, ya que su labor y su modelo evangelizador y dogmatizador condicionó la trabajo del conjunto de la orden para todo el Reino de Granada al menos hasta la rebelión de 1568²⁸.

A pesar de todo, esta actitud más condescendiente no quita que los jesuitas se mostraran afines a la represión cultural desatada contra los moriscos a mediados de la década de los 60 del siglo XVI. De hecho, el presidente de la Real Chancillería de Granada, Pedro de Deza, consultaba con el colegio de jesuitas de la ciudad las medidas a adoptar antes de llevarlas a la práctica. Los jesuitas consideraron la represión como un medio para suprimir los obstáculos culturales que impedían ofrecer una atención espiritual adecuada a los moriscos, además de evitar que estos islamizaran²⁹. Esta cuestión contextualiza la defensa que realizó Ignacio de las Casas de las conversiones de mudéjares decretadas por los Reyes Católicos y de la ruptura de las Capitulaciones de Granada³⁰. Además de esta «intolerancia cultural», evidentemente, los jesuitas del siglo XVI tampoco presentaron actitudes tolerantes respecto a otras religiones –recordemos que los moriscos eran oficialmente cristianos–, sino que su objetivo último era la extensión universal del catolicismo. Lo contrario hubiera sido caer en el relativismo o el universalismo religioso, cuestiones perseguidas inquisitorialmente³¹.

Además de todo lo expuesto hasta aquí, debemos considerar que los discursos «alternativos» o «disidentes» que trataban de enfrentar la intolerancia dominante hacia las minorías religiosas procedentes de personalidades vinculadas a la orden de San Ignacio no quedaron sólo en España. Por ejemplo, unas décadas después de la expulsión de los moriscos, destacó la figura del jesuita portugués Antonio Vieira, quien fue muy crítico con las prácticas y el poder de la Inquisición portuguesa y defendió a los *crístãos novos* –nombre con el que se conoce a los judeoconvertos en Portugal–³². El hecho de que personalidades tan alejadas en coordenadas geográficas y temporales compartieran discursos alternativos en este sentido y que todas ellas estuvieran vinculadas con la Compañía de Jesús y no con cualquier otra orden religiosa no me parece que pueda ser considerado una casualidad carente de significado.

²⁷ Franco Llopis, Borja: *op. cit.*, pp. 70-71.

²⁸ Medina Rojas, Francisco de Borja: «La Compañía de Jesús y la minoría morisca», *op. cit.*, p. 74.

²⁹ *Ibidem*, 81.

³⁰ El Alaoui, Youssef: *op. cit.*; y Medina Rojas, Francisco de Borja: «La Compañía de Jesús y la minoría morisca», *op. cit.*, p. 15.

³¹ Sobre manifestaciones relativistas en la España de la Edad Moderna y su relación con la cuestión de los conversos y los moriscos, véase Schwartz, Stuart B.: *op. cit.*, p. 119-138.

³² Sobre la figura de Antonio Vieira y su importancia al verter un discurso «tolerante» en un contexto dominado por la «intolerancia», véase *ibidem*, pp. 157-161.

4. EL DEBATE DE LA EXPULSIÓN. PRETEXTO DISCURSIVO DE LOS JUEGOS DE PODER

La rebelión de las Alpujarras marcó un antes y un después en el discurso sobre los moriscos y dio lugar al surgimiento de las posturas más combativas con respecto a esta minoría, iniciándose definitivamente el debate sobre su expulsión. La polémica en torno a la cuestión morisca se enmarca en el contexto político-ideológico de finales del siglo XVI y principios del XVII, en el que empezaron a surgir planteamientos teóricos que cuestionaron el hecho de que distintas religiones pudieran convivir en un mismo territorio pacíficamente. Por ejemplo, el autor Giovanni Botero en su tratado sobre la razón de estado, argumentó que, ante la imposibilidad de asimilación de una minoría religiosa, la única solución posible era la dispersión o la expulsión³³. A partir de la entrada en el siglo XVII, las voces favorables a la expulsión se multiplicaron: Juan de Idiáquez, el conde de Miranda, Juan de Ribera, Jaime Bleda, etc.

Tradicionalmente, la historiografía ha tendido a relacionar el ambiente hostil hacia la minoría morisca que se da desde la segunda mitad del siglo XVI con su coetaneidad con el Concilio de Trento y la extensión de sus preceptos desde su clausura en 1563. Además, la imagen arquetípica a través la cual se ha presentado a España como la gran abanderada de los planteamientos y las resoluciones tridentinas, ha ahondado más en esta idea. Sin embargo, algunos autores han argumentado en contra de este planteamiento que pretende relacionar Trento con la represión a los moriscos y con su expulsión. Por ejemplo, el conocido hispanista Henry Kamen «ha defendido que, tras el Concilio de Trento, a mediados de la década de 1560, la Inquisición comenzó claramente a disminuir su presión sobre los conversos, pasando a ocuparse más de los hábitos y prácticas de los cristianos viejos, dentro del proceso de Reforma católica»³⁴.

A pesar ello, en ese contexto de mayor polarización discursiva que se inicia en la década de los 70 del siglo XVI, una de las voces principales del bando de los optimistas va a ser la del jesuita Ignacio de las Casas. Este era un morisco huérfano que había sido educado en el colegio jesuítico del Albaicín y que había ingresado en la orden en 1572 en Roma, donde se formó teológicamente. De las Casas será una figura determinante en los debates religiosos de la España del siglo XVI, por ejemplo, por ser de los primeros religiosos en denunciar la falsedad de los libros plúmbeos del Sacromonte de Granada. Para Ignacio de las Casas, los bautismos forzosos de moriscos realizados a principios del siglo XVI habían sido deficientes y, a causa de ello, estos «se habían convertido sin comprender los errores del islam o la verdad del cristianismo»³⁵. Según él, el hecho de que los moriscos no hubieran cumplido con sus obligaciones como cristianos durante casi un siglo no invalidaba su bautismo, sino que creía que este fracaso debía ser respondido con disciplina y renovación, dos planteamientos que, para que fueran eficaces, consideraba que no sólo debían ser desarrollados por los cristianos nuevos, sino también por los viejos. De este modo, Ignacio de las Casas,

³³ Feros, Antonio: *op. cit.*, p. 77.

³⁴ Kamen, Henry: *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, New Haven: Yale University Press, 1998, p. 258, *apud* Schwartz, Stuart B., *op. cit.*, p. 44.

³⁵ Kimmel, Seth: *op. cit.*, p. 64.

«aspiraba a reemplazar la imagen de los moriscos y sus adversarios inquisitoriales como encerrados en una batalla de disimulaciones en competencia por un retrato más sutil de la relación entre fe morisca y práctica cristiana»³⁶.

En este contexto, al calor del debate entre asimilacionistas y partidarios de la expulsión, De las Casas escribe cuatro memoriales exponiendo su postura favorable a las medidas «suaves». De entre los cuatro, destacan especialmente dos. Por una parte, su primer memorial, enviado a Roma en 1605, *Información acerca de los moriscos de España dada a nuestro sanctísimo padre, Papa Clemente VIII, por el Padre Ignacio de las Casas de la Compañía de Jesús este año de mil y seiscientos y cinco*. En él, además de repasar la historia y la situación de la realidad morisca, analiza los métodos de evangelización empleados hasta entonces y plantea una serie de propuestas alternativas evangelizadoras³⁷. Por otra parte, en su último memorial, *Al Padre Christóbal de los Cobos, provincial de la Compañía de Jesús*, de 1607, defiende la utilización del árabe en la predicación de los moriscos y critica lo realizado hasta entonces para su evangelización y asimilación, proponiendo soluciones basadas en la educación de los niños moriscos en su lengua propia como base para alcanzar la conversión completa de los cristianos nuevos³⁸.

En conjunto, las ideas de Ignacio de las Casas se basaban en la superación de las barreas culturales que impedían el acercamiento adecuado a los moriscos –y, por tanto, su correcta conversión– a través del conocimiento del árabe, de los principios doctrinales de la religión islámica, la educación –especialmente de los niños– y de la persuasión de los alfaquíes, además del abandono de los discursos polémicos, que consideraba contraproducentes. Junto a ello, defendía cuestiones como los matrimonios mixtos o acabar con las desigualdades fiscales entre cristianos viejos y nuevos. El planteamiento evangelizador de De las Casas parte de la necesidad de un clero culto y formado, ducho en la doctrina cristiana pero también en la islámica y en la lengua árabe, idea que encajaba perfectamente en el modelo tridentino del sacerdote culto, preparado, virtuoso y ejemplar³⁹. Teológicamente, Ignacio de las Casas

Siguió a [Francisco de] Vitoria en la búsqueda de reimaginar las prácticas escolásticas y las costumbres sociales como sólidos fundamentos de la fe cristiana, un proyecto intelectual en que los musulmanes del Mediterráneo y los cristianos nuevos tanto de la península Ibérica como del Nuevo Mundo desempeñaban poderes ejemplares⁴⁰.

De hecho, los planteamientos teológicos de Vitoria y De las Casas coincidían en la importancia que otorgaban a la eficacia ritual, especialmente la de los sacramentos. Por ejemplo, en este sentido, cuando Ignacio de las Casas supo que los moriscos de se escondían y huían del agua bautismal salpicada por los hisopos de los clérigos, defendió que

³⁶ *Ibidem*, pp. 64-65.

³⁷ El Alaoui, Youssef: *op. cit.*, p. 318.

³⁸ *Ibidem*, p. 319.

³⁹ *Ibidem*, p. 327.

⁴⁰ Kimmel, Seth: *op. cit.*, pp. 79-80.

Los conversos se escondían del agua bendita no porque fuesen apóstatas en ciernes, sino debido a que reconocían la autoridad judicial cuando no también el poder teológico y cosmológico de los sagrados sacramentos. Desde el punto de vista de [Ignacio de] las Casas, tanto los bautizadores como los bautizados habían aceptado la doctrina de la eficacia ritual. Al menos en el momento de recibirlo, actuaban como si contacto con el agua bautismal viniera a definir la identidad cristiana con independencia de las intenciones contradictorias o heréticas de los diversos participantes.⁴¹

Sin embargo, en este contexto polémico, De las Casas no fue el único jesuita que defendió métodos «suaves». Cabe destacar también la figura del padre Juan Bautista Pacheco, quien, en 1598, propuso al papa Clemente VIII fundar una orden de jesuitas descalzos dedicada exclusivamente al ministerio con los moriscos⁴².

Ciertamente, la expulsión de los moriscos planteó un problema teológico grave, puesto que suponía el destierro de personas cristianas a territorios musulmanes donde, presumiblemente, renegarían del cristianismo, forzando así su apostasía. Sin embargo, finalmente la expulsión se justificó en términos políticos, *lesae maiestatis* humana, y no religiosos, *lesae maiestatis* divina⁴³. Los planteamientos de los pesimistas chocaban con el ordenamiento jurídico. Al ser los moriscos oficialmente cristianos, la Iglesia debía entregarse a la corrección de sus desviaciones, siguiendo, en caso de ser necesario su castigo, el proceso estipulado legalmente a través de la Inquisición y en base a procesamientos individuales, con pruebas, testigos, defensas, sentencias, etc., algo imposible de realizar para un volumen de población tal como el que integraba la comunidad morisca en la España del momento. Estos obstáculos jurídicos provocaron que los argumentos de la expulsión fueran tendiendo a cuestiones políticas, en concreto, a la traición a la Monarquía⁴⁴. Es en este punto donde surge la división entre pesimistas y optimistas en cuanto a su posicionamiento en las tensiones Madrid-Roma. Los pesimistas, ante la imposibilidad jurídica de una expulsión en términos religiosos, acuden a los razonamientos políticos, esto es, se repliegan en torno a la Corona. Por su parte, los optimistas, cuyos argumentos se basaban por lo general en la moralidad cristiana y la jurisdicción católica, se agruparon bajo la égida de Roma.

Sin embargo, existe una figura que plantea un obstáculo a este argumento. Se trata de Pedro de Valencia, autor optimista extremeño quien, como propuesta para favorecer la asimilación de los moriscos y su correcta conversión al cristianismo, planteó la necesidad de hacer pasar los crímenes religiosos de los moriscos por crímenes contra la Corona, proponiendo para ello la creación de un «tribunal seglar» y la sustitución de los autos de fe y las penitencias públicas por otro tipo de condenas más suaves como multas⁴⁵.

⁴¹ Ibídem, p. 64.

⁴² Soto Artuñedo, Wenceslao: *op. cit.*, p. 157.

⁴³ Terminología tomada de: Benítez Sánchez-Blanco, Rafael: «Los moriscos en la política de la Monarquía Hispánica y su expulsión», en Moliner Prada, Antonio (Ed.): *La expulsión de los moriscos*, Barcelona: Nabla, 2009, pp. 235-266.

⁴⁴ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael: «El debate religioso en el interior de España», en García-Arenal, Mercedes, y Wiegers, Gerard, (Eds.): *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*, Valencia: Publicacions de la Unversitat de València, 2013, pp. 103-126, pp. 110-111.

⁴⁵ Kimmel, Seth: *op. cit.*, pp. 234-235.

Sea como fuere, el posicionamiento político existente detrás de la división teológica entre optimistas y pesimistas explica, por ejemplo, la postura de Juan de Ribera, arzobispo de Valencia y Patriarca de Antioquía –y posteriormente santo– respecto a los moriscos. Fue Ribera quien mejor engarzó discursivamente los cuatro grandes argumentos de los partidarios de la expulsión: la amenaza de un levantamiento general morisco, sus supuestas alianzas con enemigos externos –principalmente turcos y hugonotes–, la posibilidad de un castigo divino si no se ponía solución pronto la situación y el temor a la «pérdida de España»⁴⁶. Además, Ribera fue el gran partidario de la postura anti-arabista, frente a la defensa de la evangelización en árabe encabezada por Ignacio de las Casas⁴⁷. Juan de Ribera había sido elegido prelado de Valencia en 1568, precisamente por intercesión premeditada de Felipe II, quien quería acabar con la inestabilidad que había existido en años anteriores en la mitra valenciana, además de que la elección de un arzobispo afín, cargo de carácter vitalicio, daba al monarca un mayor control territorial sobre el reino de Valencia que en el caso del virrey, cargo de tres años de duración. Esto explica que Ribera no sólo tratara de controlar las cuestiones religiosas de Valencia, sino también las políticas, incluida la cuestión morisca⁴⁸. El hecho de que, en el siglo XVI, la mayoría de las campañas de evangelización desarrolladas en Valencia fueran asignadas a dominicos en vez de a jesuitas⁴⁹ puede responder a las tensiones existentes entre las órdenes religiosas españolas y su posicionamiento en los juegos de poder que enfrentaban a Madrid y Roma.

De hecho, en cuanto se atiende a asuntos concretos del debate se muestran de forma más evidente los juegos de poder y los intereses materiales existentes detrás. Márquez Villanueva considera que la labor de Ribera como arzobispo de Valencia en torno al asunto morisco se encuadra en la creciente injerencia política del «partido castellano» en este reino⁵⁰. También en este sentido se enmarca la valoración positiva que hace el Patriarca sobre las campañas de evangelización anteriores, ya que detrás de esta opinión se encontraba la defensa de la reforma parroquial que él había proyectado para el conjunto del territorio valenciano⁵¹. Otro planteamiento que demuestra los intereses políticos existentes detrás de la combativa postura de Ribera respecto a la expulsión de los moriscos es el expuesto por Seth Kimmel, para quien, además de todo lo anterior, «Ribera trató de servirse de la salida de los moriscos de Valencia para arrebatar a Granada el cetro de ejemplaridad reconquistadora»⁵².

Finalmente, en el momento de la expulsión, iniciada en 1609 y dada por concluida en 1614 por Felipe III, se produjo un gran silencio por parte de la Compañía de Jesús y del conjunto de los optimistas –aunque en algunos lugares la Compañía aceleró su labor evangelizadora entre 1608 y 1609⁵³–. Ignacio de las Casas había muerto en

⁴⁶ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael: «El debate religioso en el interior de España», *op. cit.*, p. 113.

⁴⁷ Medina Rojas, Francisco de Borja: «La Compañía de Jesús y la minoría morisca», *op. cit.*, p. 48.

⁴⁸ Márquez Villanueva, Francisco: *op. cit.*, pp. 197-198 y 201.

⁴⁹ Medina Rojas, Francisco de Borja: «La Compañía de Jesús y la minoría morisca», *op. cit.*, p. 43.

⁵⁰ Márquez Villanueva, Francisco: *op. cit.*, p. 259.

⁵¹ Benítez Sánchez-Blanco, Rafael: «El debate religioso en el interior de España», *op. cit.*, p. 117.

⁵² Kimmel, Seth: *op. cit.*, p. 229.

⁵³ Medina Rojas, Francisco de Borja: «La Compañía de Jesús y la minoría morisca», *op. cit.*, p. 121.

1608. Evidentemente, por muy pro-romana que fuera por lo general la Compañía, un posicionamiento crítico hacia una decisión real ni siquiera era concebible. Además, discrepar de la postura oficial de la Corona podría tener serias consecuencias para la orden, especialmente en lo tocante a la pérdida de influencia y poder. Por otra parte, es muy posible que en esos momentos existieran corrientes favorables a la expulsión dentro de la Compañía, cuya importancia, además, debió incrementarse en esos años. Al fin y al cabo, los jesuitas poco a poco se habían ido acercando a planteamientos más exclusivistas, como se demuestra en las restricciones de ingreso a la orden de 1593.

5. CONCLUSIONES

El estudio de las voces alternativas en la historia es un asunto profundamente atractivo y que puede dar pie a planteamientos e interpretaciones historiográficas sumamente enriquecedoras. En este sentido, a pesar de que no puede ser considerada una disidencia en el sentido preciso del término, la actitud de la Compañía de Jesús respecto a los moriscos fue uno de los grandes elementos contrarios a las políticas y los discursos oficiales de la Monarquía Hispánica respecto a esta minoría. Esta condición se tornó especialmente destacada a finales del siglo XVI, cuando se inició definitivamente el debate en torno a la expulsión como única solución al problema morisco, momento en que voces procedentes de personalidades jesuitas –aunque no exclusivamente– rebatieron los planteamientos de los autores apologistas de la expulsión, planteamientos que finalmente adoptaría la Corona como relato propio y oficial de la expulsión y sus motivaciones.

En definitiva, a pesar de que no se puede considerar que las diversas órdenes religiosas tuvieran una voz unánime respecto a la expulsión y a pesar de que ni siquiera la Iglesia adoptó una posición oficial, ciertamente la Compañía de Jesús abogó, desde el inicio de su labor evangelizadora con los moriscos, por una postura más condescendiente respecto a esta minoría, más partidaria a las llamadas medidas «suaves». Sin embargo, esta postura no respondió a una suerte de altruismo cristiano moralmente superior a los partidarios de la expulsión. Detrás de la actitud que tomaron muchos jesuitas respecto a los moriscos existían también una serie de juegos de poder e influencia tanto respecto a otras órdenes e instituciones religiosas, como, en un plano más amplio, a las tensiones entre Madrid y Roma que, en el marco de los religiosamente convulsos siglos XVI y XVII, pugnaron por posicionarse a la cabeza de la Cristiandad católica.

Además de ello, la actitud condescendiente hacia las minorías étnico-religiosas por parte de miembros de la Compañía de Jesús no se dio solamente en cuanto a los moriscos en el marco de la península Ibérica de la primera mitad de la Edad Moderna, sino que fue un patrón de comportamiento repetido en otras coordenadas geográficas y temporales, cuestión altamente llamativa y que sería digna de un análisis en profundidad y en una perspectiva de larga duración. En este sentido hemos citado padre Antonio Vieira para el Portugal de los siglos XVI y XVII, pero otro buen ejemplo, y que viene a colación del tema tratado a lo largo la presente comunicación, es el hecho de que la primera reivindicación histórica del elemento musulmán en la cultura

española la realizó un jesuita, el padre Juan Andrés, quien curiosamente fue uno de afectados por la expulsión de los miembros de esta orden decretada por Carlos III en el siglo XVIII⁵⁴.

Sirva el presente trabajo como un primer acercamiento personal a la cuestión del estudio de las disidencias y los discursos y actitudes «alternativos» en relación a la historia de los moriscos, así como del potencial historiográfico de la aplicación de conceptos como «tolerancia» e «intolerancia» al análisis histórico de la España de la Edad Moderna, tradicionalmente estereotipada por su carácter inquisitorial, monolítico, censor y represor. Concluyo definitivamente con una cita textual de Stuart Schwartz que cataliza muy bien lo que pretendo plantear con esta disertación final:

En vista de la ofensiva teológica e institucional contra las minorías religiosas y la capacidad que tanto la Iglesia como el Estado tenían para orientar y movilizar a las personas en función de determinados objetivos, no resulta sorprendente que algunos predicadores más exaltados consiguiesen enardecer a muchedumbres enteras o que millares de individuos participasen en autos de fe con el objeto de ver, animar y ridiculizar a los condenados, como si la sociedad se purificase y el orden se viese restaurado mediante retractaciones, azotes públicos y hogueras. Lo que llama la atención, en realidad, es el hecho de que, en medio de este proceso y a pesar de las enormes presiones sociales, políticas y religiosas que existían, muchas personas siguieron mostrando su escaso convencimiento de que la coerción fuese la vía más apropiada para la conversión, de que se debiese desconfiar constantemente de judíos y moriscos o de que la salvación sólo fuese posible en el seno de la Iglesia.⁵⁵

⁵⁴ Perceval, José María: *op. cit.*, p. 46.

⁵⁵ Schwartz, Stuart B.: *op. cit.*, p. 83.

ENTRE EL DEBER Y EL PRIVILEGIO:
LOS INQUISIDORES Y LA CAZA DE BRUJAS EN NAVARRA,
1609-1614*

Lu Ann Homza¹
College of William & Mary

Los historiadores modernos saben muy bien que las élites eclesiásticas de la España de principios de la Edad Moderna protegían celosamente su posición y eran extremadamente competitivas con sus rivales². Sin embargo, sólo recientemente hemos comprendido cómo este sentido del privilegio y la rivalidad corporativa agravaron profundamente una de las más famosas cazas de brujas de la Europa moderna. Esa caza de brujas lleva el nombre de Zugarramurdi, el pueblo navarro en el que comenzó; se inició en diciembre de 1608, se extendió rápidamente y terminó en 1614. Para cuando terminó, los dirigentes de la Suprema Inquisición en Madrid no sólo habían redactado directrices explícitas para la persecución de la brujería, sino que también habían anulado todos los documentos legales sobre brujas que el tribunal inquisitorial

* Traducción de Héctor Linares, Pennsylvania State University.

¹ Lu Ann Homza es Catedrática *James Pinckney Harrison* de Historia en la Universidad de William & Mary en el estado de Virginia, EEUU.

² Como ejemplo, véase: Orella Unzué, José Luis de: «Conflictos de jurisdicción en el tema de la Brujería Vasca (1450-1530)», *Revista Internacional de Estudios Vascos*, vol. 31, pp. 797–816; Nalle, Sara T.: *God in La Mancha*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992; Homza, Lu Ann: *Religious Authority in the Spanish Renaissance*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, Capítulos 1 y 4; Pastore, Stefania: *Tra il vangelo e la spada: l'inquisizione di Castiglia e suoi critici (1468-1598)*, Rome: Storia e letteratura. 2003; Homza, Lu Ann: «How to Harrass an Inquisitor-General: the Polyphonic Law of Friar Francisco Ortíz», en Marino, John A. y Kuehn, Thomas (Eds.), *A Renaissance of Conflicts: Visions and Revisions of Law and Society in Italy and Spain*, Toronto: University of Toronto Press, 2004, pp. 297-334; Corteguera, Luís R: *Death by Effigy: a Case from the Mexican Inquisition*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012; Lynn, Kimberly: *Between Court and Confessional: The Politics of Spanish Inquisitors*, New York: Cambridge University Press, 2013; Scott, Amanda L.: «The Wayward Priest of Atondo: Clerical Misbehavior, Local Community, and the Limits of Tridentine Reform», *The Sixteenth-Century Journal*, vol. 47, 2016, pp. 75–98; McNamara, Celeste: *The Bishop's Burden: Reforming the Catholic Church in Early Modern Italy*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2020.

de Logroño había elaborado desde enero de 1609. Era inaudito que la Inquisición derogara sus propios veredictos y juicios, por lo que la caza de brujas de Zugarramurdi ha asombrado a los historiadores durante los últimos ciento cincuenta años.

Las primeras acusaciones de brujería en 1608 podrían haber quedado en un problema puramente local. En diciembre de ese año, una joven llamada María de Ximildegui regresó a Zugarramurdi, en el norte de Navarra, después de haber trabajado al otro lado de la frontera francesa, en el *Pays de Labourd*. María anunció a los habitantes de Zugarramurdi que había pertenecido a un aquelarre de brujas mientras vivía en los Pirineos franceses; también afirmó que había asistido a reuniones diabólicas en Zugarramurdi.³ Aunque ahora reconvertida al cristianismo, María recordaba a las brujas que había visto y empezó a acusarlas. En el plazo de cuatro semanas, al menos diez hombres y mujeres, de edades comprendidas entre los veinte y los ochenta años, se confesaron practicantes de brujería en la iglesia parroquial y pidieron perdón a sus vecinos por haber cometido magia negra. Tales disculpas y confesiones ante los vecinos podrían haber puesto fin a las acusaciones. Sin embargo, alguien cuya identidad no conocemos a ciencia cierta –aunque muy probablemente se tratase de Miguel de Narbarte, escribano real y familiar del Santo Oficio– escribió sobre los incidentes a los inquisidores de Logroño.

Aunque el tribunal inquisitorial de Logroño se encontraba fuera del Reino de Navarra, sus inquisidores mantenían jurisdicción sobre el territorio y, por consiguiente, eran los encargados de vigilar, prevenir e investigar casos de herejía en tierras navarras.⁴ La Inquisición se había fundado en 1478 para investigar a los sospechosos de herejía mediante procedimientos legales basados en el derecho romano. Entre los teólogos católicos y protestantes de la Europa moderna, la brujería se consideraba herejía debido a los pactos demoníacos explícitos o implícitos que se suponía acompañaban a los actos de magia negra de las brujas. Una vez alertados sobre las brujas de Zugarramurdi, los inquisidores de Logroño estaban en su derecho de empezar a interrogar a los acusados, aunque la Inquisición como institución sólo tenía interés intermitente en perseguir la brujería debido a las profundas dificultades para probar que realmente había ocurrido.⁵ En febrero de 1609, los inquisidores de Logroño habían apresado a cuatro presuntos cabecillas de la secta del Diablo y encarcelado

³ La mayoría de estos eventos es deuda de: Henningsen, Gustav: *The Witches' Advocate*, Reno: University of Nevada Press, 1980, pp. 30–34, 51–57. Para una revisión de la obra de Henningsen, basada en nuevas fuentes de archivo de Pamplona, véase mi nuevo libro: Homza, Lu Ann: *Village Infernos and Witches' Advocates: Witch-Hunting in Navarre, 1608-1614*, University Park: The Pennsylvania State University Press, 2022.

⁴ Sobre la historia de este tribunal inquisitorial cuando estaba situado en Calahorra, véase: Reguera, Iñaki, *La Inquisición española en el País Vasco (el tribunal de Calahorra, 1513-1570)*, San Sebastián: Editorial Txertoa, 1984.

⁵ Homza, Lu Ann: *The Spanish Inquisition, 1478-1614: an Anthology of Sources*, Indianapolis: Hackett, 2006. Los primeros estudiosos estaban convencidos de que la relativa falta de interés de la Inquisición española por las brujas en Castilla tenía que ver con su decisión de no confiscar los bienes de los sospechosos de brujería. Monter, E. William: *Frontiers of Heresy: The Spanish Inquisition from the Basque Lands to Sicily*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Parece más probable que la Inquisición como institución viera refluir su preocupación en el siglo XVI. Los inquisidores españoles eran sensibles a la posibilidad de que sus sospechosos pudieran estar alucinando o soñando, gracias al decreto del siglo IX llamado Canon *Episcopi*. Homza, Lu Ann: *Village Infernos...*, p. 28.

a otros seis individuos que habían confesado brujería en Zugarramurdi, pero que luego intentaron retractarse. Los inquisidores se negaron a creer las retractaciones e iniciaron investigaciones en su lugar.⁶

Las primeras detenciones de los inquisidores no frenaron la propagación de las acusaciones, ni mucho menos. Como consecuencia, el inquisidor Juan de Valle Alvarado se desplazó a Navarra en la segunda mitad de 1609 con un edicto de fe, que difundía el interés de la inquisición por encontrar a las brujas y sus cómplices. Durante la visita, Valle oyó a trescientos adultos confesar brujería y envió a diecisiete de ellos a Logroño para ser juzgados. A principios de noviembre de 1610, en una ceremonia pública de sentencia -auto de fe-, Valle y sus colegas repartieron castigos a veintinueve acusados que habían sido declarados culpables de la herejía de brujería. Once de los veintinueve fueron quemados en la hoguera porque se negaron a confesar y arrepentirse; cinco de los once fueron quemados en efigie porque habían muerto en prisión durante sus juicios. Las otras acusadas, que habían confesado su culpabilidad y se habían arrepentido, fueron reconciliadas con la Iglesia y condenadas a penas de prisión y destierro.⁷ Todos los bienes de las brujas condenadas fueron confiscados, algo muy poco habitual en los tribunales inquisitoriales.

Las brujas condenadas en 1610 describieron sucesos sorprendentes durante su interrogatorio. Confesaron que se habían apartado deliberadamente del cristianismo para adorar al Diablo. Informaron de que el Diablo había organizado para ellas un aprendizaje diabólico, en el que cada etapa tenía sus propias responsabilidades. Por ejemplo, los niños brujos se encargaban de custodiar a los sapos que las brujas mayores utilizaban para fabricar veneno. Las brujas adultas trataban de causar el mayor daño físico posible, por lo que dañaban las cosechas, provocaban tormentas y envenenaban a los vecinos. El Diablo siempre quería reclutar a más gente a su servicio, así que las brujas mayores engañaban a los adultos para que asistieran a sus reuniones o secuestraban a niños con el mismo fin.⁸ Por último, el Diablo organizaba encuentros con sus discípulos en reuniones formales –llamadas *akelarriak* en euskera– que tenían lugar por la noche. En esas asambleas se celebraban misas católicas invertidas, así como orgías y otras prácticas sexuales. A menudo incluían el canibalismo de adultos muertos y niños desenterrados con ese propósito

En los meses posteriores al auto de fe de noviembre de 1610, los inquisidores en Logroño empezaron a recibir informes de violencia villana de sus empleados locales

⁶ Es significativo que la caza de brujas en Navarra comenzara formalmente antes de la persecución correspondiente, dirigida por los jueces bordeleses Pierre de Lancre y Jean d'Espaignet en el *Pays de Labourd*. Hay pruebas de que las brujas sospechosas a ambos lados de esa frontera buscaban seguridad huyendo de un territorio al otro. Para el argumento de que los lazos señoriales entre el señor francés de Urtubi-Alzate y el párroco de Bera galvanizaron esta caza de brujas en Navarra, véase: Arzak, Juan Ignacio Paul: «Brujería, frontera, y poder», *Bilduma*, vol. 13, 1999, pp. 170-190.

⁷ Véase: Henningsen, *The Witches' Advocate*, pp. 198–200. Dos clérigos también fueron condenados en secreto por brujería, lo que elevó el número total de brujas condenadas en noviembre de 1610 a treinta y una.

⁸ Henningsen se equivoca al afirmar que antes de esta caza de brujas, «la brujería satánica era completamente desconocida entre los vascos»: Henningsen, Gustav: *The Salazar Documents*, Leiden: Brill, 2004, p. 48. Como confirmación de este error, véase: Idoate, Florencio: *La brujería en Navarra y sus documentos*, Pamplona: Diputación Foral, 1978.

en Navarra.⁹ Los inquisidores, a su vez, comunicaron en repetidas ocasiones al Real Consejo General de la Inquisición en Madrid, conocido como la Suprema, que no sabían cómo resolver el problema de las brujas en Navarra. Su tribunal era muy pobre; no tenían espacio físico para albergar y procesar a tantos sospechosos. Comunicaron a los ministros de la Suprema que no podían hacer nada. Finalmente, en marzo de 1611 la Suprema ordenó explícitamente a uno de los inquisidores que volviera a Navarra con un edicto de gracia, que le permitiría perdonar *in situ* a las brujas confesadas y reconciliarlas de nuevo con la Iglesia. El inquisidor diputado para esta visita fue Alonso de Salazar Frías, que era el miembro subalterno del tribunal de Logroño.

Salazar partió el 22 de mayo de 1611 y no regresó hasta el 10 de enero de 1612. Durante su ausencia, resolvió 1.802 casos de brujería. Absolvió a 1.384 niños « por precaución» (*ad cautelam*): de acuerdo con el derecho canónico, definió « niños» como menores de doce años a las niñas y menores de catorce a los niños. También absolvió a 41 adultos por haber incurrido en leve sospecha de herejía (abjuración de Levi) y reconcilió a 290 personas por la herejía de brujería: 190 miembros de este último grupo eran menores de veinte años. Salazar oyó a 81 niños y adultos revocar confesiones de brujería; también oyó a seis personas decirle que habían abandonado la secta del Diablo, pero que luego habían recaído.¹⁰

Cuando Salazar regresó a su tribunal, violó el protocolo y se negó a compartir las notas de su caso con sus colegas, los inquisidores Alonso Becerra Holguín y Juan de Valle Alvarado. En su lugar, se encerró en su despacho y rechazó las consultas.¹¹ Decidió no seguir el procedimiento habitual porque tenía algo inusual que decir. En el informe que finalmente envió a la Suprema, fechado el 24 de marzo de 1612, argumentaba que, dado lo que había presenciado sobre el terreno, él y sus compañeros inquisidores no tenían pruebas suficientes para continuar con sus actuales procesos por brujería o para arrestar a nuevos sospechosos. Las brujas que había entrevistado en Navarra se habían contradicho en múltiples ocasiones. No había sido capaz de encontrar pruebas físicas de que el culto al diablo y la magia negra se hubieran producido realmente. Además, durante su viaje se había enterado de cómo el soborno local, la coacción y la tortura habían producido confesiones de brujería en los pueblos navarros. Todos estos hallazgos hicieron reflexionar a Salazar. Cuando sus colegas inquisidores conocieron su argumento, se indignaron. El conflicto entre Salazar, Becerra y Valle se prolongó durante año y medio, con documentos que iban y venían a la Suprema. Finalmente, en 1614, la Suprema ordenó a Salazar que volviese a Madrid.

⁹ Nuestro conocimiento de la caza de brujas de Zugarramurdi se ha visto profundamente ampliado por el descubrimiento de nuevas fuentes en Pamplona en el Archivo Real y General de Navarra [en adelante AGN] y el Archivo Diocesano de Pamplona [en adelante ADP]. Ambos archivos contienen procesos judiciales y actas notariales relativas a la caza de brujas de Zugarramurdi. Estas fuentes nos permiten conocer la opinión de hombres, mujeres y niños analfabetos y vascoparlantes sobre la caza de brujas en los pueblos navarros. Véase: Homza, Lu Ann: *Village Infernos...*, pp. 8-9, 41-48, 74-76, 102-104, 109-121.

¹⁰ Salazar dio estos detalles a la Suprema en un informe fechado el 24 de marzo de 1612. AHN, Inqu., Legajo [Leg.]. 1679, image 237.

¹¹ Como ejemplo de procedimiento habitual, en 1595 se ordenó a los inquisidores de Logroño que revisaran juntos sus actas de visita y votaran lo que debía hacerse con cada sospechoso. AHN, Inqu., Lib. 1254, fol. 257r.

Una vez allí, en consulta con sus superiores, Salazar amplió y codificó las normas para el enjuiciamiento inquisitorial de las brujas. Las directrices revisadas hacían hincapié en determinar la diferencia entre realidad e ilusión, verificar la intención, desalentar las confesiones forzadas, invitar a dar otras explicaciones a los sucesos catastróficos y permitir la revocación de las confesiones de brujería hechas previamente bajo juramento. Al final, las instrucciones establecían que a los acusados de brujería que habían sido ejecutados o penados en el auto de fe de noviembre de 1610 se les levantaría la pena. Se les devolverían sus bienes. No llevarían prendas penitenciales ni verían a sus descendientes tachados de deshonorados. Podrían abandonar los monasterios o conventos en los que estuvieran reclusos y regresar a Navarra desde el exilio. Las nuevas instrucciones fueron refrendadas por la Suprema en 1614 y enviadas a todos los tribunales inquisitoriales del territorio imperial español. Estudiosos anteriores solían afirmar que las instrucciones de 1614 pusieron fin a la caza de brujas en España. [nota aquí] pero dado lo que sabemos sobre Cataluña y Gipuzkoa en la primera mitad del siglo XVII, esa posibilidad parece poco probable.¹²

Los estudios anteriores sobre esta caza de brujas presuponían que los inquisidores españoles la controlaban totalmente. Sin embargo, los inquisidores de Logroño no tenían capacidad para supervisar eficazmente a sus empleados en Navarra porque estaban demasiado alejados en términos de distancia. Además, nuevas pruebas procedentes de archivos de Pamplona demuestran que las otras dos jurisdicciones legales de la Navarra moderna temprana –los tribunales del virrey y del obispo de Pamplona– también estaban profundamente interesadas en la caza de brujas e intervinieron de formas inesperadas.¹³ Los tribunales episcopales y seculares conocieron de las demandas interpuestas por sospechosos de brujería por difamación y abuso, y fallaron los casos a favor de los demandantes. Sus veredictos exiliaron a los torturadores de brujas locales durante largos periodos de tiempo. Nuevos materiales de archivo demuestran también que cuando el inquisidor Salazar estuvo sobre el terreno en 1611, colaboró deliberadamente con las jurisdicciones legales seculares y episcopales en la búsqueda de la justicia reparadora. Lo que aprendió allí sobre la tortura local y la coerción local le acompañó durante años.¹⁴

Sin embargo, a pesar de la ruptura epistemológica de Salazar con respecto a las confesiones y la verdad, así como su disposición a cooperar con otros sistemas de justicia, nunca disminuyó la importancia de su cargo inquisitorial ni los privilegios que conllevaba.¹⁵ Por el contrario, él y sus dos colegas, Becerra y Valle, compartían un terreno común en lo que se refería a su estatus y autoridad. El expediente de documentos inquisitoriales que se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid

¹² Las instrucciones de 1614 fueron reimpresas en: Jiménez Monteseirín, Miguel: *Introducción a la inquisición española: Documentos básicos para el estudio del Santo Oficio*, Madrid: Editora Nacional, 1989. Véase: Amelang, James: «Between Doubt and Discretion: Revising the Rules for Prosecuting Spanish Witches», en, Lottes, Günther; Medijainen, Eero, y and Sigurdsson, Jón Viðar (Eds.): *Making, Using, and Resisting the Law in European History*, Pisa: Plus, 2008, pp. 77–92.

¹³ Homza, Lu Ann, *Village Infernos...*, caps. 1, 3, 4.

¹⁴ Homza, Lu Ann, *Village Infernos...*, pp. 140-146.

¹⁵ Homza, Lu Ann, «Local Knowledge and Catholic Reform in Early Modern Spain», en Mayer, Thomas F. (Ed.): *Reforming Reformation*, Farnham, Surrey: Ashgate, 2012, pp. 81-102.

contiene múltiples documentos que corroboran la feroz competencia de estos inquisidores con otras autoridades legales y espirituales. Un segundo expediente de la inquisición en el AHN, fechado oficialmente entre 1619 y 1620, contiene documentos de 1611 a 1614 sobre el tribunal de Logroño: esos materiales ofrecen aún más pruebas de perquisiciones, rivalidades y relaciones patrón-cliente entre los tres inquisidores.¹⁶ Al final, los impulsos autoprotectores y los celos de los inquisidores de Logroño alargaron profundamente la duración y la intensidad de la caza de brujas que tuvo lugar entre 1608 y 1614.

Los inquisidores Becerra, Valle y Salazar sentían una viva indignación cuando sus procesos parecían tocados por las jurisdicciones legales episcopal y secular. En gran medida, su indignación era de esperar. Durante todo el período moderno temprano, los inquisidores españoles estaban convencidos de que tenían mejores procedimientos y mejores cárceles para la investigación de sospechosos de brujería y otros herejes que las jurisdicciones seculares o episcopales. Cuando Valle fue de visita en la segunda mitad de 1609, se enteró de que en la corte real de Pamplona se oían quejas de calumnias por la injuria de «bruja». Escribió a sus colegas de Logroño:

Tres o quatro personas infamadas de bruxas y otras en nombre de ciertos difuntos que tambien estaban infamados de lo mismo se querellaron ante los alcaldes de la corte de Navarra de dos mocas honrradas que abien ydo a Lesaca a declarar ante mi cossas que avian oydo en material de bruxas, diziendo que las abian ynfamado y lebandoles falso testimonio.¹⁷

Valle contó a sus compañeros inquisidores que la corte real había enviado incluso un comisario para recoger pruebas. Señaló que estos nuevos casos seculares estaban causando gran escándalo y temor entre los que habían acudido a hablar con él, ya que parecía que el tribunal del virrey podría permitir pleitos por contarle lo que sabían.

En consecuencia, Valle escribió una carta al doctor Jiménez de Oco, miembro del consejo del virrey. Le señalaba que la corte real tenía muy pocas razones para admitir tales denuncias y le decía que no impidiera el trabajo de la inquisición. Después de todo, nadie se atrevería a comparecer ante un inquisidor o un comisario inquisitorial si pensara que podría ser castigado por ello. Si el tribunal real conociera de tales casos, las personas que decidieran testificar ante un inquisidor se sentirían aterrorizadas, al igual que quienes fueran llamados a declarar.¹⁸

Cuando el doctor Oco contestó, Valle envió esa carta, junto con la suya, al tribunal. El doctor Oco tranquilizó a Valle diciéndole que se había comunicado con el consejo real: el consejo convino en que no debían excederse, dada la gravedad

¹⁶ El segundo informe contiene la firma: AHN, Inqu., Leg. 1683.

¹⁷ AHN, Inqu., Lib. 794, fols. 448v–449r. Lamentablemente, las pruebas conservadas no explican quiénes podrían haber sido estas brujas muertas acusadas. Una adolescente figuró prominentemente como cazadora de brujas en el brote de acusaciones de Intza en 1595: AGN, Tribunales Reales 071319/16004729. La palabra que Valle utiliza para «muchachas» es mozas: este sustantivo designa a las mujeres que han pasado la pubertad pero que no han cumplido los veinte años. Aunque nunca he visto a una adolescente demandada por calumnias en la Navarra moderna, parece que la corte real ya contemplaba esa posibilidad en 1609.

¹⁸ Homza, Lu Ann, *Village Infernos...*, p. 101.

del asunto de la brujería. Al final, el consejo real ordenó a su propio comisario que volviera inmediatamente sin recoger pruebas ni encarcelar a nadie. El doctor Oco informó que a partir de ese momento –a partir del 1 de noviembre de 1609– y mientras Valle estuviera investigando la brujería, el juzgado no recibiría ninguna querrela de calumnia por acusaciones de brujería.

Cuando Becerra y Salazar remitieron esta correspondencia a la Suprema, dijeron que seguían molestos por la iniciativa de la corte real. El doctor Oco se había limitado a decir que el tribunal no recibiría denuncias de calumnias mientras Valle estuviera en el campo: tal concesión dejaba la «puerta abierta» a que el tribunal pudiera actuar de otro modo más adelante.¹⁹ Los inquisidores consideraron oportuno solicitar y llevarse los papeles que hubiera generado el comisario secular en sus viajes. No hay constancia de que el tribunal pudiera incautarse de ningún papel que el tribunal secular produjese sobre denuncias de calumnias en 1609. Además, contrariamente a la demanda de los inquisidores y a la promesa del doctor Oco, el tribunal secular no canceló sus casos de calumnia en 1609. Una de ellas, presentada por Catalina de Alduncin y su hijo en el verano de 1609, dio lugar a un veredicto en febrero de 1610, por el que los calumniadores fueron declarados culpables y desterrados.²⁰

Los inquisidores de Logroño también se enfrentaron a la competencia del obispo de Pamplona, Alonso de Venegas y Figueroa. En el momento de su nombramiento para la diócesis de Pamplona en 1606, Venegas ya había disfrutado de una ilustre carrera. Nacido en Madrid, su padre fue uno de los embajadores de Felipe II en Alemania, mientras que su madre pertenecía a una noble familia portuguesa. Venegas ingresó en la Universidad de Salamanca en 1577 y se licenció en Derecho Canónico. Posteriormente, fue canónigo de la catedral de Toledo, cuyo arzobispo era el primado de España; durante su beneficencia allí, Venegas también actuó como inquisidor en Granada de 1592 a 1600. Sirvió en la Suprema de Madrid de 1600 a 1606, tras lo cual se trasladó a Pamplona. En 1612 fue promovido a la sede episcopal de Sigüenza, donde murió en 1614.²¹

Se ha dicho que Venegas trajo el Concilio de Trento a Pamplona, y es fácil entender por qué.²² Estableció una cátedra de Sagrada Escritura en la catedral. Avaló la impresión de folletos sobre la doctrina cristiana. Aunque no sabía leer la lengua, autorizó la impresión de un catecismo vasco, y ordenó que se desplegara por toda la diócesis.²³ En 1608 y 1609, Venegas publicó dos tratados para la educación del clero

¹⁹ La carta del doctor Oco al inquisidor Valle se encuentra en: AHN, Inqu., Lib. 794, fol. 446r. Véase también: AHN, Inqu., Lib. 794, fol. 448r–v.

²⁰ El caso Alduncin se divide en dos partes: Archivo General de Navarra (en adelante AGH), Tribunales Reales 100654, del folio 1 al folio 131; AGN, Tribunales Reales 2335 contiene fols. 2–130. Las declaraciones de los testigos de este caso fueron tomadas en agosto de 1609. El veredicto final fue emitido el 13 de febrero de 1610 por el doctor Oco y otros dos colegas. Véase: AGN, Tribunales Reales 100654, fol. 140r.

²¹ Sobre la carrera de Venegas, véase: Goñi Gaztambide, José: *Historia de los obispos de Pamplona*, s. XVII, vol. 5, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1987, pp. 65–177. También: Homza, *Village Infernos*, cap. 2.

²² Para Goñi Gaztambide, Venegas representaba la culminación de la contrarreforma en Pamplona, véase su *Historia de los obispos*, pp. 67, 85–86.

²³ Goñi Gaztambide, *Historia de los obispos*, p. 136, n. 85; y Insausti, Sebastián: «El primer catecismo en euskera guipuzcoano.» *Boletín de la Real Sociedad Vascangada de Amigos del País*, vol. 14, 1958, pp. 78–83.

diocesano.²⁴ También hizo todo lo posible por crear un seminario para la formación de sacerdotes: al ser consultado, su cabildo catedralicio le había dicho: « [Los clérigos navarros] están en las montañas, y no pueden llegar a las universidades. Necesitan desesperadamente un seminario, por vivir tan aislados y en la frontera francesa». ²⁵ Por último, Venegas intentó iniciar los trámites de beatificación de Ignacio de Loyola ya en 1606-1607; cuando la elevación de Loyola fue refrendada por Roma, en julio de 1609, Venegas invitó a los miembros de la Compañía de Jesús a asistir a vísperas y misa en la catedral de Pamplona en honor de su fundador.²⁶

Dada su gran experiencia como inquisidor y miembro de la Suprema, así como su sentido de la responsabilidad pastoral, no es de extrañar que Venegas estuviera profundamente preocupado por la caza de brujas que comenzó en diciembre de 1608. Con ese fin, realizó su propia visita en algún momento a finales de 1609, cuando el inquisidor Valle también estaba sobre el terreno, aunque Venegas no informó al tribunal con antelación de sus viajes. Venegas comenzó su viaje en Gipuzkoa y luego pasó por algunos de los mismos pueblos que Valle antes de regresar a Pamplona en marzo de 1610.²⁷ A finales de noviembre de 1610, después del auto de fe de Logroño, Venegas envió a miembros de la Compañía de Jesús que hablaban vascuence a las montañas navarras con fines pastorales, una vez más, sin informar a la Inquisición. Ordenó a aquellos jesuitas que consolaran, enseñaran y predicaran en los pueblos afligidos. En enero de 1611, uno de ellos, Hernando de Solarte, envió dos cartas a Venegas sobre sus experiencias. Su correspondencia llegó primero a su provincial en Pamplona, que debía transmitir las. En su lugar, el provincial envió las cartas al inquisidor Becerra en Logroño, quien las revisó con sus colegas en febrero de 1611.²⁸

Solarte nunca nombró a Venegas en sus cartas, y los inquisidores no se dieron cuenta de que Venegas había delegado la misión de Solarte. En cambio, reaccionaron ante Solarte como un advenedizo que se entrometía en asuntos que ni comprendía ni le incumbían. Solarte había escrito que, en algunos pueblos, ninguno de los sospechosos de brujería contaba los mismos detalles en sus relatos. Aunque el auto de fe había ocurrido sólo un mes antes, ahora los sospechosos de brujería contradecían lo que habían dicho los condenados. Las brujas que hablaron con Solarte en diciembre de 1610 no se unieron para ir a las reuniones del Diablo; el agua bendita, los rosarios y el nombre de Jesús no tuvieron ningún efecto sobre su situación. Además, fueron llevadas a los akelarres absolutamente en contra de su voluntad, para su gran angustia.

Solarte también relató que los niños le contaron en privado que habían sido coaccionados por sus familiares para confesar brujería. En Bera, una niña mayor dijo que sus padres la habían obligado a mentir, porque si no confesaba, la enviarían a

²⁴ ...A los abades, rectores, vicarios y demas personas eclesiasticas y seglares de nuestro obispado, hazemos saber, que por quanto en conservación de algunas cosas mandadas por el Santo Concilio de Trento..., Pamplona 1608; *Provisión acordada...en que prohibe el exceso de las ofrendas en missas nuevas y otras cosas...*, Pamplona 1609.

²⁵ Goñi Gaztambide, José, *Historia de los obispos*, pp. 85-91.

²⁶ Goñi Gaztambide, José, *Historia de los obispos*, pp. 87, p. 138.

²⁷ Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, pp. 101-102.

²⁸ Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, pp. 102-105.

Logroño. Luego hubo sobornos a través de comida y ropa. En Bera, un chico informó a Solarte de que los niños acusadores estaban ahora muy bien alimentados, aunque antes no tenían ni para atiborrarse de mijo, que era forraje para los animales de granja. Cuando Solarte cuestionó la veracidad de la declaración de un niño en Etxalar, éste admitió que tres mujeres le ofrecieron monedas y una camisa para que hiciera acusaciones. Solarte dijo a Venegas que « los padres eran tan celosos de su honor, y estaban tan preocupados de que sus hijos no fueran condenados, que no había nada que no hicieran, justo o injusto» ante una acusación de brujería. Una vez que un niño acusado confesaba, « los padres estaban contentos... porque al confesar, les parecía que el asunto estaba arreglado».²⁹ Las acusaciones de brujería contra los niños afectaban al prestigio de sus familias en los pueblos y acarrearaban cierta vergüenza temporal. Aun así, comparecer ante los inquisidores abrumaba la desgracia local, especialmente cuando los aldeanos creían que la Inquisición les embargaría los bienes familiares, como había hecho con los sospechosos condenados en Logroño.

En sus cartas, Solarte también expresó su desesperación sobre los negativos efectos espirituales de las falsas acusaciones y confesiones. Escribió:

Perdida la tierra, infamada la gente, causados los males que no se pueden explicar ni contar presos actualmente en la inquisición. Dizen nos están aparejados para desdezirse si fuere menester para la salvación de sus almas. Y deseosos desto, quedan aun por confesarse, con harto peligro de su salud, en pecados tan graves.³⁰

La Inquisición había prohibido terminantemente que el clero ordinario administrara el sacramento de la penitencia a brujos confesos, aunque quisieran revocar; esos casos estaban reservados a los propios inquisidores o a un representante del obispo. Solarte y sus compañeros no se atrevían a cruzar esa línea. En consecuencia, sólo podían « [consolarles] lo mejor que pudiéramos, y [ofrecerles] volver para oírlos a su debido tiempo».³¹

Por último, Solarte describió la violencia del pueblo, que había burlado el procedimiento judicial. Las casas de los acusados habían sido apedreadas, con el permiso de las autoridades locales. Unas mujeres habían torturado a otras hasta la muerte.³² Los sospechosos habían sido atados a abrevaderos durante la noche, padeciendo los efectos del agua helada hasta las rodillas.

Solarte nunca dijo que la Inquisición española se hubiera equivocado en sus veredictos de noviembre de 1610. Sin embargo, sus detalles implicaban que el tribunal de Logroño estaba fallando en su gestión de la investigación. En primer lugar, los inquisidores aparentemente no tenían control sobre la violencia que tenía lugar en los pueblos. En segundo lugar, las pruebas debían basarse en dos testigos presenciales de los mismos hechos o en una confesión: las confesiones obtenidas bajo tortura ilegal

²⁹ Sobre estos puntos: AHN, Inqu., Leg. 1679, Imágenes 121–122. Solarte también relató que, a dos hermanas, de veinte y dieciocho años, sus familiares les pusieron cuchillos en la garganta ocho veces para hacerlas confesar. AHN, Inqu., Leg. 1679, imagen 123.

³⁰ AHN, Inqu., Leg. 1679, Imagen 123.

³¹ AHN, Inqu., Leg. 1679, imagen 123.

³² AHN, Inqu., Leg. 1679, imagen 337.

eran inválidas por defecto. En tercer lugar, las confesiones no debían producirse mediante sobornos o presiones familiares, y mucho menos mediante el apedreamiento de casas. En otras palabras, muchas de las «pruebas» de brujería que ofrecían los aldeanos se habían obtenido por medios indebidos. También estaba el profundo daño espiritual que Solarte dijo haber descubierto mientras estaba en el campo. Se suponía que la Inquisición española equilibraba la justicia con la misericordia: su misión de buscar la herejía tenía un objetivo mayor, a saber, el cuidado de las almas. Las personas que confesaban falsamente la brujería se encontraban en el mismo calamitoso lugar religioso que las personas que creían confesar la brujería de verdad. No podían recibir los sacramentos; su salvación estaba en peligro.

Los inquisidores Becerra, Valle y Salazar encontraron los relatos de Solarte muy molestos. Hasta principios de 1611 habían destacado la uniformidad de las confesiones de las brujas, pero Solarte señaló contradicciones. Durante dos años habían confiado en el testimonio de los niños, pero Solarte señaló lo dudosas que podían ser tales deposiciones. Por último, los inquisidores estaban positivamente impregnados del concepto del Diablo como mentiroso, y estaban convencidos de que sus sospechosos mentían en una sola dirección: encubrir sus actos y escapar al castigo. Por el contrario, Solarte no dudaba en señalar que había descubierto fraudes que iban en la otra dirección: convencer a las autoridades de la participación diabólica. Un chico dijo a Solarte que utilizaba una cicatriz de un absceso como marca del Diablo.

Lo que debió de enfurecer aún más a los inquisidores fue el contraste tácito pero evidente de Solarte entre sus métodos y los de ellos, así como sus descripciones de su eficacia. Enfatizaba que sólo tenía amor en su enfoque. Explicó cómo convenció a un adolescente para que dijera la verdad sobre los sobornos: «una vez que ven el amor que siento por ellos y su bienestar, se vuelven ansiosos por hablar conmigo».³³ Para hacer las cosas aún más enloquecedoras, Solarte estaba sobre el terreno, en los pueblos, donde presenciaba personalmente la violencia y hablaba con los sospechosos de brujería. Era un testigo presencial real, no un testigo por poderes, como lo fueron los inquisidores durante su estancia en Logroño.

En su carta de presentación de las cartas al Inquisidor General, los inquisidores hacían a Solarte partícipe de una conspiración contra la Inquisición que abarcaba desde los clérigos del pueblo hasta el círculo íntimo del obispo Venegas. Los inquisidores afirmaban que Solarte se había aliado con sacerdotes de Etxalar que habían experimentado con sospechosos de brujería. Esos clérigos habían mantenido a los acusados en observación durante la noche, porque querían ver si permanecían en su sitio y si, a pesar de ello, los niños decían que los acusados se habían aparecido en el akelarre. Cuando los niños afirmaron que habían visto a las mujeres en la asamblea del Diablo, los clérigos dedujeron que las acusaciones de brujería eran falsas.³⁴

³³ Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, p. 105. La autodescripción de Solarte, y la reacción de los inquisidores ante ella, ejemplifican el contraste de estilos de corrección espiritual –uno privado y pastoral, el otro público y castigador– analizado en: Pastore, Stefania: *Tra il vangelo e la spade: l'inquisizione di Castiglia e suoi critici (1468-1598)*, Rome: Storia e letteratura, 2003. Finalmente, Salazar aunaría ambos modelos, véase: Homza, Lu Ann: *Village Infernos*, Cap. 5.

³⁴ Homza, Lu Ann, *Witches' Infernos*, p.106.

Sin embargo, los inquisidores señalaron que al menos uno de estos sacerdotes era de moral deficiente: un licenciado llamado Labayen había preñado a una de las sospechosas de brujería, la viuda María de Endara, cuando estaba confinada como parte del experimento.³⁵ Además, los inquisidores insistieron en que los clérigos de Etxalar habían sido alentados en su conducta por un tal doctor Zalba, que era uno de los visitantes de Venegas. Al parecer, Zalba entabló debates con Labayen y los demás eclesiásticos en público e incluso delante del propio obispo, durante los cuales todos discutieron la realidad de la brujería. Los inquisidores insistieron en que el doctor Zalba estaba emparentado con la viuda embarazada Endara; por lo tanto, él también tenía un motivo pernicioso. Si los inquisidores veían conspiraciones por todas partes, también apreciaban la jerarquía. Pensaban que la autoridad oficial del doctor Zalba hacía imposible que Solarte, Labayen y los demás hombres se resistieran a sus opiniones.³⁶

Los inquisidores pasaron entonces a una valoración cáustica de los motivos y el juicio de Solarte. Con el « pretexto de predicar», él y sus compañeros jesuitas habían ido realmente a las montañas para trastornar los negocios de la Inquisición; estaban haciendo creer a los simples aldeanos que la Inquisición no seguiría adelante con lo que había empezado. Dado que el Diablo esperaba deshacer los casos de la Inquisición, Solarte trabajaba para él; el orgullo de ambos era idéntico. Solarte pensaba que era la única persona que realmente entendía estos asuntos, pero no comprendía cuánta ayuda divina habían recibidemo los inquisidores durante los dos años anteriores, lo que les permitía tener una conciencia mucho más profunda de lo que realmente estaba ocurriendo. Todo lo que Solarte había informado era falso, y sólo estaba oyendo lo que quería oír. En cuanto a la supuesta tortura y muerte local de sospechosos de brujería, en esos puntos Solarte estaba totalmente equivocado. Los inquisidores habían entrevistado a algunas de esas mujeres torturadas; todo lo que decía Solarte era una exageración.³⁷ Una de las mujeres fue puesta en el cepo en su pueblo, « y tiene un brazo dislocado»; otra fue aprisionada en su casa con un par

³⁵ Endara hizo una larga y detallada confesión a los inquisidores de Logroño. Scott, Amanda, *The Basque Seroras: Local Religion, Power, and Gender in Northern Iberia*, Ithaca: Cornell University Press, 2020, Cap. 5. Endara murió el 5 de noviembre de 1611: AHN, Inqu., Leg. 1683, imagen 2205. Fue enterrada por Martín de Irissari quién seguía aún siendo rector de Etxalar en 1619.

³⁶ AHN, Inqu., Leg. 1679, imágenes 198, 200, 202.

³⁷ Un contexto significativo para la reacción de los inquisidores a los informes de Solarte fueron las cartas que recibieron de tres comisionados diferentes en enero y principios de febrero de 1611. El 10 de enero de 1611, el rector Hualde escribió desde Bera informando de la justicia vigilante, del envenenamiento de varias vacas por las brujas y de una viuda que había muerto sospechosa de brujería, pero se negó a pronunciarse, incluso al final: AHN, Inqu., Leg. 1679, imágenes 333-335. El 31 de enero de 1611, el rector Miguel Irissari (no confundir con el rector Martín de Irissari) escribió desde Doneztec-Santesteban: enviaba a dos sospechosos que los inquisidores querían ver. Allí los padres habían experimentado por su cuenta manteniendo despiertos toda la noche a estos sospechosos de brujería, tras lo cual habían confesado sus crímenes. Miguel Irissari había predicado largo y tendido sobre el deseo de la Inquisición de usar la misericordia; como resultado, más sospechosos habían acudido a él para confesar: AHN, Inqu., Leg. 1679, imágenes 183-184. Por último, Aranibar escribió al tribunal el 3 de febrero de 1611 sobre la justicia por mano propia que estaba ocurriendo en Legassa: allí se habían producido apuñalamientos; varios hombres estaban gravemente heridos: AHN, Inqu., Leg. 1679, imagen 493. Toda esta correspondencia puso de relieve la realidad de la brujería y el alcance del tumulto en las aldeas.

de cadenas. Los tres inquisidores insistieron en que nunca se practicaron torturas con agua, ni se ataron las piernas de las personas a los abrevaderos.³⁸

En cuanto a la afirmación de Solarte de que la presión de los padres hacía que los niños confesaran falsamente que eran brujos, los inquisidores lo consideraron inimaginable. En realidad, los niños habían negado ser brujos, y sus padres no podían soportarlo: por eso animaban a los niños a confesar. Sorprendentemente, Becerra, Valle y Salazar negaron entonces rotundamente que se hubieran basado en el testimonio de niños, lo cual era patentemente falso. Por último, el trío insistió en que no había discrepancias significativas entre las declaraciones de las primeras brujas de Zugarramurdi y las posteriores de otros lugares. Solarte hablaba como un joven con poca experiencia en estos asuntos. Sin duda, trataba de complacer a quienquiera que le hubiera designado.

La cerrazón de los inquisidores es obvia. Pero merece la pena reflexionar sobre lo que estaban dispuestos a arriesgar –o no se daban cuenta de que estaban arriesgando– al enviar las cartas de Solarte a la Suprema y al Inquisidor General el 14 de febrero de 1611. Las comunicaciones de Solarte eran intensamente pastorales y estaban llenas de detalles, así como de testimonios oculares concretos. Sin embargo, los inquisidores aparentemente creían que no tenían nada que temer de la correspondencia de Solarte. Su postura sólo tiene sentido en el contexto de una cultura inquisitorial de superioridad jurídica e incluso teológica. Los inquisidores tenían experiencia, estatus y honores. Conocían su autoridad. La competencia –incluso en la simple forma de opiniones discordantes– sólo provocaba su desdén.

Lo irónico es que el inquisidor general Sandoval utilizó las cartas de Solarte como motivo para escribir al obispo Venegas el 25 de febrero de 1611 y pedirle su opinión sobre la investigación de las brujas. Sandoval y Venegas tenían conexiones personales. Sandoval había sido también obispo de Pamplona de 1588 a 1596. Habían ocupado el mismo obispado y trabajado en los niveles más altos de la Inquisición española. Sorprendentemente, mientras mantenían correspondencia durante marzo y abril de 1611, Sandoval recibía consejos de Venegas y los transmitía a los inquisidores de Logroño, sin que éstos se dieran cuenta.³⁹

Venegas dijo a Sandoval que creía a su equipo de jesuitas: pensaba que «tres cuartas partes» de las acusaciones y confesiones de brujería eran falsas. A su vez, el inquisidor general Sandoval exigió al tribunal de Logroño que actuara de una vez. Los inquisidores se habían negado a ir al campo con un edicto de gracia durante casi año y medio: su negativa había permitido más acusaciones locales, deshonra, lesiones físicas y espirituales, y muerte. En una carta fechada el 26 de marzo de 1611, Sandoval ordenó explícitamente a uno de los tres que se marchara. También le preocupaba claramente el acceso al edicto que había patrocinado. Especificó que el edicto de gracia se imprimiera y circulara para que «llegue a noticia de todos»; aunque el edicto de gracia original de 1609 había tenido una validez de cuatro meses, Sandoval ampliaba ahora su duración a seis.⁴⁰

³⁸ AHN, Inqu., Leg. 1679, imagen 204.

³⁹ Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, pp. 124-126.

⁴⁰ Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, p. 130.

El Inquisidor General amplió sus instrucciones de forma pastoral y cooperativa. A partir del 26 de marzo, cualquier sospechoso de brujería que acudiera a confesar debía ser reconciliado con la iglesia sin excepción. A ningún sospechoso de los pueblos se le debe prohibir recibir los sacramentos. Los presos debían ser notificados del edicto por si deseaban acogerse a él. La única excepción para la reconciliación eran los individuos que habían recaído en la brujería: no obstante, no debían ser encarcelados y debía consultarse a la Suprema cómo tratarlos. El inquisidor en visita debe decir a los aldeanos que no presionen a sus hijos para que confiesen. Los inquisidores deben escribir a los obispos correspondientes para informarles del edicto de gracia y pedirles que envíen predicadores a las montañas para la educación religiosa. Por último, los empleados de la inquisición no deberían interferir en modo alguno con la justicia laica o episcopal. El propio sentido de privilegio inquisitorial de Sandoval claramente importaba menos en este momento que su preocupación por el cuidado de las almas [*cura animarum*] y los procesos legales legítimos.⁴¹

La colaboración de Sandoval con el obispo Venegas afectó a su visión sobre cómo resolver la caza de brujas. Imaginaba claramente un entorno en el que los inquisidores oyeran las confesiones de los sospechosos de brujería y los reconciliaran, mientras los predicadores episcopales se esforzaban por instruir a la población. Cuando respondieron, los inquisidores se resistieron. Le dijeron a Sandoval que las confesiones de brujería en el campo no eran sinceras, ya que los sospechosos revocaban lo que habían dicho casi tan pronto como lo habían dicho. Dijeron a Sandoval que, de hecho, los sospechosos de brujería en Navarra confesaban y luego revocaban sus confesiones. Echaban la culpa a los curas de los pueblos, que amenazaban a la gente para que no confesara: los curas recordaban a los aldeanos la profunda deshonra que acarrearía a «su tierra y linaje» la confesión de brujería, y afirmaban que la inquisición «les pondría sambenitos permanentes». Los inquisidores informaron de que uno de aquellos curas navarros había escrito al papa en Roma para impugnar la actuación de la Inquisición en la caza de brujas. Incluso sospechaban que el obispo Venegas quería reconducir la investigación a otros inquisidores.⁴²

Resumiendo, pues, en la segunda mitad de 1609, los inquisidores Becerra, Valle y Salazar se preocuparon intensamente por la interferencia de la jurisdicción legal secular, mientras que se preocupaban mucho menos por los delitos que el tribunal del virrey estaba descubriendo. Desde diciembre de 1609 hasta marzo de 1611, los tres hombres se negaron a ir a la visita con el edicto de gracia que la Suprema y el Inquisidor General habían autorizado. De noviembre de 1610 a marzo de 1611, proclamaron que tenían las manos atadas ante la violencia local en Navarra a pesar de poseer el edicto de gracia. En febrero de 1611, menospreciaron los informes de Solarte y cuestionaron las catástrofes espirituales, familiares y comunales que decía haber descubierto. Por último, a finales de marzo de 1611, los tres inquisidores intentaron contrarrestar las instrucciones del Inquisidor General sobre las alianzas con el clero navarro y, por extensión, con el obispo Venegas. No cabe duda de que, en todos estos aspectos, los inquisidores de Logroño

⁴¹ Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, p. 131.

⁴² Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, p. 132.

permitieron que continuaran los horrores de la caza de brujas de Zugarramurdi, al tiempo que se negaban a colaborar con otras autoridades.

Los inquisidores de Logroño no sólo estaban molestos con otras jurisdicciones legales y con el Inquisidor General. Aunque en la primavera de 1611 firmaban cartas como trío, estaban enfadados entre ellos. El 19 de febrero, el inquisidor Becerra escribió al inquisidor general Sandoval para quejarse del inquisidor Salazar. Sus quejas giraban en torno al honor y la jerarquía. Becerra le dijo a su superior que desde que su socio más joven había llegado a Logroño, « se había comportado con total ambición y arrogancia.» La paz del tribunal estaba rota; los inquisidores se veían obligados a perder tiempo en sus audiencias porque Salazar insistía en tener la última palabra en todo. Becerra señaló que había intentado corregir a su socio « con el mayor cariño y afecto fraternal», en vano.⁴³

Becerra había advertido a Salazar sobre su carta; Salazar, a su vez, envió sus propias quejas a Sandoval el 2 de marzo. Su epístola demuestra una vez más que él y sus colegas habitaban un mundo elitista en el que los desaires y el estatus importaban mucho. En su larga protesta, Salazar se presenta como el desvalido que sufre. Becerra y Valle estaban tan unidos en una misma opinión que le obligaron a conformarse. Cuando discrepaba con ellos, tendían a no anotar sus comentarios. Cuando disintió sobre el veredicto de un sospechoso de brujería, al que sus colegas querían enviar directamente a la hoguera, el inquisidor Valle « juró que no habría paz » si no cambiaba su voto. El inquisidor Becerra se levantó y le gritó en las audiencias. De hecho, uno de los notarios del secreto del tribunal interrumpió a Salazar y comenzó a discutir con él mientras daba su opinión. Los colegas de Salazar le habían ordenado que no invitara a ninguno de los notarios a comer con él en su casa, aunque ellos lo hicieron. Su acatamiento de la orden no le había granjeado la simpatía de esos secretarios.⁴⁴

Salazar observó que, como Becerra tenía antigüedad, creía que lo controlaba todo, desde el nombramiento de familiares hasta la elaboración de documentos. Como resultado, todo tipo de asuntos se retrasaban. Aunque debería haber sido voluntario, Becerra quería que todos los inquisidores pasearan por Logroño con la cruz el día de San Pedro Mártir. Becerra tampoco quiso vestirse adecuadamente. Como era miembro de la orden religiosa de Alcántara, quiso llevar su característica capa durante los procedimientos en el tribunal de la inquisición. Colegas anteriores se lo habían impe-

⁴³ Henningsen conocía esta correspondencia: HENNINGSEN, *The Witches' Advocate*, pp. 222-23, y p. 505, n71. Lo descubrí por accidente en: AHN, Inqu., Leg. 1683; Estas afirmaciones de Belarra están albergadas en las imágenes 132-133. Leg. 1683, y están formalmente tituladas como: « Libro de visita al tribunal de Logroño por Inquisidor Martín Carrillo y Aldrete. » Contiene aproximadamente unas 5,782 imágenes; Los contenidos, sin embargo, no están organizados de una forma cronológica. La documentación del legajo 1683 supuestamente están relacionados con los años 1617-1620, pero el dossier también contiene comunicaciones diversas del periodo 1611-1614 producida y sobre los inquisidores de Logroño y los notarios de este tribunal. El inquisidor que condujo esta visita de 1619, Carrillo y Aldrete, debió de querer una valoración histórica de las disensiones y prevaricaciones entre los inquisidores de Logroño. En consecuencia, él y su equipo trasladaron comunicaciones anteriores de los inquisidores Becerra y Salazar, así como del fiscal del tribunal, Isidoro San Vicente, fuera del Leg. 1679, donde pertenecían, y las insertaron en Leg. 1683. Véase: Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, cap. 5 para el Leg. 1683 que contiene la información sobre los notarios del tribunal.

⁴⁴ AHN, Inqu., Leg. 1683, imágenes 94, 97, 98-99.

dido, pero una vez que llegó Salazar, Becerra intentó retomararlo, « con obstinación». ⁴⁵ Becerra provocó un escándalo al no vestir como Salazar y Valle; cuando además se negó a llevar la capa sacerdotal encima de la capa, dio mal ejemplo a todos. Salazar le había rogado con toda humildad y modestia que se enmendara, sin resultado.

Por último, Salazar contó al inquisidor general que, cuando llegó a Logroño, sus compañeros le habían prometido que podría hacer excursiones de recreo que nunca se materializaron. Se habían comprometido a llevarle de caza y de excursión por el campo. Luego, de repente, decidieron que era mala idea no tener un inquisidor en el tribunal, dado lo que podía pasar en la cárcel con los enfermos y moribundos, y allí se quedó, « incluso en fiestas y vacaciones». Antes de llegar a Logroño le habían dicho que podría ausentarse « seis días o más», pero no fue así. Salazar cerraba su carta afirmando que sus compañeros sabían que la enviaba y « rogaban a Vuestra Santidad remedio». ⁴⁶

Las recomendaciones llegaron del Inquisidor General el 11 de marzo de 1611, aunque su carta no ha sobrevivido. No obstante, se conservan las respuestas de los inquisidores a Sandoval, que dejan claro que éste reprendió al tribunal en los términos más enérgicos posibles. Su reprimenda generó a su vez las disculpas de los inquisidores a un patrón muy poderoso. En conjunto, Becerra, Valle Alvarado y Salazar escribieron:

[Estamos] postrados todos a los pies de Vuestra Señoría, reconocemos y estimamos sobre nuestras cabezas la merced y gran favor que Vuestra Señoría, como tan gran señor, hace a estos sus humildes criados, recibiendo la justa reprehension del paternal pecho de Vuestra Señoría y ofreciendo de nuestra parte en reconocimiento de tan gran favor y merced la debida obediencia a tan santa correction [sic]. Y supplicamos a Vuestra Señoría se sirva de nos perdonar qualquiera occasion que ayamos dado para que Vuestra Señoría tenga disgusto, y de nos tener devajo [sic] de su amparo como a humildes capellanes y criados... ⁴⁷

Es significativo que Salazar escribiera su propia respuesta privada a Sandoval tres días después. Estaba angustiado:

De la [carta] de Vuestra Señoría Illustrissima de 11 del presente que se leyo y respondió luego por el tribunal, se nos siguió a todos tal turbacion que no es posible atinar a significalla, especialmente yo, que solo me debo juzgar por reo y culpado en ella. Pues teniendo las obligaciones mayores que todos juntos para vivir desvelado en buscar el gusto de Vuestra Señoría Illustrissima, aya cometido la quiebra que a seido Vuestra Señoría Illustrissima serbido de significarnos tan justamente que me deja en toda aflicion, discurriendo (aunque parece imposible) como hallar camino de soldarla, ni tampoco al presente otro, sino suplicar humilmente con lagrimas como lo hago en sus pies de Vuestra Señoría Illustrissima, se digne de admitirme ahora este principio de emienda y sin pensar ni acordarme de otra cosa del mundo. Tambien a Nuestro Señor que con toda felicidad que en mis pobres oraciones y sacrificios continuamente le supplico nos

⁴⁵ AHN, Inqu., Leg. 1683, imagen 101.

⁴⁶ AHN, Inqu., Leg. 1683, imagen 103.

⁴⁷ Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, p. 128.

guarde y prospere en mucha felicidad a Vuestra Señoría Illustrissima por largos años, para grande bien de su iglesia.⁴⁸

Salazar fue el primer inquisidor nombrado por Sandoval. Había trabajado para Sandoval cuando éste fue obispo de Jaén de 1595 a 1598. Se sintió profundamente apenado por ofender a tan poderoso benefactor.

A pesar de sus disculpas y promesas de reforma, la situación no mejoró. De hecho, una vez que Salazar se marchó de visita en mayo de 1611, las cosas no hicieron más que deteriorarse, ya fuera en términos de resistencia a otras jurisdicciones legales o de intentos de influir en la cúpula de la Inquisición. A las tres semanas de llegar a Navarra, Salazar se enteró de que las jurisdicciones legales episcopal y secular estaban procesando a torturadores de brujas de los pueblos. Escribió a sus colegas sobre esas acusaciones. En una comunicación masiva a la Suprema el 15 de junio de 1611, Becerra y Valle transmitieron lo que Salazar les había contado, así como los resultados de sus propias indagaciones.⁴⁹ Salazar había informado de que tanto el obispo como el virrey real se negaban a anular los juicios y castigos de los aldeanos que habían atacado a sus vecinos por brujería. También habría dado a entender que la jurisdicción secular había iniciado sus investigaciones a instancias del obispo Venegas.⁵⁰ Tal vez la influencia de Venegas tuvo algún efecto, aunque los juicios seculares existentes nunca lo mencionan; tal vez Becerra y Valle culparon a Venegas de esta inoportuna maniobra legal porque ya estaban convencidos de que era hostil.

Becerra y Valle admitieron ante la Suprema que sabían que se habían producido actos de violencia popular, pero dijeron que sólo habían ocurrido durante seis meses, cuando los vecinos vieron que « la inquisición se demoraba en ir a la visita con el remedio». La abjuración de responsabilidad de los inquisidores era aquí irónica: « ellos» no habían aplazado una visita con el edicto de gracia, sino que era culpa de toda la institución. Becerra y Valle señalaron que, tras recibir la carta de Salazar, habían escrito a Venegas y al virrey para ver si el relato de su colega era correcto. Y lo era. Dijeron a la Suprema que en la correspondencia del obispo y del virrey podían ver « la resolución de las justicias, y el riguroso proceso que están llevando contra las autoridades locales de esos lugares, y contra todo el que no sea brujo, con gravísimos encarcelamientos y dificultades».⁵¹

Becerra y Valle se empeñaron en negar la legitimidad de las gestiones que se estaban llevando a cabo en los tribunales seculares y episcopales. Dijeron que su resistencia a esas jurisdicciones era una cuestión de convicción religiosa. Dijeron a sus superiores que les dolía mucho ver cumplidas las promesas del Diablo, que había asegurado a sus seguidores que llevaría a cabo un pleito [pleito] en defensa de las brujas, por el que éstas serían liberadas.⁵² Becerra y Valle se sintieron muy afligidos al

⁴⁸ Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, p. 129.

⁴⁹ La carta de Becerra y Valle se encuentran en los folios: 157r-160r in AHN, Inqu., Lib. 795. Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, pp. 146-148.

⁵⁰ AHN, Inqu., Lib. 795, fol. 157r.

⁵¹ Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, p. 147.

⁵² AHN, Inqu., Lib. 795, fol. 157r.

ver que se protegía a las brujas y se castigaba a los católicos. Desde su punto de vista, los aldeanos habían actuado contra la prole del Diablo con buen y santo celo, aunque con cierta imprudencia.

Los dos inquisidores tuvieron que admitir que, según la ley navarra, los aldeanos no tenían derecho a castigar a nadie. Así justificaba el tribunal secular sus actuaciones, de tal manera que los inquisidores tenían las manos atadas. Su tribunal no podía afectar a lo que hacía el tribunal secular, no podía dictar ninguna directriz. Este era el escenario más dañino que el Diablo podía haber tramado: estaba bloqueando los esfuerzos de la inquisición y el remedio de tantas almas.⁵³

Ellos siguieron insistiendo en que el tribunal real secular de Pamplona debía detener los procesos contra los hombres del lugar o, de lo contrario, las brujas se convencerían de que el Diablo podía vengarse de ellas contra los cristianos. Al mismo tiempo, Becerra y Valle admitieron que no podían impedir el tribunal secular mediante censuras, sin provocar serios problemas y pesares.

Un mes más tarde, en julio de 1611, Becerra y Valle Alvarado escribieron de nuevo a la Suprema sobre la ferocidad de los ataques de las brujas, esta vez dirigidos a su propia ciudad. Informaron de que Logroño había sido asolada durante dos meses con rumores sobre brujas, aunque habían omitido decirlo en su comunicación de junio. Muchos vecinos habían visto fuegos extraordinarios entre las 10 y las 12 de la noche. Un niño francés, de nueve años, compareció ante el tribunal para suplicar ayuda: las brujas, incluido su propio tío, le habían perseguido en su propia tierra y ahora le habían seguido hasta Logroño. Becerra y Valle se indignaron de que las brujas francesas se atrevieran a entrar en la ciudad y llevar a cabo su maldad con un tribunal de la Inquisición tan cerca. En consecuencia, hicieron detener a tres franceses, a los que colocaron en casa de uno de sus familiares: uno había confesado y otro permanecía desafiante. Los inquisidores preguntaron a la Suprema qué debían hacer.⁵⁴

En octubre de 1611, el tribunal volvió a subir la apuesta. El 3 de octubre, el fiscal del tribunal, Isidoro San Vicente, presentó una querrela en la que defendía a los inquisidores y les rogaba que remitieran su trabajo a la Suprema. No es probable que la polémica fuera idea suya. San Vicente acusó al inquisidor general Sandoval de prorrogar el edicto de gracia otros seis meses sin consultar.⁵⁵ Puso en duda la comprensión de Sandoval sobre la caza de brujas, ya que ni él ni la Suprema «habían visto las cosas que [los inquisidores] han captado y considerado para todo el distrito inquisitorial.» San Vicente continuó negando que Salazar estuviera siendo eficaz en el campo: afirmó que sólo había reconciliado a doce de 300 brujas acusadas. Opinaba que numerosas personas que habían confesado brujería en Navarra habían recaído; afirmaba que el Diablo estaba consiguiendo lo que había prometido a sus discípulos.

⁵³ AHN, Inqu., Lib. 795, fol. 157r.

⁵⁴ AHN, Inqu., Leg. 1679, Imágenes 213–214. Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, p. 149

⁵⁵ El Inquisidor General había prorrogado originalmente el edicto de gracia de cuatro a seis meses en su comunicación del 24 de marzo de 1611, lo que significaba que debería haber terminado en septiembre de 1611. Véase: Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, pp. 150–151., sobre los posibles vínculos entre Salazar en el campo, la prórroga del edicto de gracia y la cólera del tribunal. Para la valoración de Henningsen de la polémica de San Vicente de octubre de 1611, *The Witches' Advocate*, pp. 272–274.

En aras de las lealtades locales, San Vicente impugnaba las decisiones del Inquisidor General en múltiples direcciones e incluso daba a entender que esas decisiones habían fracasado.

Luego, en un pasaje dramático, San Vicente escribió que las brujas de Logroño habían causado la muerte de uno de los intérpretes vascos del tribunal, así como el fallecimiento del sobrino de cuatro años de ese intérprete. La mujer del carcelero de la casa de penitencia había encontrado al niño muerto con polvos en la boca. San Vicente informó entonces de que la propia ama de llaves de Salazar había aparecido en la puerta de su casa, «llorando, llena de moratones y señales [de brujería] en el cuerpo, lo que me dio mucha tristeza y compasión.» San Vicente dijo que se abstendría de divulgar todas las demás heridas y enfermedades extraordinarias que los trabajadores agrícolas de los alrededores de Logroño habían sufrido a causa de la magia dañina de las brujas. Concluyó señalando que muchos comisarios de la Inquisición amenazaban con dejar su trabajo si se prorrogaba el edicto de gracia.⁵⁶

El memorial de San Vicente de octubre de 1611 fue un extraordinario intento de negar un edicto que el tribunal había recibídemmo orden de refrendar, y que Salazar seguía administrando. Su diatriba pretendía sembrar la duda en todas direcciones. Aducía cifras ínfimas en cuanto a quiénes se habían beneficiado del edicto de gracia y destacaba, en cambio, las recaídas. Su comentario de que los comisarios de la Inquisición en toda Navarra amenazaban con abandonar sus puestos implicaba que toda la infraestructura de la Inquisición en esa región podía desintegrarse. Además, las brujas que habían estado en Logroño en julio al parecer seguían allí. La idea de que su magia dañina estuviera afectando a tierras cercanas al tribunal era otra señal de que el Diablo y su secta estaban extendiendo sus alas. Luego estaba la cuestión de las muertes humanas, ya que las brujas habían acabado no sólo con un traductor muy respetado, sino con el sobrino del traductor. La descripción de San Vicente evocaba venenos especiales, administrados en secreto, así como la malevolencia que las brujas ejercían siempre sobre los niños. Por último, ni siquiera el ama de llaves del inquisidor Salazar en Logroño era inmune a las brujas, pues habían abusado de ella física y emocionalmente.

Dos días después, los inquisidores Becerra y Valle siguieron la polémica de San Vicente con un enorme memorándum propio. Becerra y Valle escribieron que no veían razón para prorrogar el edicto de gracia, porque el edicto sólo funcionaba para «las personas que se presentaban en el tribunal, que hacían confesiones auténticas».⁵⁷ Repitieron la afirmación de su fiscal de que exactamente doce personas mayores de

⁵⁶ AHN, Inqu., Lib. 795, fols. 208r-209r.

⁵⁷ AHN, Inqu., Libro 795, fol. 205r: « todos ellos [los que comparecieron ante el tribunal] han confesado, dando muestras de su arrepentimiento con muchas lágrimas». Sobre la performatividad del arrepentimiento, véase: Johnson, Paul Michael: «Feeling Certainty, Performing Sincerity: The Hermeneutics of Truth in Inquisitorial and Theatrical Practices», en Fuchs, Barbara y García-Arenal, Mercedes (Eds.): *The Quest for Certainty in Early Modern Europe: From Inquisition to Inquiry, 1550-1700*, Toronto: University of Toronto Press, 2020, pp. 50-79. Significativamente, los empleados de la inquisición que oyeron confesiones y revocaciones de brujería de mayo a diciembre de 1611 comentaron ocasionalmente si las personas que se confesaban podían llorar. Véase, por ejemplo:

AHN, Inqu., Leg. 1679, imagen 1035, donde una bruja confesa «dijo todo esto con dolor y evidente arrepentimiento, y sin lágrimas, aunque trató de mostrar que lloraba». La cuestión de si las brujas no podían llorar nunca ha sido investigada para la España moderna temprana.

edad habían acudido a Salazar para reconciliarse. Relataron a la Suprema las muertes del intérprete y de su sobrino, con el detalle añadido de que el intérprete había sido un comisario de la Inquisición que acababa de descubrir una nueva secta cuando las brujas lo mataron.⁵⁸

Los dos inquisidores y su fiscal estaban decididos a demostrar que las ideas e instrucciones del Inquisidor General estaban fracasando, y que la visita de Salazar era ineficaz. Como había ocurrido con el jesuita Solarte, se apartaron de inmediato de la escena y se preocuparon desesperadamente por el verdadero testimonio ocular que estaba realizando Salazar. Sabemos por nuevos descubrimientos de archivos que Salazar no sólo se enteró de los procesos episcopales y seculares por torturas locales una vez que llegó a Navarra, sino que también cooperó con esas jurisdicciones. Becerra y Valle habían iniciado la investigación sobre brujería en Navarra. Estaban muy interesados en demostrar que su trabajo había sido preciso y necesario. El conocimiento sobre el terreno en Navarra amenazaba con hacerles tambalearse, al igual que las comunicaciones de Salazar sobre el terreno. Lo que Becerra, Valle y San Vicente no sabían era que Salazar había escrito al Inquisidor General el 4 de septiembre y le había transmitido que hasta el momento había reconciliado a 271 adultos.⁵⁹ Los inquisidores del tribunal, junto con su fiscal, se estaban inventando cifras. Es de suponer que sus superiores inquisitoriales se dieron cuenta de la discrepancia.

Tales divergencias se hicieron aún más patentes tras el regreso de Salazar a Logroño en enero de 1612. En ninguno de sus escritos expresó dudas sobre si la brujería podía ser real. El punto conflictivo para él era si él y sus colegas tenían pruebas suficientes para justificar arrestos y juicios de sospechosos de brujería.⁶⁰ En su informe a la Suprema en marzo de 1612, señaló que ninguno de los supuestos actos de las brujas podía ser verificado por pruebas sensoriales, y sin embargo las pruebas sensoriales tenían que ser la base de cualquier caso de la Inquisición. Un año y medio después, en octubre de 1613, los inquisidores Becerra y Valle presentaron su propio informe, en el que afirmaban que sí existían pruebas sensoriales de brujería. Para Salazar, las brujas habían sido engañadas, lo que no era de extrañar dado que el Diabolo era el padre de la mentira. Para Becerra y Valle, las brujas pretendían convertirse en apóstatas de la fe católica. Los sospechosos de brujería habían asistido despiertos a los akelarres. Las actividades de las brujas podían haber sido vistas por sus familiares.⁶¹

Salazar no se sentía seguro tras el informe de sus colegas de octubre de 1613. Rápidamente escribió descripciones de malas prácticas legales dentro del tribunal, que se remontaban a 1609. Antes de la llegada del propio Salazar, Becerra y Valle habían destacado las instrucciones inquisitoriales a favor de la caza de brujas y habían ignorado las indicaciones de ser cautelosos.⁶² Después, habían prometido liberar a

⁵⁸ AHN, Inqu., Lib. 795, fols. 205v-206r.

⁵⁹ Henningsen, *The Witches' Advocate*, p. 253, está de acuerdo en que Salazar envió esta carta directamente a Sandoval, pero también cree que la carta del 4 de septiembre acabó siendo leída por los inquisidores en el tribunal. Henningsen, *The Witches' Advocate*, p. 271.

⁶⁰ Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, Cap. 5.

⁶¹ Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, pp. 158-161.

⁶² Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, p. 163.

cualquiera que confesara, y luego se habían negado a registrar las revocaciones de confesiones. No habían registrado contradicciones en los testimonios; habían persuadido a los abogados defensores del tribunal para que no ofrecieran argumentos. Salazar escribió como si sólo Becerra y Valle fueran culpables de estos errores de procedimiento; dadas las pruebas que han sobrevivido, probablemente nunca sabremos si él también podría haber estado implicado.

Sin embargo, la Suprema y el Inquisidor General Sandoval no actuaron hasta agosto de 1614, a pesar de que tenían una prueba más de que el tribunal de Logroño no funcionaba bien. A lo largo de 1612, el fiscal del tribunal de Logroño, Isidoro San Vicente, había escrito en secreto a Sandoval para informarle de que los notarios del secreto del tribunal estaban fuera de control. Los notarios del secreto eran los encargados de tomar declaración tanto a los acusados como a los testigos. Pero los notarios de Logroño nunca estaban en sus puestos, sino que se ausentaban del tribunal hasta cuatro meses seguidos. Su ausencia estaba motivada por su deseo de ganar dinero anotando genealogías de potenciales empleados de la inquisición, que debían demostrar su limpieza de sangre. San Vicente también dijo a Sandoval que los notarios estaban inflando sus honorarios, dando fe de que podían estar en dos sitios a la vez y elaborando informes de antecedentes incompletos.⁶³

Al ser interrogados sobre las actuaciones de los notarios, los inquisidores Becerra, Valle y Salazar actuaron al unísono para explicar las acusaciones. Tergiversaron las cuentas: no se había producido un aumento asombroso de genealogías de ocho a cuarenta y nueve por año. Habían dado permiso a los notarios para abandonar el tribunal porque llevaban dos años enteros trabajando sin descanso en la persecución de brujas. 169 negaron que las actas de sus notarios fueran inferiores. E insistieron en que los honorarios de sus notarios estaban de acuerdo con los del tribunal de la inquisición de Valladolid.⁶⁴

La Suprema no se dejó impresionar. Censuró a los tres inquisidores y les impuso una multa de doscientos reales a cada uno. Les ordenó que investigaran los informes de los notarios. Exigió que los sueldos de los notarios se redujeran retroactivamente para reflejar una tarifa de 500 maravedís al día por las genealogías, y que el dinero extra se destinara al receptor de los bienes embargados, que «recompensaría a las víctimas [de los notarios]». ⁶⁵

Sin embargo, la Suprema estaba en Madrid y los inquisidores y notarios a 338 kilómetros. Los jefes de la Inquisición podían enviar órdenes, pero no hacerlas cumplir, del mismo modo que los inquisidores de Logroño podían escribir a sus empleados locales en Navarra, pero tenían poco poder práctico sobre ellos. Nada mejoró, según la última carta que se conserva del fiscal San Vicente. Los notarios siguieron marchándose. El tribunal estaba «agitado», «amargado» y «excesivo». Finalmente, el 3 de noviembre de 1612, los inquisidores se disculparon de nuevo ante la Suprema y señalaron que estaban decididos a ser pacíficos entre ellos. El 10 de noviembre, los

⁶³ Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, p. 168.

⁶⁴ Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, p. 170.

⁶⁵ Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, pp. 170-171.

mismos inquisidores remitieron y refrendaron una petición de los notarios, solicitando que se les aumentasen los salarios.⁶⁶

En lo que respecta a las élites, el sentido del privilegio y la conciencia del orden jerárquico, las acciones y actitudes de los inquisidores en esta caza de brujas revelan tanto fluidez como rigidez. Los empleados de la Inquisición en Navarra carecían esencialmente de supervisión porque sus jefes estaban demasiado lejos. Los propios inquisidores no parecían preocuparse por esa independencia hasta que tuvieron conocimiento del papel de sus subordinados en las torturas locales; incluso entonces, nunca pidieron que esos empleados locales fueran reprendidos, aunque la Suprema sí lo hizo. Parece que ellos sí tenían cierto sentido de la realidad práctica.

Al mismo tiempo, estos inquisidores se unieron para defender a sus notarios de graves acusaciones de abuso. Después de que se les dijera que pusieran fin a sus conflictos interpersonales, se disculparon de forma dramática ante el Inquisidor General y la Suprema, pero continuaron desestabilizando su cargo de forma que perpetuaron la caza de brujas. Se socavaron mutuamente en el cumplimiento de las órdenes de la cúpula de la Inquisición. Intentaron manipular la forma en que la dirección entendía su investigación y su entorno. En teoría, los tres inquisidores de Logroño deberían haber estado unidos por una misión y una ética comunes, pero no fue así. Su sentido de autoridad y estatus individual ayuda a explicar las guerras de papel que mantuvieron entre ellos.

Por último, a principios de la Edad Moderna, los inquisidores españoles heredaron una cultura en la que se esperaba que compitieran con otras jurisdicciones legales, y sin duda podemos ver esa competencia aquí. Sin embargo, el Inquisidor General Sandoval se dejó influenciar por la correspondencia de un jesuita, y luego consultó durante meses con el obispo que había sustituido a ese jesuita. Unos meses más tarde, el inquisidor Salazar asistió a los tribunales episcopales y seculares de Navarra en sus juicios por calumnias, torturas y abusos, mientras sus colegas de Logroño se enfurecían por no poder cerrar esos procesos. En el caso de Salazar, su cooperación no reflejaba un cambio en su percepción de su cargo; su disposición a colaborar no era permanente. En 1615 se le preguntó si era partidario de permitir que los jesuitas oyeran y absolvieran a los sospechosos de brujería en toda Bizkaia: respondió con un rotundo «no».⁶⁷ Desde el punto de vista de Salazar en aquel momento, sólo los inquisidores españoles tenían la formación y los conocimientos necesarios para discernir si las confesiones eran verdaderas, y sólo los inquisidores españoles podían preservar el secreto. Salazar ofreció esta opinión a pesar de conocer la correspondencia del jesuita Hernando de Solarte y las conversaciones en persona con el obispo Venegas en 1611.

En cuanto a la Suprema y al Inquisidor General, su propio sentido del decoro también prolongó la caza de brujas de Zugarramurdi, dado que tardaron años en detenerla a pesar de que se les informó de sus innumerables irregularidades legales. Incluso después de 1614, a pesar de que los dirigentes eran conscientes de un sinnúmero de irregularidades, ningún actor importante perdió su puesto.⁶⁸ Los comisarios clave de la

⁶⁶ Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, p. 171.

⁶⁷ Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, p. 189.

⁶⁸ Homza, Lu Ann, *Village Infernos*, p. 188.

Inquisición en Navarra continuaron ejerciendo su ministerio. El inquisidor Valle permaneció en el tribunal inquisitorial de Logroño hasta su muerte en 1615. El inquisidor Becerra se convirtió en miembro de la Suprema en Madrid en octubre de 1613, y murió en 1619. El inquisidor Salazar pasó por una secuencia de cargos inquisitoriales antes de convertirse en fiscal de la Suprema en 1628 y luego en consejero de la misma en 1631. En el análisis final, las posiciones y recomendaciones de las figuras aquí examinadas iluminan las formas ambiguas, incluso contradictorias, en que los sentidos de privilegio, lealtad y estatus operaban dentro de la cúpula inquisitorial en el siglo XVII.

WRITING THEOLOGY FOR A KING:
SOR MARÍA DE ÁGREDA, PHILIP IV, AND THE FEMINIST
POLITICS OF MYSTICAL CITY OF GOD

Rosilie Hernández
University of Illinois, Chicago

Sor María de Ágreda (1602-1665) lived her entire life enclosed, first at her parents' home and then at the convent founded by her mother in their hometown of Ágreda in Soria. Known across Spain from an early age for her extraordinary visionary experiences and prolific writing, Sor María receives a visit from Philip IV in the summer of 1643. The twenty-two-year correspondence that results from this encounter has been widely studied, most often with an emphasis on the nun's evolving role as a political adviser and spiritual guide for a troubled king.¹ Some critics, including me, have focused instead on the evolving parameters of power and friendship through the many years of advice, spiritual teachings, confessions, requested and granted favors, and exchange of intimate details that populate the letters.² Up to this point, studies on Sor María's religious writings have had very little to say about possible connections between the correspondence and the theological and narrative content of her texts. Recent studies on *Mística ciudad de Dios*, for example, focus on the problematics of female authorship and authority in the context of orthodoxy and male oversight.³ Given this context, my aim in this article is to begin to remedy this disjuncture by

¹ See, for example, Pablo Martínez Coletto, José Javier Azanza, Ana Morte Acin's *Misticismo y conspiración: Sor María de Sor María en el reinado de Felipe IV*, Carlos Seco Serrano, and Consolación Baranda.

² See my article, «Friends in High Places: The Correspondence of Felipe IV and Sor María de Sor María». Additionally, Nieves Romero-Díaz offers a careful study of Sor María's friendship and alliances with the women with whom she exchanges letters.

³ See, for example, Julia Lewandoska and José Vilahomat.

offering a reading of *Mística ciudad de Dios* that accounts for Philip IV's role as the privileged reader. As I will document below, *Mística ciudad de Dios* was avidly read by the king, who kept a copy at his desk and time and again asked the nun to send him the most recently composed parts of the manuscript. Predictably, Sor María's text offers Mary as the preeminent *exemplum* in the pursuit of an elevated and active Christian life. In doing so, the text constructs a narrative of female activity and agency unencumbered by the strictures of silence and enclosure. Following this logic, I propose we reflect on the type of female model Sor María suggests to the monarch through her account of the Virgin of the Immaculate Conception's co-redemptive power and purposeful life. And, specifically, that we explore how Sor María's visionary biblical narrative and exegesis frame for Philip IV the value of her own position as advisor and advocate, as well as the broader potential role and influence of religious women within the ideological and cultural parameters of the Spanish Counterreformation. As I will show, this framing is performed by telling the Virgin of the Immaculate Conception's role as chosen companion and counselor to Christ and his disciples.

1. SOR MARÍA DE ÁGREDA THROUGH A FEMINIST LENS

The study of early modern religious women often presents an interpretative challenge, given the strict spiritual, physical, and hierarchical context where their intellectual and authorial practice takes place. If it can be said that, in general, early modern women's cultural production happens despite the social and ideological paradigm they inhabit, religious women's visionary writing is understood to be burdened by the weight of orthodoxy, the demands of silence, and the suspicion of demonic influence. Reflecting this oppositional framework, it is often the case that studies of the life and writings of Sor María reflect contradictory trends in the study of early modern religious women writers. Broadly speaking, the analysis of her prolific corpus and complex relationships with her many correspondents are generally (and, as I will point out, with important exceptions) approached in one of two ways. Strapped by the institutionalized silencing backed by the Pauline dictum and the limitations imposed by the post-Council of Trent's cloistering of all consecrated women, Sor María finds herself subjected to the supervision of men who question, scrutinize, and curtail her spiritual and intellectual practices, what Antonio Castillo López calls a «libertad vigilada» (186). Castillo López's analysis takes this line of thought further by arguing that, given the «función coercitiva de la tutela y el control ejercido (por los confesores)», Sor María can only write because she positions herself as an emptied vessel or «pluma de Dios» (186). For Castillo López, therefore, Sor María consciously removes herself from the exercise of authority or the assumption of agency; instead, she frames her intellect and writings as a transparent conduit of divine revelation: «En este contexto, solo la revelación podía legitimar la toma de la palabra escrita. La autorización divina ofrecía la oportunidad de transgredir la segregación impuesta por el sistema de géneros [...]» (192). On the other hand, critics such as Julia Lewandowska and Ana Morte Acín argue for a reading that privileges Sor María's spiritual and textual

authority as a chosen mediator and interpreter of divine revelation, even if the nun's agency was curtailed by those that oversaw her.⁴

A twist to this approach is to focus on Sor María's agreement with and willing reproduction of the ideological paradigms that seemingly oppressed her. For example, in «Resistance from the Right: Sor María de Sor María and the Intersection of Early Modern Feminism,» Dale Shuger offers a nuanced approach for how to examine the authority of religious women as cultural producers, suggesting that «scholars of the early modern period can best serve feminism in the present through a frank study of how women appealed to power in the past» (41). In large strokes, what Shuger argues for is a reading of Sor María that, while recognizing her immense production and influence, does not deflect attention from what the critic posits as patriarchal, imperialist, racist discourses and propaganda in the nun's works and letters. As has been noted by numerous critics, the nun's defense of the papacy, her campaign against a succession of royal advisors, her defense of the distinctiveness and rights of the *reinos*, and her advocacy for peace with other Catholic estates (especially France), clearly demonstrate her investment in and desire to influence a court and imperial politics that privileges the preeminence of the Catholic faith over all other economic and geopolitical considerations.⁵ Moreover, much of Sor María's messaging in the letters to Philip IV is motivated by the campaign to see the doctrine of immaculacy elevated to dogma and, thus, to have Spain be confirmed as the center of Counterreformation Catholic power to the exclusion of any and all alternative ideological positions or spiritual beliefs.⁶ This is the agenda that also guided the structure and content of *Mística ciudad de Dios*, where she offers a detailed exegetical analysis of Revelation, specifically chapters 12 and 21, inextricably tying the Virgin of the Immaculate Conception to the origin of the world and strategically placing her squarely at the center of God's divine plan *ab initio* and as co-extensive to the Holy Trinity.⁷ From the nun's unquestioning support of Philip IV (regardless of his moral laxity or otherwise sinful or reprehensible behavior) to her promotion of the Virgin Mary as the prime example of virginal and subjected virtue, Shuger argues for an understanding of Sor María's overarching thought as «patriarchal, imperial, and essentialist,» as well as, «confirming of a purity and nationalism that were acceptable to those in the position to silence a more threatening work» (49-50). The critic thus concludes:

Spain's dominant interests and ideologies were complex, and there was room for dissent within/between the various axes of power. The key to successfully challenging an element of the patriarchy, or any other dominant ideology, was to voice it in terms that aligned with another dominant ideology, or to frame the critique as coming from a position of greater orthodoxy and conservatism. Sor María does both: her challenge to the male monopoly on theology is aligned with imperial, aristocratic, nationalist interests

⁴ See especially section 3.2.5.3 of *Escritoras monjas*, «In nomine Domini: María de Jesús de Sor María y el oráculo político,» pages 391-412.

⁵ See, for example, Carlos Seco Serrano.

⁶ See my book, *Immaculate Conceptions: The Power of the Religious Imagination in Early Modern Spain*.

⁷ See *Immaculate Conceptions*, especially Chapter 1, «The Anatomy of the Religious Imagination: Immaculacy and the Spanish Counter-Reformation,» pages 3-42.

and even while she clearly advocates for women's spiritual and intellectual equality with men, her «feminism» also reinforces other traditional and essentialist gender roles (the equation of virginity with virtue, the call for more restrictive dress codes). Sor María is hardly alone here; I would venture that every successful articulation of a «proto-feminist» discourse in the period operates this way. In a society where the mechanisms for voicing dissent were so controlled by dominant institutions, the only way to write truth to power was by appealing to one or more of those institutions. Resistance, at least in discourse, could only be articulated from the right (54-5).

Undeniably, Shuger's argument is persuasive since the only way women authors could «appeal to power» was by reproducing the ideological paradigms and accompanying discursive templates that allowed for recognition and participation in the social and cultural arena. On the other hand, would this not be the case, broadly speaking, for anyone who wished access to power and exercise of authority/authorship in the period? At the risk of oversimplification, much of Shuger's argument could be made when studying the corpus of Lope de Vega, Miguel de Cervantes, and most other male authors whose texts are often examined for the conscious and unconscious ways in which they pushed, expanded, and redefined Spanish early modern thought while reproducing imperialist, nationalistic, misogynist, and racist ideologies and the corresponding discourses available to them at the time. The point is that in early modern Spain, there is no outside of Catholic Counterreformation imperialistic ideology; therefore, anyone who is interested in having their authority and authorial voice recognized can only perform within the boundaries of that ideological landscape.⁸

Given the parameters of early modern authorship as described here, an alternative analytical route for the study of women authors is possible. Early modern feminist criticism has suggested parameters that shift the focus away from the social and economic prohibitions and ideologies that formally organized early modern women's cultural and religious practices towards what is actually enacted—apart from expected declarations of ignorance and unworthiness—in the texts of and cloistered communities that these women produced and inhabited; or, as Merry E. Wiesner-Hanks states, «concentrating on what women actually did rather than what men said they could or should not do» (52). In her seminal *The Creation of Feminist Consciousness*, Gerda Lerner had already advocated for a similar approach when she distinguishes «history—events of the past—and recorded History—events of the past as interpreted by succeeding generations of historians», who remain tied to patriarchal notions of lived experience through which, «events of the past are selected, ordered, and interpreted» (4). Admittedly, an approach to Sor María's writings cannot wholesale omit that she withstood considerable pressure from an orthodox religious structure in at times intellectually and materially menacing ways, including two well-documented inquisitorial interviews. It also cannot disregard the inevitable prejudices and ideological traps that go hand in hand with her Catholic immaculist zeal. Nevertheless, the depth

⁸ I am here loosely referencing Louis Althusser's dictum that «ideology has no outside» as explained in his essay «Ideology and Ideological State Apparatuses,» found (among numerous anthologies) in *Essays on Ideology*, page 9.

and breadth of her theological and religious writings, as well as the astonishing relationships she actively nurtured with Philip IV, Francisco de Borja, and the Countess of Chichón, offer an opportunity to examine and theorize Sor María's positionality as abbess, advisor to the king, visionary, theologian, and hagiographer of the Virgin Mary. Early on in Ágreda studies, Clark Colahan led the way in this regard, with a thorough overview of the nun's texts (including less studied unpublished works) that led him to assert the following: «Sor María, living half a century later [than Teresa de Jesús], could speak with greater freedom about feminine equality» (15). In sum, having recognized what happened *to* Sor María, we must turn to *what* she actually did and its textual, political, and personal effects.

In doing so, I believe we can also move away from the often-used recourse of exceptionality when reading early modern women's cultural production, a paradigm that, regrettably, can implicitly blur the intricate coordinates in which women's cultural work happens.⁹ As Weber has noted, in the medieval and early modern periods, women such as Sor María were publicly categorized as exceptional, provisionally disengaging them from the culturally imposed limitations of their sex: If Catholicism, particularly after the Council of Trent, adhered to a discourse of women's inferiority, alternate discourses of spiritual equality kept the door open for religious writing and, in some cases, a spiritual magisterium for women. However, this success was often possible because these women were perceived to be *exceptions to their sex*. Nevertheless, by maneuvering in the fault lines between Christianity's discourses of spiritual equality and female exceptionalism, some Catholic women wielded the pen to celebrate their religion, defend their church and bring others closer to God. (33)

As a *santa viva*, Sor María indeed maneuvered within these fault lines, as made evident in her complex relationship with Philip IV, who chose her precisely because of her unique access to divine revelation and the miraculous.¹⁰ And yet, there is no real gain—at least, in my opinion, in a sustained examination of the corpus—in reading Sor María principally as an exceptional being to the detriment of a nuanced study of the complex ideological negotiations, personal motivations and compromises, narrative structures, and theological effects of her texts and letters. At the risk of focusing too long on this one point, the question is whether, as early modern critics, we would strictly examine Cervantes's corpus bound to a lens of exceptionality given his possible status as a *converso*. Given the limits of that approach, the answer for most, I suspect, would be a no. We must, therefore, examine Sor María's textual and

⁹ Additionally, by focusing on exceptionality, we are bound to perpetuate a sense that only those that were deemed as exceptional are worthy of study, and that all other allegedly unexceptional women did little to no cultural work.

¹⁰ The term *santa viva* was first coined by Gabriella Zarri in her seminal *Le sante vive: Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*. In Spain, the category has been used most prominently in the study of pre-Teresian women visionaries, although it is also often employed when studying Teresa de Ávila and her seventeenth century 'daughters.' Of special note are studies by María del Mar Graña Cid (who has written extensively on Juana de la Cruz) and the online *Catálogo de Santas Vivas* with Rebeca Sanmartín Bastida as principal investigator. Ana Morte Acín's «Sor María de Sor María y la vida cotidiana en Sor María en el siglo XVII: una aproximación histórica» describes in detail the intersection of Sor María's status as a *santa viva* and the authority she commanded in her community of Sor María.

epistolary production for what it reveals about the structure and forms of selfhood available at a pivotal moment in Spain's history as we would with any other worthy cultural producer of the period.

We can best do this type of analysis by reflecting on notions of subjectivation theorized within the parameters of modernity. In the context of early modern religious women, Strasser has offered a set of fruitful suggestions. In her excellent article, «Early Modern Nuns and the Feminist Politics of Religion», she argues for an analysis of the cloister that takes seriously the role these institutions played in the rise of the modern state: aspects such as the centralization of power, the self-regulation of subjects, and a large-scale expansion of women's social function as administrators and providers of services. Moreover, Strasser champions thinking through current philosophical approaches, such as those assessed by Judith Butler in her book *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, which can help us better dissect the processes and unexpected outcomes of subject formation and, most importantly, the mechanisms that allow selves to navigate, be recognized by, and exert agency within the socio-symbolic spaces that subject them. As summarized by Strasser, «[P]ower produces the subject in a manner that always exceeds power's teleological workings and therefore enables, unintentionally as it were, the subject's agency» (553). The key here, at least from my perspective, is to move away from privileging a framework that focuses on the structures of repression, silencing, and forced seclusion towards an examination of how religious women writers are called upon to comply with the historically specific ideological and social systems in which they exist and act; and how, here specifically, Sor María demonstrates the complex web of negotiations, responses, and excesses in which that compliance results and where individuation becomes possible. Therefore, the aim should be to examine how power shows itself in the work of early modern Spanish religious women writers and thinkers as part of the process of early modern subject formation and the rise of the individual.¹¹

2. PHILIP IV AS CHOSEN READER OF *MÍSTICA CIUDAD DE DIOS*

In this article, I cannot do justice to the many significant aspects of Sor María's fascinating biography. Sufficed it to note that she had an eventful and miraculous life that, in turn, led her to exert considerable influence on her local community, at court, and across the Catholic world.¹² First published posthumously in 1670 by Bernardo de Villa-Diego, *Mística ciudad de Dios* is a visionary (auto)biography of the Virgin of the

¹¹ In addition to Butler's *The Psychic Life of Power*, see Michel Foucault's theories on power, and specifically on «force relations» as discussed in *History of Sexuality*: «It seems to me that power must be understood in the first instance as the multiplicity of force relations immanent in the sphere in which they operate and which constitute their own organization» (92).

¹² The *Diccionario Filológico de literatura Española (Siglo XVII) Vol. 1* lists a series of texts that can be considered autobiographical in nature, including the *Hoja del Cómputo*, the *Sabatinas*, *Algunos sucesos de Doctrina y enseñanza para la alma*, the *Relación al P. Pedro Manero*, and the unpublished *Relación breve de la vida y muerte de P. Fr. Francisco Coronel*, which includes an account of her childhood until the age of 13. The first official biography, the *Relación de la vida de la venerable madre Sor María de Jesús*, was composed by José Ximénez de Samaniego (Sor María's last confessor and promoter of *Mística ciudad de Dios*) and was included in the first edition of *Mística ciudad de Dios* published by Bernardo de Villa-Diego in 1670 and,

Immaculate Conception divided into three parts, each subdivided into eight books, each with numerous chapters.¹³ The text circulated widely in manuscript form and, in the letters, Philip IV claims it among his favorite readings. In fact, it was Philip IV who insisted that Sor María continue to send installments of the manuscript for his edification, as in August of 1645 when he pleads, «Mucho siento que no me podáis enviar tan presto la tercera parte de la vida de nuestra Señora, porque he leído las dos antecedentes con gran gusto y ternura; en pudiendo me la enviareis» (Tomo I, Carta XXXIII, 56).¹⁴ The request for chapters starts as early as the spring of 1644 when the King already recognizes the instructional value of text: «he leído ya un gran pedazo de ella, y me he holgado mucho de haberla visto, porque es cosa grande y muy propia lección para este santo tiempo de cuaresma» (Tomo I, Carta X, 16). Similar requests persist across the many years of their relationship, with Philip IV noting both the spiritually uplifting *and* entertaining aspects of the Mary's mystical autobiography: «Con mucho alborozo aguardo la segunda parte de la vida de nuestra Señora, porque la primera la leí con gran gusto y devoción, y así cuando antes fuere posible me la enviaréis» (Tomo I, Carta XIX, 29). Given the limits of this study, I cannot examine the context of each instance in which the *vida de nuestra señora* and their common personal devotion to the Virgin Mary are discussed across twenty-six years of correspondence. What is of most interest for my argument is to demonstrate the expressed value Philip IV found in reading the Virgin's mystical autobiography as a background for his own beliefs and a guide for his relationship with Sor María. For example, in July 1646, the king thanks the nun for having delivered the third part which he is, once again, reading with «grandísimo gusto [...] que me ha de ayudar mucho en lo interior para ver y conocer lo que debemos todos los fieles a esta santa Señora» (Tomo I, Carta LXXXVIII, 141). On October 1, 1646 Philip IV starts his letter by making an equivalence between reading the Virgin's «vida» and responding to Sor María's latest letter, thus establishing a logical continuum between the «lección» and «consejos» received from each, respectively (Tomo I, Carta XCVIII, 159). This pivotal conceptual connection makes it possible to link the narrative and theological content of *Mística ciudad de Dios* with a reframing of the role and capacity of women, or at least of Sor María, within Philip IV's Counterreformation worldview.

In the same letter, a few paragraphs later, the king returns to the pleasure and value of reading the «historia de nuestra Señora», making light of his practice of rereading the installments received: Leo con tanto gusto la historia de nuestra Señora *esta segunda vez*, que no haberla empezado la víspera de San Agustín y tener tantas ocupaciones, acabe ayer la segunda parte y he dado hoy principio la tercera y última, y creo que

thereafter, in almost all editions of the same. See pages 163-344 of the 1860 Pablo Riera/Librería Religiosa edition that I cite in this article.

¹³ All citations of *Mística ciudad de Dios* are from the 1860 Pablo Riera/Librería Religiosa edition. All the volumes of this complete edition can be found digitized in the Hathi Trust Digital Library archives (<https://www.hathitrust.org/>).

¹⁴ All citations of the letters exchanged between Sor María and Philip IV are from the 1885 Real Casa edition. In the letters, *Mística ciudad de Dios* is typically referred to as *vida* or *historia de nuestra Señora* or *vida de Nuestra Reina*.

aunque la volviera a leer otras muchas veces no me viera contento: gran beneficio me ha hecho esta Reyna en disponer que yo gozase de la dicha de leer su vida: permita que saque dello el fruto que más me conviene. (Tomo I, Carta XCVIII, 160; emphasis mine).

The personal and spiritual value of Sor María's text for Philip IV seems to only solidify with time, as expressed in his letter of March 1657 where he again explicitly affirms a linkage between the Virgin as subject and Sor María as author and confidant: «Con alborozo aguardo la vida de nuestra Señora, así por ser tan verdadero devoto suyo como por su autor tan cierto y fidedigno; y con toda seguridad me podeis fiar cualquier secreto, pues sin vuestra voluntad no saldrá jamás de mí» (Tomo II, Carta CDLXVI, 469). This expression of devotion and intimacy is in response to Sor María's previous letter, where she frames her mystical text's purpose as an instructional vehicle for Philip IV's religious and moral edification *and* as a shared secret:

Señor mío, en la historia de la Reina del cielo he añadido algunos misterios, declarando más los que los que estaban; la he perfeccionado quitando algunas repeticiones de términos, y a los tres libros que V.M. vio añadido el cuarto, que contiene algunas cosas particulares de la Madre de Dios y la disposición que se me pidió para escribir la santísima vida, con grandes doctrinas místicas y morales. En escribir este tratado tardaré mucho. La Historia procuraré abreviarla, y si Dios me da vida, ambas cosas enviaré a V.M. con el seguro del secreto que la materia pide, y el afecto que a V.M. profeso nada le sabe ocultar de mis mayores secretos. (Tomo II, Carta CDLXV, 468)

This exchange constitutes the last explicit mention of the manuscript, confirming the fundamental role the *vida de nuestra señora* played in their common imaginary. Although Sor María's evolving manuscript was read by many—confessors, inquisitors, copyists, court intermediaries, and other nuns at the convent—in the fantasy created by the letters, Phillip IV is the addressee and sole implicit reader. It is written for him following God's and the Virgin's design and meant for Sor María and Philip IV's mutual spiritual and moral edification. Within this context, in 1646 she vehemently asks the king to not make the manuscript public: «y no puedo dejar de manifestar a V.M. mi dictamen en esto; y es que no salga a la luz y en público esta obra hasta que yo muera» (Tomo I, Carta LXXXIII, 132). Although not explicitly stated, Sor María well understood the potential suspicions that her visions and intellectual practice could elicit. She not only was watched closely by her confessor Francisco Andrés de la Torre, but also had been placed under scrutiny by the Inquisition of Logroño between 1631 and 1635 primarily due to the claims of bilocation.¹⁵ An added demand for secrecy stems from, as is well documented in the letters, Sor María's second inquisitorial interview (1650) and the oversight and possible condemnation that that process threatened. Although as Sor María herself states, she came out of the ordeal «aficionadísima al Santo Tribunal» (Tomo II, Carta CCXLII, 15), in her mind it was and would continue to be necessary that *Mística ciudad de Dios* remain under the radar or preferably unknown to the Church hierarchy: «De la historia de la Reina del cielo no han dicho nada; no le deben saber. Hasta que se aquiete esta tormenta mejor está oculta» (Tomo

¹⁵ No negative conclusions or indictments against the nun came about from this process.

II, Carta CCXLII, 15). Sor María is patently mindful of a religious and social context that could easily judge her mystical experiences and authorial practice as suspect or dangerous. Therefore, within the logic of the letters, Philip IV is instrumental as the privileged receiver of the text for whose spiritual and moral benefit it was composed. Through this lens, I will now examine select passages of *Mística ciudad de Dios*, specifically exploring the nun's worldview as constructed for her preferred reader.

3. MÍSTICA CIUDAD DE DIOS AS PROTO-FEMINIST MANUAL

Hailed by the king to write the *vida de Nuestra Reina* (posthumously later published as *Mística ciudad de Dios*), Sor María was likewise hailed by God, Christ, the Virgin, and the angels to transcribe divine truths which had up to this point been hidden and which she was ordered to reveal and mediate; an injunction that, moreover, only intensifies when Sor María is required to write a second version of the text: «Por sola su Misericordia [el Señor] me dijo: No desmayes hija [...] escríbela segunda vez, para que pongas lo que falta, y imprimas en tu corazón su doctrina: y no irrites más mi justicia, ni desobligues a mi Misericordia, quemando lo que escribes, porque mi indignación no quite de ti la luz [...] que te he dado para conocer y manifestar estos Misterios» (Tomo I, Introducción, 355). Properly interpellated by divine and earthly law, the nun offers Philip IV a *vitae mariae* whose principal motivation is to substantiate the Virgin's eternal absolute immaculacy and resulting co-Redemptive power. In my book, *Immaculate Conceptions: The Power of the Religious Imagination in Early Modern Spain*, I examine Agreda's theological and narrative discourse in defense of the doctrine of immaculacy. In this article, I extend that analysis to Sor María's expansive rewriting of the New Testament in *Mística ciudad de Dios*, in which she portrays Mary as a constant and necessary active agent in Christ's infancy and adult life, as well as in the apostles' composition of the gospels.

Blessed with the same *ciencia infusa* with which God graces Christ, the Virgin, and John the Baptist, Sor María positions herself as a possessor of divine knowledge and archivist of a sacred history she alone has been chosen to disseminate. This «inteligencia» is especially important when recounting the facts and virtues of Mary's life with Christ, which Sor María notes are now finally being brought back to light through her visions: «[C]uando las revelaciones intelectuales son por especies infusas, o cuando el afecto no arrebatara los sentidos, se reciben muchas veces, sin perderlos, inteligencias altísimas de grandes misterios y sobrenaturales» (Tomo 2, Primera Parte, Libro 2, Cap. XIV, 305). As noted by Sor María, the scriptural narrative and theological examination of the Virgin's life and power was not part of the apostles' foundational project: Tampoco están escritos en la historia del evangelio, ni en otras eclesiásticas, los innumerables y grandiosos milagros que hizo la gran Reina en el tiempo de la predicación de Cristo nuestro Señor, porque sólo escribieron de los que hizo el mismo Señor en cuanto convenía para la fe de la Iglesia, y era necesario que estuviese ya fundada y confirmada en ella primero que se manifestasen las grandezas particulares de su Madre santísima. (Tomo 5, Segunda Parte, Libro VI, Cap. II, 83-4).

The resulting vacuum in the sacred texts results in the Virgin asking Sor María to be the author-agent that completes the work of the apostles and brings to the fore Mary's rightful place in the story and mystery of redemption:

Pero, según lo que se me ha dado a entender, es cierto que [nuestra señora] no sólo hizo muchas conversiones milagrosas, pero que resucitó muertos, curó ciegos y dio salud a muchos. Y esto fue conveniente por muchas razones: lo uno, porque fue como *coadjutora* de la mayor obra a que vino el Verbo del eterno Padre a tomar carne al mundo, que fue la predicación y redención [...]; lo otro, porque en estas maravillas fue gloria de entrambos que la misma Madre fuese semejante al Hijo y llegase ella al colmo de todas las gracias y merecimientos correspondientes a su dignidad y premio. (Tomo 5, Segunda Parte, Libro VI, Cap. II, 84; emphasis mine).

The role of companion and coadjutant (much beyond that of simply a silent mother) had in fact already been fully recognized by Christ when, upon getting ready to leave behind the security of his childhood home and fulfill his Father's will, he states: «Pero esta obra de mi Padre quiero hacer con vuestra asistencia, y que en ella seais compañera y coadjutora mía [...] volveré a que me acompañeis y ayudeis en mis trabajos; pues los he de padecer en la forma de hombre que me disteis» (Tomo V, Segunda Parte, Libro V, Cap. XXII, 17). As described, the Virgin's positionality as Christ's *compañera* and *coadjutora* implicitly extends to Sor María in so far as she transcribes the Virgin's voice and documents the missing narrative of Christ's passion and Mary's life and true glory. In this role, the nun, like the Virgin, inserts herself in the «mayor obra» of «predicación y redención» for the spiritual and moral instruction of Philip IV.

This expansion of the scriptures is fraught with risks, most pronounced being the myriad of ways Sor María's writings could be interpreted as challenging an orthodox male biblical tradition and bolstering the suspicion around the source of her inspiration. Robert E. McNally recounts the controversy over the potential dangers of biblical commentary and vernacular translations as debated at the Council of Trent (1545-1563). Under particular suspicion of an «uncontrolled reading of Scripture» (218) were women, who «fall into the most serious errors, for they want to interpret the Holy Scripture off the top of their heads» (Anthony Filheul, Archbishop of Aix in Provence as cited by McNally, 209). Not insignificantly, it was the Spanish Cardinal Pacheco who most adamantly argued against sanctioning any reading, addition, or translation of the bible that would deviate from the Vulgate. When the arguments for vernacular translations seemed to be gaining some traction (to instruct the masses), Cardinal Pacheco insisted that «the Apocalypse of John, the Epistles of Paul, especially to the Romans, Ezekiel, and the like should not be entrusted to simple people, to rustics, and to women» (cited in McNally, 218). Even though the Council of Trent ultimately did not outright prohibit vernacular translations of the sacred texts, the effects of Trent, together with the influence of Paul IV and the declining influence of humanists in the Counterreformation Church, created what McNally calls an «unbiblical atmosphere» that aimed to limit interpretative and exegetical practices throughout the sixteenth and seventeenth centuries (227).

On the other hand, the religious fervor instigated by a Counterreformation desire to secure Catholicism as the only religion in Spain and across the empire required a constant production of spiritual visionary and instructional narratives. In the Spanish post-Tridentine era, the plethora of published sermons, religious treatises, and hagiographies—as well as the explosion of religious art (commissioned for churches, hospitals, and homes)—was a legitimized sanctioned response to the threat of Protestantism. Moreover, Sor María composed *Mística ciudad de Dios* in the tradition of both a late medieval and post-Teresian context that carved out a space for religious women—and especially those considered *santas vivas*—to read and write divinely inspired texts.¹⁶ Scholarship on the women's biblical interpretation across Catholic and Protestant Europe has taken off in the last twenty years, amply confirming that despite the strictures and oversight formally instituted after Trent (enclosure being the primary mechanism for control of religious women), the practice of reading (or listening) and exegetical analysis of the Scriptures and spiritual literature was a vital part of women's religious lives.¹⁷

Within the visionary logic of *Mística ciudad de Dios*, these threats are disarmed most effectively not through claims of humility (although those do also appear) but by the ventriloquizing of divine voices, most copiously the Virgin who directly dismisses any deauthorization of the Sor María's amplification of the gospels: Atiende, pues, ahora, hija mía, y advierte tus omisiones y faltas en hacer la estimación digna que debes a la doctrina y luz que con particular enseñanza has recibídemo del divino Maestro y de mis amonestaciones. Modera ya los temores desordenados y no dudes más si es el Señor quien te habla y enseña, pues la misma doctrina da testimonio de su verdad y te asegura de su autor, porque es santa, pura, perfecta y sin mácula; [...] Y si fueras atenta y fiel en esto que te mando, serás discípula del Altísimo y mía, como deseas, porque la pureza del alma y la gracia es la más eminente y adecuada disposición para recibir las influencias de la luz divina y ciencia infusa que comunica el Redentor del mundo a los que son discípulos verdaderos. (Tomo IV, Segunda Parte, Libro IV, Cap. II, 230-31).

Sor María is the Virgin's most intimate interlocutor, and she answers the call taking on the role as scribe of Mary's life, spiritual power, and lived truth, characteristics which extend to and reflect upon her as devout defender of the Virgin, theologian, and author: «Para todo esto tienes ejemplo vivo en mis obras, y para que no le olvides las escribes, y yo te las he manifestado con tanta luz como has recibídemo. Atiende, pues, carísima, a todo lo que en este claro *espejo* se te representa, y si me conoces y confiesas por Maestra y Madre tuya y de toda la santidad y perfección verdadera, no tardes en imitarme y seguirme» (Tomo VII, Tercera Parte, Libro VIII, Cap. XVII, 270). The Virgin is her primary source and mirror and, given Mary's prominence in

¹⁶ See *Immaculate Conceptions*, Chapter 5, «Concepción Maravillosa: Theological Discourse and Religious Women Writers», pages 152-204.

¹⁷ In addition to the numerous specialized author specific studies and articles that touch upon this topic, Marion Ann Taylor and Agnes Choi's *Handbook of Women Biblical Interpreters: A Historical and Biographical Guide*, María Laura Giodano and Adriana Velerio's *Reformas y Contrarreformas en la Europa católica (siglos XV-XVII)*, and Erminia Ardissino and Élise Boilet's *Lay Readings of the Bible in Early Modern Europe* are important references.

the narrative of creation and redemption, there cannot be any questioning of the sacred content of Sor María's revealed narration and exegesis.

Building upon long-standing popular and institutional beliefs and traditions anchored in the Marian cult, Sor María significantly expands the record of Mary's life before, during, and after her time here on earth. As I have discussed elsewhere, she offers, for example, a fascinating account of Mary's consciousness and activities from her fetal state through her infancy.¹⁸ Katherine Risse has likewise explored Sor María's addition to the biblical account in her excellent article, «Revising Matrimonial Life: An Alternative to the Conduct Book in María de Sor María's *Mística ciudad de Dios*,» where she examines a rewriting of marriage conduct books across the numerous chapters that describe of Mary and Joseph's household. As stated by Risse, «Sor María endorses marriage and motherhood through her ventriloquy of the Virgin on these two important institutions, reshaping them into constructs that accommodate an active, capable, and authoritative female paradigm» (234). Although Risse's argument focuses on the institution of marriage, many of the critic's points could well apply to Philip VI's relationship with Sor María. For example, Risse notes, «The Virgin, as wife, is more knowledgeable than Joseph regarding practical as well as celestial matters. She reads to him and instructs him on topics ranging from scripture to parenthood, and he dutifully asks questions» (242). Despite the undeniable real-world power differential between Philip IV and Sor María, it is certainly possible to imagine how this marital model can be conceptually translated to the instructional relationship they establish throughout their correspondence. The import of Mary's representation extends beyond her ability to lead her husband and, as noted by Risse, into the arena of divine knowledge and patriarchal paradigms: By representing the Virgin Mary as spokesperson for God, Sor María grants a formidable voice to the very same character in certain conduct books who is praised for her silence. Furthermore, by placing the Virgin in the position of judgment in partnership with God, she infuses a matriarchal component into the most powerful image of patriarchal authority, altering, if only slightly, the larger cosmic vision to which her biography often adheres. (239)

Philip IV's reception of this messaging would have, I propose, been linked as well to his admiration for and view of Sor María's own role as spokesperson for the Virgin Mary and as interpreter of the holy scriptures, and the power and position that both activities confer.

Mística ciudad de Dios is a visionary autobiography of the life of the Virgin closely imbricated with a theological exegesis and defense of the doctrine of the immaculate conception. Parts two and three specifically trace the mysteries that are made patent through Mary's life from the incarnation of Christ to her own final ascension. In addition to ascribing Mary with a voice and co-extensive divine power, the nun also asserts the Virgin's existence *ab initio*—which places Mary as a presence from before the creation of Adam and Eve and as a spiritual extension of the Holy Trinity— and thereby offers readers, or more specifically Philip IV, a revised account of the road to redemp-

¹⁸ See *Immaculate Conceptions*, Chapter 5, «Concepción Maravillosa: Theological Discourse and Religious Women Writers», pages 152-204.

tion. As told in the *vida de Nuestra Reina*, the Virgin's eternal spiritual nature places her as always already aware of her Son's salvific project and her role as co-redemptrix. Consequently, Mary fully understands—theologically and spiritually—the mystery of Christ's incarnation and is made privy to everything her son is feeling and thinking: «La beatísima Virgen conocía la voluntad y oración que su Hijo santísimo hacía y le acompañó en ella, cooperando a esta obra como a las demás que hacía en beneficio del linaje humano; [...] y así lo hicieron, aunque sólo era manifiesto al mismo Señor y Salvador nuestro, que se recreaba en la sabiduría y obras de su purísima Madre, como ella en las del mismo Hijo» (Tomo V, Segunda Parte, Libro VI, Cap. I, 74). Sor María documents Mary's presence at key moments in Christ's story, most notably in spirit form during the miracle of transfiguration at Mount Tabor: «pero tuvo el Señor muchos fines en esta maravilla de la transfiguración, y en su Madre santísima había otras razones particulares para no celebrar Cristo nuestro Redentor tan gran misterio sin su presencia. [...] como debido, por *compañera y coadjutora* de las obras de la redención, y lo había de ser hasta la cruz» (Tomo V, Segunda Parte, Libro VI, Cap. VI, 123; emphasis mine). If the theological importance of this juncture is to make manifest Christ's dual nature and join the temporal and the eternal, the insertion of Mary as a necessary spiritual presence underscores the egalitarian impetus of *Mística ciudad de Dios* and signals Sor María's own role as a mediator between the sacred mystery and the moral and spiritual education of Philip IV as the preferred reader.

As fashioned by Sor María, Mary is a powerful bridge between her son, the apostles, and the early Christian church. In this capacity, she takes on a series of evolving responsibilities that range from traveling with the disciples to serving as their spiritual counselor and (after Christ's resurrection) assisting in the composition and reproduction of the foundational texts for the early Church: Era tan diligente, vigilante y oficiosa la prudentísima María en el gobierno de su familia la santa Iglesia, como madre y mujer fuerte, de quien dijo el Sabio que consideró las sendas y caminos de su casa para no comer el pan ociosa. Considerólos y conociólos la gran Señora con plenitud de ciencia, y como estaba adornada y vestida de la púrpura de la caridad y de la candidez de su incomparable pureza, así como nada ignoraba, nada omitía de cuanto necesitaban sus hijos y domésticos los fieles. Luego que se formó el Símbolo de los apóstoles hizo por sus manos innumerables copias de él, asistiéndola sus santos ángeles, ayudándola y sirviéndola también de secretarios para escribir, y para que sin dilación le recibiesen todos los discípulos que andaban derramados y predicando por Palestina. Se lo remitió a cada una con algunas copias para que las repartiesen y con carta particular en que se lo ordenaba y le daba noticia del modo y forma que los apóstoles habían guardado para componer y ordenar aquel Símbolo, que se había de predicar y enseñar a todos los que viniesen a la fe para que le creyesen y confesasen. (Tomo 6, Tercera Parte, Libro VII, Cap. XIII, 380).

Her attribute of all-knowing («con plenitud de ciencia [...] como nada ignoraba») and role as transcriber of the word of God position Mary as a principal conduit between divine truth, revelation, and the foundation of early Christianity. Significantly, Mary is also established as the figure who will expand Christ's redemptive work by securing a prominent role for women in the early Church: [E]l Maestro de la vida a

ningún sexo excluyó de su escuela, imitación y doctrina, y así le fueron asistiendo y sirviendo algunas mujeres desde el principio de la predicación [...]. De estas mujeres santas y piadosas tenía cuidado especial nuestra Reina y las congregaba, enseñaba y catequizaba, llevándolas a los sermones de su Hijo santísimo. [...] Y [...] la divina Madre las dejaba capaces de la fe y misterios que era necesario informarlas. Y fueron innumerables las mujeres que trajo al conocimiento de Cristo y al camino de la salud eterna y perfección del evangelio; [...]. Hizo la poderosa Señora entre estas mujeres admirables obras, y no sólo las informaba en la fe y virtudes por palabras, sino que con ejemplo las enseñaba a usar y ejercitar la piedad visitando enfermos, pobres, hospitales, encarcelados y afligidos, curando por sus manos propias a los llagados, consolando a los tristes, socorriendo a los necesitados. En las cuales obras, si todas se hubieran de referir, era necesario gastar mucha parte de esta Historia o añadirla. (Tomo V, Segunda Parte, Libro VI, Cap. II, 83).

The Virgin's divine wisdom and pivotal role in composing and copying the original holy text are implicitly analogous to Sor María's received *ciencia infusa* and her own expansion of the biblical narrative. Together these two female exemplars provide Philip IV with a clear framework for the positionality of women across the history of Christianity and in his present personal experience.

The prominence that Christ places on his female followers but also, and most decisively, the divine knowledge, redemptive role, and instructional responsibility that the Virgin shares with her Son cannot be underestimated. Sor María's account of the Virgin's work with women places equal weight on the contemplative and active life, underscoring their capacity to learn and scrutinize the holy teachings and texts, as well as going out into the world to do acts of charity and disseminate Christ's teachings through their example. Not surprisingly, this is a role that Sor María fully assumes in the letters to Philip IV, both in her commentary of biblical passages and the example she tenders through her own visionary devotion and political life. The Virgin is a celestial mirror and model from which Sor María's subjectivation is modeled, and her authority and agency legitimized. Likewise, the Virgin's *vitae* and sacred power offer a revised ideological paradigm for Sor María's readers, and most pointedly Philip IV, in which women are placed at the center of history, inherent actors and agents in the divine account of redemption and salvation. If read in this manner, it should not surprise us why Philip IV avidly asked for installments of *Mística ciudad de Dios* with as much fervor as he asked for Sor María to respond to his frequent letters.

*SANTIAGO CONTRA SAN PEDRO:
EL DEBATE SOBRE EL DERECHO DE LOS SOBERANOS
CASTELLANOS ACERCA DE LA CONCESIÓN DE
ENCOMIENDAS DE LAS ÓRDENES MILITARES A «INHÁBILES»
SIN DISPENSA PONTIFICIA A FINALES DEL SIGLO XVII*

Héctor Linares*
Pennsylvania State University

1. CONSIDERACIONES INTRODUCTORIAS. LAS ENCOMIENDAS PARA
«INHÁBILES», LA SANTA SEDE Y LA PETICIÓN DE DISPENSAS

Uno de los fenómenos históricos más peculiares del Patronato Regio castellano fue la incorporación perpetua de los maestrazgos de las tres órdenes militares de Castilla en la figura del rey de España a principios del siglo xvi. Este hecho convirtió a los monarcas en administradores perpetuos de las milicias gracias a la concesión, por parte de Adriano VI, de la Bula *Dum Intra* a Carlos I (1523)¹. Se acababa así el largo litigio mantenido entre la Corona de Castilla y las órdenes de caballería desde los albores de la Alta Edad Media. La reyes castellanos habían batallado por el control de unas órdenes que, desde finales de la Edad Media, se habían convertido en focos creadores de inestabilidad política en el contexto de la aparición de las nuevas monarquías absolutas altomodernas². Tras la incorporación, el extenso patrimonio y dignidades que administraban las órdenes militares pasaron a integrarse, primero con cierta

¹ Postigo, Elena, «Reyes y maestros. Incorporación y Encomienda perpetuas de los Maestrazgos de las Órdenes monástico-militares ibéricas (1523-1587)», en Amelang, James *et al.* (eds.), *Palacios, plazas, patíbulos: la sociedad española moderna entre el cambio y las resistencias*, Valencia: Tirant Lo Blanch, 2018, pp. 503-514.

² Ayala, Carlos, «La Corona de Castilla y la incorporación de los maestrazgos», en *Militarium Ordinum Analecta*, 1, (1997), pp. 257-290.

lentitud a mediados del siglo xv, y luego con mayor rapidez desde el reinado de los Reyes Católico hasta finales del quinientos³, en el sistema general de remuneración de servicios de la Monarquía Católica. Los hábitos, las encomiendas, curatos, prioratos, trecezagros, alcaldías, regimientos, tazas y mulas, etc. comenzaron a ser concedidas con el fin de pagar servicios realizados a la Corona o a los validos.⁴

Las encomiendas fueron de los beneficios eclesiásticos más jugosos que las órdenes militares administraban no solo por la dignidad que suponían sino también por ser una fuente de liquidez «no enajenable, ni sujeta a gabelas ni jurisdicción seglar»⁵. Las encomiendas militares eran, de acuerdo a derecho, beneficios de la Iglesia, y sus genuinos titulares, los comendadores, ostentaban el grado de dignidades eclesiásticas⁶. El acceso a esta institución a través de la ceremonia de la colación y canónica institución⁷ suponía adquirir una segunda ordenación, lo que les obligaba a ejercer un ministerio sagrado en su encomienda como espacio de jurisdicción tanto gubernativa como divina. Esto último les otorgaba el derecho a ser sustentados mediante sus rentas⁸.

Para acceder a las encomiendas por vía de *In Titulum*, es decir, a través de lo establecido tanto en el derecho canónico como en las ordenanzas de las órdenes⁹, el candidato debía cumplir una serie de requisitos. En primer lugar, que la encomienda estuviese vacante, dado que no podía colacionarse un beneficio con titular en activo: «encomienda de hombre vivo no se puede dar ni demandar»¹⁰. En segundo lugar, que el aplicante a recibir la ceremonia tuviese una edad mínima¹¹, que para las encomiendas militares se estableció en veinte años¹². En tercer lugar, «solo debería concederse el beneficio a aquel que ya recibió el orden que se requiere para desempeñar su respectivo ministerio»¹³. Esto es, para el caso de las caballerías castellanas, que el individuo fuese caballero de hábito y hubiese celebrado la profesión de fe que le era obligada. Si se cumplían todos estos requisitos, más otros de carácter espiritual-mili-

³ Javierre, Aurea, «Fernando el Católico y las Órdenes Militares españolas», en *Fernando el Católico. Vida y obra. Actas del V Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Estudios*, 1, Zaragoza: Institución Fernando El católico, 1955, pp. 285-300.

⁴ Linares, Héctor, «Poder, linaje y riqueza. La concesión de encomiendas de órdenes militares castellanas a los validos de Felipe III y Felipe IV», en Alloza, Ángel, Fernández, Francisco, y García, Elena María, (eds.), *A la sombra de la fiscalidad: estudios sobre la apropiación y gestión de rentas y patrimonios en Castilla, siglos xv-xvii*, Madrid: Silex, 2019, pp. 241-278. Linares, Héctor, «Será obra pía cualquier socorro de que vuestra Majestad les haga merced: Procedimiento de concesión y perfiles de acceso a las regidurías de las órdenes militares en el reinado de Felipe III, 1598-1621», *Historia y Genealogía*, 11, (2021), pp. 49-90.

⁵ Biblioteca Nacional de España, (en adelante: B.N.E). Mss./11.007, f. 130.v.

⁶ Hespanha, Antonio Manuel, «Os Bens Eclesiásticos na Época Moderna. Benefícios, padroados e comendas», *Anais de História de Além-Mar*, 1, (2000), pp. 59-76.

⁷ Oficiada por un clérigo de la orden o un capellán del rey en la iglesia de la encomienda o en cualquier otro templo de la institución o, con autorización, en otros espacios sagrados de la corte.

⁸ Sarpi, Paolo, *Tratado de los beneficios eclesiásticos...*, Madrid: 1823, pp. 322-323.

⁹ *Regla y Establecimientos de la Orden y caballería del glorioso apóstol Santiago...*, Madrid: 1655, f. 247.r

¹⁰ *Ibidem*, f. 245.r.

¹¹ En el caso de los beneficios eclesiásticos regulares con cura de almas la edad era mayor, pues se elevaba a los 25 años, si no tenía cura de almas se rebajaba a 22 años. Ambos casos, sin embargo, más estrictos que en el caso de las encomiendas. Sarpi, Paolo, *Tratado de los beneficios*, p. 323.

¹² *Definiciones de la orden y caballería de Calatrava: conforme al capítulo general celebrado en Madrid año de M.DC.LII*, Madrid: imprenta de Díaz de la Carrera, 1652, p. 391.

¹³ Sarpi, Paolo, *Tratado de los beneficios eclesiásticos*, pp. 323-324.

tar y administrativo de la propia institución, el candidato estaba en disposición de ser beneficiario de una encomienda militar como comendador «colado».

Sin embargo, desde finales del siglo XVI, y sobre todo durante el siglo XVII, se empezó a incrementar el número de individuos que gozaban de encomiendas militares sin haber sido colacionados. Muchos de ellos, incluso, sin haber sido profesos del hábito correspondiente. Nos referimos a situaciones donde el candidato no cumplía la edad mínima de acceso al hábito o a la encomienda; que accedía a la misma siendo caballero novicio (menos de un año desde que profesó el hábito)¹⁴; poseía dos encomiendas simultáneamente ya sea en la misma o distinta orden¹⁵; o en el caso concreto de mujeres a las que se les había merced de encomienda. Cuando se producían estas circunstancias, el beneficiario disfrutaba de los frutos de la encomienda a través de la fórmula jurídica «*In commenda*», representada por el mecanismo de «administración con goce de frutos». Ello facultaba al titular para recibir las a menudo ingentes rentas de las encomiendas¹⁶, pero no de su dignidad eclesiástica¹⁷. Asimismo, para poder llevar a cabo esta operación, los reyes de Castilla debían solicitar, a través de la embajada de España ante la Santa Sede (o a través de la Agencia de Preces en el siglo XVIII), un breve o dispensa pontificia que habilitase al «inhábil» para acceder a estos beneficios eclesiásticos¹⁸. Esto era así porque el papa seguía siendo «el gran señor de las órdenes», su cabeza espiritual, y fuente de derecho. Breve en mano, cualquier defecto podía resolverse¹⁹.

¹⁴ Establecido en el Concilio de Trento, cap. 14, sesión 25. Elizondo, F., *Práctica universal forense de los tribunales de España y de las Indias: tomo primero*: 1796, p. 370. Véase también: Fernández, Francisco, *La orden militar de Calatrava en el siglo XVI: infraestructura institucional: sociología y prosopografía de sus caballeros*, Madrid: CSIC, 1992, p. 108.

¹⁵ Las órdenes lo prohibían taxativamente, aunque la Corona hacía caso omiso a estas normativas y concedía, en ocasiones, y dependiendo del favor y prianza del candidato, varias encomiendas de una o distinta orden. Hasta el Concilio de Trento, el *Corpus Iuris Canonice* no prohibía estas concesiones. Sin embargo, tras su celebración, se indicó que solo se podría disfrutar de varios beneficios eclesiásticos curados si la renta del mismo no proporcionaba los recursos necesarios para que el titular viviese dignamente. Este fue el pretexto utilizado por los soberanos de Castilla en este tipo de concesiones irregulares.

¹⁶ Algunas, sin embargo, eran bastante ruinosas, y no daban apenas para mantener el estatus noble que se requería a los comendadores. En estos casos de encomiendas poco productivas era la dignidad de ser comendador lo que suplía la falta de rentabilidad económica de la misma. Sobre los valores de las encomiendas existen varias relaciones en la Biblioteca Nacional de España y en la Real Academia de la Historia (1593-94, 1616, etc.). Véase: Fernández, Francisco, «Nobleza y monarquía. Nobleza y Monarquía en el siglo XVII. La concesión de encomiendas de Órdenes Militares», en Martínez, Enrique, y Pi, Magdalena, (dirs.), *España y Suecia en la época del Barroco (1600-1660)*, Madrid: Fundación Mapfre, 1998, pp. 521-569.

¹⁷ «Commenda ergo perpetua est dispensationis genus, quo beneficium administrare licet, quod ob remanens impedimentum canonicum possidere non licet. Eumdem esse commendae perpetuae ac dispensationis affectum patet, ex eo quod beneficia incompatibilia, quae similia habenti alias in commendam dabantur, nunc in titulum dantur ut colligere licet». Gibert, J., *Corpus juris canonici, per regulas naturali ordine digestas, usuque temperatas, ex eodem jure...*, vol. 2, Colonia: 1735, p. 500.

¹⁸ La dispensa pontificia emitida por la Santa Sede era un auténtico privilegio que se otorgaba a los soberanos de Castilla con el fin de hacer posible lo que por derecho canónico o las ordenanzas de las caballerías estaba prohibido o simplemente no estaba previsto.

¹⁹ Olival, Fernanda, *As ordens militares e o Estado moderno. Honra, mercê e venalidade em Portugal, 1641-1789*, Lisboa: Estar, 2000, p. 77.

2. DE LA NECESIDAD A LA OMISIÓN: DEL DEBATE SOBRE LA PETICIÓN DE DISPENSAS EN EL SENO DEL CONSEJO DE LAS ÓRDENES

A finales del reinado de Carlos II, los ministros reales debatían con intensidad la cuestión de las dispensaciones pontificias tanto para la concesión de hábitos como para las encomiendas de las tres órdenes de Castilla. En un manuscrito, cuyo autor o autores desconocemos²⁰, localizado en la sección varia de la Biblioteca Nacional, se plasma parte de esta discusión. Los consejeros debatían si un caballero con dispensa apostólica para la consecución de un hábito tenía o no la necesidad de volver a pedir otra dispensa para la obtención de una encomienda en caso de no cumplir con los requisitos de acceso: «si el tal dispensado necesitare o no de nueva dispensa para cualquier otra encomienda»²¹. La materia no resultaba novedosa pues desde el reinado de Felipe III se venía percibiendo una preocupación sobre las facultades del rey de España en la dispensa de «inhabilidad» en el acceso de determinados beneficios y dignidades de naturaleza eclesiástica. Las dudas acrecentaban cuando los pontífices, o sus cardenales nepotes, se mostraban reacios a conceder los breves necesarios, lo que suponía la apertura de un conflicto entre Roma y la Corona de España. Estos conflictos solían solucionarse a través de dos estrategias: ofreciendo a la Santa Sede y sus príncipes una gran cantidad de dádivas, pensiones y mercedes de todo tipo, entre ellas las propias de las órdenes militares²²: *favorita da molta nobiltà romana*²³; o reteniendo, a través de la embajada en Roma²⁴, las peticiones que llegaban de España. Ambas tácticas fueron utilizadas con el fin de «apretar al papa»²⁵.

Estas situaciones, si embargo, no era en exceso comunes y solían producirse fundamentalmente cuando los secretarios de Estado pontificios mantenían una mala relación con los embajadores²⁶ o en casos en los que mujeres se veían involucradas²⁷. En estos casos, la actitud personal del pontífice resultaba crítica. En 1620, por citar un ejemplo, el embajador de España ante la corte púrpura escribía melancólicamente al secretario del Consejo de las Órdenes, Núñez de Valdivia, advirtiéndole que el pontífice se mostraba personalmente muy reticente de otorgar dispensas para que mujeres

²⁰ Es probable que este memorial o consulta fuera producido por el oficial mayor de la Orden de Santiago, Varela Bermúdez, quién, entre 1691 y 1700, produjo gran cantidad de memoriales en el seno del Consejo de las Órdenes para su reforma administrativa. En cualquier caso, como decimos, se encuentra sin autor, origen y datación. Sin embargo, sabemos que es de finales del siglo XVII por las referencias encontradas en el texto, y por los antecedentes a los que se refiere.

²¹ B.N.E. Mss./11.007, ff. 127.r.-137.v.

²² Visceglia, María Antonietta, *Roma papale e Spagna. Diplomaci, nobili e religiosi tra due corti*, Roma: Bulzoni, 2010, p. 121.

²³ Dandele, James, *La Roma española, 1500-1700*, Barcelona: Crítica, 2002, p. 176.

²⁴ Barrio Gozalo, Maximiliano, *La embajada de España durante el reinado de Carlos III*, Valladolid: 2013, p. 19.

²⁵ Carta del duque de Sesá, embajador de España ante la Santa Sede, al duque de Maqueda, 16 de agosto de 1600. Archivo General de Simancas (A.G.S.), Consejo de Estado, *Negociado de Roma*, leg. 973, sin foliar.

²⁶ La embajada del marqués de Villena fue especialmente dura en este sentido, debido a su mala relación con el cardenal Aldobrandini, véase: Visceglia, María Antonietta, «La reputación de la grandeza: il marchese di Villena alla corte di Roma (1603-1606)», *Roma moderna e contemporanea*, 15, (2007), pp. 131-156.

²⁷ Mendo, Andrés, *De las Órdenes Militares...*, Madrid: 1658, p. 242.

podieran gozar encomiendas de las órdenes militares, pues iba en contra de su propia conciencia²⁸.

En el reinado de Felipe IV, un periodo en el «que los premios económicos eran inviábiles», y en el que se consideró necesaria y estratégica «una postura para subsanar las deficientes financieras pagando los servicios con la monera mejor aceptada: el honor, e incluso entregar este a cambio de dinero», las órdenes militares se convirtieron «en uno de los instrumentos más utilizados por la monarquía para quitar peso a una hacienda agotada por las mercedes monetarias e incrementar el servicio al Estado»²⁹. Entre 1621 y 1665, el uso político de las mercedes de las órdenes fue intenso, y la Corona premió con hábitos, encomiendas y demás patrimonio de las milicias a un gran número de servidores, muchos de ellos, sin contar con las credenciales necesarias para el disfrute de estos honores³⁰.

Esta política extensiva del uso político de las mercedes de las órdenes encontró una fuerte oposición. Un gran número de voces críticas comenzaron a alzarse contra la Corona para intentar detener una estrategia que devaluaba el prestigio social de las órdenes. La monarquía había comenzado a conceder dádivas de las órdenes de forma indiscriminada a personajes que no cumplían con los requisitos necesarios para acceder a los estatutos de caballero y, mucho menos, de comendador. Como consecuencia lógica, las peticiones de dispensa de múltiples inhabilidades (edad, profesión, noviciado, género, disfrute de varias encomiendas, pases de orden, etc.) se acrecentaron notablemente. Algunos académicos han revelado que, en 1711³¹, de las aproximadamente 181 encomiendas de Santiago, Calatrava y Alcántara, tan solo 61 de las mismas eran disfrutadas por comendadores colados. Por su parte, alrededor de 93 habían sido concedidas a administradores con «goce de frutos». Es decir, que un 51.38% del total, estaban siendo disfrutadas por individuos que no cumplían con los requisitos de acceso a estos beneficios eclesiásticos y, por ende, lo hacían a través de una dispensa pontificia³². El mismo fenómeno se estaba produciendo en el vecino reino de Portugal donde, de acuerdo a los estudios de Fernanda Olival, en el periodo 1641-1699, eran ya el 48,40% de los caballeros los que habían accedido a las órdenes a través de una dispensa pontificia³³.

La persistencia y progreso expansivo de esta fórmula en detrimento de la colación y canónica institución dio como resultado que, a principios del siglo XVIII, la forma ma-

²⁸ Carta del cardenal de Borja al secretario Valdivia, fechada a 22 de marzo de 1620. A.H.N. *Consejo de Órdenes*, leg. 235, sin foliar.

²⁹ Si bien es cierto que la Postigo Castellanos se refiere a los hábitos de las órdenes, la dinámica es perfectamente comparable para las encomiendas. Postigo, Elena, *Honor y privilegio en la Corona de Castilla. El Consejo de las Órdenes y los caballeros de hábito en el siglo XVII*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1988, pp. 113-114.

³⁰ Como indicaba el «Gran Memorial» atribuido al Conde-duque de Olivares (1624): «Sin castigo y premio no es posible conservarse las monarquías. Esto se reduce a mercedes de hacienda y honra. Hacienda no la hay, con que ha sido justo y forzoso suplir esta falta con alargar las honras, y con esto se han podido poner las cosas sin hacienda en el estado que se ve». Postigo, Elena, *Honor y privilegio*, p. 120.

³¹ A. H. N. Consejo de Órdenes, *Estado*, leg. 713, sin foliar.

³² Atienza, Ángela, y Serrano, Eliseo, «Valor y rentas en las Encomiendas de las Órdenes Militares en España en el siglo XVIII», *Revista de historia Jerónimo Zurita*, 61-62, (1990), pp. 139-154.

³³ Olival, Fernanda, *As Ordens militares*, p. 180.

yoritaria de acceso a las encomiendas fue la administración en lugar de la colación. Para la Corona, por supuesto, esta fórmula era rentable tanto en términos político como financieros. En 1649 Felipe IV había aprobado el llamado «tributo de las mercedes» o *media anata*³⁴. Este impuesto extraordinario gravaba la provisión de hábitos³⁵ y encomiendas³⁶, sobre todo, cuando estas se concedían a través de la petición de una dispensa pontificia a la Santa Sede. Esto era así porque, además de aplicar el impuesto real, la monarquía aplicaba las cargas específicas a la suplicación del breve y, tras ello, el interesado tenía además de correr con los gastos derivados de las gestiones en Roma. Esto suponía el desplazamiento a la corte pontificia y el pago de múltiples gastos añadidos. Es por ello que fue muy usual que los candidatos a encomiendas y hábitos por dispensa contratasen los servicios de un agente experto en la administración curial³⁷.

Desde 1621 asistimos a una evolución exponencial tanto en la concesión de encomiendas por vía de la administración como en la petición de dispensas a la Santa Sede. En cada reinado que se sucedía estas prácticas iban en aumento. Desde mediados de siglo ya empezaban a darse casos en los que la petición de dispensas pontificas comenzaba a ser, incluso, obviada. En el reinado de Felipe IV, por ejemplo, y como indica una consulta del Consejo de las Órdenes del 4 de marzo de 1648, se había popularizado la concesión de hábitos militares sin dispensa a los notarios de la Suprema Inquisición y sus familiares más cercanos, los cuales, aun no cumpliendo con las exigencias que las instituciones requerían a sus profesos³⁸, podían portarlo sin la necesidad de dispensa pontificia: «y hay muchos ejemplares que se remitieron al Consejo de Su Majestad de haberse dado los hábitos de las órdenes militares a los notarios del secreto de la Inquisición y a sus hijos sin dispensa pontificia»³⁹.

Parece que esta costumbre estaba causando gran controversia y, sobre todo, confusión administrativa en el Consejo pues en la misma consulta los consejeros de órdenes insistían al rey: «que se sirviese de mandar al de órdenes [al Consejo] despacho de estos hábitos sin dispensa y los demás que se decreten en estos oficios»⁴⁰. Es decir, que la cuestión no era algo puntual sino se iba a prolongar en el tiempo. Continuaban: «pues se han dado en ella tantos en que todos los gremios de la Inquisición recibirán la merced

³⁴ Sanz Ayán, Carmen, «El canon a la nobleza en la Monarquía Hispánica: la media annata de mercedes», en Marcos, Alberto., (ed.), *Hacer historia desde Simancas, homenaje a José Luis Rodríguez de Diego*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 2011, pp. 705-726.

³⁵ «Débanse cien ducados de *media annata* por la cédula mía, que se da por cualquiera de los caballeros de las tres órdenes militares, relevándoles de navegar en las galeras por los seis meses que tienen obligación para haber de profesar», *Reglas antiguas*, n.º 42, decreto del 12 de noviembre de 1642. *Media-annata de mercedes. Reglas generales para su administración, beneficio, y cobranza: formadas en virtud de órdenes, y resoluciones de su Majestad, y expresadas en una su Real Cédula de 3 de Julio de 1664*, Madrid: 1696.

³⁶ «De las mercedes que yo hago de cualquier Encomienda de las órdenes militares, se ha de cobrar media anata cuando su santidad diere breve, para que se cobre este derecho, y en el interino que se sacaren los derechos corran, obligándose, o dando fianza a satisfacción de la sala que administrase este derecho, y los administradores de las dichas encomiendas la han de pagar por décima, regulada por la veintena de los frutos de ella, que perciben». (n.º 43). Real Cédula de 17 de febrero de 1649.

³⁷ Díaz Rodríguez, Antonio, «Mercaderes de la gracia. Las compañías de negocios curiales entre Roma. Portugal en la Edad Moderna», en *Ler Historia*, 72, (2018), pp. 55-76.

³⁸ B.N.E. Mss./17839, (1648), f. 209.r. y ss.

³⁹ *Ibidem*, f. 210.r.

⁴⁰ *Ibidem*, f. 210.r.

que espera de la real mano de S.M que en todo mandara lo que más sea de su servicio».⁴¹ Anteriormente, en el reinado de Felipe III, que resultó ser mucho más respetuoso con las ordenanzas de las órdenes que sus sucesores, también se habían registrado casos de disfrute de encomiendas por vía de administración sin haber solicitado breve pontificio, siendo el caso del marqués de la Bañeza, hijo del conde de Miranda, bastante peculiar. El marqués disfrutó de tres encomiendas sin ni siquiera haber profesado el hábito, y por supuesto, sin haber solicitado breves a la Santa Sede⁴². Diez años después, el Consejo de las Órdenes se daba cuenta del asunto, y suplicaba a Paulo V una gracia especial que dispensase tal suceso, algo que finalmente ocurrió. Lo que no conocemos es cuál fue el precio a pagar por parte de la Corona pues, como postulaba Spagnoletti, la estrategia castellana en Roma siempre se caracterizó, más que en el enfrentamiento directo, en el ofrecimiento de largas dádivas a los miembros de la curia apostólica⁴³. Esta política resultó «tremendamente eficaz», como indica Dandele⁴⁴.

Con estos antecedentes, que se repetían en numerosas ocasiones, no es de extrañar que a finales del siglo XVII la Corona apostase por «simplificar» los trámites y que, tras recibir el pretendiente un breve, ya no se necesitase ningún otro para cualquier concesión posterior. Los ministros del rey consideraban que, habiendo recibídemos un breve, la persona ya estaba «dispensada» para cualquier trámite. La Corona intentaba limitar su dependencia de la Santa Sede, cuyo conflicto competencial debido a la miscelánea jurisdiccional entre ámbitos espirituales y políticos no cesaba en su intensidad debido a los remanentes poderes del papa como cabeza espiritual de las órdenes⁴⁵. De paso, la Corona buscaba poder actuar con absoluta libertad en el asunto de la concesión de títulos, dignidades y beneficios de las milicias.

Le choque jurisdiccional entre Roma y España por el control de las órdenes formaba parte de un amplio proyecto político de los Habsburgo, iniciado en tiempos del emperador Carlos y que buscaba ampliar los privilegios contenidos en el Patronazgo Regio castellano. El objetivo era conseguir el Patronato Universal, que solo fue alcanzado en tiempos de los Borbones⁴⁶. Asimismo, esta estrategia de la Corona con respecto a limitación de peticiones de dispensa a Roma respondía a contrarrestar los abusos constantes que la Dataría apostólica (junto con otras instituciones como la Cancillería, la Penitenciería o la Secretaría de Breves), ejercía sistemáticamente, gravando sin descanso toda concesión tanto de beneficios eclesiásticos como de la documentación necesaria para sus trámites burocráticos. Las gestiones estaban tasadas por el tribunal económico pontificio basándose en el valor de los beneficios y en las características propias del mismo (cura de almas, dignidades, etc.) y cualquier paso administrativo, desde la petición de la dispensa, hasta la impetración de los sellos pontificios, o los gastos de escribanía por redacción de bulas y breves, estaba alta-

⁴¹ *Ibíd.*, f. 210.r.

⁴² A.H.N. A.M.A.E. *Santa Sede*, leg. 132. f.77.

⁴³ Spagnoletti, Angelantonio, *Principi italiani e Spagna nell'età barocca*, Milán: Mondadori, 1996, p. 9.

⁴⁴ Dandele, Thomas James, *La Roma española*, p. 83.

⁴⁵ Barrio Gozalo, Maximiliano, *La embajada de España*, p. 16.

⁴⁶ Hera, Alberto de la, «Derechos del rey y relaciones con la Santa Sede», en Escudero, J., (Ed.), *El Rey. Historia de la monarquía*, Barcelona: Planeta, 2008, pp. 65-95.

mente gravado⁴⁷. A estos gastos, que sumaban decenas de conceptos, se les añadían las costas de expedición que solían ser bastante arbitrarios⁴⁸. Este derecho «natural» de la mitra pontificia a intervenir en todo tipo de beneficios eclesiásticos se había ido expandiendo desde la monarquía papal aviñonense del siglo XIV y la impetración de la Bula *Ex Debito*⁴⁹. Ya en esos tiempos los maestros de Calatrava y Santiago tuvieron que pleitear contra Juan XXII sobre el derecho de la concesión de encomiendas de las órdenes y el cobro de las medias anatas⁵⁰.

De esta forma, los caballeros y beneficiarios de encomiendas debían invertir ingentes cantidades de dinero en abonar no solo ya los impuestos regios, sino también los pontificios, llegando a suponer una enorme sangría económica para ciertos candidatos. Así lo indicaba, en 1619, la marquesa de Portocarrero, cuando aceptando la encomienda que Felipe III le había hecho merced, se quejaba agriamente de los enormes costes de la dispensa comentando que «muy necesario es el gozarla [la encomienda] desde luego porque no tenía con qué pagar lo que toca a la dispensa y recados en Roma»⁵¹. Este fenómeno despertó la crítica tanto del soberano como de los embajadores españoles en Roma, los cardenales protectores y los agentes generales del patronato. No fueron pocos los memoriales contra los abusos de la administración curial pontificia, y más aún de la Dataría. Quizás el más famoso fue el redactado por el cardenal Zapata en 1607⁵². En cualquier caso, la tesis que nos ocupa, y plasmada en el documento analizado, no resultó tan sencilla y generó una amplia discusión que además se enmarcaba en el amplio y continuo debate sobre la religiosidad de las instituciones y sus miembros⁵³, en los que participaron canonistas y teólogos de la talla de la Cruz Manrique de Lara⁵⁴ o Andrés Mendo.

El primer punto con el que comienza el memorial da cuenta del cariz que adquiriría el debate: ¿eran o no las encomiendas militares *dignidades regulares, prelacías locales* o *beneficios eclesiásticos*? El sentido de la respuesta, por supuesto, condicionaba la conclusión de la discusión y sus consecuencias en la política regia. Pues, si lo fuesen, y como indicaba el autor «aunque con disgusto no pueden [proveerse], conforme veremos, sin nueva dispensa darse al legítimo ya dispuesto»⁵⁵. El texto reconoce que

⁴⁷ Aldea Vaquero, Quintín, *Iglesia y Estado en la España del siglo XVII. Ideario político-eclesiástico*, Santander: Universidad Pontificia, 1961, p. 168 y ss.

⁴⁸ Barrio Gozalo, Maximiliano, *El sistema benefical de la Iglesia española en el Antiguo Régimen*, Alicante: Universidad de Alicante, 2010, p. 180.

⁴⁹ Díaz Ibáñez, Jorge, «La provisión pontificia de beneficios eclesiásticos en el reino de Castilla durante el periodo aviñonés. Estado de la investigación», en *Lusitania Sacra*, 22, (2010), pp. 63-84. Goñi, José, «El fiscalismo pontificio en España en tiempo de Juan XXII», en *Anthologica Annua*, 14, (1966), pp. 65-99.

⁵⁰ Ayala Carlos, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Madrid: Marcial Pons, 2007, p. 778.

⁵¹ A.H.N. OO.MM. *Consejo de Órdenes*, leg. 212, caja 1, sin foliar.

⁵² B.N.E. Mss./ 13013, ff. 202-216.

⁵³ Recientemente Elena Postigo ha analizado la cuestión referente a los caballeros de hábito militar, pero sin tocar lo referente a las encomiendas. Véase: Postigo, Elena, «El *privilegium fori* y el debate sobre la religiosidad de los caballeros de las órdenes monástico militares castellanas, ss. XVI-XVIII», en Fortea, José Ignacio, et al, (Coord.): *Monarquías en conflicto. Linajes y noblezas en la articulación de la Monarquía Hispánica*, Santander: Universidad de Cantabria, 2020, pp. 372-425.

⁵⁴ Cruz Manrique de Lara, Íñigo, *Defensorio de la religiosidad de los caballeros militares...*, Madrid: 1731.

⁵⁵ B.N.E. Mss./ 11.007, f. 128.r.

muchos autores (doctores y juristas) mantenían que las encomiendas «son género de preeminencia de personas verdaderamente religiosas». Sin embargo, tras una ingente exposición teológica, doctrinal y tratadística sobre la verdadera naturaleza eclesiástica de los comendadores y sus encomiendas, el autor refiere: «tras todo esto, respondo a la pregunta afirmativamente y que en el caso presente no es menester para las Encomiendas otra dispensación demás de la del hábito»⁵⁶. El Consejo de Órdenes refutaba la tesis del soberano y complacía sus demandas. El escrito se basa en varias cuestiones a la hora de dictar sentencia, las cuales pueden ser divididas en dos bloques principalmente. El primero de ellos es un discurso jurídico, donde el autor o autores intentan diseccionar el derecho romano, eclesiástico y común en búsqueda de argumentos y bases que legitimen la concesión de encomiendas de las órdenes sin la necesidad de solicitar otro breve. La segunda parte es una exposición profunda y extensa sobre la naturaleza eclesiástica de las encomiendas, en la que se determina aguda y ferozmente que estas mercedes no son beneficios eclesiásticos, sino bienes absolutamente seculares.

En primer lugar, los autores, con la finalidad expuesta, descartan el derecho cesáreo y romano, pues las encomiendas son instituidas por la Iglesia de Roma, y por tanto cuentan tan solo con el derecho canónico: «de adonde se pudiera sacar la incapacidad». En segundo lugar, se esgrime que en las *Definiciones y Establecimientos* de las tres caballerías castellanas «no se toca este punto, y sería menester que lo expresasen conforme expresan la exclusión de los ilegítimos del hábito y profesión militar». Por tanto, tras ser habilitado para el hábito por breve o autorización no sería necesario pedir otra pues la normativa de las milicias ni lo nombra y ni lo aclara. Otra de las razones recurridas para su defensa es la propia autoridad real sobre las milicias, pues «el rey, como administrador de las mismas órdenes dispensará en aquel estatuto con el caballero ilegítimo implícitamente por el mismo acto de la concesión de la encomienda». Para ello se basa en la obra de Petrus Frassus (en dos volúmenes editados en Madrid entre 1677 y 1679), en la que se apela a la regla: *quod princeps dispensare presumitur, quando celebrat contuactum alias prohibitu. Ut late exornat atque exemplificat de multis habentibus potestatem dispensandi*⁵⁷. Y si se replicase al respecto que la majestad católica no pudiera dispensar lo descrito en los estatutos de las milicias porque estos dependen en último término a la autoridad pontificia, se recuerda que por diversas autorizaciones de la silla apostólica (se refiere a las bulas de Sixto IV, Clemente VIII y Paulo III)⁵⁸ la normativa de las órdenes aprobadas por los pontífices y luego reformada por los capítulos y la autoridad regia contaría con el beneplácito intrínseco y directo de Roma. Se cita una bula de Clemente VIII⁵⁹ en que se afirma que los estatutos que se hicieren se debían de entender automáticamente aprobados por la sede apostólica: *Dum mono non fuerint sacrit canonibus adversantia et ad administratore fuerint et aprobata*⁶⁰. Y como esta aprobación pontificia general se

⁵⁶ B.N.E. Mss./ 11.007, f. 131.v.

⁵⁷ Frassus, P., *De regio patronato indiarum*, tomo 1, Madrid: 1677, cap. 13, n° 41, y cap. 30, n° 7.

⁵⁸ *Bullarium Ordinis Militae de Alcantara, Olim S. Juliani del Pereiro...* Madrid: 1759, ff. 128, 143, y 156.

⁵⁹ *Ibidem*, f. 156, n° 9.

⁶⁰ B.N.E. Mss./ 11.007, f. 132.v.

hizo por privilegio, «pudo la orden aceptarle de modo, que en orden a la libertad del administrador no haya querido valerse de él, pues el privilegio no obliga, y del privilegiado se puede valer en orden a este, o a ese otro, según mejor le estuviere»⁶¹. Así, declara el autor: «toda la dificultad [sobre la no petición de una segunda autorización para conceder encomienda en goce de frutos] se reduce al derecho eclesiástico». No obstante, y recordando las disposiciones de las constituciones de Sixto V, en que se declara inhábil a seglar en el disfrute de un beneficio eclesiástico, se afirma que las mismas solo atañen a la jurisdicción espiritual, pero que, si las encomiendas son dadas a administradores con solo el «goce de los frutos», el cuidado de la iglesia es encargado a los clérigos de la encomienda.

Quizá el argumento más poderoso en la defensa de la concesión de encomiendas por vía de la administración con «goce de frutos», giraba en torno a que el administrador con «goce de frutos» no ejercía en la encomienda como cabeza espiritual, ni usurpaba ilegítimamente esas atribuciones derivadas de una dignidad eclesiástica, sino que tan solo recibía los frutos (beneficios económicos) de la encomienda. El administrador, al no ser miembro de las milicias, y no recibir colación canónica, no era eclesiástico. Por consiguiente, no disfrutaba ni de las prebendas, honores, y fuero jurídico propio de los mismos. No poseía, por tanto, los derechos de la Iglesia y sobre la Iglesia, sino tan solo recibía las rentas de un beneficio. El argumento resultaba muy potente, dado que discurría en consonancia a lo defendido por muchos doctores y tratadistas (Mendo⁶², Torrecilla⁶³, Azor⁶⁴, etc.) y, sobre todo, ratificado en ciertas congregaciones y concilios.

De hecho, en el Concilio de Trento, refiriéndose los miembros del cónclave a la incapacidad que tenían los seglares para la obtención de beneficios de naturaleza eclesiástica, se reafirmó dicha cuestión, dando cabida a seglares en el disfrute de unas rentas de origen eclesiástico:

Pero esta incapacidad no sirve de obstáculo para conseguir pensiones eclesiásticas, porque es cosa sabida que estas verdadera y propiamente no tienen naturaleza de beneficios, sino que llevan consigo alguna cosa temporal sobre los frutos, puesto que no conceden ningún derecho en la Iglesia, o sobre ella, ni sobre el beneficio ni sobre su administración⁶⁵.

Sin embargo, tampoco faltan autores que contestan a estas afirmaciones, como Nasarre, que en sus *Instituciones de Derecho Eclesiástico*, afirmaba que «el beneficio eclesiástico, al cual están unidas rentas, de modo que no pueden separarse de él»⁶⁶. Es decir, que el cobrar unas rentas de un beneficio eclesiástico no puede estar separado de la propia naturaleza de la encomienda que las produce, y por tanto, en titular

⁶¹ B.N.E. Mss./ 11.007, f. 133.r.

⁶² Mendo, A., *De las órdenes militares...*, op. cit., Disquisición 7, n° 12.

⁶³ Torrecilla, M., *Examen de la potestad y jurisdicción de los señores obispos, assi en comun, como de los obispos regulares y titulares ...*, Madrid: imprenta de Antonio González de los reyes, 1693, f. 116.

⁶⁴ Azor, J., *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones ad conscientiam rectè, aut pravè factorum pertinentes, breviter tractantur. Pars Prima*, Romae, apud Aloysium Zannetum, 1600.

⁶⁵ Tejada, J., *Colección de cánones de la Iglesia de España y América*, Madrid: 1859, p.177.

⁶⁶ Nasarre, B., *Instituciones de derecho eclesiástico...*, Madrid: 1730, p. 313.

del mismo debía ser un miembro profeso de las milicias con estatus de religioso. En cualquier caso, la discusión discurre paralela a la negación de las encomiendas como bienes eclesiásticos, dignidades o prelacías y, ante ello, la dispensa tampoco sería necesaria en virtud de los reales arbitrios. El texto tan solo señala como dignidades a las Encomiendas Mayores y las claverías de las órdenes, considerando que el resto de encomiendas «menores» no necesitan de breve o autorización pontífice para ser concedidas a seglar.

Asimismo, en caso de ser consideradas prelacías, y fundamentado en los tratados del jesuita Quintanadueñas⁶⁷, la cuestión se resolvería con «la comunicación de los privilegios de las demás religiones, que gozan las órdenes militares»⁶⁸. Esta misma se legitimaba en la base jurídica promulgada por Gregorio XIV sobre el poder de los prelados de dispensar a sus súbditos legítimos, como afirma Pellizzari⁶⁹. Y este privilegio «bien se podría ejercer por el rey que por administrador de estas órdenes tiene no solo toda la facultad de los maestrazgos antiguos, sino que es más ampliamente superior, generalísimo de ellas»⁷⁰. En cualquier caso, el derecho canónico habla de la imposibilidad de conceder prelacías claustrales con cura de almas, de acuerdo a la congregación de cardenales de 1609, y «las encomiendas no tienen cuidado espiritual de otros, ni tampoco súbditos regulares, y por lo tanto no son prelaturas regulares» sino «relativa y portal»⁷¹, pues ni la profesión (que es requisito de acceso y no título) ni el «rezo de algunas oraciones» les hace verdaderos religiosos, como apuntan los padres Diana y Suárez.

La discusión, densa y extensa, continua con la negación de la religiosidad de los caballeros y las encomiendas a través de la perspectiva fiscal pues, aunque en las mismas se cobren rentas eclesiásticas «son sin embargo prebendas puramente laicales pues no se dan a título alguno eclesiástico sino solo a fin de pelear, y no es más que acción temporal»⁷². Finaliza la misma, quizá, con uno de los argumentos más controvertidos dentro del debate sobre la naturaleza de las encomiendas y es la concesión de estos bienes a mujeres que, citando a Mendo y a Morote, se afirma que jamás el pontífice ha dispensando a ninguna mujer pueda gozar de beneficio eclesiástico, pero si lo ha hecho con mujeres en las encomiendas militares, citando el caso de la duquesa de Feria, entre otras. Esta afirmación revela las múltiples y profundas contradicciones de la Silla Apostólica, y declara públicamente que las encomiendas no pueden ser beneficio de la Iglesia.

En líneas generales, los autores de uno y otro reino que defienden la legitimidad de los monarcas de conceder las encomiendas por la vía de la administración con «goce de frutos» se pueden resumir en la tabla siguiente, que condesa las principales líneas argumentativas en base jurídica, espiritual, patrimonial y de privilegio.

⁶⁷ Quintanadueñas, A., *Singularia moralis Theologiae ad quinque Ecclesiae precepta*, Madrid: Pablo del Val, 1652, disq. 3.

⁶⁸ B.N.E. Mss./ 11.007, f. 133.v

⁶⁹ Pellizzari, F., *Manuale Regularium...*, Leiden: 1665, tratado 9, cap. 2, n° 142.

⁷⁰ B.N.E. Mss./ 11.007, f. 134.r.

⁷¹ B.N.E. Mss./ 11.007, f. 135.v.

⁷² B.N.E. Mss./ 11.007, f. 136.r.

Tabla 1. Bases argumentativas esgrimidas por los autores para favorecer la voluntad de los monarcas en la concesión encomiendas militares en administración con goce de frutos.

Base de razonamiento	Descripción	Autores
Autoridad de los doctores	Todos los autores se refieren a la autoridad de otros doctores, teólogos, tratadistas y canonistas como forma de legitimación de sus discursos, partiendo de la base filosófica de la «verdad por autoridad».	Mendo ⁷³ , Barbosa ⁷⁴ , Martín de Torrecilla ⁷⁵ , Leyva, Gonzalez Téllez ⁷⁶ , Villalobos, Torres, Vega, Rafael de la Torre, Antonio Gómez ⁷⁷ , Maestro Isla ⁷⁸ , Juan Azor ⁷⁹ , Suárez ⁸⁰ ...
La costumbre	La costumbre, o <i>derecho consuetudinario</i> , como creadora de jurisprudencia: «donde cualquier costumbre razonable y legítima prescrita se le da potestad regal sin que allí se le haga objeción alguna» ⁸¹	Filiuço ⁸² , Martín de Torrecillas, Barbosa, Rolando, Gutiérrez, Cabedo ⁸³ , Pereyra ⁸⁴ , Fragoso ⁸⁵ ...
El privilegio	Los privilegios otorgados por los pontífices a los soberanos mediante la administración perpetua y por distintas bulas, breves y autorizaciones tanto anteriores como posteriores a la de 1523 (en especial referencia a las constituciones de Pío V, Sixto V, Julio II, y Paulo II). «Se puede introducir por costumbre lo que se puede introducir por privilegio» ⁸⁶	Martín de Torrecilla, Crisóstomo Henríquez ⁸⁷ , Ascacio Tamburini ⁸⁸ Mendo ⁸⁹ , Barbosa ⁹⁰ ...

⁷³ Mendo, A: *De ordinibus militaribus...*, op, cit, Salamanca: 1657.

⁷⁴ Barbosa, A: *De Iure Eclesiástico*, Madrid: 1660. Barbosa, A., *Summa apostolicarum decisionum, extra ius commune vagantium...* Bolonia: 1649. Barbosa, A: *De canonicis et dignitatibus...*, Laurentij Durand: 1634.

⁷⁵ Torrecilla, M: *Consultas morales y exposición de las proposiciones...*, Madrid: 1693.

⁷⁶ González Téllez, M: *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum*, Moenum: 1690-1693, *De praebendis et dignitatibus*, título V., n° 12.

⁷⁷ Gómez, A: *Ad leges tauri commentarium absolutissimum* Madrid: 1780.

⁷⁸ Isla, B: *Regla de la Orden y Cavalleria del Señor Santiago...*, Alcalá: Juan de Brocar, 1547, cap. 13.

⁷⁹ Azor, J: *Institutionum moralium, in quibus universae quaestiones...* Roma: 1600; *Pars secunda*, Romae, ex Typographia Alfonso Ciaconi, 1606; *Pars tertia*, ex typographia Aegidii Spadae, 1611.

⁸⁰ Suárez, F: *De Religione...*, Imprenta de Jacobo Cardón: 1625.

⁸¹ Torrecilla, M: *Consultas morales y exposición de las proposiciones...* Madrid: 1693, pp. 215-216.

⁸² Filuço, V: *De statue clericorum quinque tractatus de beneficiis pensionibus...*, Madrid: 1626.

⁸³ Cabedo, J: *Patronatibus ecclesiarum reglae coronae regni lusitaniae...*, Georgius Rodríguez: 1602.

⁸⁴ Pereira, B: *Promptuarium theologicum morale, secundum jus commune...*, Antonij Craesbeeck: 1676.

⁸⁵ Fragoso, B: *Regimen Reipublicae Christianae*, Lyon, Gabriel Boissat et Laurent Anisson, 1641.

⁸⁶ Torrecilla, M: *Consultas morales...*, op, cit, pp. 214-215.

⁸⁷ Henríquez, C: *Summarium praecipuarum constitutionum Militiae Cisterciensis de Calatrava*, Bruxelles.; *Miracula nostri temporis*, inédita.

⁸⁸ Tamburini, A: *De iure abbatum et aliorum praelatorum...*, Laurentii Anisson: 1650.

⁸⁹ Mendo, A. *De ordinibus militaribus...*, op, cit, Salamanca: 1657.

⁹⁰ Barbosa, A: *De Iure Eclesiástico*, Madrid: 1660. Barbosa, A., *Summa apostolicarum decisionum, extra ius commune vagantium...*, Apud Baleonium: 1649. Barbosa, A: *De canonicis et dignitatibus...* Laurentij Durand: 1634.

Base de razonamiento	Descripción	Autores
La negación de religiosidad de las Encomiendas	Al considerar las Encomiendas como bienes seculares o seglares no estarían bajo las limitaciones establecidas tanto por la normativa de las propias instituciones como por el derecho canónico. Se esgrimen las bulas de Clemente VIII, Sixto IV, Julio II ⁹¹ (1505) y Pío II (1460) en que, en cierta manera, contradicen las bulas pontificales de Alejandro VI, Pío V y Sixto V sobre la naturaleza de las Encomiendas como «beneficios eclesiásticos»	Fagundes ⁹² , Araujo ⁹³ , Mendo, Barbosa, Martín de Torrecillas, Leyva, Gutiérrez Téllez, Villalobos, Torres, Vega, Rafael de la Torre, Antonio Gómez, Diana ⁹⁴ , Maestro Isla, Juan Azor, Suarez ⁹⁵ , Cabedo, Peñafiel y Araujo ⁹⁶ , Bonacina, Portel ⁹⁷ , Castro Palao, Baseo, Ojeda, y Soto...
De los frutos de la Encomienda	Que aun siendo consideradas las encomiendas como beneficios de naturaleza eclesiástica los administradores con goce de frutos no estarían usurpando ilegítimamente las atribuciones, derechos, y privilegios de un comendador colado como una dignidad, sino que tan solo estarían recibiendo las rentas o frutos producidos por un patrimonio o benéfico de la Iglesia, lo cual no está prohibido por el derecho canónico.	Todos los anteriores, más los cánones aprobados en la sesión quince del concilio de Trento de 1552 ⁹⁸ .
El patronato regio	El privilegio otorgado por la Santa Sede a los soberanos para la disposición y elección de las candidaturas a las magistraturas y beneficios eclesiásticos (entre ellas las Encomiendas). Entre las bulas citadas se encuentran las de Pío II: <i>Cum Tibi Deus</i> ⁹⁹	Fragoso, Mendo, Martín de Torrecilla, Pereyra, Frassus, Cabedo...

⁹¹ *Bula Apud Sanctum Petrum*,

⁹² Fagundes, E: *R.P. Stephani Fagundez...De iustitia, et contractibus, et de acquisitione...*, Laurentii Anisson, 1641.

⁹³ Araujo, F: *Variae et selectae decisiones morales ad statum ecclesiasticum...* Felipe Borde: 1664.

⁹⁴ Torrecilla, M: *Examen de la potestad, y iurisdiccion de los señores obispos...*, Madrid: 1682, p. 595. La obra a la que se refiere se titula *De Cobordinatus*.

⁹⁵ Suárez, F: *De Religione...*, Imprenta de Jacobo Cardón: 1625.

⁹⁶ Este autor dice que «tener una cruz es cosa de mucha honra temporal». Peñafiel, A: *Obligaciones y excelencias de las tres órdenes militares*, Madrid: 1643, pp. 65-69.

⁹⁷ La obra a la que se refieren los autores se titula: *In Responzionibus*.

⁹⁸ Tejada, J: *Colección de cánones...*, op. cit, p. 177.

⁹⁹ Dada en Siena, el 3 de abril de 1459. A.G.S, *Patronato Real*, leg. 60, n° 174. Citado en: Nieto Soria, José Manuel: «Enrique IV de Castilla y el pontificado, 1454-1474», *En la España medieval*, 19, (1996), p. 177.

Base de razonamiento	Descripción	Autores
Los dictámenes del Tribunal Apostólico de la Rota	Los autores defienden que este tribunal solo actúa de opinión y «muchas veces decide contrarias cosas a diversas decisiones» ¹⁰⁰ . También se argumenta que, aunque la autoridad de la institución es muy grande, más lo es la de los pontífices que en diversas bulas no han llamado a las Encomiendas como beneficios (Julio II).	Martín de Torrecilla, Diana y Ferrero...
El título espiritual	Que las Encomiendas no se dan por <i>título espiritual</i> , de lo que se encargan los curas y religiosos de las iglesias de sus encomiendas, sino que es tan solo una condición dada a los Comendadores. Es por ello que los pontífices dispensan el disfrute de las encomiendas a administradores procedentes del mundo laico.	Mendo, Martín de Torrecilla, Suarez, Rodríguez, Quintanadueña...
El servicio en la milicia	Que si se esgrime que las Encomiendas son dadas a personas que han luchado en milicia defendiendo sus votos por la fe católica como marcan sus estatutos, los autores indican que esta obligación es temporal, y que los monarcas desde los tiempos de la administración perpetua están concediendo estas mercedes a personajes que nunca han pisado un campo de batalla.	Mendo, Martín de Torrecilla, Isla, Barbosa...
Las obligaciones espirituales	Que los comendadores, a los que se les conceden las Encomiendas, tienen la obligación de rezar y realizar una serie de liturgias. Estos autores dicen que esta obligación no proviene de la Encomienda sino de la <i>profesión</i> .	Martín de Torrecilla, Mendo, Diana, Morote, Suarez...

¹⁰⁰ Torrecilla, M: *Consultas morales...*, op, cit.p. 213.

Base de razonamiento	Descripción	Autores
La autoridad de los reyes	Que no proviene solo de la administración perpetua que disfrutaban, sino también porque, en cierta medida, los reyes instituyeron estas milicias y su patrimonio a partir de donaciones desde la Edad Media «para el bien y utilidad de sus reinos» ¹⁰¹ . Basándose, asimismo, en el derecho natural que refiere que los reyes «deben mirar por el lustre y conservación» de dominios. Y, por consiguiente, de sus nobles, que son su brazo armado, y con el que defienden sus territorios. Por ello, está justificado que las Encomiendas se den en administración y vacatura, pues «no puede ser ilícito de ninguna manera utilizar dicha concesión en beneficio del reino» ¹⁰² .	Martín de Torrecilla, Crisóstomo Henríquez ¹⁰³ , Quintanadueñas, Ascacio Tamburini ¹⁰⁴ ...
La administración de los bienes de las órdenes	Los soberanos, como administradores perpetuos por autoridad pontificia, tienen jurisdicción, aunque sea temporal, sobre todo el patrimonio de las instituciones, incorporados a los bienes de la Corona.	Martín de Torrecilla, Gregorio López, Cabedo ¹⁰⁵ , Antonio Gómez, Antonio Fabro...

3. CONSIDERACIONES FINALES: UN DEBATE DE DIMENSIONES IBÉRICAS

Más allá de la importancia de la cuestión planteada por la consulta estudiada, lo que se desprende de todo el debate es que tanto la Corona española como la portuguesa estaban debatiendo y pugnando sobre el control total de las órdenes militares en sus territorios con el fin de abrirlas totalmente a los intereses y necesidades políticas y económicas de sus reinos. Paralelamente a esta consulta del Consejo de las Órdenes, en Portugal se estaba produciendo el mismo debate. En 1693 se publicaba en Madrid la cuarta impresión de las *Consultas morales* del clérigo capuchino Martín de Torrecilla. La primera edición databa del año 1681 (seguida de una segunda edi-

¹⁰¹ Ibídem, p. 216.

¹⁰² Ibídem, p. 217.

¹⁰³ Henríquez, C: *Summarium praecipuarum constitutionum Militiae Cisterciensis*...op. cit.

¹⁰⁴ Tamburini, A: *De iure abbatum et aliorum praelatorum, tam regularium*... Laurentii Anisson: 1650.

¹⁰⁵ Cabedo, J: *Patronatibus ecclesiarum reglae coronae regni lusitaniae liber ubus*..., G. Rodríguez: 1602.

ción en 1684, tercera en 1688, y la cuarta expuesta anteriormente en 1693), y en ella se incluía un amplio debate sobre si los monarcas de Portugal podían «lícitamente conceder expectativas en las encomiendas miliare de dicho reino y prometerlas antes que vaquen»¹⁰⁶. Con el fin de conseguir una base teológica y jurídica que sirviese a los monarcas lusos alcanzar sus objetivos, el autor comienza negando la naturaleza eclesiástica de las encomiendas «que no son beneficios ni se reducen a ellos». El autor se basa en la obra de otros tantos autores críticos a esta consideración (Mendo, Vega, Rodríguez, Antonio Gómez, Rafael de la Torre, Villalobos, y otros). Por tanto, verdaderamente nos encontramos ante un fenómeno de características ibéricas, dado que se dan en el mismo periodo cronológico y con los mismos objetivos. En primer lugar, aminorar la dependencia de los soberanos con respecto a la Santa Sede. En segundo, la ampliación de las competencias de la administración perpetua sobre el amplio patrimonio legado. Y, en tercero, la concesión de las mercedes de las órdenes con total libertad e incluyéndolas ya sin ningún tipo de obstáculo en liberalidad regia, algo que venía observándose desde la Baja Edad Media. Pues como indicaba el profesor Carlos de Ayala: «papel dominante de reyes que creaban y mediatizaban a unas instituciones que acabarían siendo incorporadas a la propia estructura política de las correspondientes monarquías»¹⁰⁷.

Los monarcas ibéricos estaban encargando consultas, memoriales y discusiones a autores de clara trayectoria crítica con respecto a la consideración de las órdenes y sus encomiendas como bienes eclesiásticos. Las mismas no solo se estaban dando en el seno de la *Mesa da Conciencia e Ordens* y del Consejo de Órdenes, sino también en otros consejos, como el de Estado¹⁰⁸, incluyendo la cuestión en un proyecto político compartido. Ambos reinos evitar los abusos que la administración curial pontificia estaba ejerciendo en ámbitos que los reyes de Castilla y Portugal consideraban propios, incluyéndolos en el discurso del regalismo¹⁰⁹.

En cuanto a las órdenes, el debate sobre la religiosidad de las encomiendas era claro: si estos beneficios no eran considerados como tales la libertad de los monarcas con respecto a su gestión y, sobre todo, su concesión se vería ingentemente ampliada. Mientras los intereses de la Corona discurrían en paralelo a las de, no solo ya del papado, sino de las propias órdenes militares, los conflictos entre ambas instituciones se verían aminorados. Sin embargo, en el asunto de la dilatación y la grabación fiscal de la impetración de breves para la concesión de hábitos y encomiendas a hechuras, aliados, y favoritos tanto de los reyes como de sus ministros, así como de otros personajes que no cumplían con los requisitos de las milicias, provocó fuertes tensiones no solo en el seno de las órdenes sino en la tratadística caballeresca de la época y en Roma. En esas circunstancias, los reyes hacían valer tanto los derechos como los privilegios

¹⁰⁶ Torrecilla, M., *Consultas morales y exposición de las proposiciones... op. cit.*, p. 211.

¹⁰⁷ Ayala, Carlos, *Las órdenes militares*, 771.

¹⁰⁸ En 1665, por ejemplo, el Consejo de Estado debatía los conflictos derivados de las cargas pontificias en materia benefical e, incluso, Carlos II llegó a quejarse formalmente a la nunciatura apostólica en varias ocasiones. Barrio Gozalo, Maximiliano, *La embajada de España*, p. 31.

¹⁰⁹ Egido, Teófanos, «Regalismo y relaciones Iglesia-Estado, en el siglo XVIII», en García-Villoslada, Ricardo, (Dir.): *Historia de la Iglesia en España*, Madrid: Editorial Católica, 1979, pp. 126-129.

otorgados por la Santa Sede a través de las distintas bulas, autorizaciones y dispensas. Por su parte, el papado hacía valer los *Decretales*, las *Constituciones Clementinas*, los dictámenes del *Tribunal Apostólico de la Rota*, y la bula *In Coena Domini*.

Las órdenes también intentaban contrarrestar estas pulsiones regias a través de las limitaciones que esos propios documentos también marcaban, como indica Postigo: «Pero cuando los intereses de las órdenes se enfrenten a los del monarca la autoridad regia solo podrá influir en ellos en la medida en que las bulas pontificias no le excluyan de su conocimiento»¹¹⁰. Sin embargo, y como observamos, las dispensas venían a solucionar gran parte, si no la totalidad, de las limitaciones que los soberanos pudieran encontrar en la administración y control de las instituciones a lo largo del seiscientos. Es por ello que su consecución se convirtió en un factor político de primer nivel. La autoridad de los reyes de España en la jurisdicción temporal era absoluta, poseían «soberanía de la suprema potestad» en favor de su «soberano arbitrio»¹¹¹. No obstante, la jurisdicción espiritual no había alterado su esencia y base tras la incorporación de las milicias. Así, los soberanos no podían interferir ni modificar la jurisdicción eclesiástica ni de los maestrazgos (aun siendo regalía de la Corona), ni del resto de beneficios y sus miembros. Esto resultaba una limitación a la autoridad y jurisdicción real, dando como resultado este tipo de debates que se extendieron durante toda la centuria y que se prolongarán más allá de la muerte de Carlos II¹¹².

A mediados del siglo XVII, estas discusiones alcanzarán mayor intensidad debido al afán recaudador de la Dataría Apostólica que buscaba financiar los múltiples intereses políticos de los pontífices en Italia¹¹³. Durante los reinos de Felipe II y Felipe III la elección de papas favorables a los intereses de España hizo que la concesión breves resultase ciertamente un mero trámite, como indica Fernández Izquierdo: «considerará [el monarca] como patrimonio propio el disfrute de las encomiendas de las órdenes militares»¹¹⁴. Esto parece ratificarse en la forma en que Felipe III solicita a sus embajadores la consecución de dispensas de encomiendas y hábitos, pues con asiduidad el rey utiliza expresiones que refuerza esta imagen: «Como es costumbre y dispensado Su Santidad en ello, que expidiese el breve que sea necesario»¹¹⁵ o «Así mando expedir el dicho breve y dispensa que convenga muy cumplido como en semejantes casos ha hecho con otros»¹¹⁶. Cuanto menos la forma en que el soberano de Castilla solicitaban las dispensas no refleja sumisión ante la autoridad pontificia, sino más bien iniciar el trámite de algo que se ha de cumplir. Pareciera que las encomien-

¹¹⁰ Barrio Gozalo, Maximiliano, *La embajada*, p. 48.

¹¹¹ López, Clemente, *La hacienda de las órdenes militares en el reinado de Felipe VI*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1988, p. 261.

¹¹² Postigo, Elena, «El privilegium fori», pp. 372-425.

¹¹³ Filitoli, Fabrizio, «El estado pontificio como Fiscal-Military-State: Consideraciones económicas, financieras y sociales sobre el armamento de galeras en los siglos XVI y XVII», *Tiempos Modernos*, 33, (2016), pp. 343-376. Véase el cásico: Prodi, Paolo, *El Soberano Pontífice: Un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la primera Edad Moderna*, Madrid: Akal, 2011.

¹¹⁴ Fernández, Francisco, *La Orden militar*, p. 373.

¹¹⁵ Carta de Felipe III al embajador en Roma, Duque de Taurisano, fechada a 16 de mayo de 1612. A.H.N. A.M.A.E. *Santa Sede*, leg. 132. f. 53.

¹¹⁶ Carta de Felipe III al embajador en Roma, conde de Castro, fechada a 12 de noviembre de 1611, sobre la dispensa de la encomienda de Ocaña a Rodrigo Calderón. A.H.N. A.M.A.E. *Santa Sede*, leg. 132. f. 48.

das, aun siendo considerados beneficios eclesiásticos, fueran una regalía regia más dependiente, absoluta y privativamente, de la voluntad y gracia del monarca.

A partir de 1621 los papas empezará a tender cada vez más a Francia¹¹⁷, con las desastrosas consecuencias subsiguientes para los intereses de España que, entre otras cosas, se empezó a traducir en denegaciones de bulas o retrasos considerables en sus tramitaciones. En 1630 el cardenal de Borja plasmaba muy bien esta situación cuando afirmaba que «Por desgracia, al rey de España todo se le rechaza y todo se le niega»¹¹⁸. Al final, esta estrategia de desvinculación progresiva de la Coronas ibéricas de la Santa Sede respondía no solo a una «presión social» del reino en ver recompensados sus servicios, sino también de sus monarquías sobre «nas instituições do papado, para legitimar dereitos»¹¹⁹. Esta cuestión encuentra un reflejo temprano en las modificaciones de los *Establecimientos* y *Defniciones* de las órdenes a mediados del siglo XVII cuando, en el único capítulo general celebrado en tiempos de Felipe IV, se añadió un postulado advirtiendo que «ninguno procurase hábito, beneficio, o encomienda ni cosa de la Orden por Roma», bajo pena de cárcel¹²⁰. Sin duda, Felipe IV marcaba una senda política que se convertiría en uno de los principales conflictos entre el papado y la Monarquía de España durante el resto del siglo XVII.

¹¹⁷ Dandeleit, Thomas James, *La Roma española*, p. 257, y ss.

¹¹⁸ Barrio Gozalo, Maximiliano, *La embajada*, p. 14.

¹¹⁹ Olival, Fernanda, *As Ordens Militares*, p. 77.

¹²⁰ Ruíz de Vergara, Francisco, *Regla y Establecimientos de la Orden y caballería del glorioso apóstol Santiago...*, Madrid: 1655, f. 87.v.

*SANGRE EN LAS CALLES DE SEVILLA:
RAZA Y PODER UN JUEVES SANTO DEL SIGLO XVII**

Erin Kathleen Rowe
The Johns Hopkins University

En la primavera de 1604 estalló una trifulca en la Plaza de San Salvador, en la ciudad de Sevilla. A la violencia y la sangre de ese día le siguieron años de disputas legales. Los combatientes eran miembros de dos cofradías laicas y su batalla se produjo cerca de la medianoche del Jueves Santo, una de las fechas más sagradas del calendario litúrgico. Una de las cofradías, Nuestra Señora de la Antigua, alojada en el convento magisterial de San Pablo Real, estaba formada por ciudadanos poderosos de la ciudad, mientras que la otra, Nuestra Señora de los Ángeles, ubicada fuera de las murallas, era más pobre y la totalidad de sus miembros era de ascendencia africana.

El surgimiento de cofradías negras en el siglo que siguió al advenimiento del tráfico de esclavos de África occidental y central por parte de los portugueses desafiaba las opiniones de los europeos sobre la diferencia de color y la virtud cristiana. La Iglesia había aceptado que, mediante el bautismo, todas las almas tenían el mismo potencial para alcanzar la salvación, pero ni el clero ni los laicos blancos trasladaron esta posibilidad espiritual al plano de la igualdad social. Por su parte, los miembros de las cofradías negras reivindicaron su participación en el ritual católico, escenificando su pertenencia religiosa y cívica durante las procesiones de los días santos.

Un examen minucioso del conflicto que surgió entre los hermanos negros y los blancos laicos durante las procesiones del Jueves Santo revela las formas en que las tensiones religiosas y raciales se manifestaban en las calles de la ciudad. La reacción

* Traducción de Claudia Itzkowich Schñadower.

del público blanco a este conflicto subraya cómo el hecho de que los miembros negros de las hermandades exigieran participar en pie de igualdad en la vida cívica con frecuencia resultaba en reacciones violentas.

La importancia cultural y social de las cofradías laicas en el mundo católico de finales de la Edad Media e inicios de la modernidad es imposible de sobrestimar. Las cofradías surgieron a partir de la Alta Edad Media, cuando los laicos comenzaron a expresar un mayor deseo de participar en experiencias espirituales que pudiesen incorporarse al ritmo de sus vidas. Al igual que los gremios, eran instituciones urbanas, organizadas por profesión o barrio, generalmente alojadas en iglesias locales (tanto parroquiales como conventuales). Los miembros básicamente alquilaban un altar o una capilla lateral donde podían celebrar servicios religiosos privados y donde gozaban del derecho a pedir limosna en ciertos días. Organizados en torno a un santo o culto, los miembros salían en procesión en varios días festivos, llevando la imagen de su santo patrono. Este santo patrono se conoce como su advocación, de acuerdo con la tradición de adoptar un patrono personal que actúe como abogado en el cielo, como es el caso de la Cofradía de Nuestra Señora de la Encarnación.¹

Sin embargo, además de sus funciones espirituales, las cofradías servían como espacios comunitarios y de apoyo, y desempeñaban un papel clave en la vida social de los residentes urbanos. Algunas de sus funciones sociales más importantes giraban en torno al apoyo financiero para los miembros y sus familias, incluido el entierro y las dotes. La organización de las cofradías dentro de las iglesias también daba derecho al entierro dentro de la iglesia o en sus terrenos; el entierro era una faceta importante de la cultura católica de la Edad Media y los inicios de la modernidad, debido al papel crucial que desempeñaba la conmemoración de los muertos en las creencias y prácticas espirituales. Esta función había sido tradicionalmente el dominio exclusivo de los monjes y monjas, que rezaban sin cesar por las almas de los muertos. Sin embargo, a través de las cofradías, los laicos podían enterrar y recordar a sus muertos como comunidad. En suma, las cofradías cumplían múltiples propósitos espirituales, sociales y políticos.²

¹ Recuenco Pérez, Julián: «Religiosidad popular en Cuenca durante la edad moderna: el origen de las cofradías penitenciales de Semana Santa», *Hispania Sacra*, 53, 2001, 7-30; Romero Mensaque, Carlos José: «El Rosario y sus cofradías en Andalucía. Una aproximación histórica», *Hispania Sacra*, LXII, 126, 2010, 643-652; Sánchez Herrero, José: «El origen de las cofradías de Semana Santa o de Pasión en la península Ibérica», *Temas medievales* 6, 1996, 31-80; Sánchez Herrero, José: «Las cofradías de Semana Santa durante la modernidad. Siglos XV al XVIII» in Sánchez Mantero, Rafael (coord.): *Las cofradías de Sevilla en la modernidad*, Sevilla: 1999, 27-99; Verdi Webster, Susan: *Art and Ritual in Golden-Age Spain: Sevillian Confraternities and the Processional Sculpture of Holy Week*, Princeton: 1998; Arboleda Goldaracena, Juan Carlos: «Creencias y devociones en las cofradías sevillanas de finales de la Edad Media y comienzos de la modernidad», *Revista de Humanidades* 29, 2016, 9-36; Granado Hermosín, David: «Cofradas y devotas: El papel de la mujer en las cofradías penitenciales en la Sevilla de los Austrias (1538-1710)», *Historia. Instituciones. Documentos*, 46, 2019, 101-132; Eisenbichler, Konrad (coord.): *A Companion to Medieval and Early Modern*, Leiden: 2019; Arias de Saavedra Alías, Inmaculada; López-Guadalupe Muñoz, Miguel: «Cofradías y ciudad en la España del siglo XVIII», *Studia Historica. Historia Moderna*, 19, 1998, 197-228.

² López Alonso, Carmen: «La acción social medieval como precedente», *Seminario de Historia de la Acción Social. De la beneficencia al bienestar social, cuatro siglos de acción social*, Madrid, 1986; López-Guadalupe, Miguel Luis: *La labor benéfico-social de las cofradías en la Granada Moderna*, Granada, 1994; Torremocha, Margarita: «Cofradías y devociones. Sociabilidad y religiosidad en Valladolid», en Alonso

Asimismo, a finales de la Edad Media, las cofradías también comenzaron a realizar actos públicos de penitencia en beneficio espiritual de sus miembros y de su comunidad. A menudo, estos actos tenían lugar como parte de las extensas redes de procesiones de la Semana Santa. Estas procesiones adquirieron un significado aún mayor en la España moderna, con demostraciones públicas de penitencia más intensas. Julián Recuenco Pérez describe cuatro tipos de cofradías penitenciales que surgieron en Castilla en esta época: las más antiguas, las Hermandades de la Vera Cruz, dedicadas a la flagelación; las Hermandades de la Soledad y del Santo Entierro; las Hermandades de Jesús Nazareno; y, en Andalucía, las hermandades locales.³ La designación «hermandad» originalmente distinguía a las cofradías penitenciales de las más generales, aunque los términos también podían usarse indistintamente durante este período.

Las cofradías podían organizarse de diferentes formas, por parroquia o por profesión, por ejemplo, y a finales de la Edad Media surgió un nuevo tipo de cofradía: las organizadas por etnia. Las hermandades para africanos esclavizados surgieron tan pronto como los esclavos recién llegados fueron bautizados en Iberia a fines de la Edad Media y principios de la modernidad.⁴ Si bien algunas de las primeras cofradías que admitieron miembros negros se componían de hermanos blancos y negros, también se fundaron otras hermandades exclusivamente para africanos subsaharianos esclavizados y libres. En muchas zonas de Iberia, las primeras cofradías que acogieron a miembros negros estaban dedicadas a Nuestra Señora del Rosario, aunque podían tener varios patronos. A las personas de color, las cofradías les ofrecían los mismos beneficios que a los cristianos blancos, pero en un contexto en el que tales beneficios se necesitaban más desesperadamente y desarrollaban funciones particularmente significativas para ellos.

Las primeras cofradías negras se fundaron alrededor de 1500, y continuaron prosperando en algunas ciudades españolas hasta finales del siglo XVIII. Sin embargo, la mayoría de ellas se fundaron entre 1575-1700, el mismo período que presenció el apogeo de la trata de esclavos en Iberia y la América española.⁵

Ponga, José Luis; y Panero García, Pilar (coords.): *Gregorio Fernández. Antropología, historia y estética en el Barroco*, Valladolid, 2008; Lozano Ruiz, Carlos; Torremocha Hernández, Margarita: «Asistencia social y cofradías en el Antiguo Régimen. Historiografía, líneas de investigación y perspectivas», *Chronica Nova*, 39, 2013, 19-46. Por los comportamientos religiosos más general: López, Roberto: «Religiosidad y comportamientos religiosos en la España Moderna», *Cuadernos de Estudios del Siglo XVIII*, 27, 2019, 81-112.

³ Recuenco Pérez, *ob. cit.*, 9-13.

⁴ Para mayor información sobre las primeras cofradías con miembros negros en Valencia, Barcelona y Portugal, véase Blumenthal, Debra: «Casa del Negres: Black African Solidarity in Late Medieval Valencia», in T. F. Earle y K. J. P. Lowe (coords.), *Black Africans in Renaissance Europe*, Cambridge, 2005, 225-246; Lahon, Didier: «Black African Slaves and Freedmen in Portugal», in *Black Africans*, 261-79; Armenteros Martínez, Iván: «Un precedente ibérico de las hermandades de negros: la cofradía de Sant Jaume de Barcelona (1455)», *Sociedades diversas, sociedades en cambio: América Latina en perspectiva histórica*, Barcelona, 2011, 143-151. La primera cofradía de África Occidental, Nossa Senhora do Rosário, fue establecida por los portugueses en Cabo Verde en 1495; Green, Toby: «Building Slavery in the Atlantic World: Atlantic Connections and the Changing Institution of Slavery in Cabo Verde, Fifteenth-Sixteenth Centuries», *Slavery and Abolition*, 32/2 (2011), 233.

⁵ Pueden verse algunos ejemplos en: Mira Caballos, Esteban: «Cofradías étnicas en la España moderna: Una aproximación al estado de la cuestión», *Hispania Sacra* LXVI, Extra II, 2014, 280-301; Vincent, Bernard: «Pour une histoire des confréries de noirs», en Dompnier, Bernard; Vismara, Paola (coords.): *Confréries et dévotions dans la catholicité moderne (m^{xv}-début xix^e siècle)*, Roma, 2008, 243-260; Moreno Navarro, Isidoro: *La antigua hermandad de los negros de Sevilla: etnicidad, poder y sociedad en 600 años de la historia*, Sevilla, 1997; Periañez Gómez, Rocío: *Negros, mulatos, y blancos: los esclavos en Extremadura*

Si bien los miembros de las órdenes religiosas, en particular los franciscanos, dominicos y jesuitas, consideraban que las cofradías negras eran cruciales para la integración de los africanos subsaharianos en la buena vida cristiana, muchos contemporáneos veían estas hermandades con sospecha y desprecio. En particular, los propietarios de esclavos no deseaban que éstos tuvieran acceso a las limitadas libertades que proporcionaba la inclusión católica, aunque tal animosidad se extendía a la población laica y el clero blancos. La disputa por las jerarquías raciales, el espacio público y la representación del poder podía manifestarse en conflictos en torno al papel que las cofradías negras desempeñaban en la vida cívica.

La participación pública de las cofradías negras en las fiestas podía conducir no solo a la burla, sino también a la violencia, ya que los feligreses blancos buscaban borrar la presencia negra del ritual público católico. Las quejas de los laicos blancos contra los católicos negros tendían a repetirse en diferentes lugares: los negros eran «insensatos» y «bárbaros». Y tales afirmaciones eran apenas el punto de partida para afirmar que: los negros, esclavos o libres, bebían y robaban; eran agresivos e irrespetuosos, perturbadores, ruidosos y, en general, se comportaban de manera inapropiada, especialmente en las fiestas religiosas.⁶

Era común que las autoridades eclesiásticas se quejaran de la música y el baile de los miembros negros de las cofradías durante las procesiones públicas, ridiculizándolos como «una ofensa a Nuestro Señor».⁷ Las acusaciones dirigidas contra los miembros de las cofradías negras se centraban en las acciones públicas, como el nivel de ruido, la bebida, la música o el baile inapropiados. Tales acusaciones reforzaban la idea de que los católicos negros no debían formar parte de las fiestas religiosas públicas importantes. En suma, no pertenecían a la comunidad religiosa que constituía la base de la república cristiana.

Los estereotipos de los afro-ibéricos que proliferaban revelan poco sobre el comportamiento real de los católicos negros durante las festividades religiosas, ya que tales quejas simplemente repetían generalizaciones racistas comunes. Las autoridades eclesiásticas solían ser receptivas a las quejas de los blancos, y se negaban ocasionalmente a permitir que las cofradías negras participaran en las fiestas importantes.⁸

En una ocasión, en la Ciudad de México del siglo xvii, el virrey prohibió que la cofradía de los negros (sin nombre) participara en la procesión debido a los

durante la edad moderna, Badajoz, 2010; Morgado García, Arturo: *La diócesis de Cádiz: de Trento a la desamortización*, Cádiz, 2008; Ortega, Rafael: «La cofradía de los negros en el Jaén del siglo xvii», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses* 12, 1957, 125-13; Soprani, Sancho de: *Las cofradías de morenos en Cádiz*, Madrid, 1958; and Jiménez, Jiménez, Ismael: «Avances historiográficos, fuentes clásicas y nuevas metodologías para el estudio de las cofradías en el Nuevo Mundo», *Navegomérica. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas*, 25, 2020, <https://revistas.um.es/navegamerica/article/view/441451>.

⁶ Lahon, *ob. cit.*, p. 268.

⁷ ARSI, *MHSI Monumenta Peruana*, VII, Roma, 1981, 109, 373-74. Véase también Moreno, *La Antigua hermandad*, 85 y Sweet, James menciona cómo observadores blancos de las procesiones de las cofradías negras estornudaban mientras estas pasaban, presumiblemente para interrumpir y ridiculizar: «Inconvenient Truths: The Hidden Histories of African Lisbon During the Era of the Slave Trade», en Cilds, Matt, *et al.*(coords.): *The Black Urban Atlantic in the Age of the Slave Trade*, Philadelphia, 2013, 245. (233-247)

⁸ Sancho de Soprani cita igualmente las numerosas quejas presentadas por las autoridades eclesiásticas blancas sobre la naturaleza ruidosa e indecente de las procesiones negras: *Las cofradías de los morenos*, 14.

«inconvenientes» que resultaban de ello.⁹ En la ciudad de Salvador de Bahía del siglo XVIII, los líderes de la Casa da Santa Misericórdia enviaron una carta en la que se quejaban ante el rey de que las Cofradías de Santa Cruz y de los Martírios, «compuestas por mulatos y negros, respectivamente», seguían participando en las procesiones durante la Cuaresma, a pesar de que el virrey se los había prohibido.¹⁰ Así, las cofradías negras en todo el mundo Atlántico ibérico fueron objeto de prohibiciones y reacciones violentas desde los inicios de la modernidad, y más intensamente en los siglos XVII y XVIII.

Antes de entrar de lleno al estudio del caso de violencia y hostilidad entre una cofradía blanca y otra negra que es el tema central de este ensayo, es importante recordar que era común que las cofradías de la época lucharan entre sí y se demandaran mutuamente, en particular en los siglos XVII y XVIII, cuando las procesiones de Semana Santa y Corpus Christi cobraron un mayor significado religioso y social. Susan Verdi Webster señala un encuentro particularmente violento entre cofradías blancas durante una procesión en Sevilla a fines del siglo XVI, el cual resultó en el derrocamiento de una imagen de Cristo.¹¹ Como casi todos los aspectos de la vida ibérica en los inicios de la Edad Moderna, las procesiones eran profundamente jerárquicas y a menudo se suscitaban conflictos sobre el más apremiante de todos los temas: la precedencia. El problema de la precedencia se invocaba a menudo incluso durante las procesiones consolidadas; decidir quién caminaría delante o detrás de otra persona o grupo era un tema de gran importancia en una sociedad que enfatizaba la representación pública continua del rango y el estatus.¹² Sin embargo, más que un aspecto meramente visual, esta dinámica relacional refleja el ejercicio del poder. Elena Sánchez menciona «[...] los frecuentes conflictos protocolarios y por cuestiones de precedencias –en cortejos de entierros, fiestas y procesiones–, reflejo de una alta competitividad más o menos abierta o soterrada, y que tenían gran importancia por su simbolismo público».¹³ A medida que las procesiones de Semana Santa se volvieron más elaboradas, se hizo necesario idear un sistema para establecer los días en que las distintas cofradías saldrían en procesión. Si bien toda la semana tenía un significado espiritual, las procesiones que ocurrían el Jueves y el Viernes Santo eran las más prestigiosas, ya que fungían como el clímax de la celebración litúrgica del arresto y la tortura de Cristo. Para resolver la cuestión de la precedencia, es decir, cómo se otorgaban los espacios para la procesión a las distintas cofradías, las ciudades recurrían a la tradición. Los lugares

⁹ AGI, México 1090, L.8, 42v-43r.

¹⁰ «Referente à insistência das Irmandades de Santa Cruz e dos Martírios, composta de mulatos e pretos, respectivamente, em saírem em procissão por ocasião da quaresma levando suas varas, mesmo tendo há muito sido proibídemas pelo vice-rei do Brasil»: AHU, Bahia, Caixa 151, doc. 49, s.f. Las quejas se reanudan en AHU, Bahía, Caixa 152, doc. 10.

¹¹ Verdi Webster, Susan: «Sacred Altars, Sacred Streets: The Sculpture of Penitential Confraternities in Early Modern Seville», *Journal of Ritual Studies*, 6:1, 1992, 172-3.

¹² Webster, «Sacred Altars, Sacred Streets»; y Milagros León Vegas, «La procesión del *Corpus Christi* de Antequera. Un conflicto de preeminencias a comienzos del reinado de Felipe III», *Boletín de Arte*, 26-27, 2005-2006, 207-222.

¹³ Sánchez de Madariaga, Elena: «Cultura religiosa y sociedad: las cofradías de laicos», *Historia Social* 1999, n. 35, 31. (pp. 23-42). Ver también Montojo Montojo, Vicente: «La evolución de las cofradías de Mallorca en los siglos XVI al XVIII», *Mramegb*, 29, 2019, 75-87.

de honor se otorgaban a las más antiguas como las más prestigiosas, y a éstas se les asignaban los principales lugares en el calendario procesional.¹⁴

En la España moderna, los conflictos entre cofradías de blancos y negros y los prejuicios raciales ocuparon rápidamente un lugar central en la retórica jurídica. Rocío Periañez Gómez describe un ejemplo en Badajoz donde se produjo un conflicto entre una cofradía blanca y otra negra. Mientras que en el papel, el conflicto giraba en torno a la precedencia en la fiesta del Corpus Christi, Periañez señala que «no podemos descartar que bajo ese pretexto se escondiesen otros motivos como la discriminación hacia la hermandad de los negros por cuestiones raciales y sociales».¹⁵ La hostilidad hacia las cofradías negras podía articularse de varias maneras que hacían eco de las creencias racistas sobre el comportamiento y el carácter moral de los negros africanos, incluidas las quejas sobre el comportamiento «escandaloso» de los miembros, basadas en gran medida en su ropa y bailes y ocasionalmente en la embriaguez durante las procesiones. Tal hostilidad hacia la presencia pública de las cofradías negras fue particularmente pronunciada en las ciudades andaluzas de Sevilla y Cádiz durante el siglo XVII.¹⁶ Ambas ciudades tenían grandes poblaciones negras esclavizadas y libres (aunque la de Cádiz aumentó un poco más tarde que la de Sevilla) y múltiples cofradías de negros y mulatos. Los numerosos conflictos a largo plazo entre cofradías de blancos y negros que se desarrollaron en los siglos XVII y XVIII subrayan las formas en las que los católicos negros lucharon tenazmente para participar en la vida pública de las fiestas, así como las maneras en que soportaron los embates a estos esfuerzos.

En los inicios de la modernidad, Sevilla fue hogar de tres cofradías para su población de color esclavizada y libre. Dos estaban compuestas por hermanos negros, Los Ángeles y la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario, ubicada al otro lado del Guadalquivir, en el barrio de Triana, y una tercera que reunía a la población mulata, la cual finalmente se trasladó a la Iglesia de San Ildefonso. De las tres, solo Los Ángeles sobrevivió a este período, y solo lo hizo porque los miembros blancos se hicieron cargo de su liderazgo, y su membresía negra finalmente desapareció. Los Ángeles es también la más antigua y mejor estudiada de las tres, ya que ocupó un lugar de particular importancia en la cultura sevillana moderna, y sigue siendo una hermandad robusta con su propia capilla y, quizás lo más importante, un archivo. Su historia ha sido minuciosamente detallada por el erudito Isidoro Moreno. Moreno explica cómo, famosa por sus fastuosas procesiones de Corpus Christi, Los Ángeles

¹⁴ Romero Mensaque, Carlos: «Sentimiento religioso y actitudes conflictivas en las hermandades de penitencia de Sevilla durante el siglo XVIII», *Revista de Humanidades*, 18, 2011, 65-92; Bernal Serna, Luis M.: «Los espacios de la violencia. Tabernas y fiestas en Vizcaya (1560-1808), *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, 2018, 409-424; León Vegas, Milagros: «Rivalidad de preeminencias entre el cabildo civil y eclesiástico en los cortejos procesionales del Corpus Christi. Antequera (siglo XVI)», en Serrano Martín, Eliseo; Gascón Pérez, Jesús (coords.): *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico: de Fernando el Católico al siglo XVIII*, vol. 2, 2018, 1859-1873; y Gómez Vozmediano, Miguel Fernando: «Fiesta, religión y trasgresión en la Castilla barroca», *Dimensión Antropológica*, 55, 2012, 151-180.

¹⁵ Periañez Gómez, *Negros, mulatos, y blancos...*, op. cit., p. 357.

¹⁶ Didier Lahon cuenta una historia similar sobre una de las cofradías del Rosario de Lisboa: Lahon, «Black African Slaves and Freedmen». Los ejemplos presentados aquí sin duda se repitieron en los mundos hispano y lusófono.

se hizo rica y lo suficientemente establecida como para construir una capilla y un hospital independientes en el barrio de San Agustín, cerca del centro de la ciudad.¹⁷

En 1604, sin embargo, esta cofradía se vio envuelta en una terrible confrontación con otra cofradía que resultó en una serie de demandas. La cofradía blanca en este conflicto fue la de Nuestra Señora de la Antigua y Siete Dolores, que estaba alojada en el Convento Real de San Pablo, un destacado convento dominico que sufrió un devastador incendio a principios del siglo XX, y fue demolido posteriormente. Los documentos manuscritos de la demanda que se interpuso, conservados en el archivo del Palacio del Arzobispo de Sevilla, contienen los testimonios de decenas de participantes y testigos. Si bien los relatos difieren sobre los detalles de lo que sucedió, en general los testigos coinciden en los hechos principales: Los Ángeles y una destacada cofradía de blancos, la Antigua, participaban en la procesión del Jueves Santo. La Antigua iba tradicionalmente de San Pablo hasta la Iglesia Mayor de los franciscanos, y de allí a la Iglesia de San Salvador, antes de regresar a San Pablo. Cuando la Antigua dejaba atrás la Iglesia de San Salvador, al entrar a la plaza, se topó con Los Ángeles, que también convergía en la plaza de San Salvador desde la calle de Alcueros.¹⁸ Aquí la cuestión de la precedencia cobró protagonismo: ceder el paso en la calle era renunciar al derecho de precedencia, algo que ambas partes se resistían a hacer. Los miembros de las dos cofradías comenzaron a pedir a gritos que los otros cedieran; ambas se negaban a hacerlo, y se produjo un altercado en el que se arrojaron piedras, se blandieron espadas y se derramó sangre.

La plaza del Salvador en el barrio de la Alfalfa, en Sevilla, ha cambiado significativamente con respecto a su disposición en la época moderna, ya que fue remodelada en el siglo XIX. Por lo tanto, puede ser un desafío imaginar el movimiento de las personas por los espacios que se describen para tener una idea clara de cómo podría haberse visto y sentido el evento desde una perspectiva espacial. Esto plantea una pregunta metodológica más amplia sobre cómo pensar el espacio cívico en un contexto en el que el espacio contemporáneo puede tener poca o ninguna semejanza con aquellos que se describen en la época moderna, a menudo sin muchos detalles. Además, el paso del tiempo ha implicado una gran reestructuración cívica. Por ejemplo, la hermosa iglesia del Salvador, que actualmente domina la plaza, adquirió su apariencia contemporánea, incluida su llamativa cúpula, a partir de una serie de reconstrucciones de finales del siglo XVII, ya que la iglesia previa se había deteriorado. Ahora bien, las dimensiones espaciales son cruciales para reconstruir el marco básico de este evento, ya que los actores y testigos principales proporcionaron perspectivas desde diferentes lugares. Los principales sitios que mencionan los testigos son: la iglesia de San Salvador, la plaza de San Salvador, el hospital de Nuestra Señora de la Paz y la calle de los Carpinteros. Algunos vivían en el barrio, mientras que otros estaban visitando una de las dos iglesias, incluida la iglesia del hospital de Nuestra Señora de la Paz, donde la gente pedía limosna y rezaba.

¹⁷ Moreno, *ob. cit.*

¹⁸ Todas las fuentes del archivo se refieren a «San Salvador» en lugar de «el Salvador»; aquí sigo el archivo.

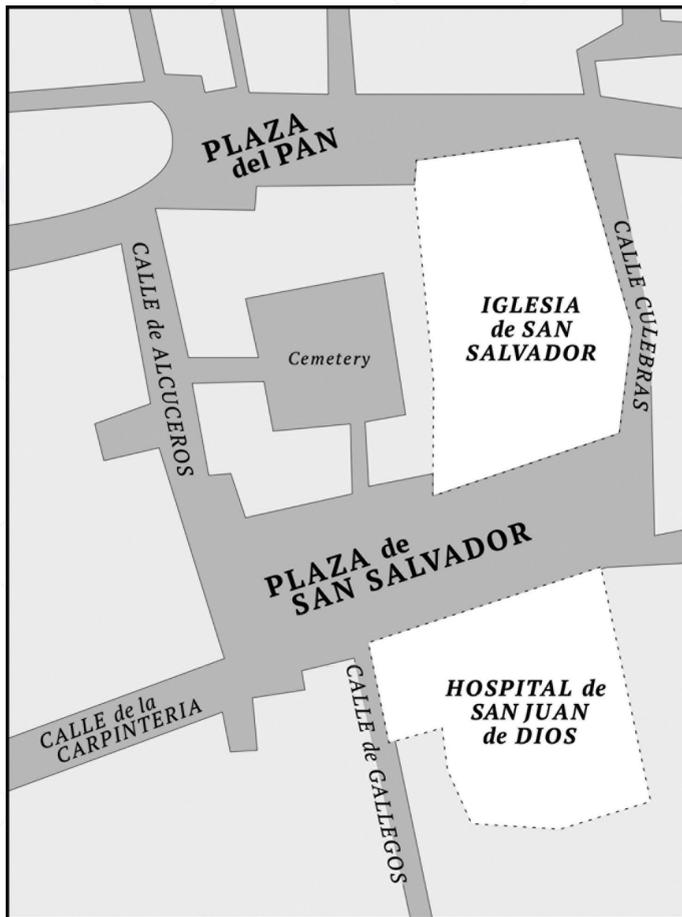


Fig. 1. Callejero de Sevilla, detalle de la localización de la confrontación.

En el testimonio del procurador de La Antigua se describe minuciosamente la procesión del Jueves Santo de la cofradía: después de salir de la iglesia de San Salvador, los miembros de La Antigua regresaron a San Pablo por la calle de los Carpinteros. (27r) Baltasar de Bracamonte, cofrade de La Antigua, brindó detalles adicionales a este relato al precisar que acababan de ingresar al Corral de los Naranjos, frente al hospital, cuando se encontraron con los hermanos de Los Ángeles. (5v) El vecino Juan Pérez estaba parado en la puerta de su casa en el cementerio, donde vio a La Antigua alejarse de la iglesia de San Salvador y avanzar hacia la mitad de la calle de los Carpinteros, cuando los hermanos de Los Ángeles se acercaron por la calle de los Alcueros (6v). Juan Rodríguez estaba en su portal en la calle de Gallegos frente a la plaza (8v), y el zapatero Benito Rodríguez y su esposa estaban en su casa esa noche; su esposa vio la procesión desde una ventana y llamó a su marido para que presenciara cómo estallaba la violencia (7v).

Casi todos los testigos relataron una serie de hechos similar. Cuando las dos cofradías convergieron en las calles aledañas a la plaza, se desató una pelea sobre qué grupo cedería el paso al otro en la calle. La pelea se intensificó rápidamente con el enfrentamiento de espadas, escudos y piedras. La escena se volvió caótica y varias personas resultaron heridas. La Antigua acusó a los miembros de Los Ángeles de instigar la violencia, alegando que los hermanos negros intentaron forzar físicamente a La Antigua a un lado «sacando espadas y broqueles y terciados y auian a pedreado a los cofrades del Antigua y los auian querido matar».¹⁹ Mientras que algunos testigos comentaron que cometieron actos de violencia entre ellos, la mayoría enfatizó el papel que jugaron los negros, culpándolos por instigar la violencia contra las víctimas blancas. El hermano Juan Pérez, por ejemplo, afirmó que los integrantes de Los Ángeles iniciaron la violencia «sin causa ni razon».²⁰ Otro describió que los integrantes de Los Ángeles intentaron cruzar por la fuerza frente a La Antigua y utilizaron sus terciados por deseo de «herir y matar». (4v) Todos describieron la violencia de manera similar, mencionando los golpes, bastones, terciados y piedras utilizados por los hermanos de Los Ángeles contra La Antigua. Benito Rodríguez vio a cuatro o cinco hombres de La Antigua heridos en la refriega y declaró que «de todo lo qual tuvieron culpa los dhos negros». (8v)

Los testigos expresaron su indignación en particular por la participación de las mujeres en el ataque: las mujeres blancas como víctimas y las negras del lado de los perpetradores. Diego Rodríguez explicó acerca de algunas mujeres de La Antigua que «en casa de este testigo se entraron muchas mujeres huyendo de las pedradas que les tiraren». (7r-v) Juan Pérez, miembro de La Antigua, afirmó que los miembros de Los Ángeles manifestaron «poco temor de Dios», y con desdén los hombres negros y «en especial las mujeres, de lo qual hubo grandes gritos y clamores alboroto y escándalo y en efecto los dichos negros rompiendo y atropellando por la dicha cofradía de la Antigua pasaron delante della». (6v) En la medianoche del Jueves Santo, las calles aledañas a la plaza de San Salvador resonaban con gritos, alaridos, estruendo de metales, silbidos y choques de piedras, risas y amenazas, y el estrépito frenético de decenas de pies corriendo sobre los adoquines en todas direcciones.

Los miembros heridos de La Antigua se apresuraron a ingresar al hospital cercano. Jorge Fernández afirmó haber visto a un hermano blanco de La Antigua tambalearse hacia Nuestra Señora de la Paz, con sangre saliendo de una herida en la cabeza.²¹ Uno de los hermanos del hospital, Pasqual Baca, también notó la presencia de hombres ensangrentados y heridos en el hospital esa noche.²² La proximidad del hospital lo convirtió en el lugar perfecto para que los heridos se congregaran, lo que resultó en una serie de testimonios de quienes se encontraban adentro. Es interesante observar que todos los heridos en el hospital esa noche parecen haber sido blancos, lo que plantea la pregunta de si ninguno de los hermanos negros había resultado herido o si,

¹⁹ Archivo General Arzobispal de Sevilla (en adelante, AGAS), Justicia, Hermandades, No. 09885, «Pleito de la cofradía de Nuestra Señora de los Angeles con la de la Antigua», Lego 94, n. 5, 4r.

²⁰ AGAS, «Pleito de la cofradía de Nuestra Señora de los Angeles», 6v.

²¹ AGAS, «Pleito de la cofradía de Nuestra Señora de los Angeles», 5r.

²² AGAS, «Pleito de la cofradía de Nuestra Señora de los Angeles», 8r.

lo que es más probable, éstos no pudieron o no quisieron ir al hospital cercano. Sea cual sea el caso, los testigos se quedaron con la impresión de que solo los hermanos blancos habían resultado heridos, víctimas inocentes de un arrebato violento de personas de mala reputación.

No es de extrañar que los hermanos de Los Ángeles contaran una historia diferente. En su respuesta oficial a nombre de la cofradía, Bartolomé de Celada explicó que a pesar de los relatos de los espectadores blancos, los hermanos de Los Ángeles no habían iniciado la violencia; más bien, describió a su cofradía participando en su procesión con la habitual decencia y solemnidad. Los hermanos de La Antigua, de hecho, salieron de la iglesia con las espadas desenvainadas, corriendo para enfrentarse a Los Ángeles, mientras los hermanos negros se apresuraban a armarse con espadas para defender su derecho a la precedencia en la calle y defenderse entre sí.²³ Los que no iban armados arrojaron piedras. Celada insistió en que sus hermanos no habían venido armados a la procesión con el objetivo de causar problemas; más bien actuaron en defensa propia, como se los permitía el «derecho natural». El relato de Celada se ve reforzado por el testimonio de Juan de Santiago, un sacerdote (blanco) que participaba en la procesión de Los Ángeles, quien coincidió en que los hermanos blancos y otros espectadores abordaron a los hermanos negros silbando y lanzando insultos hacia ellos (incluido el de «borrachos») sin la menor provocación.²⁴

Varios testimonios de apoyo a los hermanos de Los Ángeles subrayan este otro aspecto crucial de la violencia que tuvo lugar ese día: el insulto. El insulto y el lenguaje difamatorio eran un asunto serio en la España moderna, algo que conducía a juicios y violencia, y las injurias a la reputación equivalían a un golpe en la cara. El paisaje sonoro de las voces y los gritos, los insultos y las burlas lanzados en la plaza también debe considerarse cuando pensamos en el conflicto en el espacio urbano. Tales palabras se entremezclaban con risas burlonas y silbidos. Casi todos los testigos (blancos) del tumulto apoyaron el relato de La Antigua, alegando que los cofrades negros eran en efecto los que insultaban a los blancos (por ejemplo, como «perros» y «judíos»), lo cual justificaba la violencia contra ellos. Sin embargo, al mismo tiempo, casi todos los espectadores y participantes blancos calificaron con gran desprecio a los hermanos negros como «rústicos», «bárbaros» y «ridículos». ²⁵ Varias veces en su testimonio, Juan de Santiago señaló que parte de este ridículo incluía a «muchas gente [que] silbaba y hacía otros ruidos afrentosos a los dichos negros, hablandoles en guineo y afrentadosles en grande deshonor». Aquí tenemos otro elemento para agregar al paisaje sonoro sevillano: las reverberaciones de una lengua africana, el «guineo», que

²³ AGAS, «Pleito de la cofradía de Nuestra Señora de los Angeles», 14r.

²⁴ AS, «Pleito de la cofradía de Nuestra Señora de los Angeles», s.f. Este último grupo de testimonios se centra en el uso de lenguaje injurioso –tanto en el su uso por parte de las dos cofradías como en las palabras de insulto empleadas sobre hermanos negros en las declaraciones– más que en la violencia o el derramamiento de sangre, tan enfatizado en la primera ronda.

²⁵ AGAS, «Pleito de la cofradía de Nuestra Señora de los Angeles», 1r-v («gente barbara»), y otras referencias en AGAS, «Continuación del pleito entre las cofradías de los Angeles y la Antigua», Leg. 92, No. 09883, exppte. 2 (1606), s.f.

se refiere generalmente a África occidental, pero no puede asociarse con precisión a una lengua específica.

Como en otros casos en los que los autores o testigos blancos describieron a los participantes negros en las fiestas religiosas con este tipo de lenguaje, no proporcionaron ejemplos para ilustrar la ridiculez o la barbarie de los participantes negros. Es probable que la sola presencia de cuerpos negros en la calle, llevando pasos con sus imágenes patronales al son de su propia música, le pareciera a muchos sevillanos blancos del siglo XVII como intrínsecamente ridícula y bárbara. Incluso los sacerdotes que acompañaban a Los Ángeles expresaron ambivalencia sobre la responsabilidad y sobre cómo resolver tales conflictos. Juan de Salazar expresó sin rodeos su creencia de que los miembros de las cofradías negras eran constantemente acosados por el ridículo y el insulto, lo que era una vergüenza para la Semana Santa y, por lo tanto, causaba herejía. Consideraba que tales actitudes de los cristianos blancos eran inevitables y, por lo tanto, llegó a la conclusión de que debía prohibirse a las cofradías negras participar en las fiestas públicas.²⁶ Su reconocimiento de que el problema se originó en los espectadores blancos, y su sugerencia de que silenciar a las cofradías negras era la solución óptima, subraya la naturaleza precaria de la participación de los negros en los rituales religiosos y cívicos.

Independientemente de quién iniciara la violencia, Celada consideró que su cofradía tenía derecho a la precedencia como la más antigua de las dos; insistió en su rango como «antiquísima, y mucho más que la de la Antigua y no es justo que modernos quieran excluir lo que es tan antiguo y porque siempre sea hecho con mucha devoción y decencia». Esta última frase, «mucha devoción y decencia», se hizo eco a lo largo de todos los comunicados. Sebastián de Covarrubias definió «decente» como «con mesura, respeto, y honestidad, lo qual significa la palabra decencia». La polémica sobre qué grupo mostró devoción y decencia subraya su relación con la capacidad de participar en la vida pública. El comportamiento desordenado significaba exclusión y, por lo tanto, la idea de no mostrar decencia se convirtió en un código de pertenencia y estatus. Celada y los otros hermanos de Los Ángeles entendían tan profundamente como sus homólogos blancos la retórica del comportamiento religioso adecuado. A pesar de que se les etiquetaba frecuentemente como bárbaros y sin educación, demostraron una gran capacidad para articular discursos cívicos y legales persuasivos. Encarnar ciertos modos públicos de decoro mientras se movían por las calles en una procesión religiosa resultó ser fundamental para tales esfuerzos.

El resto de las disputas legales entre ambas partes se desvió de la violencia concreta en la plaza hacia una guerra de palabras por el lugar de los católicos negros en la sociedad sevillana y la vía pública. La refutación de Francisco de Acosta a la declaración de Celada confirmó el desprecio con que éste veía a los hermanos negros. Para los integrantes de La Antigua, era incomprensible que se vieran obligados a ceder el paso, según declararon: «Y si sauen que la cofradia que llaman de nuestra senora de los angeles sita en la collacion de san roche es moderna y los cofrades de ella siempre han sido negros bozales y asi saben que en las procesiones en que an salido el jueves

²⁶ AS, «Pleito de la cofradía de Nuestra Señora de los Angeles», s.f.

santo en la noche disciplina deso van con mucho descompostura indecencia y sin ninguna devoción provocando a risa a los que los miran».²⁷

Acosta refutó además el argumento implícito de la igualdad de todas las almas al proclamar: «Y nuestra madre la Iglesia no los excluye en ella ay ordenes y grados como las ay en el cielo - y es contra buena orden y razon natural que siendo los hermanos de la dcha cofradia sclavos y que ellos mismos se convirtieron sin que tengan descendencia de cristianos antiguos quiera competir con la demas cofradia de gente blanca». (18v) La proclamación de la supremacía blanca de Acosta frente a las demandas del derecho de precedencia no podría haber sido más clara: ¿qué importaba si Los Ángeles era más antigua que La Antigua si los miembros de Los Ángeles eran cristianos nuevos y los de La Antigua eran cristianos viejos? Si la antigüedad residiera en última instancia en un período de tiempo como grupo bautizado, las cofradías blancas se considerarían más antiguas, sin importar las fechas relativas de su fundación. De esta manera, se buscó reemplazar el antiguo modelo de orden (antigüedad de la organización, independientemente de la etnia) con un nuevo modelo arraigado en las leyes de la limpieza de sangre.

La invocación de Acosta de un orden natural con origen en el cielo que debía reproducirse en la tierra fue clave para su argumento contra Los Ángeles. ¿Qué pasaría con el orden de una sociedad esclavista si se permitiera a los esclavos obligar a los hombres blancos libres a hacerse a un lado? Aquí vemos un ejemplo sorprendentemente bien ilustrado de cómo la potencial promesa de igualdad espiritual ofrecida a los católicos negros chocó con las realidades de una sociedad esclavista blanca que, bajo ninguna circunstancia, aceptaría las premisas de la igualdad bautismal, insistiendo en cambio en que la desigualdad estructuraba el cielo mismo.

Por su parte, Celada proclamó que la propia Iglesia no consideraba a los católicos negros «menos que». Declaró que «para ser sacerdotes no son excluidos como los hay hoy.... Muchos negros sacerdotes y prebendados en nuestra España y siendo como est es asi no es justo diga la parte contraria con tanta libertad que por ser mis parte negros han de ser excluidos».²⁸ Celada y sus hermanos, por tanto, montaron una defensa legal que rechazó cada una de las premisas racistas de La Antigua, particularmente sobre el decoro negro y su lugar en la Iglesia. La fuerza de Los Ángeles provenía de la condición de sus miembros como cristianos bautizados y practicantes, lo que significaba que no se les podía prohibir la admisión dentro de la Iglesia, incluso entre la jerarquía eclesiástica. En los testimonios de Celada vemos el potencial fruto de la participación en las cofradías negras, que proporcionaron no solo oportunidades espirituales, sociales y de organización, sino un apoyo, un marco social con el que los negros podían salir a las calles como copartícipes en la vida cívica hispana. No se les podía tratar como ciudadanos de segunda clase porque eran cristianos; mantenían hermandades, privilegios e incluso derechos bajo la ley natural. Vemos

²⁷ AGAS, «Pleito de la cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles», 27v.

²⁸ AGAS, «Pleito de la cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles», 14r-v. No he encontrado pruebas que respalden esta afirmación de Celada, al menos en España.

claramente cuán hábilmente los sevillanos negros participaron en la vida pública y cívica de maneras que reforzaron su estatus y su situación.²⁹

No sorprende, sin embargo, que el arzobispo de Sevilla, Ambrosio Roche, se haya puesto del lado de La Antigua y, en 1606, prohibiera a Los Ángeles salir en procesión por el escándalo que provocaron.³⁰ Además, intentó sofocar efectivamente a la cofradía excomulgando a sus miembros. Isidoro Moreno señala que el arzobispo posterior, Pedro de Castro, levantó la prohibición, pero que fue reinstalada por Felipe III, quien en 1614 acusó a los miembros de Los Ángeles de carecer de la debida dignidad y de robar a sus amos para comprar velas.³¹ A pesar de esta decisión real, los miembros de la cofradía aparentemente continuaron luchando, esta vez trasladando el conflicto a Roma. Luis de Mendoza, alcalde de la cofradía, junto con otros líderes, presentaron su caso al nuncio papal, quien transmitió la información a Roma.³² Su iniciativa tuvo éxito y Urbano VIII reconfirmó el gobierno de la cofradía en 1625, protegiéndola de nuevos ataques.

La pelea que nos ocupa revela muchas facetas de la vida religiosa y social de la España moderna. De entrada, muestra con claridad cómo los sevillanos negros enfrentaban constantemente hostilidad y burlas, las cuales podían materializarse verbal o físicamente a la menor provocación. Sin embargo, el estallido de violencia se produjo precisamente por la posición elevada de la cofradía negra, más que por su marginación; es decir, por las demandas de antigüedad e igualdad espiritual derivadas de la destacada participación de Los Ángeles en las procesiones de Semana Santa, y la negativa de los miembros de la cofradía a reconocer las demandas de los poderosos miembros blancos de La Antigua. Es factible que, cansados del abuso verbal y el ridículo al que solían ser sometidos, los hermanos negros instigaran la violencia contra los hermanos blancos, pero independientemente de quién haya arrojado la primera piedra, queda claro que los miembros de Los Ángeles se defendieron físicamente. Rodeados de prejuicios y hostilidad, los sevillanos negros defendieron el espacio público que les correspondía como cristianos bautizados.

En la mayor parte de los conflictos entre las cofradías negras y las autoridades blancas no se derramó sangre; éstos consistían más frecuentemente en guerras de desgaste a largo plazo. En Cádiz, por ejemplo, hubo tres cofradías para la población de color: Nuestra Señora del Rosario, la más antigua de las tres, fundada antes de 1590; Nuestra Señora de la Salud, fundada a principios del siglo XVII; y la efímera cofradía de mulatos, Santísimo Ecce Homo, que desapareció en 1675.³³ La cofradía

²⁹ Villa-Flores, Javier: *Dangerous Speech: A Social History of Blasphemy in Colonial Mexico*, Tucson: University of Arizona Press, 2006; Joy Mcknight, Kathryn: «Blasphemy as resistance: An African Slave Woman before the Mexican Inquisition», en Giles, Mary (ed.): *Women in the Inquisition: Spain and the New World*, Baltimore, 1999; Twinam, Ann: *Purchasing Whiteness*. El tema ha sido bien estudiado para las poblaciones indígenas, especialmente en la Nueva España. Yannakakis, Yanna: *The Art of Being In-Between: Native Intermediaries, Indian Identity, and Local Rule in Colonial Oaxaca*, Durham, 2008; Brian Owensby, *Empire of Law*.

³⁰ AGAS, III.1.6, «Pleito de la cofradía de Nuestra Señora de los Ángeles», N. 9885 (1).

³¹ Moreno, *La Antigua hermandad*, pp. 89-90.

³² AGAS, III.1.6, N. 9885, f. 56v.

³³ Sancho de Sopranis, *Las cofradías de morenos en Cádiz*, 12-13.

del Rosario se alojó originalmente en el hospital de la Santa Misericordia, ubicado en la plaza de la Corredera, sobre una vibrante vía en el centro de la ciudad.³⁴ A fines del siglo XVI, su popularidad y riqueza se habían acumulado hasta el punto de poder trasladarse a su propio espacio, la ermita de San Antonio, luego llamada El Rosario. En el mismo período, la orden dominica estaba tratando de expandir su influencia y base de poder en la ciudad. La ermita ofrecía una de esas oportunidades, ya que la Virgen del Rosario era un culto dominicano, y los frailes se ofrecieron a actuar como capellanes y supervisores de la cofradía. La cofradía se resistió, pero perdió la batalla en un pleito que resultó en el traslado de la cofradía, con sus imágenes y bienes titulares, a otra capilla, en la calle Esteban de Sopránis, en 1635.

Como en el caso de Los Ángeles en Sevilla, una vez que los miembros blancos, ricos y nobles de la sociedad gaditana comenzaron a participar en la cofradía, quisieron arrebatar el control a los miembros negros, esclavizados o libres. Cuando la cofradía negra del Rosario se mudó a la iglesia dominicana en 1635, su hermandad se había «combinado» con una hermandad del Rosario blanca para compartir el altar y la imagen. Los líderes negros de la cofradía declararon que luego de esta fusión, los miembros negros habían conservado su derecho a ocupar los más altos cargos y así liderar la hermandad.³⁵ Organizaron una denuncia judicial para protestar contra los intentos de los miembros blancos de bloquear sistemáticamente la elección de miembros negros para los cargos más altos, argumentando: «Naturalmente los hermanos Españoles favorecen a los de su clase.» Insistieron también en que los españoles seguían violando los privilegios que se habían prometido a los miembros etíopes. Aquí, el autor empleó términos significativos para describir a los dos grupos: españoles y etíopes. El lenguaje distingue a los dos grupos, pero les confiere un estatus nacional, en lugar de referirse a ellos por el color de la piel, lo cual es una forma de reforzar la dignidad de sus miembros.³⁶ El liderazgo negro de la cofradía permaneció sólidamente en pie durante un siglo después de la unión de las dos hermandades, pero más tarde los miembros blancos emprendieron una campaña contra el monopolio del liderazgo de los miembros negros, y finalmente lograron su objetivo. No todos los conflictos sobre las instituciones cívicas religiosas sucedían en las calles, pero todos afectaban los roles que los católicos negros podían desempeñar en el ritual público.

Las cofradías negras en Sevilla y Cádiz perdieron el control de sus cargos y posesiones, los cuales quedaron en manos de miembros o clérigos blancos empeñados en despojar lo más posible a los miembros negros de cualquier honor ceremonial. El ejemplo de Los Ángeles demuestra que el proceso de intentar silenciar y reprimir la participación pública de los negros en la vida social y religiosa española se extendió desde principios del siglo XVII hasta el siglo XVIII. Con una participación decreciente y mayores dificultades económicas, se volvieron más vulnerables a la depredación por parte de los blancos. Los Ángeles finalmente siguió el camino de la cofradía del Rosario de Cádiz; su antigüedad y lugar de honor en los rituales públicos de Sevilla provocaron

³⁴ Lomas Salimienta, Francisco Javier: *Historia de Cádiz*, Madrid, 2005, pp. 216-217.

³⁵ ADC, Caja 521, 5r.

³⁶ ADC, Leg. 520, 23v-24r. Los hermanos sí utilizaron anteriormente los términos «negro» y «blanco».

su infiltración por parte de miembros blancos, quienes finalmente tomaron el control y expulsaron a los miembros negros (a fines del siglo XVII). Así, el siglo XVIII vio el fin de casi todas las cofradías negras en España, en muchos casos por la fuerza.

Ahora bien, no basta con ver la historia de las cofradías negras únicamente a través de la lente de la supremacía blanca y la ruina. Los hermanos negros resistieron los intentos del clero y de los hermanos blancos de arrebatarles el control de sus cargos y del espacio sagrado mediante juicios, correspondencia y recurriendo a documentación histórica para reforzar sus afirmaciones. El conflicto en las calles de Sevilla tuvo lugar en los albores del siglo XVII, ciento cincuenta años antes de que Nuestra Señora de la Salud en Cádiz fuera finalmente reprimida por sus enemigos. Su historia fue larga y dejó una huella indeleble en el paisaje de Iberia, y sus miembros articularon una visión de igualdad espiritual que insistía en la participación de los negros en la vida cívica a través de su condición de cristianos bautizados de tal forma que abrieron el espacio público de la Andalucía moderna a los católicos negros de la época.

PARTE IV
DEVOCIONES, MECENAZGO Y RETÓRICA DE LA SANTIDAD

*NUESTRO SANTO TÍO. O LA PROMOCIÓN DE LA SANTIDAD
FAMILIAR: EL PROCESO DEL CANÓNIGO PALENTINO
BALTASAR RODRÍGUEZ DE CISNEROS (1630-1677)*

Fermín Labarga*
Universidad de Navarra

En el exiguo elenco de procesos de santidad correspondientes a presbíteros seculares españoles de los siglos modernos, el del canónigo palentino Baltasar Rodríguez de Cisneros aporta la peculiaridad única de haber sido promovido por su propia familia de sangre e impulsado a raíz de la presunta curación milagrosa obrada en un sobrino segundo por su «santo tío». Fallecido con fama de santidad, manifestada singularmente en su caridad con los más necesitados, el citado milagro sirvió para impulsar la pesada maquinaria procesal correspondiente a la apertura de la causa y el proceso informativo local. Declararon los testigos en Madrid y Palencia, se recogieron testimonios llegados de otros lugares, y con todo ello se cerró el expediente que, en 1763, se remitía a la Sagrada Congregación de Ritos¹. Llegó a Roma y allí quedó, dormido en los anaqueles de la curia... Si bien no consiguió el reconocimiento oficial de la santidad del canónigo, sirvió para que la familia, en su proceso de ennoblecimiento, pudiera agregar un nuevo timbre de gloria a su historia genealógica.

* <http://orcid.org/0000-0002-8088-4269>. Este artículo se encuadra dentro del Plan de Investigación de la Universidad de Navarra (PIUNA) 2020: «Trento en el Mundo hispánico: Renovación individual, social y cultural: clero secular y religiosidad popular».

¹ Archivo Apostolico Vaticano (en adelante A.A.V.), Congre. Riti processus, nn. 2147, 2148 y 2149. Otra copia, pero sin las declaraciones de los testigos, se conserva en el Archivo Diocesano de Palencia (en adelante A.D.P.).

1. SANTIDAD Y NOBLEZA: LA FAMILIA RODRÍGUEZ DE CISNEROS

Por varias razones, durante los siglos modernos resultó muy complicado subir a los altares para un miembro del clero secular; fundamentalmente por la ausencia de una clara identidad corporativa y, de forma más prosaica, por la falta de recursos para llevar adelante las causas, sobre todo a partir de las exigencias procesales incorporadas en el pontificado de Urbano VIII (1623-1644). En efecto, la nueva normativa ralentizó el reconocimiento de la santidad de muchos «siervos de Dios» que, en la práctica, ya habían sido canonizados de manera espontánea por la devoción popular².

A diferencia de lo que sucede para los obispos seculares españoles, en que los dos únicos procesos abiertos y concluidos, corresponden a sendos miembros de la nobleza (ambos hijos ilegítimos luego reconocidos por sus progenitores), san Juan de Ribera y el beato Juan de Palafox, en el caso de los presbíteros, de los seis a los que se incoó proceso, ninguno puede emparentarse con el estado nobiliario, a excepción de Rodríguez de Cisneros, y en este caso, ubicándolo tan solo en una familia perteneciente al escalafón medio, que partiendo del mayorazgo acabará poseyendo varios señoríos, pero sin alcanzar el siempre anhelado título³.

A pesar de los ditirambos propios de la hagiografía barroca, resulta un hecho cierto que los otros cinco presbíteros nacieron en familias sin relación alguna con el estado nobiliario, la mayor parte de ellas de condición humilde, como en los casos de san José Oriol (Barcelona), del beato Cristóbal de Santa Catalina (Córdoba), del venerable Fernando de Contreras (Sevilla), y de Francisco Jerónimo Simón (Valencia); o, en el caso de san Juan de Ávila (Córdoba), bien posicionada económicamente, pero con la tara de la ascendencia judeoconversa. No se cumple, por tanto, en nuestro caso, el aserto tantas veces repetido de que para subir a los altares en los siglos modernos era determinante el origen nobiliario.

Resulta interesante el caso que presentamos porque permite acercarnos al proceso de santidad desde una perspectiva diferente y de gran interés, la de la familia como promotora del reconocimiento de uno de sus ascendientes, cuya influencia se percibe presente en las generaciones sucesivas de la estirpe. De este modo, la santidad constituye una suerte de fortuna o capital simbólico que se hereda, generación tras generación, enriqueciendo a todos los miembros del linaje. Se trata de un valor intangible con un enorme peso específico en una sociedad sacralizada y eminentemente nobiliaria como es la española de los siglos modernos.

Nos encontramos, en todo caso, ante un hecho excepcional en el ámbito hispano, donde únicamente podría establecerse un paralelo, si bien notablemente diverso por razones múltiples, con san Francisco de Borja, cuya distinguida familia impulsó, evidentemente, su proceso si bien la iniciativa la llevara la Compañía de

² Labarga, Fermín, «Santidad y clero secular en la España de los siglos modernos. O la complicada subida a los altares del «hábito de San Pedro», en Quiles García, Fernando, García Bernal, José Jaime, Broglio, Paolo, y Fagiolo, Marcello (Eds.): *A la luz de Roma. Santos y Santidad en el Barroco Iberoamericano*, vol. II: *España, espejo de santos*, Roma – Sevilla: Enredars, 2020, pp. 333-352.

³ Soria Mesa, Enrique, *La nobleza en la España moderna: cambio y continuidad*, Madrid: Marcial Pons, 2007, pp. 43-45.

Jesús, convertida en su nueva familia, no de sangre, pero sí de espíritu, y a la que le anudaban lazos no menos poderosos y estrechos que los del parentesco genético. En este sentido, no cabe la menor duda de que las familias religiosas, singularmente las de reciente fundación, actuaron con idénticos parámetros a la hora de apropiarse de los méritos de todos y cada uno de sus miembros, de modo destacado la santidad, convirtiéndolos en su principal capital simbólico y en el mayor aval para su reconocimiento eclesial y social.

Fuera de España se conocen también los casos de otras familias nobiliarias, dejando al margen las casas reales, que trabajaron para llevar a buen puerto los procesos de beatificación y canonización de sus miembros. Un caso notable, también referido a un jesuita, es el de san Luis Gonzaga, de la familia de los duques de Mantua, beneficiaria –como en el caso que analizamos– de los favores de su santo pariente.

Los Rodríguez de Cisneros eran en los siglos XVI y XVII una de las principales estirpes de la oligarquía palentina⁴. Sus ancestros se remontaban mucho más atrás, pero fue don Cristóbal Rodríguez de Cisneros quien fundó un mayorazgo vinculado al primogénito varón, y quien, a raíz de sus desposorios con doña María de Mendoza Robles y Luna, canalizó hacia su estirpe la sangre de don Álvaro de Luna, condestable de Castilla y valido del rey Juan II, y con ella los señoríos riojanos de Cornago, Igea y Jubera.

Su constante presencia en los diversos ámbitos del gobierno municipal y en el cabildo catedralicio consolidan la posición de este linaje en la élite local palentina de los siglos modernos. Generación tras generación, se va urdiendo una potente red gracias a los sucesivos enlaces con otras familias similares del patriciado urbano palentino, como los Fernández de Madrid o los Reinoso, uno de cuyos miembros también murió con fama de santidad, don Francisco de Reinoso y Baeza, secretario del papa san Pío V y obispo de Córdoba.

Con todo, los intereses familiares no se redujeron al estrecho solar palentino. Su promoción estuvo directamente vinculada a una esmerada preparación intelectual, normalmente como juristas, que fue capacitando a varios de sus miembros para ocupar altos cargos en la administración, accediendo primero a las audiencias y chancillerías y, finalmente, a los consejos. Constituye así una de esas «auténticas dinastías de letrados», señaladas por Soria Mesa, «cuyos miembros se fueron sucediendo en los principales cargos de la administración del Estado»⁵. De este modo, logró igualmente un ascenso social muy notorio que, si bien les alejó de Palencia, les permitió asentarse en otras ciudades y, finalmente, en la Corte. Esta apertura hizo posible, al mismo tiempo, que se vincularan matrimonialmente con otras familias de ilustre prosapia, como los Egüés-Beaumont, los Salamanca-Isunza, o los Cascajares.

En este contexto familiar y social hay que situar al canónigo don Baltasar Rodríguez de Cisneros y Egüés, nacido en Palencia el 13 de enero de 1630. Era el tercer vástago del matrimonio formado por don Gregorio Rodríguez de Cisneros

⁴ Cabeza, Antonio, *Clérigos y señores: política y religión en Palencia en el Siglo de Oro*, Palencia: Diputación Provincial, 1996, pp. 126-127.

⁵ Soria Mesa, o.c., p. 246.

Reinoso⁶ y doña Juana María de Egüés y Beaumont, de distinguido linaje navarro⁷. Ocupaba el segundo lugar entre los varones, por lo que, al fallecer todavía muy joven y sin descendencia su hermano Pedro⁸, que era el primogénito varón, heredó el mayorazgo fundado en 1576 por su bisabuelo, el doctor Cristóbal Rodríguez de Cisneros, al igual que otro fundado en Granada por don Juan Fernández de Madrid en 1551, al que correspondía el patronato de la capilla de san Ildefonso de la catedral de Palencia⁹. Además, fueron sus hermanos: Ana María, Martín, Francisca, Manuela, Teresa, Gregorio, Diego y Mariana¹⁰.

Siguiendo su vocación sacerdotal, fue ordenado presbítero en 1656. El año anterior, al ordenarse diácono había tomado posesión de una canonjía en la catedral palentina. Desde 1670 fue administrador general del Hospital de San Bernabé, cargo que desempeñó hasta su muerte en 1677. Sirvan estos escuetos datos, que se ampliarán en el siguiente epígrafe, para ubicarlo en el árbol genealógico de la familia. En su testamento, el canónigo don Baltasar, designaba como sucesor en el mayorazgo a su hermano Gregorio, que había desarrollado una brillante carrera al servicio de la corona.

Gregorio Rodríguez de Cisneros y Egüés (1638-1697), colegial del Mayor de San Salvador de Oviedo en Salamanca, fue fiscal de la Real Chancillería de Valladolid y oidor de la misma en 1676, corregidor del principado de Asturias entre 1681 y 1685, regente de la Real Audiencia de Sevilla en 1687 y consejero del Consejo de Castilla en 1694¹¹. Fue jurista de gran prestigio, considerado por el jesuita Pedro Abarca «ministro sabio y santo»¹² aunque un poco timorato, por lo que fue desestimado para la presidencia de la Chancillería de Granada en 1692, debido fundamentalmente a su carácter «escrupuloso, irresolutivo [y] contemplativo»¹³. Casó con Mariana de Torres, pero no tuvieron descendencia¹⁴, por lo que sus derechos recayeron en su hermano Diego.

⁶ Hijo del matrimonio de Pedro Rodríguez de Cisneros y Mariana de Reinoso, a partir de quien entronca con la familia de los Reinoso: obispo, canónigo, etc.

⁷ El linaje, en Archivo de la Universidad de Salamanca, Papeles Varios [905]: *Carta de Don José de Edad a Don Antolín de Medina, acerca del linaje y testamento de Don Gregorio R. de Cisneros y Mendoza*.

⁸ A.D.P., Proceso de beatificación de don Baltasar Rodríguez de Cisneros, tercera pieza, f. 1288v. Colegial del Mayor de Oviedo en Salamanca (como tantos otros miembros de la familia después), fue alcalde del crimen en la Chancillería de Granada. En 1657 se desposó con doña Isabel de Contreras y Arellano, natural de Jaén, y falleció pocos meses después sin descendencia.

⁹ Archivo Histórico de Protocolos de Madrid (en adelante A.H.P.M.), t. 15419, ff. 942v-943r. La fundación del primero se realizó ante el escribano Francisco de Herrera el 9 de julio del mencionado año en virtud de las disposiciones testamentarias de sus tíos don Francisco y don Diego de Cisneros. La del segundo, en Granada el 12 de junio de 1551 ante el escribano Gonzalo Gutiérrez.

¹⁰ Francisca, Mariana, Manuela y Teresa profesaron en el monasterio cisterciense de San Quirce de Valladolid, donde también entró su tía Ana Teresa de Egüés y Beaumont.

¹¹ Fayard, Janine, *Los ministros del Consejo Real de Castilla (1621-1788): informes biográficos*, Madrid: Instituto Salazar y Castro, 1982, n.º 72, p. 111.

¹² Archivo de la Universidad de Salamanca, Papeles Varios [905]: *Respuesta incompleta a una consulta de Gregorio Rodríguez de Cisneros, colegial del Mayor de Oviedo y Oidor de Valladolid, acerca de las relaciones en los beneficios eclesiásticos en las diócesis*.

¹³ Universidad de Granada, Biblioteca del Hospital Real, Caja MS-1-019 (48): *A S.M. sobre los méritos que concurren en las personas propuestas por la Cámara para la presidencia de la Chancillería de Granada*. Carta de Antonio Ibáñez de la Riva Herrera, Arzobispo de Zaragoza, a Carlos II, Rey de España, Madrid, 19/5/1692.

¹⁴ Hizo testamento el 15/2/1697, en el que se manda enterrar en el Colegio Imperial de la Compañía en Madrid. La familia Rodríguez de Cisneros estuvo muy vinculada con los jesuitas.

Diego Rodríguez de Cisneros y Egüés fue bautizado el 21 de septiembre de 1639 en la parroquia de San Antolín de la catedral de Palencia¹⁵. Colegial del Mayor de Oviedo en Salamanca en 1652, obtuvo el grado de licenciado en cánones. Juez de la Audiencia de Sevilla en 1681, en 1689 fue nombrado oidor en la Audiencia y Chancillería de Granada¹⁶, pasando en 1695 a Madrid con el cargo de Alcalde de Corte en el Consejo de Navarra. El 22 de agosto de 1696 fue designado como supernumerario para el de Indias¹⁷. Se desposó ya de edad avanzada (como es tónica general en la mayor parte de los varones de la familia) el 26 de abril de 1689 en la parroquia madrileña de los Santos Justo y Pastor con doña Catalina de Salamanca e Isunza¹⁸, viuda de don Pedro Mudarra Herrera¹⁹, de cuyo matrimonio nacieron tres varones: Gregorio, José y Diego²⁰. Falleció en Madrid el 15 de octubre de 1697.

El primogénito, Gregorio Rodríguez de Cisneros y Salamanca nació en Granada y llegó a ser miembro del Consejo de Hacienda. Tras largo litigio, el 14 de diciembre de 1717 Felipe V le concedía el señorío de Cornago, Jubera e Igea «con todas sus aldeas y jurisdicciones, patronatos y regalías», vacante por el fallecimiento de su lejano pariente don Bernardino de Torrellas y Luna, conde de Fuentes y Castellflorit en 1699²¹, que subsistiría en manos de sus descendientes hasta la abolición de los señoríos jurisdiccionales decretado por las Cortes de Cádiz²². De igual modo obtuvo el título de «alcaide perpetuo de la fortaleza y torres de la ciudad de Logroño», así como el de «alcalde mayor de sacas y cosas vedadas en todo el obispado de Calahorra y la Calzada»²³.

Se desposó en la parroquia de San Martín de Madrid el 24 de junio de 1733 con doña María Teresa, hija de Agustín Caniego (también del Consejo de Hacienda) y Agustina

¹⁵ Francia Lorenzo, Santiago, *Aportación palentina a la gesta indiana*, Palencia: [Institución Tello Téllez de Meneses], 1992, p. 77.

¹⁶ Gan Giménez, Pedro, *La Real Chancillería de Granada (1505-1834)*, Granada: Centro de Estudios Históricos de Granada y de su Reino, 1988, pp. 325-326.

¹⁷ Archivo Histórico Nacional, Consejos, lib. 731: Título de plaza supernumeraria del Consejo de Indias al licenciado don Diego Rodríguez de Cisneros, Madrid 22-8-1696; Schäfer, Ernst, *El Consejo Real y Supremo de las Indias: Historia y organización del Consejo y de la Casa de la Contratación de Indias*, Salamanca: Marcial Pons-Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2003, p. 349.

¹⁸ Natural de Valladolid, era hija de José de Salamanca (1622-1694), caballero de Santiago, que desempeñó sucesivamente los cargos de juez mayor de Vizcaya, oidor en Valladolid, consejero de Hacienda y ministro del Consejo de Castilla, y hermana de don Manuel de Isunza y Salamanca, Conde de Fuente el Salce, que al morir sin descendencia dejó como herederos a sus sobrinos don Gregorio, don José y don Diego Rodríguez de Cisneros. Mayoralgo y Lodo, José Miguel de, «Necrologio nobiliario madrileño del siglo XVIII (1701-1808). Continuación», en *Hidalguía*, n. 344, 2011, p. 124.

¹⁹ Archivo Diocesano de Madrid (en adelante A.D.M.), Madrid, parroquia de San Justo y San Pastor, lib. 13 de matrimonios, f. 69v.

²⁰ Diego, el menor de los hermanos, profesó en la Compañía de Jesús y fue lector de Teología en el colegio de León.

²¹ Archivo Histórico de la Nobleza, Osuna, caja 2180, doc. 6; caja 2182, doc. 5(1); caja 2450, docs. 2-5; caja 2466, doc. 3; caja 4231, doc. 1. Presentaron derechos para el mismo don Francisco Manuel de la Mora Sarmiento y Luna, señor de Quel y Ordoño, y el duque del Infantado y conde de Montijo.

²² Era el quinto señorío riojano por extensión, con más de 23.000 hectáreas, y el cuarto por el número de vecinos que incluía, cercano al millar. Ibáñez Rodríguez, Santiago, Armas Lerena, Noemí, y Gómez Urdáñez, José Luis, *Los señoríos en La Rioja en el siglo XVIII*, Logroño: Universidad de La Rioja, 1996, pp. 33-34, 43, 129-130.

²³ A.H.P.M., t. 15419, f. 940.

de Araque, dama de honor de la reina madre²⁴. Del matrimonio nacieron cuatro hijos: José María, Diego, María Teresa y Manuel. Falleció el 3 de mayo de 1747 en Madrid²⁵. El primogénito fue el beneficiario del milagro de don Baltasar, a ruegos de su madre, que creía verle morir sin remedio cuando aún no había cumplido los doce años.

José María Rodríguez de Cisneros y Caniego nació en Madrid el 5 de agosto de 1738, recibiendo el bautismo de manera inmediata porque se temía por su vida²⁶. En 1749, todavía menor de edad, su madre reclama para él la alcaidía de la fortaleza de Logroño, que obtiene y une a su condición de Señor de las villas de Cornago, Igea y Jubera²⁷. En 1765, con motivo de la boda del príncipe de Asturias con María Luisa de Parma, fue nombrado Mayordomo de semana de S.M. el rey Carlos III²⁸. El 15 de abril de 1770 se casó con doña María Francisca de la Cabeza de Cascajares y Muñoz-Serrano (1753-1838), de cuyo matrimonio nacieron tres vástagos: Miguel María (1771-1838), primogénito y heredero del mayorazgo y de los señoríos riojanos, María Teresa y María del Carmen. Fue designado Caballero pensionado de la Real Orden de Carlos III, en su primera promoción, con el número 141 (de los 200 nombrados)²⁹. Falleció en Madrid el 19 de mayo de 1779, siendo sepultado en la iglesia parroquial de San Martín³⁰.

Tío del anterior era don José Rodríguez de Cisneros y Salamanca, que optó por el sacerdocio y acabó siendo deán de la catedral de Palencia. Fue quien puso en marcha el proceso para la beatificación de su tío Baltasar en nombre de su hermano Gregorio, el mayorazgo. Nacido en Palencia, su infancia y juventud transcurrió en Sevilla en cuya universidad estudió «por cinco años continuos en su facultad de Cánones y Leyes», teniendo aprobadas todas las asignaturas –según certificaba su secretario don Bartolomé Garrido– si bien, finalmente, alcanzó los grados de bachiller, licenciado y doctor por la Real Universidad de Santo Tomás de Ávila (como su tío) en enero de 1720³¹. En 1725 obtuvo por gracia pontificia el deanato de la catedral de Palencia, de la que tomó posesión el 26 de abril de dicho año pero, dado que todavía no era subdiácono, no pudo presidir el cabildo. Ordenado de epístola a comienzos de junio, recibió el diaconado y, seguidamente, el presbiterado en las témporas de septiembre³². A raíz del fallecimiento de su hermano Gregorio, se trasladó a Madrid, donde permaneció unos meses acompañando

²⁴ A.D.M., Madrid, parroquia de San Martín, lib. 19 de matrimonios, f. 42r.

²⁵ A.D.M., Madrid, parroquia de San Martín, lib. 18 de finados, f. 224v. Pocos días después, el 9 de mayo, falleció el menor de sus hijos, Manuel.

²⁶ A.D.M., Madrid, parroquia de San Martín, lib. 33 de bautismos, f. 322r: «A quien, en caso de necesidad, echó el agua de socorro el P. fray Rosendo Muñoz, teniente cura de San Marcos, anejo de esta Iglesia». El día 10 de agosto, pasado el peligro, se completaron los ritos bautismales ya en el templo parroquial.

²⁷ Archivo Histórico de la Nobleza, Osuna, caja 2180, docs. 6 y 9. Solar-Quintés, Nicolás; «La Alcaidía de la Fortaleza y Torres de la ciudad de Logroño», en *Berceo*, 6, 1948, pp. 29-36.

²⁸ *Gazeta de Madrid*, n° 51, 17 de diciembre de 1765, p. 412.

²⁹ Índice de pruebas de los caballeros de la Real y Distinguida Orden Española de Carlos III desde su institución hasta el año 1847, Madrid, 1904, p. 150. *Mercurio histórico y político*, tomo CLXXIX, septiembre de 1765, p. 391.

³⁰ A.D.M., Madrid, parroquia de San Martín, lib. 22 de finados, f. 284v.

³¹ Archivo Provincial de Santo Tomás de Ávila (Dominicos), Tabla 7, n° 63: *Registro de grados que se dieron en la Ynsigne y Real Universidad de Santo Thomás extramuros de esta Ciudad de Avila en el año de 1720*, s.f.

³² Archivo de la catedral de Palencia (A.C.P.), Libro de Asientos capitulares (1723-1725), ff. 128v-129r, 133v., 145r.

a la familia³³. Posteriormente, regresó en diversas ocasiones. Así ocurrió también en 1657, cuando en abril se refería en sesión capitular que «pensaba pasar prontamente a la Villa y Corte», donde ya estaba a mediados de mayo³⁴. En noviembre enfermó de cierta gravedad, falleciendo el día 23, según comunicaba su cuñada María Teresa Caniego al cabildo³⁵. Su cadáver fue sepultado «de secreto, con licencia del señor Vicario» en la cripta del convento de San Norberto de los Premostratenses³⁶.

Conocemos ya a los protagonistas del relato, miembros todos del linaje Rodríguez de Cisneros. Siguiendo la línea temporal es fácil percatarse del afianzamiento del clan mediante una cuidada estrategia que combina una buena preparación académica, un solvente trabajo al servicio de la administración y el desposorio con mujeres de otras familias de igual o superior rango social. A falta tan solo de haber obtenido un título de Castilla, el último de los vástagos estudiados de la familia –José María– es el protagonista, en cuanto receptor o beneficiario, del presunto milagro obrado por su tío segundo, el canónigo don Baltasar Rodríguez de Cisneros.

2. UN CANÓNIGO SANTO

Se suele repetir que santa Teresa de Jesús dijo de cierto eclesiástico que iba para santo y se había quedado en canónigo. De haber conocido a don Baltasar Rodríguez de Cisneros probablemente habría afirmado algo bien diferente, al igual que sucedió en el caso paralelo de Reinoso. Ambos, como afirma Cabeza, «clérigos nada extravagantes» cuyas vidas son poco conocidas³⁷, incluso en Palencia.

El perfil biográfico de don Baltasar se ajusta a la perfección a la trayectoria típica de un eclesiástico, que es hijo segundo de una familia bien situada socialmente: cursa los estudios en una universidad sin pasar por el seminario, alcanza el doctorado y obtiene una canonjía en la catedral de su ciudad natal, en cuyo coro ya se habían sentado con anterioridad otros miembros de su estirpe.

Como se ha indicado más arriba, nació en Palencia el 13 de enero de 1630 y, al recibir el bautismo en la parroquia de San Antolín el día 26, se le impusieron los nombres de Baltasar Bernardo, «el primero por haber nacido dentro de la octava de los santos Reyes, y el segundo por promesa y devoción de sus padres al santo»³⁸. Inclinado al estado eclesiástico, todavía niño, fue tonsurado el 6 de abril de 1640. Entró colegial

³³ A.C.P., Libro de Asientos capitulares (1745-1747), f. 25v; (1748-1750), f. 1v.

³⁴ A.C.P., Libro de Asientos capitulares (1757-1759), ff. 21v, 23v-24r, 35r.

³⁵ A.C.P., Libro de Asientos capitulares (1757-1759), ff. 72v-73v, 75v. A.H.P.M., t. 18138, f. 332v. Dio poder a su cuñada para testar en su nombre, junto con sus sobrinos y algunos eclesiásticos con los que tenía trato y amistad, entre ellos don Bernardo Velarde (1720-1782), por entonces doctoral de la catedral de Sevilla y antes de la de Palencia, quien sería posteriormente obispo de Tortosa y arzobispo de Zaragoza; don Juan de Luelmo y Pinto (1706-1784), penitenciario de Palencia y, luego, obispo de Calahorra y la Calzada; y don Alonso de la Herrán Paredes, arcediano de Palencia.

³⁶ A.D.M., Madrid, parroquia de San Martín, lib. 20 de finados, f. 77v. Murió, habiendo recibídemos los sacramentos como «parroquiano transeúnte», en las casas del duque del Parque de la calle de Leganitos.

³⁷ Cabeza Rodríguez, Antonio, «La imagen del milagro en el Barroco, o el milagro como imagen», en Sobaler Seco, María de los Ángeles, y García Fernández, Máximo (coords.): *Estudios en homenaje al profesor Teófilo Egido*, s.l.: Junta de Castilla y León, 2004, 2004, vol. 2, pp. 203-222. Cita en la p. 205.

³⁸ A.D.P., Proceso, primera pieza, f. 1v.

en el mayor de Oviedo de la Universidad de Salamanca, donde alcanzó el grado de bachiller en cánones. Pasó luego a la «Real Universidad de Santo Tomás de la ciudad de Ávila», donde recibió el título de «doctor y maestro en Sagrados Cánones (...) con la solemnidad, ceremonias y circunstancias que se acostumbra» el 8 de diciembre de 1651. Tres años después, recibió las cuatro órdenes menores; el 18 de diciembre de 1655 se ordenó de subdiácono, o de epístola, y tomó posesión de una canonjía que había ganado en la catedral palentina, y cuyas obligaciones cumplió siempre de modo ejemplar. El 11 de marzo de 1656 recibió el diaconado en las órdenes generales celebradas en la iglesia parroquial de Santa María Magdalena; y el 10 de junio siguiente el obispo le confería el presbiterado en la capilla del palacio episcopal de Palencia³⁹.

A partir del fallecimiento de sus padres y del primogénito Pedro, le correspondió desempeñar el papel de cabeza de familia. Como aseguraba Domínguez Ortiz tratándose del clero secular y la sociedad española de los siglos modernos, «el sacerdote era el protector natural de su familia»⁴⁰. Así ocurrió también en este caso según ponen de manifiesto diversos documentos, entre ellos una carta de pésame dirigida a su hermano Diego, en la que refiriéndose al difunto don Baltasar, se afirma expresamente «que ha servido de padre a Vuestra Merced y a el señor don Gregorio»⁴¹. Durante toda su existencia cargó sobre sus hombros el peso de la familia, de forma que, al morir, lo único que le apesadumbraba era el futuro de sus hermanas monjas en el monasterio cisterciense de San Quirce de Valladolid. Por medio de su capellán, fray Francisco de la Magdalena, se aseguró de que el nuevo mayorazgo, don Gregorio, «tocante a su remedio (...) dice lo hará como su hermano lo hacía»⁴².

Regresando al *cursus honorum*, recién estrenado su ministerio presbiteral, el 16 de noviembre de 1657, el nuevo y efímero prelado de la diócesis, monseñor Antonio de Estrada, le nombró visitador general del obispado. Pocos sucesos relevantes acontecen en su vida hasta que el 23 de mayo de 1670 el cabildo catedralicio le elige provisor, o gobernador, del Hospital de San Bernabé y San Antolín, donde dio muestras de una eficaz gestión, reconocida unánimemente, así como de una auténtica caridad que sobrepasaba con creces las exigencias del cargo.

Para desempeñarlo mejor se trasladó a vivir al hospital, ocupando los aposentos destinados al gobernador. Josefa Munguía, que «tubo una tía enfermera del Hospital (...) y en el cuarto de calenturas de mujeres, que se llamó María Monge» y se la llevó a vivir con ella allí para que ayudara en las tareas domésticas, sabía que

en tiempo que dicho venerable Siervo era Provisor del citado Hospital andaban tan concertados los ministros de él, que nadie se atrevía a ningún descomedimiento y todos le miraban con respeto y veneración, (...). Que tenía sumo cuidado en la limpieza de las camas de los pobres enfermos, haciéndolas mudar cada semana; igualmente cuidaba de la limpieza y aseo de los cuartos echándoles olores suaves; que disponía se pusiesen

³⁹ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, pp. 9-11.

⁴⁰ Domínguez Ortiz, Antonio: *La sociedad española en el siglo XVII*, vol. II, Granada: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Universidad de Granada, 1992, pp. 171-172.

⁴¹ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, p. 595.

⁴² A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, p. 41. Carta del capellán comunicando el fallecimiento de don Baltasar a sus hermanas monjas.

muchas más camas que las que regularmente se mantienen en dicho Hospital, según la ocurrencia de enfermos, y que cuando no había disposición para recibir a todos cuantos llegaban, se le partía el alma por los que era preciso despedir; y que para favorecer a estos iba muchas veces a la Botica del mencionado Hospital y, enterado de sus males, les daba medicinas para su curación, y socorría con limosnas⁴³.

Según declaraba Catalina Barrasa, de 88 años, que le conoció en persona cuando, de niña, acudió al hospital con su madre a visitar a un criado allí hospitalizado, el propio don Baltasar atendía a los enfermos

componiéndoles con sus propias manos sus camas, y haciéndoles traer su propia comida a aquellos a quienes hallaba con inapetencia, lo que la testigo le vio practicar en dos ocasiones, que la una fue en la que lleva dicho haber ido a dicho Hospital a ver al referido Marcos González, a quien hizo el venerable Siervo que trajesen un plato de gigote⁴⁴ de lo que le tenían dispuesto para su comida, y que también oyó que el mismo venerable Siervo daba en muchas ocasiones de comer a muchos enfermos con sus propias manos⁴⁵.

Cuidaba personalmente a los enfermos contagiosos o repugnantes. El canónigo Paredes refería lo que un asistente del hospital le había contado lleno de admiración. Había ingresado en el hospital un enfermo contagioso, por lo que estaba «en uno de sus cuartos separados, donde le tenían solo (...), visitándole el médico y cirujano con grandes precauciones». Según parece, una noche el asistente «se levantó a deshora y salió de su cuarto, o por la fatiga de calor que padecía, o por otra desazón que no le dejaba descansar, y que habiendo salido de dicho su cuarto oyó cantar hacia la parte del cuarto donde estaba el mencionado pobre». Movido por la curiosidad se acercó y «vio que el venerable Siervo estaba con gran caridad limpiando las llagas del citado enfermo, cantando al mismo tiempo para consolarle en su aflicción y mal»⁴⁶.

Este celo pudo ser la causa de sus enfermedades, según pone de manifiesto una carta dirigida por uno de su casa a su hermano don Diego, fechada en Palencia el 30 de junio de 1674:

A don Balthasar, mi señor, no le ha vuelto la calentura de que todos estamos muy contentos, y es cierto que lo causa la continuación que tiene en los cuartos que están perversos con el calor que tienen y los males tan contagiosos, y así será bien que Vuestra Merced se venga cuanto antes para irle a su Merced a la mano, que de los de acá no hace caso⁴⁷.

De igual modo, manifestó una gran austeridad de vida, acompañada de un notorio desprendimiento de sus bienes. Así lo ponen de relieve numerosos testigos del proceso, entre ellos el capellán don Jerónimo García, de 86 años, a quien se tomó declaración en su domicilio «por no haber podido comparecer en fuerza de su notoria

⁴³ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2149, p. 121.

⁴⁴ Según el Diccionario de la R.A.E.: «Guiso de carne picada, generalmente de ternera, que se fríe en manteca de cerdo a fuego lento».

⁴⁵ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2149, p. 76.

⁴⁶ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2149, pp. 85-86.

⁴⁷ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, p. 605.

imposibilidad y achaques» en la capilla del Seminario para testificar. De chico había conocido a don Baltasar y sus padres tenían trato continuo con la que fuera su ama de llaves, María Seco. Ella fue la que les refirió muchos pormenores de su vida ordinaria, como aquella ocasión en que habiéndole confeccionado «una camisa con una valona de encajes según estilo de aquel tiempo», pareciéndole dispendio, le prohibió en adelante gastar «más de diez cuartos la vara». A la mencionada asistenta, «que habrá que murió más de cincuenta años y de edad de más de sesenta», oyó también

que tenía el cuidado de guardar con separación la ropa interior de dicho venerable Siervo, poniendo en un sitio la que estaba más usada y en otro la más nueva, y que llegando a dicho Hospital algunos pobres enfermos sin camisa, luego que el venerable Siervo les veía, acudía a la dicha María Seco y le mandaba que le sacase una de sus camisas para dar a dichos Pobres, y que resistiéndose a hacerlo dicha María Seco, le pedía la llave, y ésta le daba la de aquel sitio adonde tenía la ropa más usada, con lo que dicho venerable Siervo iba a dicho paraje, y cogía la primera camisa que encontraba, la que llevaba al pobre que había visto sin ella. Y que también oyó que toda la renta que tenía dicho venerable Siervo la gastaba y consumía entre los pobres del mencionado Hospital⁴⁸.

Era voz común su gran caridad. Como afirmaba otro testigo, los pobres se decían unos a otros: «Vamos en casa del señor Cisneros, que da brava limosna»⁴⁹.

Con gran discreción transcurrieron los algo más de siete años en los que fue administrador del Hospital, hasta su fallecimiento. Con todo, no faltaban quienes aseguraban que había realizado varios milagros, como la curación de una enferma que refería la mencionada Catalina Barrasa, muy bien informada siempre hasta de los más mínimos detalles:

Oyó la testigo que estando enferma en dicho Hospital Ana Blanco, vecina de esta ciudad, y que al presente vive en ella, de una enfermedad que padecía en las piernas que se decía que era incurable y sin otro remedio que el de cortárselas, hallándola muy afligida por su mal en una ocasión la vio el venerable Siervo y la dijo que no se afligiese, que esperase en Dios que había de sanar, y preguntándola por la parte en que más la afligía el dolor la tocó en ella con sus manos por encima de la ropa de la cama dicho venerable Siervo consolándola a un mismo tiempo, con lo que, y sin haberse practicado más remedio, se puso buena muy luego dicha enferma, y tanto que dentro de dos o tres días desde que pasó lo referido, la mandaron irse a su casa por verla enteramente sana, cuyo caso ha oído la testigo a la citada Ana Blanco⁵⁰.

Aunque el más famoso de todos los presuntos milagros era el del pobre acogido a altas horas de la noche que desapareció sin dejar más rastro que la silueta de un Cristo dibujada en las sábanas de la propia cama de don Baltasar, donde le dejó durmiendo antes de irse a Maitines. La imaginación del pueblo rápidamente vio en aquel pobre mendigo a Cristo en persona que de este modo quería premiar a quien tan caritativamente trataba a los pobres. Sin embargo, no faltó algún testigo del proceso que

⁴⁸ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2149, pp. 89-93.

⁴⁹ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2149, p. 100.

⁵⁰ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2149, p. 79.

atribuyó lo sucedido a causas completamente naturales, explicando el hecho con gran lógica: el pobre se marchó sin despedirse de nadie y dejó entre las sábanas el crucifijo que había encima de la cama, que con el polvo acumulado dejó su impronta en las sábanas⁵¹. Explicaciones racionales aparte, como indica Cabeza, siguiendo a C. S. Lewis, en este contexto barroco, «lo maravilloso se explica no como falta de realidad sino como una hermosa «forma de realidad»⁵².

Pasando a otros aspectos de la vida de don Baltasar, sabemos también que formó parte de diversas cofradías, así como de la Santa Escuela de Cristo, donde desempeñó durante varios periodos el cargo de padre obediencia, conservándose las pláticas que allí dirigió a los hermanos, las cuales constituyen una buena prueba de su formación intelectual y de su profunda vida espiritual⁵³. Según Cisneros, la Santa Escuela «es el camino más verdadero para la salvación, para enmendar la vida, pues en ella se enseña doctrina sana, buena, perfecta y evangélica»⁵⁴.

Era hombre no solo piadoso sino también culto. A partir del inventario de bienes realizado para el reparto de la herencia, es posible conocer sus propiedades y pertenencias, destacando el ajuar de la capilla particular que tenía en su domicilio, y que presidía un lienzo de la Virgen del Pópulo. Su biblioteca no era muy amplia, pero incluía, además del código de derecho canónico y los decretos del concilio de Trento, el clásico *Flos Sanctorum* de Rivadeneira, la *Ynstrucción de Sacerdotes* del cartujo fray Antonio de Molina y la *Vida del Señor Dn Francisco de Reynoso*, con quien estaba emparentado⁵⁵.

Tras «penosa y larga enfermedad»⁵⁶ falleció, todavía joven incluso para su tiempo, el 10 de noviembre de 1677; según señalaba su capellán, «le llevó Dios a los doce y media de la noche, con una paz de ángel»⁵⁷. En su testamento había dejado indicado que su cuerpo fuera sepultado en la capilla de San Ildefonso, «entierro propio de su Casa y familia» y «que en el entierro funeral y honras no haya pompa ni ostentación»⁵⁸. Asistieron diversas cofradías y las comunidades de franciscanos y dominicos, así como el cabildo y los curas de las parroquias de San Miguel, San Lázaro, Santa Marina y Allende, los capellanes de coro de la catedral y los Niños de la Doctrina. Se le dijeron muchas misas y se pusieron sobre su sepultura cirios y blandones en las fechas señaladas.

Según refieren los testigos del proceso, el funeral constituyó una especie de proclamación popular y espontánea de su santidad. Años después, el canónigo don Antonio de la Calle declaraba haber oído con frecuencia «que en el entierro del expresado

⁵¹ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, p. 140; n° 2149, pp. 16, 24, 32, 39, 53, 87, 93, 112, 137, 184, 199, 204, 240-241, 245, 249. Lo refieren, con ligeras variantes, prácticamente todos los testigos. De hecho, una de las preguntas del interrogatorio inducía directamente a referir lo que se supiera del presunto milagro.

⁵² Cabeza Rodríguez: «La imagen del milagro...», o.c., p. 205.

⁵³ A.D.P., Proceso, tercera pieza, ff. 968-1222. Sobre la institución, Labarga, Fermín: *La Santa Escuela de Cristo*, Madrid: BAC, 2013.

⁵⁴ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, p. 362.

⁵⁵ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, pp. 33-35.

⁵⁶ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, p. 573.

⁵⁷ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, p. 41.

⁵⁸ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, pp. 25-26.

venerable Siervo de Dios el Pueblo⁵⁹ se conmovió, sintiendo su pérdida, y que esta conmoción fue general a todos los de la dicha ciudad, y en especial a los pobres, que lloraban la pérdida, y que para demostración de su sentimiento clamaban y decían a voces: *Ya se murió nuestro padre*⁶⁰. Su capellán, el franciscano fray Francisco de la Magdalena refería a las hermanas monjas del difunto que, más que muerto, cuando le llevaban a enterrar a la catedral, «parecía iba durmiendo»⁶¹. Juan Bravo, resumiendo el sentir colectivo, indicaba que propiamente, antes que, a su óbito, «por mejor decir, [habría que referirse a su] tránsito»⁶² porque todos consideraban que era un santo.

En efecto, según declaran los testigos del proceso de forma unánime, murió con fama de santidad. Algunas cartas de condolencias que se remitieron a sus hermanos inciden en esta misma idea, aportando una valiosa información por su inmediatez. El alcalde mayor por el estado nobiliario de la localidad riojana de Casalarreina, don Jerónimo de San Clemente y Ledesma, escribía:

Señor mío, bienaventurados los que mueren en el Señor, porque tales muertes más son de envidiar que de sentir, y aunque yo no conocía a Su Merced, las noticias de su heroica caridad, grandes limosnas, y virtudes me hacían venerarle con cariñoso afecto (...) Séale a Vuestra Merced de gran consuelo haberle hallado nuestro grande Dios fruta sazónada para que goce aquellos eternos premios de su gloria, donde le será mejor padre, como lo espera de su misericordia⁶³.

También Antonio Ronquillo Briceño comunicaba a don Gregorio su gran pesar, no obstante «la consideración tan firme y fija de que está gozando de Dios, sin haber visto la puerta del Purgatorio, que lo tengo por fe humana»⁶⁴. Y en este sentido, don Juan Francisco de Villavete y Ramírez afirmaba llanamente que «en mi concepto es canonizable»⁶⁵. Su primo don Pedro de Ursúa y Arizmendi (Egüés-Beaumont), oidor en la Chancillería de Valladolid, aseguraba:

Porque de qué hombre mortal podremos tener tan seguras esperanzas de la gloria que goza como de *nuestro Santo Pariete*, pues su vida no fue otra cosa que un dechado de todas las que tuvieron los que hoy la Iglesia tiene declarados por santos, y si en esta vida nos cuidaba con su presencia y oraciones, no podemos creer que este cariño le ha de faltar en la bienaventuranza que goza, antes bien como tendrá más conocimiento de nuestras necesidades, nos procurará el remedio del que solo nos los puede dar; y así aseguro a Vuestra Merced, que aunque a mi cariño y a lo mucho que yo le debía y le quise ha

⁵⁹ Resulta interesante comprobar que este término aparezca siempre con mayúscula, refiriéndose en este contexto a una realidad más propiamente eclesiológica que sociológica. Vendría a ser el pueblo de Dios, y su expresión, la de Dios: *vox Populi, vox Dei*.

⁶⁰ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2149, p. 7.

⁶¹ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, p. 41.

⁶² A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, p. 44. Carta fechada en Toro el 19/12/1677.

⁶³ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, pp. 595-596. Carta fechada en Santo Domingo de la Calzada el 27/11/1677.

⁶⁴ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, p. 618.

⁶⁵ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, p. 624. Carta fechada en Granada el 30/11/1677.

sido sensibilísima esta pérdida, espero que por su medio hemos de alcanzar de nuestro Señor todo lo que le pidiésemos⁶⁶.

Por su parte, el jesuita Gabriel de Henao, catedrático de Escritura en la Universidad de Salamanca al darle el pésame asegura que a «su santa vida y muerte (...) corresponde un peso eterno de gloria, y de ésta no dudo yo según la experiencia y noticias que tengo de su heroica virtud»⁶⁷. Otro jesuita, también notorio, el P. Pedro Abarca, manifestaba sus condolencias a don Gregorio en su nombre y en el del «P. Tirso, que con gran especialidad aprecia la virtud heroica que tenía conocida de este santo difunto»⁶⁸. Se trata nada menos que del P. Tirso González (1624-1705), por entonces profesor en Salamanca y a partir de 1687 XIII Prepósito General de la Compañía de Jesús.

De idéntico modo, en la carta que el cabildo palentino remitió a los de Osma y León, con los que tenía hermandad, se hacía un generoso elogio del difunto, más allá de las convencionalidades propias del género literario. Así, se habla del «varón apostólico adornado de heroicas virtudes, que en todo grado ejerció siempre con sumo ejemplo»⁶⁹.

En todos estos casos, resulta de la mayor importancia resaltar el uso de la expresión técnica «virtudes heroicas», propia del lenguaje procesual especializado concerniente a los procesos de santidad desde unas décadas atrás, concretamente a partir de su uso en el modélico proceso de beatificación de Teresa de Jesús. No parece que al recurrir a esta expresión se tuviera, sin más, la intención de alagar al destinatario sino, por el contrario, la de dejar constancia de una fama de santidad notoria para quienes podían entender de semejantes cuestiones.

3. UN PROCESO ESTANCADO⁷⁰

Con el transcurrir de los años, dicha fama de santidad continuó vigente, al menos en el entorno de la catedral y el hospital de San Bernabé. Todo ello hizo que la familia tomara la resolución de iniciar su proceso de beatificación, con toda probabilidad a impulsos del deán don José, su sobrino.

El proceso informativo ordinario se inició en 1745 a petición de don Gregorio Rodríguez de Cisneros y Salamanca, mayorazgo de la familia. Con este fin, dirigió una carta al cabildo de Palencia, fechada en Madrid el 25 de agosto, en la que decía:

La memoria que después de 77 años corridos desde la muerte del venerable siervo de Dios, el Sr don Balthasar Rodríguez de Cisneros y Egüés, mi tío, canónigo de esa Santa Iglesia, donde se hizo y perfeccionó espejo del sacerdocio, se conserva de sus heroicas virtudes, acompañadas de especiales prodigios con que Dios nuestro Señor parece se ha dignado acreditarlas, me constituyen –en sentir de sujetos de especial graduación y lite-

⁶⁶ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, pp. 622-623. Carta fechada en Salamanca el 13/11/1677.

⁶⁷ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, p. 620.

⁶⁸ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, p. 621.

⁶⁹ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, p. 573.

⁷⁰ Herreros Estébanez, Francisco: «Proceso de beatificación del Siervo de Dios D. Baltasar Rodríguez de Cisneros», en *Memoria Ecclesiae*, n° 26, 2005, pp. 509-520; Herreros Estébanez, Francisco: «Procesos de beatificación en el Archivo Diocesano de Palencia», en *Memoria Ecclesiae*, n° 26, 2005, pp. 661-663.

ratura— en la indispensable obligación (por representar la mayoría de su familia, aunque confieso de no llevar la imitación de ellas) a solicitar por los medios legales, prevenidos por decretos pontificios, la información jurídica, por donde no perezca con el transcurso de más dilatados años, en que falten del todo los pocos testigos que hoy pueden deponer de vista y conocimiento⁷¹.

En la sesión capitular celebrada el miércoles 1 de septiembre se leyó la carta, cuyo contenido escucharon los canónigos «con particular gozo», acordando «concurrir en cuanto le sea posible para el mayor consuelo del cabildo, de todo el obispado y de tan próximos e ilustres parientes como el señor deán actual y su hermano, el señor don Gregorio Rodríguez de Cisneros»⁷².

A partir de ese momento, comenzó a ponerse en marcha la maquinaria para fabricar el proceso. Actuaría como procurador su hermano, el deán. Cuando murió don Gregorio, en 1747, su viuda, en nombre de su hijo, el nuevo mayorazgo, del que era tutora, le ratificó en dicho cometido, que desempeñó hasta su fallecimiento. Lo primero fue el proceso de *non cultu*, preceptivo desde tiempos de Urbano VIII, que no ofreció dificultades por cuanto no existían manifestaciones de culto público de ningún tipo. Como aseguraba uno de los testigos: «No ha visto estampa ni imagen alguna del siervo de Dios Balthasar Rodríguez de Cisneros ni en esta Corte ni en la ciudad de Palencia, ni otra parte alguna»⁷³. Se concluyó en 1757.

Paralelamente, a partir de 1751, se comenzó a tomar declaraciones a los testigos, con el fin de evitar que la muerte privara de los testimonios de aquellas personas que le conocieron *de visu* y que, obviamente, ya eran muy mayores. El tribunal designado por el obispo estaba presidido, por enfermedad del vicario general, por el doctoral don Antonio de los Ríos, que solo actuó como tal durante unos meses pues ganó una plaza de canónigo en la catedral de Santiago. Le sustituyó don Manuel Muñoz, arcediano del Alcor, que ejerció hasta la finalización del proceso diocesano en 1763.

Declararon más de un centenar de testigos, si bien muy pocos habían conocido al siervo de Dios, relatando la mayoría lo que habían oído a sus padres y abuelos y lo que se había transmitido por tradición oral en el entorno de la catedral palentina y del hospital de San Bernabé. Entre estos testigos puede mencionarse a María Blanco, de 80 años, quien refería que su difunta abuela, María Hernández, que había muerto con cerca de cien años y había conocido a don Baltasar, decía muchas veces: «Los que nos sucedieren verán un santo de la familia de los Cisneros»⁷⁴.

En cualquier caso, el proceso experimentó un fuerte empuje en 1750 a raíz del presunto milagro que el siervo de Dios obró en favor, precisamente, de un miembro de su familia, su segundo sobrino, José María. El suceso tuvo lugar en el domicilio que por entonces ocupaba la familia, en la calle de los Tudescos, n° 22, de Madrid⁷⁵.

⁷¹ A.C.P., Armario 14, leg. 5: Memoriales n° 18, 2800.

⁷² A.C.P., Libro de Asientos capitulares (1745-1747), f. 70r.

⁷³ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2147, f. 111v.

⁷⁴ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2147, f. 99r.

⁷⁵ A partir de los datos documentales, cabe afirmar que la familia no poseía inmuebles de su propiedad en Madrid, habitando sucesivamente en diversas residencias de alquiler. Tras casarse en 1733, don Gregorio y doña María Teresa fijaron su domicilio en la «calle del Portillo, casas de las monjas franciscas,

Según refieren quienes asistieron al niño durante aquellas decisivas horas (el médico don Francisco Padrés, el boticario Argote, el cura y el personal de la casa, especialmente Joseph Ruidiaz), los hechos ocurrieron de la siguiente manera.

Desde el 1 de abril el niño padecía de unas calenturas que se fueron agravando hasta ponerlo en riesgo de muerte inmediata. En la noche del 8 al 9 de abril, según declaraba doña Teresa, «entró el cirujano Manuel Argote y la dijo que su hijo se moría sin remedio a no hacer Dios un milagro y que todo lo más que podría vivir era hasta el amanecer»⁷⁶. En vistas de lo cual, a eso de las once y media de la noche, el benedictino fray Juan de Aldama, teniente de la parroquial de San Martín, le administró la unción.

A partir de este momento, la madre se retiró a su habitación. Una de las criadas de la casa, Antonia de Soto, parece ser quien animó a su ama a recurrir al tío santo en situación tan desesperada⁷⁷, si bien no queda claro por cuanto también otras personas se atribuyeron la idea, como María Antonia Rodríguez Álvarez, criada de la mayor confianza, que en todo momento estuvo acompañando a su señora, y que informa con pormenor de lo ocurrido:

Viendo a la dicha su ama sumamente afligida y, procurándola consolar la dijo que aún todavía tuviese esperanzas pues tenía el enfermo el alma en sus carnes, en cuyo caso la dicha doña María Theresa Caniego exclamó diciendo, *si este siervo de Dios su tío le alcanzase de este Divino Señor (mirando a un Cristo crucificado) la vida, como ha hecho con otros extraños?*⁷⁸.

La propia doña Teresa, por su parte, indica que

desde que el médico la mandó retirar a la testigo a su cuarto, y que dejase el del enfermo, diciendo que se moría sin haber remedio en lo humano, y que así se conformase con la voluntad de Dios, empezó a encomendar la testigo a su hijo al dicho venerable siervo de Dios, en que continuó pidiendo su intercesión para que alcanzase a su hijo la salud, *reconviniéndole con humildad con que era sobrino suyo*, y que a su nombre y a sus expensas se estaban tratando los procesos de su causa, y que después estaba haciendo prodigios con los extraños, *se acordase de los suyos*⁷⁹.

Resulta muy interesante, por un lado, comprobar cómo se esgrime el parentesco a la hora de solicitar el favor, al tiempo que, por otro, se apuntala la petición arguyendo que «a sus expensas» se están llevando adelante los trabajos del proceso. Remata la petición con un argumento apodíctico: que haga con los suyos lo que está haciendo con los extraños. Amparada en la fuerza de la sangre, y en dosis semejantes de imperio y súplica, la madre reta al santo tío para que obre el milagro.

que llaman del Almirante», es decir, cerca del paseo de Recoletos, junto al monasterio de clarisas de San Pascual. Luego habitaron, ya para 1747, en el número 8 de la calle de Leganitos, en las «casas del duque del Parque». Sin embargo, en 1750 residían ya en el número 12 de la calle de los Tudescos, en unas casas que eran propiedad de las monjas del convento de San Plácido.

⁷⁶ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2147, f. 146r.

⁷⁷ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2147, f. 137r.

⁷⁸ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2147, f. 122r.-122v.

⁷⁹ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2147, ff. 146v.-147r.

En esta tesitura cabría traer a la memoria algunos de los conceptos que se habían vertido en las cartas de condolencia por el fallecimiento de don Baltasar sobre su santidad y su benéfica repercusión en la familia. Su tío, el P. Balthasar de Egüés, provincial de la Compañía en Andalucía, rector y maestro de Teología en el colegio de San Hermenegildo de Sevilla, considerando su muerte «a lo divino», afirmaba que la familia debía regocijarse porque «tenemos un *pariente* tan cercano que interceda por nosotros delante de Dios». Confiando en que Dios ya ha premiado «su santa e inculpable vida» les aseguraba de «que hoy en él tenemos un *abogado* delante de Dios que interceda por nosotros»⁸⁰. En efecto, como aseguraba el capellán don Diego de Torres, «es materia de parabién tener un *hermano cercano al Rey*, por el buen despacho de los negocios del alma» que, de seguro, desempeñará para con los suyos⁸¹. Sin duda –pensarían– conviene tener parientes en la corte del rey terreno, pero mucho más en la corte del rey del cielo⁸².

Lo cierto es que el niño sanó de forma repentina e inexplicable. El relato de la curación resulta sorprendente por su frescura, carente de cualquier tipo de artificio. Un par de horas después, el niño despertó, se incorporó y pidió de comer porque estaba hambriento. No obstante, como aún estaba débil, permaneció en cama durante seis a ocho días. El mismo día de la curación fue a visitarle el médico y le recetó «unos polvos», si bien la madre mandó que no se los diesen «por la grande fe en que estaba de que la sanidad había sido efecto de la intercesión de dicho siervo de Dios, y que así no los necesitaba, como se experimentó recobrándose enteramente de la debilidad sin medicamento alguno, ni haberse experimentado luego amago de tal enfermedad»⁸³.

¿Qué recordaba el protagonista del «milagro»? Cuando declaró, ya con quince años, se acordaba bastante bien del inicio de sus padecimientos, especialmente de su estado de gran debilidad y los remedios que le administraban, pero casi nada del desenlace. «Se acuerda muy bien» de que «volvió en sí como quien despierta sin saber dónde había estado y que se sintió bueno, y habiéndole preguntado uno de los que allí estaban si quería tomar caldo o chocolate respondió que sí, y se lo trajeron, y lo tomó por sí uno y otro, y le supo bien, y no se acuerda de otra cosa ni a qué hora sucedió lo referido».

Respecto a la intervención de su tío en el milagro, «sólo puede decir haber oído a su madre que cuando vio al testigo tan malo lo había encomendado a dicho siervo de Dios». Del mismo modo, puede asegurar que «desde el instante que volvió este testigo en sí, como deja dicho, se sintió sano y bueno, aunque con flojedad y pocas fuerzas, por lo cual continuó estando en la cama algunos días, en que lo alimentaron dándole buenos alimentos que tomaba, y le sabían bien, sin hacerle medicamento alguno». Respecto al carácter sobrenatural de la curación, dice que «habiendo dicho al testigo los de su casa lo malo que había estado, y que le habían dado la unción, y que su madre

⁸⁰ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, pp. 649-650. Carta fechada en Sevilla el 23/11/1677.

⁸¹ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2148, p. 622. Carta fechada en Valladolid el 30/11/1677.

⁸² Terrasa Lozano, Antonio: «De la corte del Cielo a la hagiografía genealógica. Santidad y nobleza en los siglos XVI y XVII», en *Cuadernos de Historia Moderna* 44(2), 2019, pp. 555-576.

⁸³ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2147, f. 147r.

le había encomendado a dicho siervo de Dios, lo cual fue como a cuatro días de haber vuelto en sí, ha creído que el estar bueno fue por el dicho siervo de Dios su tío»⁸⁴.

Con su madre y los criados cumplió la promesa de ir a Palencia a rezar a la sepultura de don Baltasar. Este regreso al solar familiar debió revestir una experiencia notable para todos los miembros de la familia, singularmente para el joven José María. Se alojaron en la casa de la familia, ubicada en la calle Mayor antigua o del Águila, que muchos consideraban «una *Casa Santa*, por haber vivido en ella dicho venerable Siervo» a quien «toda la ciudad de Palencia tenía por santo»⁸⁵.

A lo largo de los meses de mayo a agosto de 1753 se realizó en Madrid la declaración de los testigos para dejar constancia del presunto milagro, así como para certificar la extensión de la fama de santidad de don Baltasar. El tribunal estuvo presidido por el arzobispo de Farsalia, coadministrador del arzobispado de Toledo, don Manuel Quintano Bonifaz. Una vez cerrado, se mandó a Palencia para adjuntarlo al grueso principal de la causa.

El proceso informativo quedó concluido, con todo el esfuerzo y gasto que comportaba, el 27 de julio de 1763. Luego, se envió a Roma y allí quedó olvidado, durmiendo el sueño de los justos... Cabe buscar una explicación que ilumine el motivo real de su paralización.

Quizás confluyeran varios motivos:

En primer lugar, cabe suponer que la familia, como tal, no tenía la capacidad suficiente para sufragar nuevos gastos, ni para promover la devoción, mucho más habiéndose trasladado definitivamente a Madrid, quedándoles ya Palencia muy lejana, no solo física sino también psicológicamente. En efecto, la trayectoria vital del beneficiario del milagro le sitúa en la órbita cortesana, desempeñando cargos cercanos a la persona del rey (mayordomo de semana), pero sin acabar de despegar definitivamente, por ejemplo, mediante la adquisición de un título nobiliario. Con fortuna, en el reinado de Carlos III, para alguien como don José María Rodríguez de Cisneros, señor de las villas de Cornago, Igea y Jubera, haber alcanzado un título de conde o marqués, no debería haber resultado complicado. Por tanto, no cabría descartar que éste fuera el verdadero problema. Una serie de indicios parecen sugerir que la familia andaba justa de recursos, debiendo hacer frente a todos sus gastos fundamentalmente con las rentas de los señoríos riojanos, que aunque no eran escasas (en torno a 22.000 reales al año⁸⁶), tampoco permitirían excesos. En semejantes circunstancias, resultaría difícil el sostenimiento de la causa de beatificación, con los abundantes gastos que comportaba, por mucho sentimiento que esto pudiera causar a la familia (en el caso de que así fuera en realidad).

En segundo lugar, por lo que se refiere a la promoción de la devoción, parece que la familia tampoco contó con la colaboración de otras instancias que, a priori, podrían estar interesadas en su feliz culminación, como el propio cabildo de la catedral, cuyo prestigio aumentaría al contar con uno de sus antiguos miembros inscrito en el san-

⁸⁴ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2147, f. 157v.

⁸⁵ A.A.V., Congre. Riti processus, n° 2149, pp. 193 y 179.

⁸⁶ Ibáñez Rodríguez, Armas Lerena y Gómez Urdáñez: *Los señoríos en La Rioja...*, o.c., p. 96.

toral de la Iglesia católica. No ha quedado registro alguno en las actas capitulares de la más mínima actividad o gestión en pro de la causa luego de concluirse el proceso informativo. Cabe pensar que el repentino fallecimiento del deán don José contribuyó a un rápido olvido.

De igual modo, la misma ciudad de Palencia podría haber estado interesada en el éxito de la causa ya que carecía de santos modernos, a diferencia de otras urbes de los contornos como Valladolid, Salamanca, o Ávila. Si bien no he tenido la oportunidad de consultar las actas municipales, no parece sin embargo que haya habido iniciativa alguna en este sentido. Probablemente, a fines del siglo XVIII, ésta no aparecía en la lista de prioridades municipales.

Lo cierto es que, aunque al comenzar el proceso de don Baltasar se declaraba solemnemente que su «fama y opinión de santidad» estaba «dilatada y extendida no solo en esta ciudad y su comarca, sino también en los reinos de España», en realidad esto no era cierto. Tan solo resultaba conocido para los miembros de su familia y algunos allegados que, en razón de su oficio, estaban dispersos por España, y así unos residían en Sevilla o Granada mientras que otros lo hacían en Valladolid o en la Corte, pero esto no equivale a gozar de una fama de santidad extendida por amplias comarcas. Servía, en efecto, como argumento para afianzar los motivos que justificaban la apertura de la causa, pero luego tendría que certificarse la mencionada extensión, cosa que no se hizo... porque era prácticamente imposible. Parece innegable que, al igual que sucedió en otros muchos casos similares, la fama de santidad se fue extinguiendo con el paso del tiempo, incluso en la propia ciudad de Palencia⁸⁷.

Por último, no cabría descartar tampoco, en tercer y último lugar, que los nuevos tiempos y el cambio de mentalidades contribuyeran a relegar, de modo casi inadvertido, la promoción.

⁸⁷ Ni la monografía sobre la catedral palentina de Juan Agapito y Revilla, publicada en 1896, ni las posteriores le mencionan. Cuando la capilla de san Ildefonso, donde recibió sepultura, fue de nuevo pavimentada, se tapó la losa sepulcral del Siervo de Dios, lo cual indica que para entonces ya no tenía ninguna relevancia su figura.

LA MADRE ANA FELIPA DE LOS ÁNGELES: UNA VIDA MARCADA POR LOS CONFESORES

Marta Jiménez Sáenz de Tejada*
Universidad de La Rioja

1. INTRODUCCIÓN

Ana Felipa de los Ángeles nació en Medina del Campo el 1 de mayo de 1664. Sus padres fueron Luis de Peralta y Velasco, marqués de Falces, y Catalina Antonia de Insausti y Mendoza.

Su breve vida (fallece en septiembre de 1710) estuvo marcada por las enfermedades, que ya empezaron a asolarla desde su infancia, y fueron también un rasgo característico de su vida religiosa. Sin embargo, esto no impidió su entrada en la vida conventual, la cual se produjo de forma precoz, con once años en 1675, si bien no llegó a profesar hasta 1681.

Siguiendo con los recursos característicos del modelo de autobiografía o *Vida* ejemplar, el autor, Juan de Ellacuriaga, escribió la vida de la madre Ana Felipa en la obra titulada: *Vida de la Venerable Madre Ana Felipa de los Ángeles, recoleta agustina profesora en el convento de la Villa de Medina del Campo*¹. En ella destaca la religiosidad que empezó ya a manifestar en su infancia, por ejemplo, confesando y comulgando ya a los ocho años, la cual se confirma después con el transcurso de su vida espiritual.

* Este trabajo forma parte de la tesis doctoral en desarrollo *Encuentros y desencuentros: el mundo religioso femenino, los confesores y la confesión en la España Moderna*, financiada por el Ministerio de Universidades a través de un contrato predoctoral (FPU18/01087) y dirigida por la profesora Ángela Atienza López. Asimismo, para su desarrollo se ha contado con una ayuda para EEBB y TTTT del Ministerio de Universidades (EST19/00048) y también se desarrolla en el marco del Proyecto de Investigación de referencia PID2019-104996GB-I00, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación..

¹ Ellacuriaga, Juan de: *Vida de la Venerable Ana Felipa de los Ángeles, Recoleta Agustina profesora en el convento de la villa de Medina del Campo*, Madrid: Alonso Balvas, 1728.

Además de esta precoz espiritualidad, los escrúpulos y las inseguridades también la asolaron desde joven, siendo incesantes hasta su fallecimiento. Para tratarlos buscó la asistencia de confesores y directores espirituales, los cuales fueron una constante en su vida, como se puede apreciar dando un simple vistazo al índice de la obra. En él encontramos que en los títulos de trece capítulos diferentes se hace alusión a los confesores, algo no demasiado usual en las biografías de estas características, donde siempre se buscaba la exaltación de los rasgos ejemplares de las religiosas.

Fruto de la incertidumbre respecto a su interior se le mandó escribir su vida y sus experiencias. Sus textos facilitaron a sus directores la consulta de sus dudas, lo que sirvió para disiparlas y certificar sus experiencias. Esta escritura por mandato comenzó en 1703, siguiendo el mandato de su confesor, Manuel Pariente², y continuará con el licenciado Francisco de Rivas, dando lugar a un conjunto de mil novecientas ochenta y dos hojas³, usadas posteriormente por Juan de Ellacuriaga para la elaboración de su Vida.

La vida de Ana Felipa de los Ángeles estuvo marcada por el conflicto, especialmente en el interior del convento, con sus compañeras, con las preladas y con los diferentes confesores de la comunidad. La obra es un buen ejemplo de los problemas y desavenencias que podían darse en los cruces de potestades, la importancia de la prelada y su favor para conseguir determinadas licencias y, en definitiva, de la falta de cumplimiento de ese ideal de convivencia armoniosa que los superiores buscaban promocionar de la vida conventual femenina. Los conflictos eran una realidad y muchas veces los confesores formaban parte de ella.

Así, en esta propuesta nos centraremos en la relevancia que los diferentes confesores tuvieron en la vida de Ana Felipa, su presencia y asistencia, pero también los problemas que tuvo con ellos y por ellos tanto en su devenir interior como exterior.

2. LAS AGUSTINAS RECOLETAS EN MEDINA DEL CAMPO

La fundación del convento de la Inmaculada Concepción de María de agustinas recoletas en Medina del Campo, convento al que perteneció nuestra protagonista, no estuvo exenta de dificultades, ni fue el primer contacto de la localidad con la rama femenina de la orden agustina. Las primeras agustinas llegaron a Medina a mediados del siglo XVI, fundando el convento de Santa María Magdalena⁴, si bien las recoletas lo hicieron a principios del XVII. La propia Mariana de San José participó en la

² Lazcano González, Rafael: «Ana Felipa de los Ángeles (1664-1710)» en Lazcano González, Rafael: *Tesoro Agustino: vida, obra y bibliografía de escritores, poetas, catedráticos, obispos, filósofos, teólogos, biblistas, patrólogos, historiadores, cronistas, gramáticos, traductores, filólogos, editores, juristas...*, de España, Portugal, América Latina y Filipinas, Vol. 2, León: Rafael Alejandro Lazcano González, 2018, pp. 117-118.

³ Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier, OSA: «Ana Felipa de los Ángeles» en *Real Academia de la Historia, Diccionario Biográfico electrónico* (en red <http://dbe.rah.es/biografias/19522/ana-felipa-de-los-angeles>) (consultado el 28/01/2021).

⁴ Campo del Pozo, P. Fernando, OSA: «Convento de Santa María Magdalena de Madres Agustinas en Medina del Campo (Valladolid)», en Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier (coord.): *La clausura en el Mundo Hispánico. Una delidad secular*, Madrid: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2011, pp. 315-317.

fundación, la cual no estuvo libre de problemas⁵, llegando incluso a elaborarse dos escrituras complementarias, desarrollándose, en la segunda, cuestiones acerca de la comunidad de religiosas.

Así, el convento quedaba bajo la jurisdicción de la orden y, en particular, del provincial agustino, mientras que el gobierno espiritual y temporal quedaba en manos de la priora, quien proveería de confesores y predicadores. Asimismo, tenía potestad para admitir confesores particulares para las religiosas que lo requiriesen y para elegir a religiosos para sermones, sin tener obligación de que estos fuesen agustinos, pudiendo pertenecer a cualquier orden o al clero secular.

Esto fue un punto importante para la comunidad, que se manifiesta también en la biografía de Ana Felipa a la hora de decidir su entrada en el convento. La libertad para la elección de confesores, dotada por la escritura, se consideraba un consuelo para la vida en las comunidades estrechas, como era su caso. Al parecer, la propia madre de Ana Felipa valoró esto como un punto positivo para que su hija entrase a este convento⁶. Sin embargo, veremos que estas potestades de la prelada generarán problemas a la religiosa, ya que, del mismo modo que esta facultad podía permitir una mayor libertad de confesión, también podía surgir el efecto contrario y dificultar a ciertas religiosas el descargo de su conciencia ante la negativa de la concesión de las licencias pertinentes.

Este convento de la Inmaculada Concepción mantuvo su comunidad de recoletas hasta 1838, cuando fue disuelta como consecuencia de las desamortizaciones. En ese año, la comunidad se trasladó temporalmente al Convento de agustinas de Santa María Magdalena, siguiendo a ello un traslado de parte de la comunidad al Convento de la Inmaculada Concepción de Salamanca. Con ellas llevaron ropas, alhajas y algunos restos de la ya venerable Ana Felipa de los Ángeles, de los que hoy se desconoce el paradero⁷.

3. LA VIDA DE ANA FELIPA DE LOS ÁNGELES Y SU AUTOR, FRAY JUAN DE ELLACURIAGA

Fray Juan de Ellacuriaga (1671-1751) fue un religioso agustino, canonista e historiador que conoció a Ana Felipa de los Ángeles cuando ostentaba el cargo de secretario del provincial. En su periodo de retiro de más de doce años en el convento de Casarrubios del Monte (Toledo) dejó de lado las cuestiones del gobierno provincial y se dedicó a escribir, siendo entonces cuando compuso la *Vida* de la madre Ana Felipa⁸.

⁵ Respecto al proceso fundacional y las escrituras puede consultarse: Díez, Jesús, OAR: «Fundación del monasterio de Medina del Campo (Valladolid), por la madre Mariana de San José» en *Recollectio: annuarium historicum augustinianum*, n° 31-32, 2008-2009, pp. 81-152; Campo del Pozo, P. Fernando, OSA: «El Convento de la Limpia Concepción de María que tuvieron las Agustinas Recoletas en Medina del Campo (1604-1838)» en *La clausura femenina en España: actas del simposium*, Madrid: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2004, pp. 465-496.

⁶ Ellacuriaga, Juan de: *Vida de la Venerable Ana Felipa de los Ángeles...*, pp. 45-46.

⁷ Campo del Pozo, P. Fernando, OSA: «El Convento de la Limpia Concepción...», p. 490.

⁸ Estudió Teología y Derecho, ocupando parte de su vida en labores docentes. En el capítulo provincial de 1709 fue elegido secretario y acabaría siendo nombrado visitador de los conventos de Galicia y León. Por diversos conflictos en los nombramientos de provinciales, en 1715 fue destinado al convento

La obra está compuesta por un total de ochocientos quince páginas, lo que ya la convierte en una biografía extensa dentro de los modelos de la época, más si tenemos en cuenta su prematura muerte a los cuarenta y seis años⁹. La composición está dividida en cinco libros diferentes, cada una con sus propios capítulos, de los cuales, trece hacen alusión a los confesores ya en el título, si bien la lectura de la obra nos muestra como su presencia es constante a lo largo de toda la *Vida*.

La obra está dedicada a la condesa de Floridablanca, Doña María Ignacia de Idiáquez y Insausti, sobrina de la madre Ana Felipa de los Ángeles, que la costeó. A su vez, esta condesa era la patrona del convento de agustinas recoletas de Medina del Campo. Desconocemos exactamente el momento en que el condado de Floridablanca se convirtió en patrono del convento. En las referencias aludidas se señala como principal patrón a Don Baltasar Gilimón de la Mota¹⁰, pero ya en 1782 encontramos poderes que señalan el patronato del condado¹¹, si bien este queda demostrado ya en 1728 a través de la *Vida* de la madre Ana Felipa y su sobrina, la condesa de Floridablanca. Asimismo, Ellacuriaga dedica también la obra a la comunidad de religiosas, como era propio en este tipo de composiciones.

En cuanto a los motivos que llevaron a este religioso a escribir la *Vida* de Ana Felipa, más allá del encargo por parte de la condesa, la priora y del último confesor de la religiosa, cabría repasar el encuentro que tuvo lugar entre ambos en 1709¹². Como decíamos antes, siendo Ellacuriaga secretario de provincial de la orden en 1709, diez meses antes del fallecimiento de la madre Ana Felipa, este y el provincial pasaron por Medina del Campo. En aquel momento, Ana Felipa estaba en cama por sus muchos dolores y, a través de una de sus asistentas, solicitó al padre provincial que mandase a su secretario a la clausura para consolarla. Esta licencia fue concedida y Ellacuriaga acudió pensando que se trataría de una llamada para confesarse o desahogar algún aprieto interior, pero la conversación espiritual fue bastante general y concluyó con la religiosa proponiéndole hacer un pacto de que «*el primero, que muriese, fuese en la Divina preferencia Abogado especial del que sobreviviese, y este en*

de Casarrubios del Monte (Toledo), donde residió durante más de doce años. Fue nombrado definidor de Castilla e 1733, ejerció de calificador de la Suprema Inquisición y de visitador de las librerías de España. En 1737 tuvo que retirarse de Madrid por la publicación de una obra sin permiso ni autorización real (*Dictamen*, sobre tres puntos que le había pedido Felipe V respecto al derecho de la Corona a las vacantes religiosas en las Indias), yendo al convento de Bilbao. Cuando la expulsión se retiró (por mediación de Benedicto XVI), Ellacuriaga acudió a Madrid para agradecer al rey su decisión, pero volvió a Bilbao, donde permaneció hasta su muerte

Lazcano González, Rafael: «Juan de Ellacuriaga» en *Real Academia de la Historia, Diccionario Biográfico electrónico* (en red <http://dbe.rah.es/biografias/35447/juan-de-ellacuriaga>) (consultado el 28/01/2021).

⁹ Por tomarlo como referencia, la *Vida de la Madre Teresa de Jesús, escrita de su misma mano, con una aprobación del padre M. fr. Domingo Báñez, su confesor y catedrático de prima en Salamanca*, consta de unas quinientas páginas (con variaciones entre las diferentes ediciones).

¹⁰ Díez, Jesús, OAR: «Fundación del monasterio...», pp. 83-84.

¹¹ «Poder del Conde de Peñafiorida poseedor del patronato del convento de Recoletas Agustinas de la Purísima Concepción de la villa de Medina del Campo, a favor de José Santos Calderón de la Barca, vecino de Medina del Campo, para tratar con el cabildo de la Colegial de Medina del Campo.» Escribano: Lorenzo de Elizpuru. Archivo Municipal de Vergara, 01-C/618-50. Consultado el 2/02/2021. Disponible en: <http://www.bergarakoartxiboa.eus/01/01/05/07/04/9797/01010009771>

¹² Lo relataremos a continuación basándonos en el testimonio del religioso siguiendo Ellacuriaga, Juan de: *Vida de la Venerable Ana Felipa de los Ángeles...*, pp. 533-539.

oraciones particulares encomendase a Dios a aquel toda su vida»¹³. Este aceptó el pacto, consciente de no conocer a esta religiosa, ni su vida espiritual, pero sabiendo que no había inconveniente en ello.

Fue poco después de la muerte de la madre Ana Felipa, un mes según el propio religioso, cuando él comenzó a padecer una contradicción en la orden que concluyó en su destierro. Señala que, tras leer en este retiro los papeles de la religiosa, entendió que fue fruto de la religiosa, que había mediado con Dios con el fin de que escribiese su vida y de alejarlo de los riesgos y peligros. Finalmente, aceptó elaborar la biografía, pero también relata las reticencias que sintió en un primer momento, tal vez fruto de los tópicos de humildad típicos de los textos religiosos.

Finalmente, Ellacuriaga aceptó el encargo, pero reiteró su escasa preparación y la dificultad del caso, especialmente teniendo en cuenta las características de los manuscritos originales de la religiosa: en ellos se ve el gran trabajo que le llevó escribirlos, su temor a no obedecer y sus difusas y menudas explicaciones. Señala también que la religiosa no siempre fue clara en sus explicaciones, lo que le generó alguna oposición por parte de sus confesores o doctos que examinaron sus textos, como veremos, ya que su estilo desordenado fue criticado. Ella se justificó: «Nadie me ha advertido sea de importancia, que diga primero lo que fue después (...)»¹⁴.

Este desorden generó dificultades a la hora de elaborar la obra, ya que algunos episodios comenzaban en una parte de los escritos, para no seguir con ellos hasta cincuenta o cien hojas después. Para Ellacuriaga, esto se debe al mandato que impedía a Ana Felipa conservar sus cuadernillos, los que tenía que mandar al confesor al momento de terminarlos. El no poder leerlos y comprobar los relatos anteriores generaba problemas a la hora de recordar lo que se había narrado ya y lo que no, dando lugar repeticiones. A esto se sumaban las continuas interrupciones en el relato, expresiones de humildad que dificultaban la lectura. El autor señala: «(...) con que ha costado no pequeño trabajo separar estas y las repeticiones de lances, coordinar la inversión de ellos y unir los truncados»¹⁵.

Por último, cabría insistir en el filtro que este religioso supone a la hora de llevar a cabo la lectura, ya que, como él mismo señala, encontró muchos problemas a la hora de discernir qué casos era importante narrar y cuáles debía omitir. El filtro masculino de los textos y experiencias femeninas ha sido una constante en este tipo de obras¹⁶. A esto debemos añadir que la propia elaboración de los escritos por parte de la religiosa

¹³ Tanto en esta como en el resto de citas, optaremos por adaptar la ortografía original a la actual para facilitar su lectura. Ellacuriaga, Juan de: *Vida de la Venerable Ana Felipa de los Ángeles...*, p. 537.

¹⁴ Ellacuriaga, Juan de: *Vida de la Venerable Ana Felipa de los Ángeles...*, p. 539.

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ En cuanto al filtro masculino hemos hecho alusión a ello en: Jiménez Sáenz de Tejada, Marta: «Instruir y confesar monjas: *El Método práctico y doctrinal... para la instrucción de religiosas...*, de Pedro de Calatayud» en Iglesias Rodríguez, Juan José, y Melero Muñoz, Isabel María (coord.): *Hacer historia moderna: Líneas actuales y futuras de investigación*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2020, pp. 1121-1133; también en: Lavrin, Asunción: «La vida femenina como experiencia religiosa: Biografía y hagiografía en hispanoamérica colonial» en *Colonial Latin American Review*, Volume 2, 1993, pp. 27-51; Coello de la Rosa, Alexander: «Género, poder y espiritualidad en la Lima colonial: la reforma conventual del místico Diego Martínez, SJ (1609-1626)» en *Illes i imperis: Estudios de historia de las sociedades en el mundo colonial y post-colonial*, 10-11, 2008, pp. 105-131.

no era una escritura libre, sino que estaba destinada a su director espiritual para su evaluación, lo que condicionaba también su desarrollo.

Toda esta explicación acerca del proceso de elaboración de la obra se sitúa al final de la misma, o, mejor dicho, al final de lo que podría considerarse el contenido basado en los escritos originales de la madre Ana Felipa, ya que es a partir de esta explicación cuando comienzan a tratarse los testimonios de los testigos de la vida espiritual y temporal de Ana Felipa, de modo que, tal vez esta explicación sirve para cerrar una parte principal de la obra y abrir otra que presenta un origen diferente.

4. LOS CONFESORES DE ANA FELIPA DE LOS ÁNGELES

Como señalábamos previamente, la vida de esta religiosa estuvo marcada por los confesores, pero también por los conflictos que surgieron en el interior de la comunidad contra ella. Los confesores y la inestabilidad, muchas veces a través de la Quimera¹⁷, son dos temas recurrentes o casi permanentes en su biografía, más allá de los temas típicos de este tipo de obras¹⁸.

La Quimera es definida en el Diccionario de Autoridades de 1729 como un engaño o ficción cuya denominación proviene del monstruo Quimera. Este monstruo o figura mitológica se usa en esta obra para referirse a aquellas compañeras de Ana Felipa que tantos problemas le causaron en el interior del claustro, a las cuales en ocasiones se sumaba hasta la prelada. Muchos de los conflictos a los que se enfrenta Ana Felipa son causados por esta Quimera: se opone a sus elecciones de confesor, le critica, le hace dudar, etc. La inestabilidad en el interior de la comunidad no es un tema que aparezca por primera vez en esta biografía, otras muchas hablan de esta realidad, pero es cierto que es más común encontrar que se acusa de estos problemas a demonios, mientras que en esta ocasión parece que se achaca de forma indirecta a una persona o grupo de personas a través de la personificación de este animal mitológico. También cabría preguntarse acerca de quién planteó el uso de esta figura, si aparece ya en los manuscritos de Ana Felipa o fue un recurso de Ellacuriaga, si bien es algo a lo que no podemos responder con seguridad ahora, esperamos poder hacerlo en el futuro.

Volviendo a la cuestión de nuestra propuesta, la madre Ana Felipa de los Ángeles se confesó, a lo largo de su vida, con un mínimo de unos quince confesores, incluyendo aquí los que tuvo antes de profesar, los que tomó de asiento y los que fueron nombrados para la comunidad, así como aquellos con los que solo se comunicó por carta, que no por ello le impidieron el desahogo espiritual.

Como veremos, la importancia que los confesores tienen en la vida de Ana Felipa de los Ángeles hace que incluso el autor, Juan de Ellacuriaga, se compadezca de ella

¹⁷ Optamos por adaptación de la grafía original de la obra, «Chimera» a la actual, Quimera (<https://apps2.rae.es/DA.html> Consultado el 07/06/2021)

¹⁸ Nos referimos aquí a la narración de dones carismáticos, virtudes o experiencias sobrenaturales que, aunque aparecen en la obra como cuestiones importantes, no son los únicos, dando también peso a la cuestión de los confesores. Pizarro Llorente, Henar: «La fama de santidad: Serafina Andrea Bonastre (1571-1649)» en Pizarro Llorente, Henar y Fernández Cordero, M^a Jesús: *Santidad. Trazos universales y buellas carmelitas*, Roma: Edizioni carmelitane, 2019, p. 246.

a este respecto: «(...) De aquí nace la gran penuria de Confesores que padeció esta sierva de Dios (...)»¹⁹. Confesores de poca ciencia y menos experiencia, que se reían o desatendían sus escrúpulos, otros que solo se fijaban en sus culpas y que no les daban ninguna importancia. También los había temerosos, que creían las acusaciones que se le hacían de mentirosa, y temían ser engañados, abandonándola. Otros eran adecuados, pero la obediencia los cambiaba. Los que fueron de asiento, de los que más sabemos a través de esta *Vida*, según el autor fueron doctos, virtuosos y experimentados, y estos hicieron un buen juicio de su espíritu y de su vida espiritual, asistiéndola con caridad, si bien también eran rigurosos con ella para encaminarla hacia la perfección²⁰.

En las siguientes líneas nos proponemos repasar las características principales de las diferentes relaciones que Ana Felipa mantuvo con sus confesores, señalando el modo en que influyeron en su vida espiritual y, en algunos casos, incluso en el devenir de su vida temporal en el convento y en la comunidad. Asimismo, veremos cómo en la obra también se usan los escritos de la religiosa para caracterizar a los confesores. Su preparación, los rasgos que los hacían propicios para el cargo y los que no, etc. Siguiendo con los modelos de alabanza de estos confesores se dan los nombres completos de aquellos que se considera que cumplen con el modelo ejemplar de confesor, si bien aquellos que ponen trabas, pegas o generan sufrimiento en la religiosa permanecen en el anonimato²¹.

4.1. Los buenos confesores

Andrés de Reguera, Bartolomé Nieto, fray Agustín de Sotomayor, Manuel Pariente, fray Baltasar de Rivero y fray Juan de Jesús María, fueron los principales directores espirituales de Ana Felipa de los Ángeles y los que cumplieron con el modelo de confesor caritativo, pero también estricto. Es cierto que es posible encontrar más alusiones a otros buenos confesores que también consolaron a la religiosa, pero su trato es más bien puntual y la obra no aporta demasiada información al respecto.

De estos religiosos, con dos, fray Baltasar de Rivero y fray Juan de Jesús María, mantuvo una relación principalmente epistolar, de la cual tenemos referencias ya que el autor consideró importante transcribir algunas de estas cartas en la *Vida* de Ana Felipa. De los restantes, el que mayor efecto tuvo en ella fue Manuel Pariente, que la confesó durante más de veinte años, si bien el primero que tuvo como director espiritual fue Andrés de Reguera, con el que comenzó su comunicación antes de profesar.

¹⁹ Ellacurriaga, Juan de: *Vida de la Venerable Ana Felipa de los Ángeles...*, p. 231.

²⁰ *Ibíd.*, pp. 229-231.

²¹ Una tendencia similar encontramos en las crónicas del Carmen Descalzo, en las que encontramos solo los nombres completos de los buenos confesores, dejando en el anonimato los malos. También en ellas se plantea la existencia de un modelo ejemplar de confesor: Jiménez Sáenz de Tejada, Marta: «La relevancia del cargo de confesor de monjas en las biografías de religiosos. El caso de las crónicas de la Orden de los Carmelitas Descalzos» en Arciello, Daniele, Paniagua Pérez, Jesús y Salazar Simarro, Nuria (ed. lit.): *Desde el clamoroso silencio: Estudios del monacato femenino en América, Portugal y España de los orígenes a la actualidad*, Berlín: Peter Lang, 2021, pp. 217-243..

Ya como novicia su personalidad escrupulosa y temerosa le hacía llevar a cabo confesiones muy extensas, que generaban quejas entre las demás religiosas, las cuales tenía que hacer con el confesor ordinario, ya que no le permitían otro. Comienzan entonces a manifestarse estos problemas respecto a la libertad de elección de confesores a los que tendrá que enfrentarse a lo largo de su vida, si bien esta libertad venía establecida por las escrituras fundacionales.

Conseguiría el permiso de la prelada y de la maestra de novicias, para confesarse con el padre Andrés de Reguera, por mediación de su madre. Este, jesuita y rector del colegio de la Compañía de Jesús de Medina, es descrito como virtuoso, hombre de letras, discreto y suave en el trato, así como experimentado en la dirección de almas.

En su comunicación con él Ana Felipa se vio reafirmada. La consolaba y alentaba, sacándola de los temores y confirmándole que no estaba ni ilusa ni engañada. Le proporcionó lecturas espirituales, algo que le habían prohibido tanto la abadesa como la madre de novicias, y la animó en su modo de oración y penitencias²². Este permiso ya pone de manifiesto el cruce de poderes entre la prelada y el confesor, ya que la prohibición de una es revocada por el otro, con los consiguientes conflictos que eso podía generar en la comunidad.

Así, los problemas no tardaron en llegar. Se anuncia que la Quimera comienza entonces sus prácticas, martirizando a Ana Felipa a través de los pesares que sufrían sus confesores, lo que será también una constante en su vida. En este caso, el martirio que sufrió el padre Andrés de Reguera tuvo que ver con murmuraciones en la comunidad que insinuaban que acudía con más ánimo a confesar a Ana Felipa que a otras religiosas, entreteniéndose más con ella y alabándola como a una santa. Sin embargo, según el texto, son sus mayores temores y necesidades, derivadas de sus mayores experiencias espirituales, las que explican esta dedicación.

Con el fin del periodo de rectorado de Reguera, este fue sustituido por Bartolomé Nieto, que también le sucedió como director de Ana Felipa. En esta ocasión, Ellacuriaga transcribe literalmente lo que la religiosa dice de este nuevo confesor, el cual la trató durante cuatro años, si bien se señala que su relación espiritual se mantuvo algo más en el tiempo a través de diferentes cartas, hasta el fallecimiento del confesor. Como rasgos descriptivos, se repiten la discreción y la erudición, pero, al contrario que Andrés de Reguera, Bartolomé Nieto es señalado como un confesor más áspero.

En cualquier caso, esto no impidió, según Ana Felipa, que Dios le diese la seguridad de que a través de su trato se vería consolada y asegurada en su vida interior. Al igual que Reguera, este confesor le aseguró que no estaba engañada, que debía calmarse y no temer de sus experiencias. Para ello le ajustó las penitencias y medió con la prelada y la maestra para que pudiese confesar y comulgar cada ocho días. Además, este religioso se muestra prudente en sus actos, no queriendo admitir el voto de obediencia que Ana Felipa quiso hacerle «(...) condenando con este su hecho la facilidad, y poco reparo, con que otros admiten a sus condesadas la obediencia por voto (...)»²³, lo que también es una crítica hacia otros confesores y a una práctica que

²² Ellacuriaga, Juan de: *Vida de la Venerable Ana Felipa de los Angeles...*, p. 89.

²³ *Ibidem*, p. 100.

se generaliza. Sin embargo, aunque no admite ese voto de obediencia, sí le pidió que renunciase a su voluntad en favor de la de Dios, de la que él era representante.

Los problemas en la comunidad tampoco faltaron con este confesor que también tenía a otras confesadas en ella. Los supuestos informes de la Quimera se repiten, insistiendo en que Ana Felipa engañaba a los confesores, lo que llevó a las religiosas a abandonarlo como confesor, argumentando que se dejaba engañar por Ana Felipa. Algo similar ocurrirá años después con Manuel Pariente, ya que las necesidades espirituales de Ana Felipa le quitarán mucho tiempo, forzándole a dejar a otras dos confesadas de la comunidad, con las consiguientes culpas a Ana Felipa por parte de la comunidad, a la que achacaban el abandono²⁴.

Esta biografía también es una buena muestra de la realidad de la convivencia de las comunidades religiosas, que no siempre respondía al ideal que se pretendía transmitir, así como de la influencia de los confesores en estas relaciones. En este caso, Bartolomé Nieto mandó a Ana Felipa que pidiese licencia para unos ejercicios a la prelada, pero ella era reacia porque conocía la posible negativa. Sin embargo, el confesor la reprendió y ella hizo la petición, lo que generó la prohibición de la prelada tanto de los ejercicios como de la comunión e incluso la confesión. Según se relata, cuando el confesor preguntaba por ella, la supuesta Quimera informaba al confesor que la madre Ana no quería verle llevada por su soberbia.

Cuando el confesor conoció el suceso tomó una decisión contundente: le mandó que nunca le diese cuenta a la prelada de su oración o de sus penitencias, tampoco a sus maestras; pero que pidiese licencia a los superiores a la hora de profesar, para poder tomar las que a su confesor le pareciese prudente. Se repiten así las desavenencias por los poderes dentro del convento, un síntoma más de la intervención e, incluso, desautorización que la prelada sufría por parte del confesor en su propia comunidad. Es posible que esta interferencia no sea criticada en la obra porque, precisamente, beneficiaba a la protagonista a la que se pretendía loar, pero, tal vez encontrásemos una situación diferente si Ana Felipa fuese priora y su autoridad fuese cuestionada por los confesores de otras religiosas. El condicionamiento en el que este tipo de obras ejemplarizantes se veían inmersas es un aspecto importante a considerar.

Continuando con los confesores de Ana Felipa, cabe insistir también en la aspe-
reza de Bartolomé Nieto: recrimina a Ana Felipa su bajeza, deja de confesarla y de asistirle por un enfado, se manifiesta como riguroso en el trato, etc., pero aun así, según ella misma «(...) sabía lo mucho que su alma debía al confesor, y el particular consuelo que recibía por padre, maestro y guía un varón tan docto y espiritual, que la asistía con tanta aplicación y caridad (...)»²⁵. Aunque en este caso no se cumple ese prototipo de confesor compasivo y caritativo, sino que es mayor la severidad, los resultados, al considerarse positivos por parte de la religiosa, hacen que sea alabando. En cualquier caso, que se destaque esta parte de su carácter no quiere decir que en otras ocasiones no se mostrase compasivo. Según el relato, su labor de dirección no fue sencilla. Ana Felipa tuvo episodios de grandes contradicciones e inestabilidad

²⁴ *Ibidem*, p. 418.

²⁵ *Ibidem*, p. 105.

en las que el confesor no conseguía calmarla ni con blandura, ni caridad, ni rigor, lo que tal vez nos puede indicar la variedad de situaciones a las que Bartolomé Nieto se adaptó, señalando que no siempre fue severo con ella²⁶. Esta capacidad de adaptación también le caracteriza como un buen director espiritual.

Aunque entre la ida de Bartolomé Nieto y su siguiente confesor hubo ciertas complicaciones, estas las mencionaremos en el siguiente apartado, continuando ahora con su siguiente director espiritual, el padre fray Agustín de Sotomayor, cuya relación con la madre Ana Felipa fue bastante similar a la que tuvo con Bartolomé Nieto: riguroso, pero a la vez caritativo. Según su *Vida*, favoreció el desarrollo espiritual de la madre Ana Felipa, pero también sufrió complicaciones por la intervención de la Quimera.

(...) Hablabame con rigor, que el Señor le dio a conocer necesitaba mi natural, y más entonces, que con certeza me dio su Majestad conocimiento convenía para adelantar mi alma en su mayor agrado. (...) Era muy santo, espiritual y caritativo, y nuestro Señor le dicto y dio luz de lo que yo era y de lo que quería de mí y necesitaba (...) ²⁷.

Este párrafo, extraído por Ellacuriaga de los escritos de Ana Felipa, nos muestra los rasgos que mencionábamos, pero también los efectos positivos que este confesor tuvo en la religiosa. En cuanto a la oposición de la Quimera a este confesor, es importante que tengamos en cuenta que este religioso era agustino, del mismo modo que lo era el confesor de la comunidad, ya que, por las constituciones, como hemos visto líneas arriba, los agustinos de Medina del Campo tenían la jurisdicción sobre el convento. En este caso, la Quimera se opuso a este confesor porque consideraba que los rechazos de Ana Felipa al confesor de la comunidad, que veremos más abajo, debían ser porque pertenecía a una orden que Ana Felipa aborrecía y no querían que desacreditase a un docto como fray Agustín de Sotomayor.

A la vez, la Quimera, según señala Ellacuriaga, temía que el prelado superior le recriminase esta prohibición, ya que, según ella, la madre Ana Felipa repugnaba la religión, por lo que no tenía sentido negarle a un confesor tan docto y virtuoso, pues podría encauzarla. De nuevo, encontramos ciertas alusiones que nos hacen pensar que la Quimera es una personificación de la prelada o las superiores de la comunidad²⁸. Esto parece confirmarse un tiempo después, en una visita del padre prior al convento en la que este y Sotomayor, a quien ya habían permitido confesar a Ana Felipa, intercambiaron sus puntos de vista. Aunque sea algo extenso, merece la pena el fragmento completo:

(...) El padre prior del convento tenía gran comprensión de la Quimera y le descifró el principal genio de los que componían este monstruo, y le descubrió la verdad. El padre

²⁶ *Ibíd.*, p. 131.

²⁷ *Ibíd.*, pp. 177-180.

²⁸ La lectura de la totalidad de la obra nos permite plantear que esta coincidencia entre prelada/superiores y Quimera es temporal. El texto señala que en determinados momentos la priora se muestra favorable a Ana Felipa, incluso siendo del grupo de la Quimera, lo que le extraña, pero en otros episodios se menciona la afinidad entre Ana Felipa y la priora, debido a las nuevas elecciones. En cualquier caso, la Quimera se presenta como su opuesta a lo largo de la obra, independientemente de tener contacto con la priora o no.

Sotomayor le aseguro que en el tiempo que había confesado a la M. Ana, claramente había conocido que la raíz de tanta inquietud era la extraordinaria contradicción, que con ella tenían las criaturas, y especialmente tres genios (...) A pocos días que el Provincial salió de Medina, escribió a la Madre Ana una carta llena de consuelos, en que de nuevo la ofrecía su amparo para mejor servir a Dios, previniéndola le avisase si se había aquietado, porque de lo contrario las enviaría formal mandato, de que no se metiesen en lo que no era cargo de ellas. (...) Considerándola ya a la madre Ana acreditada con su confesor, con el provincial y por consiguiente con la religión, no se atrevieron a impedirle más la comunión, ni a penitenciarla más, y callaron sino que comenzaron todas a tratarlo con mucho agasajo y cariño (...)»²⁹.

Este episodio muestra la intervención de los prelados en una comunidad femenina con sus propias desavenencias. No podemos valorar estos enfrentamientos, ya que solo contamos con el testimonio filtrado de una de las partes, pero lo que sí podemos señalar es que tras esta intervención la madre Ana Felipa contará con menos oposición por parte de la Quimera o superiores de la comunidad, aunque no desaparecerá por completo.

Después del padre Sotomayor tuvo algún contacto con otros confesores anónimos, como veremos, pero podríamos decir que pasó cierto tiempo sin encontrar un director espiritual adecuado. Además, la Quimera puso trabas a sus búsquedas, ya que Ana Felipa deseaba tener un confesor de la orden, para contar así con el amparo de los prelados para conservarlo, pero la Quimera se oponía a ello ante la posibilidad de que por los buenos informes del confesor, Ana Felipa consiguiese oficios del gobierno³⁰. De nuevo, esto nos hace pensar en que la oposición emanaba de las superiores de la comunidad, que también pretendían mantener sus potestades.

Por otro lado, ella nunca se fijó en que sus confesores fuesen regulares o seculares, sino en su virtud, preparación y experiencia, así como, según se señala, en que Dios le indicase que eran propicios para esta labor. Así, en esta búsqueda recordó a un confesor dominico que su madre le había mencionado tiempo atrás. Este se encontraba en Rioseco como lector de Teología, pero se ofrecía a tratarla incluso desde la distancia. La visitó en Medina y se comportó como un confesor caritativo, dándole consuelo y seguridad, sin el rigor de los confesores anteriores, y proponiéndole que se comunicase por carta con él ante su necesidad de un director. Las constituciones de la comunidad prohibían este tipo de comunicaciones, pero, ante lo que cabría esperar, la prelada dio su permiso y se comprometió a mediar para enviar las cartas en secreto. Es importante señalar que en el propio texto se señala que este permiso de la prelada fue dado «en medio de su rara contradicción»³¹, insistiendo en su oposición generalizada hacia Ana Felipa.

Este confesor le duró dos años, hasta que se encontró en el convento una carta sin firma cuyo contenido no se especifica, pero causó un gran conflicto. Por ello, se prohibió cualquier tipo de comunicación escrita sin registro de la prelada y Ana Felipa tuvo que

²⁹ *Ibídem*, p. 183.

³⁰ *Ibídem*, p. 232.

³¹ *Ibídem*, p. 202.

despedirse de este confesor, del que no se da nombre. Esta despedida llegó al confesor sin más explicaciones, por lo que respondió acusando a Ana Felipa de inconstante³².

Tiempo después, entró en contacto con Manuel Pariente, un religioso secular, lo que también le preocupaba, ya que podían volver a acusarla de rechazar la religión de su propia orden. En cualquier caso, pidió permiso a la prelada, que, de nuevo se lo concedió aun con esa contradicción a la que hemos aludido previamente. El hecho de contar con clérigos como confesores también generó problemas en el convento, ya que la comunidad no veía bien que un religioso de fuera de la orden entrase continuamente en la clausura para darle la comunión. Era otro foco de tensiones que la forzaba en ocasiones a comulgar con el confesor ordinario³³.

En cualquier caso, Manuel Pariente se convirtió en su director espiritual, tratándola durante más de veinte años. A través de la relación con este confesor podemos acercarnos a la intervención de los directores espirituales en el devenir de la comunidad. Ya hemos hecho alusión a ello a través de la desacreditación de la prelada, pero en este caso encontramos influencias en las votaciones. En cierto momento de la obra se alude a la capacidad de Ana Felipa de conocer el interior de los espíritus para orientar su voto respecto a la admisión de una novicia. A este respecto, Manuel Pariente le dijo que siguiese los dictados divinos en contra de esa admisión, lo que también repitió con motivo de unas elecciones para priora, señalando que, siguiendo una revelación, no debía votar a la que tenía mayoría en la comunidad. La intervención de los confesores en estas cuestiones cotidianas podía conllevar problemas, lo que, aunque no se expresa en el caso de Pariente, sí se plantea en un ejemplo anónimo que veremos líneas más abajo.

En cualquier caso, hemos ido viendo como las dificultades de la confesión y de la dirección espiritual se ven incrementadas en el caso de Ana Felipa por la constancia de la Quimera. No solo trataba de poner en su contra a los confesores, sino que también les dificultaba su labor. Tal es el caso, por ejemplo, de generar todo tipo de comentarios cuando ella cumplía sus mandatos, con las consiguientes contradicciones y la dificultad para el director, que no sabía cómo dirigirla³⁴.

Es por ello por lo que, en ocasiones, los directores deciden consultar con otros hombres doctos las experiencias de Ana Felipa. Así, Manuel Pariente le ordenó que escribiese una declaración de su vida, para remitirla a unos varones doctos, espirituales y prudentes. Por desgracia, no conocemos sus nombres, pero sí se señala que todos ellos aprobaron su espíritu, si bien uno puso ciertos reparos. A este respecto, el autor valora que estas pegas tuvieron como objetivo ponerle una prueba a Ana Felipa y conocerla mejor a través de la respuesta que diese a dichas objeciones. En esta, la religiosa señala: «(...) Procuré siempre gobernarme para acertar con más seguridad, por los más Doctos, experimentados, prudentes y de virtud: hanlo sido cuanto yo alcanzo; si al parecer excedieron en algo, tendrían sus fines (...)»³⁵.

³² *Ibíd.*, p. 213.

³³ *Ibíd.*, pp. 419-422.

³⁴ *Ibíd.*, p. 286.

³⁵ *Ibíd.*, p. 301; se explica cómo tuvo lugar el mandato de Manuel Pariente en: pp. 516-518.

Hay que considerar también que, del mismo modo que los confesores consultaban a otros, en ocasiones las religiosas contaban con dos confesores o directores. En el caso de Ana Felipa, esto tiene lugar cuando conoce al nuevo provincial de la orden, fray Baltasar de Rivero, en una visita a la comunidad. Aunque su primer contacto es difícil, Rivero acaba ofreciéndose a dirigirla y pidiéndole obediencia. Ana Felipa se la dio, pero siempre que esta no se opusiese a la que debía a su confesor, Manuel Pariente³⁶.

Esta doble dirección coincide también temporalmente con la comunicación epistolar con fray Juan de Jesús María, un franciscano descalzo al que escribía con respecto a su conciencia por mandato de Pariente. Esta relación epistolar comienza en torno a 1697, fecha en la que el confesor, ante las amenazas de ser denunciados a la Inquisición, consideró prudente contar con un compañero de dirección virtuoso, docto y prudente que le certificase tanto a él como a su dirigida. De nuevo, vemos este solapamiento en las consultas y la dirección, la cual no era inusual, pero sí hasta cierto punto reservada a los casos de religiosas más particulares³⁷.

Ante la muerte de Manuel Pariente, después de más de veinte años de dirección, Ana Felipa pasó a comunicarse con don Francisco de Rivas, un sacerdote a quien Pariente había dejado los escritos de la religiosa a su muerte. Pariente le había mandado parar de escribir cuando llevaba redactados los veinte primeros años de su vida, y fue Rivas el que le dictó continuar³⁸, lo que le conllevó nuevas luchas internas para la religiosa, respondiendo a los tópicos de humildad respecto a la escritura femenina.

En cualquier caso, Rivas tampoco fue su único confesor en estos momentos, ya que continuó la comunicación epistolar con fray Juan de Jesús María, llegando este a convertirse, incluso en la distancia, en su director espiritual. La importancia de esta variedad de relación espiritual es tal que incluso el autor decidió transcribir nueve de las cartas que la madre Ana Felipa remitió a este religioso, algunas incluyendo las respuestas de él. No podemos detenernos demasiado en su contenido, pero sí cabe hacer algunas alusiones³⁹. En ellas, Ana Felipa manifiesta sus dudas respecto a sí misma, sus preocupaciones y temores, respondiendo fray Juan con confianza en ella, consolándola y animándola. Ella le habla de su día a día, de la oposición a la que hace frente, de sus achaques, pero también de su modo de oración, de sus ejercicios y cómo cumple con los mandatos. Incluso llega a emitir algunas críticas hacia los abusos de algunos religiosos y eclesiásticos por su amor a las riquezas, lo que nos reafirma la cotidianidad de su contenido.

La importancia de la correspondencia epistolar también se manifiesta a través de la comunicación con Fray Baltasar de Rivero, el cual, como decíamos antes, trató a la religiosa de forma paralela a Manuel Pariente. En este caso también se conservan algunas cartas, las cuales se dilataron por espacio de diez años, si bien las cartas de Rivero

³⁶ *Ibíd.*, p. 428.

³⁷ En los primeros años de Teresa de Jesús, por ejemplo, vemos como por mediación de su confesor, Francisco de Salcedo, se consulta a Diego de Cetina sobre su interior. A su vez, Cetina mediará para que establezca una comunicación espiritual con Francisco de Borja. Sánchez Ortega, María-Helena: *Escritoras religiosas españolas, trance y literatura, (siglos XV-XIX)*, Florida: El Cid, 2011, pp. 120-123.

³⁸ Ellacurriaga, Juan de: *Vida de la Venerable Ana Felipa de los Ángeles...*, pp. 517-158.

³⁹ *Ibíd.*, pp. 543-592.

contenidas en la obra son solo tres de los últimos meses de vida de Ana Felipa. El motivo que alude Ellacuriaga para incluir estas cartas es que la relación de Ana Felipa de su vida concluye en diciembre de 1709, diez meses antes de fallecer, por lo que de ese periodo solo se cuenta con los testimonios de sus asistentes, estas cartas y una relación de su fallecimiento escrita por su confesor de entonces, el padre fray Alonso Romero.

Gracias a estas cartas a fray Baltasar de Rivero, sabemos que este fray Alonso Romero se convirtió en su último director espiritual, al que dio la obediencia por recomendación de Rivero, que le habló de sus buenas cualidades, de su experiencia y silencio. Ella misma señala que en el poco tiempo que lo trató, este le dio alivio y consuelo. Alonso Romero fue nombrado confesor del convento ante la muerte del anterior. Este quiso recuperar los escritos de Ana Felipa que tenía en su poder Francisco de Rivas, por lo que le mandó pedírselos, usándolos para conocer su interior. Sería este mismo quien entregaría los documentos a Ellacuriaga para que llevase a cabo la *Vida*, insistiéndole a ello⁴⁰.

En la última parte de la obra, Ellacuriaga narra los últimos meses de la vida de Ana Felipa siguiendo los testimonios de sus asistentes y su confesor, pero también usa este momento para valorar a los confesores que esta religiosa tuvo a lo largo de su vida, lo que nos es de gran utilidad para cerrar este apartado acerca de los directores espirituales adecuados:

(...) Muchos varones doctos; y siervos de Dios que por espacio de veinte años consulto su confesor, don Manuel Pariente sobre puntos arduos de la dirección de esta alma, hicieron buen juicio de la solidez de este espíritu y todos sus confesores, entre los cuales es para mí de gran peso la aprobación del V. Padre Fray Juan de Jesús María, religioso descalzo de N. P. San Francisco, y del V. P. M. Fray Baltasar de Rivero por la particular virtud, literatura y experiencia de ambos. (...) Don Francisco de Rivas y Salcedo Cura de la Iglesia de San Martín, y Vicario de la Villa de Medina, Varón Docto, virtuoso y prudente, que la asistió cuatro años, y por la comunicación de su confesor era noticioso de lo más recóndito de este espíritu, saco a luz el sermón (...) Ya la llama: Fénix (...) Caudaloso río y rico tesoro (...)⁴¹.

4.2. Los confesores inapropiados

Una vez presentados los confesores que ayudaron a Ana Felipa de los Ángeles en su vida espiritual, podemos hacer alusión a algunos de los enfrentamientos que tuvo con otros confesores de los que desconocemos el nombre. Estos la trataron en periodos sin director espiritual fijo, es decir, muchos de ellos se situarían cronológicamente entre un director y otro de los citados en el apartado anterior. Sin embargo, también hubo casos y conflictos en periodos en los que ella ya contaba con su propio director.

Así, cuando Bartolomé Nieto concluyó su rectorado y abandonó Medina, Ana Felipa volvió a quedarse sin director espiritual. Es en este momento cuando tuvo lugar un conflicto contra ella dentro de la comunidad, en el que intervino la Quimera y llegó a implicar al confesor ordinario. Según se narra, la madre Ana Felipa sufrió unos trabajos que trató con un confesor docto, pero sin experiencia, que con inten-

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 680.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 697.

ción de ayudar y compadecido de que la obligasen a confesarse con el confesor de la comunidad, trató el caso con la Quimera. Esta optó por enviar una carta al provincial al respecto, ya que consideraba que Ana Felipa había contado que había padecido ese trabajo con la intención de acreditarse por santa. El prelado creyó el contenido de la carta, «por lo autorizado de las firmas»⁴², lo que parece reiterar que al referirse a la Quimera hace alusión a las superiores de la comunidad.

En cualquier caso, Ana Felipa, en este periodo, solicitó confesión con su confesor, pero la licencia se le negó, obligándola a solo confesarse con el confesor de la comunidad. Fue llamada a ello y este religioso, con gran tiento y suavidad, según se dice en el texto, comprobó la veracidad de esos trabajos y le recomendó que los negase delante de la comunidad. Ana Felipa se negó, señalando que no podía negar esa verdad, y no solo expresó su disconformidad con esta petición, sino que manifestó frente a este confesor que nunca más se confesaría con él.

Si bien en este enfrentamiento la madre Ana Felipa se mostró conocedora de la capacidad y preparación del confesor, por esas mismas cualidades, le sorprendió y consternó esa solicitud. Los problemas no acabaron ahí, porque de nuevo, la supuesta Quimera, defendió al confesor, señalando que esta religiosa huía de un santo conocedor de sus engaños, siendo su rechazo a confesarse con él fruto de los demonios. También se achacará esta negativa a la repulsión de Ana Felipa por la orden del confesor, lo que, como hemos visto antes, generó oposiciones cuando quiso tomar por confesor a fray Agustín de Sotomayor.

En cualquier caso, el carácter de este enfrentamiento es tal que lleva al autor de la obra, Juan de Ellacuriaga, a posicionarse en favor de la religiosa, señalando que, aunque seguramente el confesor de la comunidad era muy bueno, la madre Ana tendría bastantes razones para no querer acudir a él. Lo que podríamos preguntarnos aquí es si este juicio era sincero por parte de Ellacuriaga y hubiera respondido así en vida de la religiosa o si era un intento de justificación hacia un comportamiento que no se correspondía con lo esperado en las religiosas, que debían obediencia a los confesores.

Su siguiente contacto con un confesor poco capacitado tiene lugar cuando Sotomayor es enviado por el provincial a otra ciudad. Este provincial se dirigió a la propia religiosa, conocedor de los efectos positivos que Sotomayor tenía en ella, y trató de consolarla enviándole, de forma temporal y hasta que encontrase otro confesor de asiento, a un buen religioso para confesarla, pero joven e inexperto.

Fruto de esta falta de experiencia, la madre Ana Felipa optó por solo confesar sus culpas con él y buscar a otros con los que tratar sus aprietos, lo que acabó por ofender a este joven confesor. Finalmente, su relación espiritual concluyó tras siete meses, a los que siguieron otros ocho sin confesor de asiento en los que trató de buscar a alguien capacitado para ser su director espiritual.

Uno de los episodios más graves que sufrió respecto a la relación con los confesores tuvo lugar durante la doble dirección de Manuel Pariente y fray Baltasar de Rivero. Fue entonces cuando cambió el confesor de la comunidad ante el fallecimiento del anterior. Según el autor, este nuevo confesor era muy penitente, observante,

⁴² *Ibidem*, p. 161.

celoso, virtuoso, caritativo y afable, lo cual señala que conocía de primera mano por la amistad que tuvo con él, lo que parece llevarle en ciertas ocasiones a justificarlo, como veremos. Esta, podríamos decir, tortuosa relación entre Ana Felipa y este confesor duró dos años y comenzó con los testimonios de sus compañeras, que convencieron al confesor de que estaba endemoniada.

Aunque Ana Felipa solo se reconciliaba con él, sin hablarle de su interior, sí llegó a requerir de su asistencia por sus éxtasis, los cuales la tenían varias horas en raptó. Solo conseguía salir de ellos cuando su confesor, Manuel Pariente, se lo mandaba por obediencia. Sin embargo, como era clérigo y existían ciertos reparos a que entrase continuamente en la clausura, el confesor de la comunidad trataba de sacarla de ellos. Este, según el texto, llevaba a cabo diferentes «conjuros» y prácticas violentas⁴³ pero no conseguían finalizar el raptó ni a través de la obediencia, solo si llegaba Pariente. Ante estos intentos, Juan de Ellacuriaga ve la necesidad de dirigirse al lector para que no se juzgue al religioso ante sus intentos, hablando de él como una persona caritativa, piadosa y compasiva, que veneraba las experiencias que Ana Felipa recibía de Dios.

En medio de estos conflictos tuvo lugar una visita del provincial al convento, fray Baltasar de Rivero, que convenció a Ana Felipa para que diese también obediencia al confesor de la comunidad, buscando evitar más problemas con el resto de las religiosas, alteradas por la constante entrada de confesores en la clausura. Además, este mandó a la prelada que no permitiese que Manuel Pariente acudiese a confesarla más que de mes a mes. Sin embargo, los éxtasis no cesaron, ni la religiosa conseguía atender a la obediencia al confesor ordinario, por lo que el provincial se vio obligado a retractarse y a dar licencia para que su Manuel Pariente pudiese asistir siempre que fuese necesario⁴⁴. Estas experiencias continuaron tras la muerte de Pariente, especialmente durante unos ejercicios de Cuaresma en los que tuvo varios éxtasis, y se repitió la misma dinámica en la que el confesor de la comunidad no conseguía traerla de vuelta, pero en esta ocasión, una supuesta comunicación divina por parte de Dios le explicó a Ana Felipa el porqué:

(...) ¿Que entiendes de haber quitado el poder a mi ministro? Es solo, hija, no dejarte a tí puedas obedecerle más, que lo que tí quiero y para que esto mismo se te mande, darle yo a quien dé conocimiento de mi voluntad, y oír tu vida me mire, como lo hice, que no a todos doy, ni he dado mis escogidos este entender, ni conocimiento de sus estados, ni camino (...)⁴⁵.

Esta experiencia es significativa, ya que se justifica esta «desobediencia» a través de una comunicación divina de la que Ana Felipa es una mera transmisora.

Por último, en cuanto a estos confesores poco aptos, cabría señalar que no son solo los que tratan a Ana Felipa los que aparecen referidos en la obra. Su *Vida* nos da referencias a algunos casos en los que se muestran los abusos de los confesores, en este caso, respecto a su intervención en el devenir de la vida comunitaria. En este caso, encontramos una experiencia en la que Ana Felipa ve el alma de un confesor que está en el Purgatorio⁴⁶. Es

⁴³ Como apretarle las manos o las muñecas hasta hacerle moratones. *Ibidem*, pp. 488-490.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 492-496.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 645.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 325; 370.

un caso puntual, pero es interesante porque este religioso estaba pagando condena por haber persuadido a la comunidad de que nombrasen por priora a una que no convenía para tal cargo. «(...) Entendió que pagaba esta pobre alma cuantas relajaciones, pecados y ruinas espirituales y temporales se siguieron de esta elección (...)»⁴⁷.

Cabría recordar aquí las intervenciones que Manuel Pariente hizo en las elecciones del convento, si bien estas se respaldaban en las noticias divinas que Ana Felipa le relataba y él le hacía obedecer. Es esta presencia divina y ese respaldo el que justifica y alaba la intervención, entendiendo que, en el caso del confesor condenado, este influyó en la votación pensando en sus propios beneficios, sin considerar los designios divinos. Desde nuestra perspectiva actual podríamos valorar la veracidad de los designios y la validez que estos dan a la decisión, pero no es nuestro cometido. Lo que sí valoramos es la labor ejemplarizante y educativa que este pasaje tiene para los lectores de la época, una advertencia ante la peligrosidad de aprovechar las influencias en el interior de la comunidad.

5. CONCLUSIONES

El libro cuarto concluye con la muerte de Ana Felipa y el quinto se centra en sus virtudes y dones sobrenaturales. Aunque esta parte de la obra responde a los elementos más tópicos de este tipo de literatura, destacamos la alabanza que se da a su obediencia, especialmente a sus confesores.

Este apartado es de interés porque repasa las acciones más destacables que realiza a lo largo de su vida en aras de la obediencia. No nos detendremos en ello porque son cuestiones que ya hemos mencionado en las líneas anteriores, pero es un punto de referencia interesante para comprender su relación con sus directores, la cual no siempre aparece en otras biografías. En ella se repasan los votos que hizo; los que quiso hacer, pero no le permitieron, lo que aceptó sin dudar; y, en definitiva, se intenta destacar su supuesta rendición a sus directores espirituales, si bien también hemos podido ver que con algunos confesores las relaciones fueron más turbulentas e, incluso, en algunas no llegó a doblegarse, lo que se dio, por ejemplo, cuando el confesor ordinario le pidió que negase sus experiencias ante la comunidad.

En cualquier caso, podríamos decir que, salvo el caso de fray Alonso Romero, cuyas referencias nos llegan ya a través de las últimas cartas y testimonios de terceros, en el resto de ocasiones lo descrito se corresponde con el testimonio que la propia religiosa nos da de sus directores espirituales, si bien es cierto que nos llega a través del filtro del autor, fray Juan de Ellacuriaga, y que a su vez, no es una escritura totalmente libre, sino que estaba destinada a su director espiritual y, por tanto, hasta cierto punto condicionada.

Aun así, el carácter ejemplarizante de esta *Vida* respecto a las relaciones confesionales también lo podemos ver a través de la constante presencia divina, que asegura a Ana Felipa en la obediencia a sus confesores, como se ve al comienzo de la obra, cuando Dios le dice: «(...) Hija quien oyere a mis ministros, y Siervos con el deseo de hacer mi voluntad, a mi oye, y acertará a hacerla en todo (...)»⁴⁸ o felicitándola cuando acepta tomar un voto de obediencia: «(...) hija mía mucho me ha agradado tu renuncia

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 399.

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 98.

de voluntad en la mía, dejándote en ella, y en la de tu confesor, no te aflijas, que ahora es esta mi voluntad, ni dudes de que estas son palabras mías (...)»⁴⁹, así como con las propias enseñanzas que respecto a la obediencia y los confesores introduce Ellacuriaga.

En esta línea, ya es sabida la función ejemplar y educativa de este tipo de obras, motivo que lleva en ocasiones al autor a explicar o interpretar diferentes actuaciones o decisiones tanto de la religiosa como de sus confesores. Sin embargo, sus aportaciones no se quedan ahí, sino que llega a emitir su juicio al respecto y a valorarlos, aceptando la existencia de confesores que no eran aptos para la dirección espiritual, si bien considera a todos válidos para llevar a cabo una reconciliación. Señala que, aunque haya confesores doctos y virtuosos, este cargo exige cierto don especial para conocer el camino por donde Dios quiere que cada alma vaya. Insiste también en la necesidad de adaptar el comportamiento del confesor, de la adecuación que se requiere, siendo suaves y blandos en ciertos casos, pero rígidos para consolar y alentar en la perfección. Da toda una lista de los rasgos necesarios en un confesor, lo que también es difícil de encontrar. Caritativo, celoso del bien de las almas, paciente, sufrido, docto, sin otras ocupaciones, discreto, virtuoso, son solo algunas de las señaladas⁵⁰.

Aunque la finalidad de esta obra no era, ni mucho menos, instruir acerca de la confesión o de la relevancia de la dirección espiritual en la vida religiosa femenina, nos encontramos con un caso particular que se vio marcado por esta asistencia a lo largo de su vida. La vida de Ana Felipa estuvo marcada por confesores buenos y no tan buenos. Algunos generaron verdaderos conflictos en el interior del claustro, intervinieron en su vida diaria y pusieron en duda la potestad de la prelada o influyeron en las elecciones y votaciones. Otros la acompañaron en su desarrollo espiritual, respondiendo a los modelos de confesores ejemplares con mayor o menor rigidez, con mayor o menor caridad, pero siempre cumpliendo con la dirección y la asistencia, haciéndolos a ellos también responsables de su propia virtud y perfección espiritual.

En definitiva, un desarrollo vital marcado por la influencia de los confesores, con algunos episodios que permiten poner en duda la subordinación y tal vez nos permitirían hablar de manipulación e incluso capacidad de decisión individual por parte de Ana Felipa, especialmente respecto a los confesores no ideales, lo que esperamos poder desarrollar en otros trabajos. Sin embargo, en esta *Vida*, el autor, Juan de Ellacuriaga, mantiene el interés por destacar la supuesta subordinación total de la religiosa y su cumplimiento de la obediencia, respetando los objetivos ejemplarizantes de las biografías de religiosas.

⁴⁹ *Ibíd.*, p. 678.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 231.

EL OBISPO COMO AGENTE PROMOTOR DE DEVOCIONES Y CULTOS EN VALLADOLID DE MICHOACÁN EN EL SEGUNDO TERCIO DEL SIGLO XVII

Pablo Daniel Hernández Soria
Universidad del Valle de Zamora

1. INTRODUCCIÓN

La ciudad de Valladolid a finales de la época colonial con sus numerosas cruces e imágenes en la vía pública y los cortejos procesionales que la surcaban, era como un inmenso templo, en especial en las ocasiones solemnes. Tal fue la fama que alcanzó durante la época virreinal que, en 1740, fray Matías de Escobar la describía diciendo:

Dichosa y feliz es por lo dicho la ciudad de Valladolid, toda llena de santuarios, rara iglesia o convento no tiene alguna imagen milagrosa, en todas hay muchas y grandes reliquias de santos y en las más grandes partículas del sagrado madero de Nuestra Redención. No sé por dónde le puede venir daño a esta ciudad¹.

Pero para principios del siglo XVII se encontraba en pleno proceso de edificación de la catedral y sus cuantiosos templos, en pleno nacimiento de los cultos populares; como décadas después quedaría plasmado en la pintura barroca titulada *El traslado de las monjas dominicas a su nuevo convento de Valladolid*.

1.1. *La devoción popular y el culto a las Imágenes*

Una de las características propias del catolicismo desde sus orígenes ha sido, sin lugar a dudas, la veneración y culto a las imágenes tanto de Cristo, la Virgen, como de los

¹ Escobar, Matías de: *Americana Thebaida*, [ed. de Igor Cerda], Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo/Fondo Editorial Morevallado/Exconvento de Tiripitío, 2004, cap. XXX, p. 308 y ss

santos. El empleo de las imágenes religiosas, así como de diversos símbolos jugaron un papel importante no solo en la difusión de la nueva religión, donde una larga tradición aconsejaba aprovechar a la hora de comunicar a las masas iletradas los contenidos doctrinales sino también para mantener a los fieles en la fe.

Alrededor de las imágenes tanto la feligresía como la Iglesia tenían en un objetivo común, rendir culto a Dios, a la Virgen, a los santos y a las santas Reliquias en las iglesias, santuarios, capillas, altares. No en vano, en la sesión XXV del Concilio de Trento, se declara que se deben tener y conservar, principalmente en los templos, las imágenes de Cristo, de la Virgen Madre de Dios, y de otros santos, y que se les debe dar el correspondiente honor y veneración [...] porque el honor que se da a las imágenes, se refiere a los originales representados en ellas².

A raíz de ahí, incluso antes del Trentino, la devoción popular había vertebrado y canalizado de múltiples formas ese culto a las imágenes. De tal modo que, la religiosidad fue vista como una manera de lograr a través de creencias concretas, tanto de carácter popular como individual e impregnadas de rituales, un sistema de prácticas encaminado a expresar un sentimiento piadoso o de piedad en torno a determinadas imágenes sagradas que se veneraron en espacios geográficos, político-culturales y económicos.

Es por esta conexión que se creaba entre múltiples factores que el culto a las imágenes crea en la sociedad una multiplicidad de valores, ya que «no sólo comunican mensajes relacionados con lo sobrenatural, sino también con lo económico, lo social, lo lúdico, la identidad cultural y todo el sistema cultural»³. Todo este conjunto estuvo presente en el establecimiento y desarrollo de los cultos comentados en este trabajo, generadores de identidades y poderío económico regional.

Una de las principales características del culto a las imágenes es que tiende a expresar una visión de la vida de un modo marcadamente simbólico, que al ser propagadas por las jerarquías eclesiásticas tiende a expresar una mentalidad con un sistema ideológico mucho más racionalistas, conceptuales y abstractos. Es decir, que si la sola religiosidad popular tiende en su expresión a dar mayor prioridad a lo simbólico, concreto y experimental, al ser esta promovida por los obispos tendrá también un fuerte injerencia de lo discursivo o conceptual; pues será el mitrado quien busque, apoyando el culto a estas imágenes, lograr que la feligresía adquiriera valores y conductas de su particular interés para alcanzar la elevación moral y espiritual de los fieles, lo que constituía una de las principales funciones de los obispos; quienes a la par que desempeñaban sus múltiples actividades a la cabeza de su diócesis, llevaban a cabo la promoción de las imágenes milagrosas y de los venerables locales como parte fundamental de su apropiación de los espacios urbanos y diocesanos y de la construcción de las ciudades como centros episcopales. Para ellos, promover santuarios, devociones y beatificaciones, así como exaltar y ratificar prodigios fue una parte tan importante de sus actividades como su labor pastoral, caritativa o judicial.

² López de Ayala, Ignacio: *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Madrid: Ramón Martín Indar, 1847, sesión XXV, p. 330.

³ Buxo, M.^a Jesús; et al [coords]: *La religiosidad popular*, Barcelona: Anthropos, vol.1, Introducción, p. 9.

De igual manera, las imágenes con los comportamientos y actividades que hay a su alrededor son, en muchas ocasiones, los principales distintivos de la identidad cultural de muchos pueblos tanto en el ámbito jurídico-político como en el de las relaciones sociales. Tanto es así que las hacen especialmente atractivas como instrumentos o fuentes de prestigio social y de poder. Entendiéndose éste como la capacidad de intervenir, mandar y controlar la opinión y el comportamiento de importantes sectores de la sociedad local.

1.2. Las características de la iglesia en Nueva España

Las diferencias entre la importancia que tuvieron durante el siglo XVI el clero regular y el clero secular en América y Europa son notorias. En el viejo continente tenemos a los Obispos y a su clero como los principales agentes de la Iglesia, mientras que los frailes se convirtieron en América en los principales personajes de la vida eclesiásticas, debido a la primicia de su llegada, a su labor evangélica y a su preeminencia sobre la población indígena.

Debido a la rápida expansión española en el territorio americano y el continuo trabajo evangelizador de los frailes, la necesidad de las imágenes fue creciendo conforme se iban consolidando las nuevas comunidades hispanoamericanas, ya para reforzar las verdades aprendidas y exaltar las virtudes cristianas entre los neófitos, ya para mover a devoción y lograr la perseverancia en la fe de los cristianos viejos.

Debido a esto en Nueva España desde el comienzo se estableció una diferencia entre las expresiones de religiosidad y devoción respecto de la península hispánica. Mientras que en Europa muchas de las catedrales se convirtieron en centros de peregrinación, pues no solamente podemos mencionar aquellas de obvia importancia como la Basílica de San Pedro en Roma, sino que existieron múltiples ejemplos en España, como la catedral de Sevilla, la de Valencia o de Oviedo. En cambio, en el Arzobispado de México en general, y en el Obispado de Michoacán en particular los principales centros devocionales se encontraban administrados por frailes, basta con recordar los nexos entre los franciscanos y la Virgen de Guadalupe o dar una mirada al Zodiaco Mariano de fray Francisco de Florencia y fray Juan Antonio Oviedo⁴.

Pero a lo largo del siglo XVII, y con el apoyo de la Corona, el episcopado americano vivió un proceso de consolidación que afectó tanto a los territorios de sus diócesis como a las capitales en las que ellos y sus cabildos tenían sus sedes⁵, lo que llevó a los obispos a disputar con las ordenes religiosas los diversos espacios sagrados de las ciudades episcopales, espacios que en la mayoría de las ocasiones habían sido ocupado en primera instancia por los frailes años antes de la llegada de los diocesanos.

⁴ Florencia, Francisco de: *Zodiaco Mariano*, México: En la Nueva Imprenta del Real, y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1755.

⁵ Rubial García, Antonio: «Iconos vivientes y sabrosos huesos. El papel de los obispos en la construcción del capital simbólico de la episcopólis de la Nueva España (1610-1730)», en: Martínez López Cano, M.ª Pilar; Cervantes Bello, Francisco Javier (coords.): *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México: Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades «Alfonso Vélaz Pliego», 2017, p. 217.

Sin embargo, la influencia en el imaginario religioso de las órdenes no solo se dejó notar en la custodia y resguardo de santuarios, en la ciudad de Valladolid de Michoacán se puede observar como en la división espacial de la ciudad se dio una notable influencia de los frailes en el nombre de los barrios (del Carmen, de las Monjas o de San Francisco entre otros). De igual manera, en el discurso visual de una «ciudad erigida en torno a los altares», mientras que la iglesia catedral era aún un edificio de adobe y palo, las órdenes religiosas ya habían comenzado la construcción de sus templos de cal y canto.

Según la tradición del derecho canónico, especialmente en el pos tridentino, donde los mitrados representan la máxima autoridad eclesiástica dentro de los límites de su obispado tenían como parte de sus funciones poder para fijar las festividades del calendario litúrgico –aun cuando deba respetar lo establecido por el ritual romano y la tradición local– y la propagación del culto a los santos en su diócesis.

Esto puede observarse en los dictados del tercer concilio provincial mexicano de 1585, marco jurídico que adaptó la norma tridentina a la realidad novohispana, pues en una extensa mención a propósito de las visitas pastorales, se hacía responsables a los obispos de examinar y reconocer cuanto antes las [reliquias de los santos] que encontrasen expuestas a la pública adoración en toda la comprensión de sus diócesis [...] y no permitan en manera alguna que se lleven o expongan a la veneración de los fieles en lugar público si no es que estén suficientemente probadas por testimonio auténtico⁶.

Siendo esto uno de los motivos por lo cual, durante el siglo XVII, tanto el obispo como la jerarquía eclesiástica de la catedral de Valladolid trataron de disminuir la importancia de las ordenes en la vida religiosa de la ciudad haciendo gala de su predominio político, mediante su influencia en las procesiones y otras solemnidades públicas como las rogativas.

Dicho comportamiento sostiene una relación, ineludible, con la oficialidad de la Iglesia a través de sus prelados y de las autoridades seculares, de las orientaciones dogmáticas y normas establecidas en los textos emanados de los concilios provinciales y de los sínodos diocesanos celebrados en Hispanoamérica

En este texto analizaremos las acciones realizadas por dos de los obispos michoacanos para aumentar la influencia del clero secular en la vida religiosa y devocional de la ciudad catedralicia. En una primera parte, analizaremos los datos biográficos de estos mitrados; en un segundo momento haremos un repaso por los diversos cultos e imágenes que ambos obispos buscaron implantar en la religiosidad cotidiana de la ciudad episcopal.

2. LOS MITRADOS

2.1 *Fray Francisco de Rivera*

Fue el segundo mitrado vallisoletano miembro de la Orden de la Merced. Nació en Alcalá de Henares, sus padres fueron Francisco Pareja Gallardo y Doña María Pérez

⁶ *Actas del Tercer Concilio Provincial*, en Martínez López-Cano, M.ª Pilar (coord.): *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (edición en cd rom), 2004, lib. III, tít. I, De la visita..., § VII, p. 117 y 118.

de Rivera⁷. Aunque el año de su nacimiento no es preciso, sabemos por su propia mano el año en que tomó el hábito de la orden mercedaria 1582⁸, el cronista González Dávila afirmó que la edad en que tomó el hábito mercedario fue a los 17 años⁹; mientras que Arnaldo de Isasi afirmó que fue a los 15 años¹⁰, lo cual sitúa el nacimiento de Rivera entre los años de 1565 y 1567.

En 1598, fue nombrado por el provincial de su Orden como lector de artes del convento de Burgos y acabada la Lectura, le dieron en la Universidad de Alcalá el curso de Teología¹¹. Visitó por mandato del general de su orden fray Felipe Guimarães las provincias de Aragón, Cataluña y Castilla, «en esto hizo a las religiones grandes servicios»¹². En 1606 fue nombrado por fray Alonso de Monroy, General de los mercedarios como General de la Orden en Nueva España

Ocupando su cargo en el nuevo mundo, demostró un gran celo por el cuidado de los naturales, así como por dilatar la religión cristiana. Entre 1607 y 1610 realizó la visita de los conventos de la ciudad de México, Guatemala y Valladolid de Michoacán, de donde, según el cronista mercedario Francisco de Pareja, pasó a Pátzcuaro a visitar a su padre, avecindado en esa ciudad¹³. En febrero de 1610, celebró el Capítulo Provincial¹⁴. Siendo comisario de la Nueva España, dividió las provincias de Nueva España y Guatemala, para su mejor gobierno.

En 1607, durante la estancia de fray Francisco de Rivera, se fundó en la ciudad de Colima, en el obispado de Michoacán, gracias a una donación del sacerdote Álvaro de Grijalva una casa de la orden mercedaria¹⁵, al poco tiempo de fundado el convento, bajo la prelatura de Baltasar de Covarrubias (1608-1622), el cura de Colima solicitó que los mercedarios le ayudaran en su ministerio, lo cual aprobó el cabildo y el Obispo, afirma el cronista Pareja, que «es cosa que desde entonces se ha hecho»¹⁶.

Francisco de Rivera fue electo General de la Orden en 1615 en la ciudad de Calatayud, Aragón¹⁷. En tiempos del virrey Diego Fernández de Córdoba, marqués de Guadalcázar fue presentado para el obispado de Guadalajara, en el nuevo mundo, por el rey Felipe III el 5 de agosto de 1617 y el papa Pablo V le otorgó su nombramiento a la mitra de Guadalajara el día 19 de enero de 1618; recibió la consagración

⁷ Isasi, Francisco Arnaldo de: *Demarcación y descripción del obispado de Michoacán y fundación de su iglesia catedral*, texto que se encuentra editado por la revista *Bibliotheca Americana*, en su Vol. 1, 1982. p.57.

⁸ Archivo General de Indias, (en adelante AGI), Gobierno, Indiferente General, Relaciones de Méritos de personas eclesiásticas, signatura: Indiferente, 192, N. 13, fecha 1629.

⁹ González Dávila, Gil: *Teatro Eclesiástico de la Primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, México: CONDUMEX, 1982, p. 124.

¹⁰ Isasi, Francisco Arnaldo de: *Op. cit.*, p. 63.

¹¹ Isasi, Francisco Arnaldo de: *Op. cit.*, p. 63.

¹² González Dávila: *Op. Cit.*, p. 125.

¹³ A la muerte de su esposa, y habiendo dejado a sus dos hijos uno como miembro de la orden de la merced y la otra casada, el padre de fray Francisco de Rivera pasó a América, aunque no sabemos la causa o la razón. Pareja, Francisco: *Crónica de la provincia de la Visitación de Nuestra Señora de la Merced Redención de Cautivos de la Nueva España*, SLP, Archivo Histórico de San Luis Potosí, 1989, Tomo I, p. 314 y 316.

¹⁴ Pareja: *Op. cit.*, p. 317-318.

¹⁵ Pareja: *Op. cit.*, p. 332.

¹⁶ Pareja: *Op. cit.*, p. 335.

¹⁷ Pareja: *Op. cit.*, p. 381.

episcopal de manos del metropolitano D. Juan Pérez de la Serna en la catedral de México en 1619.¹⁸

Como prelado del obispado de Guadalajara, dotó al altar mayor de la Iglesia Catedral de un bello retablo, y construyó un coro para los oficios divinos. Durante su gestión episcopal en la diócesis neogallega dio un fuerte impulso a la erección de templos, como ocurrió en la ciudad de Zacatecas en el año de 1621, cuando durante su Visita Pastoral apoyó la organización de las donaciones para la erección de este templo parroquial, el cual se terminó en septiembre de 1626¹⁹. En 1623, debido a la desaparición del Seminario de San Pedro y San Pablo por los graves daños que tenía su edificio, se decidió, en septiembre de ese año, crear una catedral perpetua de Teología Moral en la catedral.²⁰ Durante su gobierno el territorio del obispado fue dividido entre las mitras de Guadalajara y Durango²¹.

Finalmente, el Obispo Rivera de Pareja gobernó esta sede por 11 años y en 1629 fue promovido a la iglesia de Michoacán, la cual gobernó por casi 9 años.

2.2 Fray Marcos Ramírez de Prado

Marcos Ramírez de Prado, nació en Madrid el 24 de abril de 1592, su padre fue el Lic. Alonso Ramírez de Prado, quien entre otros cargos y privilegios fue protegido y jurisperito del rey Felipe II y miembro del Real Consejo de Haciendas, su madre fue Doña María de Ovando Velázquez²².

Su hermano mayor también fue un hombre importante en la corte española. Don Lorenzo Ramírez de Prado, conocido como gran humanista, pero sobre todo destacado funcionario del Consejo de Indias, cargo que ocupó durante los últimos años del reinado de Felipe III y casi todo el de Felipe IV²³.

Sus estudios los comenzó desde muy pequeño en la Universidad de Salamanca, institución educativa que sus padres habían escogido para él. A pesar de la reacia oposición de su familia, Marcos Ramírez de Prado decidió tomar el hábito franciscano cuando solo contaba con 13 años de edad, ingresando a la Orden de San Francisco en la provincia de Santiago de España²⁴.

¹⁸ Dávila Garibi, José Ignacio: *Apuntes para la Historia de la Iglesia en Guadalajara*, México: Editorial Cultura, 1961, pp. 218-219.

¹⁹ Dávila Garibi: *Apuntes para la Historia...*, *Op. cit.*, pp. 234-235.

²⁰ Dávila Garibi: *Apuntes para la Historia...*, *Op. cit.*, p. 243.

²¹ Dávila Garibi: *Apuntes para la Historia...*, *Op. cit.*, p. 231.

²² Lorenzana, Francisco: *Concilios Provinciales Primero y Segundo, celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México*, México: Imprenta del Br. Don José Antonio de Hogal, 1769, p. 327. Las principales fuentes que nos dan información sobre la vida de fray Marcos son dos textos realizados durante la vida de este obispo, el primero es el texto de Gil Gonzales Dávila, en su obra *Teatro eclesiástico indiano*, texto escrito durante su prelatura que, según la indicación del autor, reproduce los datos que sobre sí mismo envió el obispo Ramírez al Consejo de Indias con razón de la elaboración de esta obra, por parte del cronista de Indias, en carta fechada en Michoacán a 27 de abril de 1646, la cual se localiza en la Biblioteca Nacional de Madrid (en adelante BN) con la clasificación Ms. 3048. La otra fuente sería la crónica diocesana escrita por el canónigo del cabildo vallisoletano Don Francisco Arnaldo De Isasi en 1649, titulada *Demarcación y descripción del obispado de Michoacán y fundación de su iglesia catedral*.

²³ Entrambasaguas, Joaquín: «Una familia de ingenios. Los Ramírez de Prado», en *Revista de Filología Española*, XXVI, 1943, p. 67. Dedicó el segundo apartado del texto a este personaje.

²⁴ ISASI, Francisco Arnaldo de: *Op. cit.*, p. 107.

Mientras permaneció en España ocupó diversos cargos dentro de la organización franciscana. Llegó a ser secretario de dos provinciales, guardián en los conventos de Nuestra Señora de Lucena y del de Granada, junto con este último puesto, obtuvo el cargo de definidor de la provincia de Granada. Al mismo tiempo que ocupaba estos dos últimos cargos recayó en su persona el nombramiento de vice comisario general para las Indias. En esta ocupación se hallaba, cuando el rey de España, Felipe IV, le presentó para el obispado de Chiapas el 24 de septiembre de 1632, a los 40 años de edad.

Ramírez de Prado fue consagrado en el convento de las descalzas reales de Madrid por el ilustrísimo Sr. D. Fr. Juan de Guzmán, arzobispo de Tarragona, con la asistencia de los ilustrísimos señores obispos de Urgel y Soria. Celebró su primera misa pontifical en la parroquia de San Ginés, donde fue bautizado²⁵.

Tomó posesión del obispado de Chiapas, su primer obispado en la Nueva España, mediante procurador –fray José de Barahona– en el año de 1634 y entró en su sede el 29 de marzo de 1635²⁶. Desde que entró en el obispado de Chiapas comenzó una Visita Pastoral y por hallar en mal estado a los indios, celebró más de dieciséis mil matrimonios sin consentir se les hiciera algún cargo por este servicio²⁷; a resulta de los largos y penosos viajes cayó gravemente enfermo, con muy mal pronóstico de los médicos.

En 1638, Ramírez de Prado fue promovido al obispado de Venezuela, cargo que rechazó al igual que una segunda promoción, esta vez al obispado de Yucatán porque no quería dejar su primera diócesis²⁸. Finalmente en el año de 1639, debido a su enfermedad Fray Marcos aceptó ser nombrado Obispo de la mitra de Valladolid de Michoacán.

3. LAS DEVOCIONES EN VALLADOLID DE MICHOACÁN

3.1 *La catedral vallisoletana*

El recinto religioso cristiano-católico por excelencia son las catedrales, sedes episcopales donde se encuentra el obispo y su cabildo –autoridades máximas en la demarcación de los obispados–²⁹, que tiene como entre sus finalidades el convertirse en una entidad organizada, capaz de gestionar proyectos para el sostenimiento del culto religioso. Es por eso que desde un primer momento cobró importancia dar realce a este espacio que se encontraba ensombrecido por las monasterios y templos de los religiosos en la ciudad de Valladolid.

Con esto en mente el obispo Rivera durante su administración trató de aumentar las expresiones religiosas de su obispado, especialmente en Valladolid, una muestra de ello fue su preocupación por el decoro de la iglesia vallisoletana, y viendo la preca-

²⁵ Lorenzana, *Op. cit.* p.327.

²⁶ González Dávila, Gil: *Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de las Indias Occidentales*, México: CONDUMEX, 1982, p.127.

²⁷ Andrade, Vicente: *Noticias biográficas de los ilustrísimos señores obispos de Chiapas*, México: 1907, p. 192.

²⁸ Lorenzana: *Op. cit.*, p. 327.

²⁹ Rappaport, R. A.: *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Combridge University Press: Madrid, 2001, p. 247.

ria condición en que se encontraba su catedral, prelado y cabildo tomaron la decisión de hacerla reconstruir prácticamente en su totalidad, luego que a lo largo de los años se realizaron diversas reparaciones a cuál más costosas y parciales.

En cuanto a las reparaciones que se llevaron a cabo entre noviembre de 1631 y enero de 1633³⁰ se rehízo de nuevo la catedral, se enladrillaron los laterales y se levantó una torre de caracol. Se concertó toda la obra en 7,500 pesos con Francisco de Chavira. La cantidad se fue gastando por manos del tesorero. Los capitulares cada uno por semana, supervisaron los trabajos de Alonso de Molina, obrero de la Iglesia.

Ante lo infructuoso de los trabajos de reparación de la catedral, el obispo Rivera y posteriormente Ramírez de Prado propusieron la creación de una nueva. Proyecto para el cual se iniciaron las gestiones correspondientes ante las autoridades españolas para conseguir no solamente la aprobación regia para la construcción de la nueva catedral, sino también las mejores condiciones económicas para llevar a cabo esta obra, enviando a un procurador directamente ante el Rey en 1654. Al cabo de casi cuatro años de ausencia en la corte de Madrid, volvió a la Nueva España el canónigo Magaña Pacheco con la respuesta del consejo a las peticiones de la Iglesia de Michoacán. Pero en lugar de presentarla primeramente a su obispo y cabildo, se dejó llevar por sus ambiciones de ascenso público. Así que se fue derecho a ver al virrey duque de Albuquerque. La respuesta constaba de dos reales cédulas fechadas en Madrid, una a 6 de marzo de 1655 y la otra al 17 de febrero de 1656. En la primera se autorizaba la construcción de la nueva catedral mediante un financiamiento de 12 años. En la segunda se mandaba que se hiciera el nombramiento de un «mayordomo, obrero mayor, pagador y superintendente» de la nueva fábrica en la misma forma como se había ejecutado en la Iglesia de Puebla.³¹

Así, luego de algunos contratiempos para el comienzo de la obra

En solemne ceremonia, con asistencia de los cabildos eclesiástico y civil, y gran regocijo del pueblo, el obispo Fray Marcos Ramírez de Prado colocó la primera piedra el viernes 6 de agosto de 1666, entre las 4 y 5 de la tarde.³²

Si bien este edificio no fue concluido en vida de ninguno de los dos obispos analizados en este texto, son ellos los artífices de la planificación del mismo³³. También utilizaron la antigua catedral con el objetivo de promover diversos cultos que se expondrán a continuación.

³⁰ Archivo Capitular de la Catedral de Morelia, (en adelante ACCM), Libros de Actas de Cabildo, Tomo 3, en varias sesiones de cabildo comenzando por la del 14 de noviembre de 1631.

³¹ Mazín, Oscar: *El Cabildo Catedral de Valladolid*, México: ColMich, 1992, p. 173-174.

³² Silva Mandujano, Gabriel: *La Catedral de Morelia. Arte y Sociedad en la Nueva España*, México: Comité Editorial del Gobierno de Michoacán, 1984, p. 55.

³³ Para mayor información sobre el discurso arquitectónico-religioso de la catedral de Valladolid puede verse a: Silva Mandujano, Gabriel: *Op. cit.*; Sigaut, Nelly (coord.): *La catedral de Morelia*, Zamora: ColMich, 1991; Rocha, Félix; Armando, Hugo: *El sistema de imágenes de la catedral de Valladolid de Michoacán. 1701-1810*, Tesis de Doctorado en el Colegio de Michoacán, 2016.

3.2 Fomento de las devociones personales de los obispos

La prelatura del obispo Rivera procuró posicionar a la catedral a la cabeza de la liturgia en la ciudad de Valladolid, procurando disminuir la importancia que en este aspecto tenían las órdenes religiosas, por lo cual procuraba dar un mayor realce a la importancia del clero secular, y con ellos de la figura del obispo, en las solemnidades públicas³⁴. Para lo cual ayudó a fomentar la devoción de la población vallisoletana con la creación de la festividad de san Pedro Nolasco y de Corpus Cristi.

En 1633 se anunció la canonización de Pedro Nolasco, fundador de la orden de la Virgen de la Merced, por el papa Urbano VIII, realizándose diversas fiestas solemnes en el viejo mundo. El obispo fray Francisco de Rivera, declaró la festividad de primera clase y día de guardar³⁵ y recordó el canon del concilio III de México que consagraba los días de los patriarcas de las religiones. Con esta acción se adelantó a los mismos Mercedarios quienes al solicitar se permitiera realizar una celebración en honor a su fundador se encontraron con que ya se preparaba una en la mita. La catedral recogía, pues, las expresiones de piedad de las iglesias y conventos y las iba integrando tanto a su calendario como a su repertorio iconográfico.

Fray Francisco de Rivera era muy devoto del Santísimo Sacramento. Procuraba, aunque estuviera visitando su obispado, volver a su catedral el día del Corpus y presidir los oficios durante toda la octava. En su primer año en tierras michoacanas el prelado mandó se realizarán dos comerías para la fiesta del santo sacramento y su octava con un valor de 200 pesos³⁶ además de una procesión por dicha festividad³⁷.

Para celebrarla con mayor solemnidad fundó en 1636 un aniversario con 4,000 pesos de principal y 200 de réditos anuales. Nombró por patrono al cabildo. Ese mismo año, junto con el canónigo Arnaldo de Isasi se entrevistaron con el platero Juan Ramírez de Cartagena, quien era originario de San Luis Potosí, para que este entregara al cabildo «un viril de oro donde se ponen el Santo Sacramento, acabado y aderezado con rayos de oro, pirámides y piedras presiosas...»³⁸. Al año siguiente, poco antes de morir, hizo restaurar la cofradía del Santísimo Sacramento, le dio constituciones y ordenanzas y procuró que los capitulares tomaran parte de dicha fundación al promover su participación como cofrades³⁹, siendo el deán García Dávalos Vergara el primer mayordomo de la cofradía⁴⁰.

³⁴ Oscar Mazín ha postulado esto como hipótesis al poner como ejemplo el paso entre el culto al «Cristo de las Monjas» al «Señor de la Sacristía», véase Mazín, Oscar: «Del Cristo de las Monjas al Señor de la Sacristía. Imágenes y relaciones sociales en Valladolid de Michoacán, siglo XVIII», en *Historias*, México, 26, 2000.

³⁵ ACCM, Libros de Actas de Cabildo, Tomo 3, sesiones del 17 y 24 de enero de 1634.

³⁶ ACCM, Libros de Actas de Cabildo, tomo 3, sesiones del 2 de mayo y 23 de mayo de 1631.

³⁷ ACCM, Libros de Actas de Cabildo, tomo 3, sesión del 17 de junio de 1631.

³⁸ LEÓN ALANÍS, Ricardo: «Platería de la catedral de Morelia», en *TZINTZUN, Revista de Estudios Históricos*, Morelia, 13, 1991, p. 56

³⁹ ACCM, Libros de Actas de Cabildo, tomo 4, sesión del 06 de febrero de 1637.

Relación y noticias así de cosas memorables y de varones ilustres e insignes, como de obras pías y dotaciones, Relación del obispo Ramírez de Prado a Gil González Dávila, cronista mayor de Indias, Valladolid, 27 de abril de 1646. BN Madrid, Ms, 3048, fs, 75-78.

⁴⁰ ACCM, Libros de Actas de Cabildo, tomo 4, sesión del 10 de febrero de 1637.

Mientras que Francisco de Rivera procuro realizar festejos tanto para el fundador de la orden donde profesó como para la festividad de Corpus, el obispo Ramírez de Prado se inclinó por el culto a una imagen mariana, en su advocación de la Virgen de la Alegría. Esta advocación de María tiene su origen en la letanía lauretana, es invocada con el título de Causa nostrae laetitiae, es decir, «Causa de nuestra alegría».

Esto se explica en la doctrina católica por dos causas: primero, porque la esclava del Señor, al aceptar el mensaje divino, encarnó al Hijo del Altísimo; y, segundo, puesto que, al abrazar la voluntad salvífica del Todopoderoso, cooperó voluntariamente en la redención del género humano. Por ello, la que fue Corredentora en la pasión y muerte de Cristo no podía ser sino la primera en gozar del triunfo de su Gloria⁴¹. No es de extrañar, pues, que María sea llamada con los títulos de Albricias o Alegría en la Apoteosis del misterio pascual de Jesucristo⁴².

De esta manera Ramírez de Prado se convirtió en el más importante impulsor del culto mariano en la catedral. A unos días de su llegada pidió al cabildo le concediese un altar especial donde poner una imagen de Nuestra Señora de la Alegría de la cual era muy devoto, imagen a la que el mismo obispo dotaría de lo necesario para su culto, y el cabildo dio para ornato de dicho altar algunas reliquias que habían sido del obispo Rivera⁴³.

En 1643 se iniciaron las obras de una de las capillas de mayor importancia en la historia de la catedral, la capilla de fray Marcos, que tuvo por imagen a Nuestra Señora de la Alegría y por fiesta titular la Presentación de Nuestra Señora. Esto último a causa de haber llegado el obispo a su catedral en la víspera de esa festividad. Para diciembre de 1645 la capilla se hallaba terminada y espléndidamente dotada.⁴⁴

3.3 Las nuevas devociones de la ciudad episcopal

En Nueva España la figura de san José fue importantísima. No solo se le veneraba como miembro y protector natural de la Sagrada Familia, sino que fue designado, en compañía de otros santos, patrono de la Ciudad de México⁴⁵, de Puebla y toda la Nueva España, cuando a mediados del siglo XVI, el Primer Concilio Provincial Mexicano declaró a San José patrono de la Nueva España. Su devoción también fue extendida entre las órdenes religiosas pues es considerado como un modelo de santidad y símbolo de silencio, pobreza, castidad y obediencia.

San José encarna la humildad y la prudencia. Y por el papel jugado en la vida de Cristo se consideró que debía ser elevado a un rango superior al de los apóstoles y próximo al de la Virgen. La obra Suma de los dones de San José escrita por el

⁴¹ Alameda, Santiago: *María, segunda Eva. Tratado teológico-biográfico sobre la Santísima Virgen*, Ediciones Vitoria: Estíbaliz, 1954, pp. 518-522

⁴² González Gómez, Juan Miguel y Carrasco Terriza, Manuel Jesús: *Escultura mariana onubense. Historia-Arte-Iconografía*, Huelva: Excma. Diputación Provincial de Huelva, 1981 (2.ª edición de 1992), p. 288.

⁴³ ACCM, Libros de Actas del Cabildo, Tomo 6, sesión del 29 de noviembre de 1640.

⁴⁴ Mazín, Oscar: *El Cabildo... Op. cit.*, p. 153.

⁴⁵ Ruiz Gomar, Rogelio: «Los Santos y Su Devoción en Nueva España», en: http://www.revistadelau-niversidad.unam.mx/ojs_rum/files/journals/1/articles/13900/public/13900-19298-1-PB.pdf, p. 6

dominicano Isolano, en 1522, menciona que el santo poseía las virtudes, los siete dones del Espíritu Santo y las ocho beatitudes del Sermón de la Montaña que lo eleva espiritualmente sobre los grandes teólogos y filósofos muy sabios⁴⁶.

Aunque durante siglos su representaciones pictóricas fueron cambiando, fue hasta el Concilio de Trento cuando la Iglesia Católica se encargó de establecer los criterios iconográficos para representar las figuras religiosas: al señor San José: Durante el concilio se establecieron oficialmente los criterios que debía presentar la imagen de San José, principalmente el acompañamiento del niño Jesús, aludiendo a su paternidad; la vara en referencia a la pureza de su unión con María, y los colores amarillo y verde que distinguirían al santo, en el culto religioso de la doctrina católica

En una ciudad episcopal como Valladolid el culto a este santo no podía faltar. Ante la falta de un lugar para desarrollar un culto para tan beatífico personaje, el obispo Rivera, quien dijo tener un voto para erigir una capilla a San José, y posteriormente fray Marcos promovieron la creación de un pequeño recinto al este de la ciudad, pensando que así podría convertirse en abogado contra los rayos y las tempestades.

La petición para la construcción de la capilla del hospital llegó ante el cabildo un 13 de agosto de 1632⁴⁷, y al poco tiempo iniciaron las labores; sin embargo, el santuario que intentara terminar el obispo Rivera en honor a san José se había suspendido en 1637 a causa del derrumbe de las rentas decimales. Fray Marcos no solamente retomó las obras de su construcción, sino que intensificó el culto josefino. Tras el novenario anual celebrado contra el rigor de las tempestades del año 1652, el prelado invitó a los capitulares a hacer donativos para la ejecución de un santuario y un retablo en honor del patriarca. De dicho «santuario y capilla» se sacaría en procesión una imagen hasta la catedral para cumplir así con el novenario⁴⁸.

Hacia el año de 1651, se logró continuar con la edificación de la capilla dedicada a San José, y tras más de seis años, en 1658, ésta se concluyó, con un altar de bulto dedicado a su santo patrono y otros dedicados a Santa Rita y a San Juan de Dios realizados con pincel. Todo esto importó un total de 1,500 pesos de la época. Mas de doscientos años después, este edificio sería sede del seminario de Morelia⁴⁹.

La gestión de fray Marcos también resultó decisiva para la creación de nuevos cultos. Su recia espiritualidad franciscana dejó huella sobre numerosas expresiones religiosas que subsistirían por largo tiempo, y de paso, continuaba las políticas que buscaba la preeminencia de la catedral en la celebración del culto. Durante su prelatatura surgió uno de los cultos vallisoletanos más importantes, el llamado Cristo de las Monjas.

⁴⁶ Luna, Marylena: *La iconografía de San José en la Colección de pintura del Museo de Arte Colonial de Mérida*, Mérida: Universidad de los Andes, Facultad de Humanidades y Educación Escuela de Artes, 2001, p.11

⁴⁷ ACCM, Libros de Actas de Cabildo, tomo 3.

⁴⁸ Mazín, Oscar: *El Cabildo... Op. cit.*, p. 154.

⁴⁹ Cervantes Sánchez, Enrique: «Desarrollo Urbano de Morelia», en Dávila Munguía, Carmen Alicia; Cervantes Sánchez, Enrique (coords.): *Desarrollo urbano de Valladolid-Morelia, 1541-2001*, Morelia: UMSNH, 2001.

Una de las primeras apariciones sobre este cristo es de septiembre de 1642 cuando se dispuso una rogativa para pedir lluvias por la ruina que presagiaban «los malos temporales de heladas». Para lograr algún remedio, se decidió que se realizara una procesión desde el convento de Santa Catarina de Siena, de donde salió para llevar a la catedral debajo de un palio un «santo crucifijo milagroso que tenían, porque así lo había ordenado el obispo».

Su existencia no se consigna en las procesiones anteriores al arribo del obispo Ramírez de Prado, y al parecer fue sacado de una Hacienda propiedad del padre de una de las integrantes del convento con la finalidad de ser utilizada en la procesión. Nació así una de las devociones más importantes en la imaginería del culto público en Valladolid.

La relación de fray Marcos con el Cristo de las Monjas no terminó con esa procesión. Además, el mismo arzobispo autorizó en 1644 la fundación de la archicofradía de la Preciosa, Sangre con sede en la iglesia de las monjas para ocuparse del culto de la imagen. En el escrito que el obispo Ramírez de Prado envió al cronista Gil Gonzales Dávila se da cuenta de la prodigalidad del prelado para con el convento de las monjas de Santa Catalina de Siena. Costeó la reconstrucción de su claustro y oficinas. También contribuyó para una iglesia que se estaba erigiendo en el convento en 1646 «de cal y cubierta de tiserá muy curiosa». Dotó así mismo la sacristía de plata y ornamentos.

En seguida asienta el escribano que:

por haber hecho Dios nuestro Señor muchos milagros por un santo crucifijo que está en el dicho convento, le dio [el obispo] de limosna una lámpara de plata y la dotó de mil pesos de principal de censo para que una lámpara siempre ardiera, con aceite de Castilla, en su presencia

Además, fundó dos capellanías, cada una de 1,000 pesos, una para el capellán del convento

con cargo de una misa rezada que se dice todos los viernes en el altar del Santo Cristo. Y la otra para que digan una misa cada semana en dicho altar el capellán que tiene señalado su señoría ilustrísima, para cuya capilla ha dado de limosna una colgadura de terciopelo y damascos de Castilla⁵⁰.

4. EPÍLOGO

Como se puede ver a lo largo del texto, los obispos que gobernaron la mitra vallisoletana durante el segundo tercio del siglo XVII buscaron hacer el centro de la devoción a la catedral y los cultos que ellos promovieron en una ciudad en la que ya se habían asentado otros grupos religiosos desde años antes como los franciscanos, agustinos o jesuitas, quienes acaparaban los espacios religiosos. Por ellos como menciona Antonio Rubial los obispos:

⁵⁰ *Doc. cit. Relación del Obispo Ramírez de Prado a Gil González Dávila...*

Frente a religiosos y autoridades, los obispos tuvieron que construir sus episcopópoli a partir de obras materiales, de fundaciones institucionales, de alianzas corporativas y de una intensa actividad promocional de santuarios y venerables locales⁵¹.

En el presente trabajo me he propuesto mostrar como el siglo XVII se convirtió en un momento de consolidación de los poderes seculares, en este caso mediante la promoción de diversos cultos en detrimento de las devociones impulsadas por los religiosos. Y recalcar el papel que fue desempeñado por los obispos en el proceso de conformación y consolidación de santuarios y en el culto a diversas imágenes.

Además de mostrar el claro interés que tuvieron ambos obispos por darle a la catedral un lugar protagónico en las ciudades episcopales y muy a menudo encontramos otra manifestación de la omnipresente pugna entre el episcopado y las órdenes religiosas evangelizadoras que la historiografía a postulado como una característica del siglo XVII novohispano.

⁵¹ Rubial, Antonio: *Op. cit.*, p. 260

¿HOMBRES SANTOS? ¿SANTOS HOMBRES?
MODELOS DE SANTIDAD MASCULINA EN LA HISTORIA
ECLESIAÍSTICA DE CATALUÑA DE PERE SERRA I POSTIUS

Héctor López Silva

Museu Arxiu de Santa Maria de Mataró

1. INTRODUCCIÓN

A pesar de haber gozado de la fama de escritor en vida, Pere Serra i Postius (Barcelona 1671-1741), participando de forma activa en la *Acadèmia de Bones Lletres* de la capital catalana, pronto cayó en el olvido. No sería hasta la aparición, en 1836, de la obra de Félix Torres de Amat y Palou, las *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes y dar alguna idea de la antigua y moderna literatura de Cataluña*, que la figura de Pere Serra sería rescatada del olvido. No obstante, Torres de Amat simplemente recoge algún comentario dedicado a la obra de Serra i Postius, tachado de «ser demasiado prolijo y abundante en algunas partes que no pedían tanta erudición ni noticias», para después ofrecer una relación de las obras, tanto publicadas como manuscritas, que en 1836 se conocían.¹

A finales del siglo XIX apareció, en el boletín del *Centre Excursionista de Catalunya*, un artículo sobre la figura de Pere Serra i Postius, escrito por Jaume Maspons Camarasa. Es esta obra la primera en aportarnos más datos biográficos sobre nuestro escritor. Así, Maspons Camarasa nos informa que los primeros contactos de Pere Serra i Postius con la literatura fueron en el campo de la poética, rama que abandonó para dedicarse a «actes purament de pietat o al estudi y contemplació de tot quant de

¹ Torres Amat i de Palou, Félix: *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes y dar alguna idea de la antigua y moderna literatura de Cataluña*; Barcelona: imprenta de J. Verdager, 1836, pp. 599-600.

Déu parlava en la terra».² Maspons Camarasa también fue el primero en apuntarnos la manera en qué Pere Serra i Postius obtenía los datos, noticias y demás, que después volcaba en sus obras. Así, se nos explica que nuestro autor se dedicó a la elaboración de una biblioteca personal que gozó de «*l'admiració de tots quants la vegem*»; Maspons Camarasa también apunta al conocimiento profundo que Serra i Postius tenía de las bibliotecas y archivos de los conventos cercanos a la ciudad de Barcelona, como podrían ser el de Sant Jeroni de la Vall d'Hebrón (Barcelona) el de Sant Jeroni de la Murtra (Badalona), la cartuja de Montalegre (Tiana), el Real Monasterio de Poblet, o los conventos de ciudades como Reus, Tortosa u Olot.³

Entrados ya en el siglo xx, y en el marco de las memorias que se leían en la *Reial Acadèmia de Bones Lletres* de Barcelona, Ramon Perés ofreció, en el año 1929, una valoración de la que tal vez sea la obra más conocida de Pere Serra i Postius: *Lo perquè de Barcelona*. Fue Perés el primero en hacernos una valoración sobre nuestro escritor, considerando sus obras como «els magatzems més inacabables que imaginar-se pugui, los més plens de coses extranyes y sovint d'escassa vàlua, al costat d'altres valioses y discretes, de les quals n'es acurat conservador».⁴

Entre los años 1949 y 1977 aparecieron diferentes artículos que abordaban la figura de Pere Serra i Postius. El primero de estos artículos fue de Cecilio Padró Llusà, publicado en 1949, y en el cual se nos ofrece un resumen sobre la vida de Pere Serra i Postius. De este artículo es interesante destacar el contacto de Serra i Postius con dos religiosos, el cartujo Josep Palau y el capuchino Fray Hermenegildo de Olot, a quienes Padró Llusà colocó como los encargados de animar a Serra i Postius a lanzarse a la redacción de obras sobre historia de Barcelona y Cataluña.⁵ Poco tiempo después de la aparición del artículo de Padró Llusà, apareció otro escrito por Félix Durán Cañamera, centrado en la obra de Pere Serra i Postius *Prodigios y finezas de los santos ángeles en Cataluña*. En su artículo, Durán Cañamera dedica su análisis a indicarnos cuántos ejemplares de la obra se conocían en los años 50 del siglo XX, así como a analizar la estructura de esta obra, no aportando nuevos datos sobre la vida de Pere Serra i Postius.⁶

En 1956, y de nuevo en 1973, aparecieron dos artículos escritos por Josep Maria Madurell i Marimón, dedicados a la figura de Pere Serra i Postius. Hasta la fecha, los dos artículos de Madurell son los únicos estudios centrados en la vida de Serra i Postius, aportando toda una serie de datos biográficos que nos permiten reconstruir la vida de este comerciante de telas y escritor barcelonés.⁷ En 1977 sería Modest Prats

² Maspons i Camarasa, Jaume: «Pere Serra Postius» en *Bulletí del Centre Excursionista de Catalunya*, núm. 6, pp. 212-226; pág. 213.

³ *Ibíd.*, pág. 213.

⁴ Perés, Ramon: «Un manuscrit català: *Lo perquè de Barcelona* de Pere Serra y Postius. Memòria llegida en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona lo día 13 de janer de 1925» en *Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, vol. IV; 1929; pp. 35-126; pág. 13.

⁵ Padró Llusà, Cecilio: «Pedro Serra y Postius», en *Barcelona, divulgación histórica*, vol. VII, 1949; pp. 19-21; pág. 19.

⁶ Durán Cañamera, Félix: «Tradiciones sobre la devoción a los ángeles. Notas sobre la intervención angélica en la vida religiosa de Cataluña recogidas en la obra de Serra y Postius 'Prodigios y finezas de los santos ángeles'», en *Annalecta Sacra Tarraconensia*, 28, 1955; pp. 255-26.

⁷ Madurell i Marimón, Josep Maria: «Pedro Serra Postius» en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 39, 1956, pp. 345-400. Madurell i Marimón, Josep Maria, «Más sobre Pedro Serra Postius», en *Analecta Sacra Tarra-*

el encargado de aportar nuevos datos sobre Pere Serra i Postius, centrándose en la relación de este con Antoni Bastero, eclesiástico y lingüista de Girona.⁸

Más recientemente, los estudios dedicados a Pere Serra i Postius se han centrado especialmente en su labor como historiador. Es el caso del estudio de José Luís Betrán, Antonio Espino y Lluís Ferran Toledano, en el cual se inserta la figura de Pere Serra i Postius en la tradición historiográfica catalana del momento.⁹ En esta misma línea se sitúa el estudio de Ramon Grau, centrándose especialmente en la labor de Pere Serra i Postius como propagandista a favor de la Casa de Austria durante la Guerra de Sucesión.¹⁰ Destacan también los estudios de Javier Antón Pelayo, de nuevo centrados en la faceta de historiador de Pere Serra i Postius;¹¹ o, finalmente, los estudios de Mireia Campdabadal i Bertran dedicado a la *Reial Acadèmia de Bones Lletres* de Barcelona, en el cual se nos habla de la labor de Pere Serra i Postius como académico y miembro de esta institución;¹² y el de Rosa María Alabrús Iglesias centrado en los modelos de santidad femenina durante el Barroco catalán.¹³

2. PERE SERRA I POSTIUS, COMERCIANTE, ESCRITOR, HISTORIADOR Y ACADÉMICO

Fruto del matrimonio entre el comerciante de telas Joan Serra, perteneciente al gremio de *Julians* de medieros de la ciudad de Barcelona, y Mariana Postius, hija del también negociante de telas Pere Postius, nació, en 1671 Pere Serra i Postius, siendo bautizado en la iglesia de Santa Maria del Mar. Desde bien pequeño, el joven Pere fue influenciado por sus padres, quienes fomentaron en él una piedad que más tarde se vería reflejada en sus obras.¹⁴ Joan Serra, en tanto que miembro del gremio de los *Julians*, participó de forma activa en el gobierno del mismo: entre los años 1684 y 1709 fue escogido como cónsul (miembro de la junta de gobierno) en diferentes ocasiones, participando también de forma activa en la defensa de Barcelona durante el sitio de 1713-1714, en el cual actuó como jefe de escuadra de la milicia de los merceros.¹⁵ Como su padre, Pere Serra i Postius también participó del negocio familiar y de la vida gremial, apareciendo a partir de 1699 como tendero junto a su padre, aunque no

conensia, 66, 1973, pp. 387-421.

⁸ Prats, Modest: «Notes sobre la 'controvèrsia sobre la perfecció de l'idioma català'» en *Els Marges: revista de llengua i literatura*, 2, 1977, pp.27-43.

⁹ Betrán, José Luis; Espino, Antonio; Ferran Toledano, Lluís: «Pere Serra i Postius y el criticismo historiográfico en la Barcelona de la primera mitad del siglo XVIII» en *Manuscrits*, 10, 1992, pp. 315-329.

¹⁰ Grau Ramon: «Les batalles de la historiografía crítica» en Gabriel, Pere (ED), *Història de la cultura catalana. El Setcents*, vol. V, 1996, pp. 163-188.

¹¹ Antón Pelayo, Javier: «La historiografía catalana del siglo XVIII. Luches y sombras de un proyecto ilustrado y nacional» en *Revista de Historia Moderna*, 18, 2000, pp.289-310.

¹² Campdabadal i Bertran, Mireia: *La Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona en el segle XVIII. L'interès per la història, la llengua i la literatura catalanes*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2006.

¹³ Alabrús Iglesias, Rosa María: *Razones y emociones femeninas. Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco*, Madrid: Editorial Cátedra, 2019.

¹⁴ Madurell i Marimón, Josep Maria: «Pedro Serra Postius» en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 39, 1956, pp. 345-400, pp.354-346.

¹⁵ *Ibidem*, pág.347.

sería hasta el año 1715, muertos sus padres, que ingresaría en el gremio de los *Julians*. En su calidad de agremiado, Serra i Postius también participó de forma activa en el gobierno del gremio, siendo propuesto para el cargo de prohombre tercero, escogido como síndico y, finalmente, como miembro de una comisión destinada a estudiar la disminución general de las rentas a pagar por el gremio.¹⁶

Ya hemos apuntado la participación que tuvo la familia de Pere Serra i Postius durante la Guerra de Sucesión. Parece ser que el propio Serra i Postius se encargó de redactar algún panfleto favorable al archiduque Carlos de Austria.¹⁷ Durante el período entre los años 1705 y 1714, sabemos que Pere Serra i Postius estuvo alejado de Barcelona, emprendiendo un viaje que lo llevaría por una Cataluña devastada por la guerra, durante el cual visitaría Torelló (1710), el santuario de la Mare de Déu del Bellmunt (1712), Vic, el Montseny, Besalú, Olot, la cartuja de Escala Dei (Priorat), el convento de carmelitas descalzos de Reus, el monasterio de Poblet, Manresa y Martorell.¹⁸ Finalizado el conflicto sucesorio, y de vuelta en Barcelona, Pere Serra i Postius se haría cargo del negocio familiar, si bien recibiría la ayuda de uno de sus hermanos para cuidar tanto la casa como la tienda, mientras Pere se dedicaba a la visita de archivos y bibliotecas, y a la escritura.¹⁹ Debido a esta dicotomía, corrió por Barcelona un verso que decía: «Pere Serra cana veta / entre botiguers poeta / y entre poeta botiguers».²⁰ Este verso nos resume la naturaleza de Pere Serra: ¿fue un tendero metido a escritor? ¿O fue un escritor obligado a ser tendero? Como ya hemos visto, a pesar de participar en el negocio familiar desde el año 1699, y de ser un activo miembro del gremio de los *Julians*, en Pere Serra siempre predominó más la voluntad de escribir que no la de ser un comerciante como su padre o sus familiares.

Sin embargo, y ya desde bien joven, Pere Serra se decantó más por las letras, que no por las vetas y las telas. De esta forma, interesando primero por la poesía y el teatro, escribió algunos poemas, como el presentado al certamen poético organizado en la ciudad de Barcelona con motivo de la canonización de Santa Maria de Cervelló (1693),²¹ los poemas presentados para el certamen organizado por el Hospital de la Santa Creu de Barcelona en la fiesta de difuntos, e incluso unos villancicos para conmemorar la profesión como religiosa de su hermana Sor Maria Rosa Serra i Postius (1707).²² Influidor por las obras teatrales de Lope de Vega y Pedro Calderón de la Barca, nuestro autor también escribió alguna comedia, como *Los desprecios en quien ama*, aparecida hacia 1697.²³

¹⁶ Ibídem, págs. 351-352.

¹⁷ Madurell i Marimón, Josep Maria: «Más sobre Pedro Serra Postius» en *Analecta Sacra Tarraconensis*, 66, 1973, pp.387-421; pág. 417.

¹⁸ Ibídem, pág. 420.

¹⁹ Betrán, José Luis; Espino, Antonio; Ferran Toledano, Lluís: «Pere Serra i Postius y el criticismo historiográfico en la Barcelona de la primera mitad del siglo XVIII» en *Manuscrits*, 10, 1992, pp. 315-329; pág. 317.

²⁰ Citada por Madurell i Marimón, Josep Maria: «Más sobre Pedro Serra» ..., pág. 409.

²¹ Tres Arnal, Joan: Estudio introductorio a su edición de *Lo perquè de Barcelona y memòria de sas antiguitats*, Barcelona: Fundació Pere Coromines, 2006; p. 7.

²² Madurell i Marimón, Josep Maria: «Más sobre Pedro Serra Postius», en *Analecta Sacra Tarraconensis*, 66, 1973, pp.387-421, pp. 412-413.

²³ Betrán, José Luis; Espino, Antonio; Ferran Toledano, Lluís: «Pere Serra i Postius y el criticismo historiográfico en la Barcelona de la primera mitad del siglo XVIII», en *Manuscrits*, 10, 1992, pp. 315-329; p. 316.

Pero, sin lugar a duda, sería en el campo de la historiografía dónde más destacaría Pere Serra i Postius. Al parecer, fueron dos religiosos, el cartujo Josep Palau y el capuchino Hermenegildo de Olot, los que empujaron a Pere Serra i Postius hacía la historiografía, animándolo a que escribiría sobre la historia de Barcelona, primero, y sobre la historia eclesiástica de Cataluña después.²⁴ Sería durante la década de 1720, una vez establecido al frente del negocio familiar, que a Pere Serra i Postius le llegaría el reconocimiento público como autoridad en la historia de Barcelona y Cataluña.²⁵ Esta fama llevaría a que, en 1720, durante un brote de peste acaecido en Marsella, el gobierno de la ciudad francesa se pusiera en contacto con Serra i Postius para que les transmitiera un informe sobre los brotes de peste acaecidos en España en los dos siglos anteriores, y cómo se había hecho frente a ellos.²⁶ Para llevar a cabo su labor como historiador, Pere Serra i Postius visitó constantemente los archivos y bibliotecas de conventos y monasterios de toda Cataluña,²⁷ recogiendo datos de forma exhaustiva para poder luego volcarlos en sus publicaciones.

Apasionado bibliófilo y coleccionista, fue construyendo, con esmero y dedicación, una selecta biblioteca de libros, tanto impresos como manuscritos, y monedas, que le valieron ser propuesto como miembro de la *Reial Acadèmia de Bones Lletres*, siendo aceptando en esta institución en 1729.²⁸ En esta biblioteca, formada por más de 300 volúmenes, se recogían especialmente obras relacionadas con la historia eclesiástica de Cataluña. Gracias al inventario *post mortem*, sabemos que, en ella, entre otras, tenía una *Historia Sagrada*, impresa en Barcelona en 1492; una *Historia*, escrita por Pere Tomich, e impresa en Barcelona en 1495;²⁹ es muy probable, también, que tuviera en su posesión una copia del diario de Miquel Parets, de la cual podría haber traducido, para su encargo marsellés, las partes referentes a la peste que azotó Barcelona en 1651.³⁰

Como ya hemos dicho, y a pesar de que parte de su biblioteca y de su colección de monedas fueran destruidas durante los bombardeos que padeció Barcelona en 1713-1714,³¹ pudo continuar organizando tertulias en su tienda, recibiendo aparte de la intelectualidad barcelonesa del momento, atraídos por los conocimientos que Serra i Postius ponía a su disposición.³² Toda esta efervescencia cultural a su alrededor permitió su acceso a la *Reial Acadèmia de Bones Lletres*. Uno de los objetivos de esta institución fue el de elaborar una historia de Cataluña, para cuyo fin se constituyó una comisión, en setiembre de 1729, de la cual formaron parte, entre otros, Ramon de

²⁴ Padró Llusà, Cecilio: «Pedro Serra y Postius», en *Barcelona, divulgación histórica*, vol. VII, 1949, pp. 19-21; p. 19.

²⁵ Betrán, José Luis; Espino, Antonio; Ferran Toledano, Lluís: «Pere Serra i Postius» ..., pág. 318.

²⁶ Maspons Camarasa, Jaume: «Pere Serra Postius» en *Bulletí del Centre Excursionista de Catalunya*, 6, pp. 212-226; p. 219.

²⁷ Padró Llusà, Cecilio: «Pedro Serra y Postius» ..., p. 19.

²⁸ Madurell i Marimon, Josep Maria: «Pere Serra Postius» en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 39, 1956, pp. 345-400; p. 362.

²⁹ *Ibidem*, pág. 366-367.

³⁰ Amelang, James S.: *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna*, Madrid: Siglo XXI, 2003; p. 59.

³¹ Betrán, José Luis; Espino, Antonio; Ferran Toledano, Lluís: «Pere Serra i Postius» ..., p. 317.

³² *Ibidem*, pág. 318.

Dalmases y Pere Serra i Postius;³³ no obstante, en una carta escrita por Serra i Postius a Antoni de Bastero, el primero se lamentaba que el proyecto no había podido avanzar debido a «*la antiqüíssima tatxa de nostra nació, vull dir, per desunió*».³⁴

En su calidad de académico, a Pere Serra i Postius se le encargaban discursos para ser leídos ante sus compañeros de la Acadèmia. El primero de estos discursos tuvo por título *Disertación histórica de quando y como los cartagineses entraron a dominar Cataluña* (leído en 1729); al que siguieron *Breve recuerdo de los Armengoles, condes de Urgell* (en 1730), o *Señalase que partes de Cataluña quedaron essentas de la inundación de los moros* (en 1731);³⁵ dos de estos discursos fueron *El cuándo y cómo defendieron los catalanes el templo de San Juan de Letrán* (leído en 1731) y *Las victorias de Ramón Borrel, conde Barcelona* (leído en 1733), y que serían recuperados posteriormente, en un período en qué la actividad académica quedó mermada.³⁶

A pesar de la popularidad de la que gozó, a lo largo de la vida de Pere Serra i Postius se imprimieron pocas de sus obras.³⁷ Es el caso, por ejemplo, de *Prodigios y finezas de los santos ángeles en Cataluña*, obra que empezó a escribir en 1716,³⁸ pero que no vería la luz hasta 1726.³⁹ Esta fue una obra que tuvo una gran acogida entre el público catalán, ávido de lecturas de tinte religioso durante la primera mitad del siglo XVIII.⁴⁰ Otra de las obras de Serra i Postius que pudo ver publicadas fue *Lo perquè de Barcelona*, aparecida en 1737.⁴¹ En esta obra, nuestro autor coloca a la capital catalana en el centro de la escena, explicándonos, entre otras informaciones, el origen de la ciudad, el porqué del nombre de sus calles y plazas, algunos de los personajes ilustres nacidos en Barcelona, entre otros curiosos datos.⁴² Otras obras de Pere Serra i Postius que llegaron a publicarse y que gozaron de popularidad en su momento, fueron: *Lo pagés del Vallés, glorióssim mártir y ditxos cathalà Sant Medir*; *Epítome histórico del portentoso Santuario y Real Monasterio de Nuestra Señora de Montserrat*; *Las siete maravillas raras del Principado de Cataluña*; *Trecenario de la Insigne Virgen e Invencible Mártir, la barcelonesa Santa Eulalia*; *Índice de los Santos y de los Varones y Mugeres insignes en santidad en el principado de Cataluña*.⁴³

³³ Campdabadi i Bertran, Mireia: *La Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona en el segle XVIII. L'interès per la història, la llengua i la literatura catalanes*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2006; pág. 125.

³⁴ Carta de Pere Serra i Postius a Antoni de Bastero del 30 de junio de 1731. Citada por Campdabadal i Bertran, Mireia: *La Reial Acadèmia...*, p. 157, nota 365.

³⁵ Madurell i Marimón, Josep Maria: «Pere Serra Postius» ..., p. 363.

³⁶ Campdabadal i Bertran, Mireia: *La Reial Acadèmia de Bones Lletres...*, pp. 322-323.

³⁷ Maspons Camarasa, Jaume: «Pere Serra Postius» en *Butlletí del Centre Excursionista de Catalunya*, núm. 6, pp. 212-226; p. 215.

³⁸ Padró Llusà, Cecilio: «Pedro Serra y Postius», en *Barcelona, divulgación histórica*, vol. VII, 1949, pp. 19-21; p. 19.

³⁹ Maspons Camarasa, Jaume: «Pere Serra Postius» ..., p. 217.

⁴⁰ Tres, Joan: «Serra i Postius o les contradiccions d'un preil·lustrat català del segle XVIII» en *Revista de Catalunya*, 124, 1997; pp. 140-151; pp. 141-142.

⁴¹ Campdabadal i Bertran, Mireia: *La Reial Acadèmia de Bones Lletres...*, p. 73.

⁴² Tres i Arnal, Joan: estudio introductorio a su edición de *Lo perquè de Barcelona y memòria de sas antiguitats*. Barcelona: Fundació Pere Coromines, 2006; p. 28.

⁴³ Madurell i Marimón, Josep Maria: «Pere Serra Postius» ..., pp. 353-354.

No obstante, Serra i Postius vivió preocupado durante parte de su vida por los problemas a la hora de publicar sus obras, teniendo que sufragar con sus propios medios la edición de estas.⁴⁴ Esta preocupación se vio reflejada, por ejemplo, en el prólogo al *Prodigios y finezas*, en el cual Serra i Postius volcó su frustración ante las dificultades a las que tenían que hacer frente los escritores catalanes para poder publicar sus obras.⁴⁵ Esta queja la volvemos a ver reflejada en *Lo perquè de Barcelona*, exclamándose Serra por la falta de un mecenazgo privado.⁴⁶

3. LA HISTORIA ECLESIAÍSTICA DE CATALUÑA

Siguiendo los consejos del cartujo Josep Palau, Pere Serra i Postius se embarcó, en 1708, en la redacción de la *Historia eclesiástica de Cataluña*.⁴⁷ Es esta una obra de carácter monumental, ya que, en ella, Pere Serra i Postius recogió todos los hechos religiosos acaecidos en Cataluña desde la Edad Media hasta sus días.

De ella, se conserva una copia manuscrita en la Biblioteca de Reserva de la Universitat de Barcelona.⁴⁸ Estructurada en doce volúmenes, uno correspondiente a cada uno de los meses del año, y dividida en los días que conforman los meses, Pere Serra anotó, de forma exhaustiva, informaciones religiosas de diferente índole. Así, se recogen algunos hechos de armas favorables a las armas catalanas gracias a la intervención divina; se aportan datos e informaciones de diferentes santuarios, iglesias, conventos y monasterios catalanes, destacando especialmente el extenso texto dedicado a la antigüedad del santuario de Nuestra Señora de Montserrat; también se recogen las vidas de monjes, frailes y monjas, considerados en su momento como santos y santas debido a su comportamiento ejemplar. En esta obra, Pere Serra i Postius también recogió algunos episodios de los últimos días que pasó Isabel Cristina de Brunswick, esposa del archiduque Carlos de Austria, como virreina de Barcelona.⁴⁹

Como historiador, Pere Serra i Postius puede relacionarse con la corriente denominada criticista, basada en la crítica textual y en la búsqueda de fuentes documentales en los archivos.⁵⁰ A pesar de esta búsqueda de fuentes documentales, Pere Serra i Postius incluye, en sus obras, leyendas y milagros. Es el caso de la *Historia eclesiástica*, dónde encontramos, como ya hemos dicho, datos sobre santuarios, iglesias, monasterios, personajes religiosos, junto a noticias de carácter miraculoso y legendario.⁵¹ En su faceta de historiador, Pere Serra i Postius es un continuador de la tradición historiográfica iniciada por Narcís Feliu de la Peña, centrada en la crónica. No obstante, esta continuidad que ofrece Serra i Postius tiene la particularidad de

⁴⁴ Betrán, José Luis; Espino, Antonio; Ferran Toledano, Lluís: «Pere Serra i Postius» ..., p. 326.

⁴⁵ Tres, Joan: «'Prodigios y finezas de los ángeles' de Pere Serra i Postius: una obra paradigmática del segle XVIII català», en *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, 48, 2002; pp. 141-160; p. 158.

⁴⁶ Campdabadal i Bertran, Mireia: *La Reial Acadèmia de Bones Lletres...*, p. 73.

⁴⁷ Betrán, José Luis; Espino, Antonio; Ferran Toledano, Lluís: «Pere Serra i Postius» ..., p. 316.

⁴⁸ Biblioteca de Reserva de la Universitat de Barcelona (en adelante BUB), manuscrits-186 hasta manuscrits-197.

⁴⁹ Madurell i Marimón, Josep Maria: «Más sobre Pedro Serra Postius» ..., pp. 415-416.

⁵⁰ Betrán, José Luis; Espino, Antonio; Ferran Toledano, Lluís: «Pere Serra i Postius» ..., p. 322.

⁵¹ Tres, Joan: «Serra i Postius o les contradiccions d'un preil·lustrat català del segle XVIII», en *Revista de Catalunya*, 124, 1997, pp. 140-151; p. 144.

estar marcada por la perspectiva religiosa, que sirve a nuestro autor para justificar las particularidades de Cataluña.⁵²

Como ya hemos explicado anteriormente, para poder realizar su obra, Pere Serra i Postius se sirvió de los archivos y bibliotecas de conventos, monasterios e iglesias, repartidos por toda Cataluña.⁵³ También debemos tener en cuenta la copiosa biblioteca que Serra i Postius tenía a su disposición en su casa. Buen conocer de la producción bibliográfica sobre historia eclesiástica, a lo largo de los volúmenes que conforman su *Historia eclesiástica de Cataluña*, Serra i Postius nos muestra sus fuentes bibliográficas, citando a los autores de los cuales fue extrayendo noticias para conformar algunos de los puntos de su obra. Así, nos encontramos citados a autores religiosos como el Padre Martín de la Naja (jesuita),⁵⁴ el Padre Josep Massot (agustino),⁵⁵ Fray Francisco Diago (dominico),⁵⁶ al Padre Josep de Batlle (capuchino),⁵⁷ o al Padre Feliciano Melic (servita).⁵⁸ A lo largo de su obra, aparte de hacer referencia a la bibliografía consultada, o a las visitas que realizó a diferentes archivos, Serra i Postius también cita otro tipo de fuentes que le sirvieron para redactar su *Historia eclesiástica*. Entre estas, por ejemplo, se encuentra una información remitida a Pere Serra i Postius en 1716.⁵⁹

¿Qué perseguía nuestro autor con esta obra? Algunos historiadores apuntan a que la *Historia eclesiástica de Cataluña* sería un catálogo de ejemplos de fe y virtud cristianas repartidas por Cataluña.⁶⁰ En esta misma línea, algunos autores enmarcan a Pere Serra i Postius y a su obra en una corriente de autores que hacían uso de la Historia para mostrar una fe más purificada y creíble, alejándola de las muestras de fe barrocas.⁶¹ No obstante, también se ha hecho una lectura más política de la obra de Pere Serra i Postius. Así, se ha considerado que lo que perseguía nuestro autor era demostrar tanto las particularidades de Cataluña con respecto otros territorios de la Monarquía hispánica, siendo la primera una tierra más *bendecida* con los dones divinos. Esta lectura, en clave política, de la obra de Serra i Postius, también ha llevado a plantear que, para nuestro autor, la religión católica había sido un claro nexo entre la Casa de Austria y Cataluña, nexo que se rompería en 1714.⁶²

⁵² Antón Pelayo, Javier: «La historiografía catalana del siglo XVIII. Luces y sombras de un proyecto ilustrado y nacional», en *Revista de Historia Moderna*, 18, 2000, pp.289-310; p. 303.

⁵³ Maspons Camarasa, Jaume: «Pere Serra Postius» en *Bulletí del Centre Excursionista de Catalunya*, núm. 6, pp. 212-226; pág. 213. Padró Llusà, Cecilio: «Pedro Serra y Postius», en *Barcelona, divulgación histórica*, vol. VII, 1949; pp. 19-21; p. 19.

⁵⁴ Serra i Postius, Pere: *Historia eclesiástica de Cataluña*, vol. II, f. 93.r. (hablando del Padre Jerónimo López, jesuita).

⁵⁵ *Ibíd.*, vol. III, f. 56.r. (hablando del Padre Juan de Vilamós).

⁵⁶ *Ibíd.*, vol. IV, f. 28.v. (hablando de Fray Guillermo Montaner).

⁵⁷ *Ibíd.*, vol. V, f. 68.v. (hablando de Fray Juan de Viladomat).

⁵⁸ *Ibíd.*, vol. VIII, f. 298.v. (hablando del Padre Francisco Epifanio Cedó).

⁵⁹ *Ibíd.*, vol. IV, f. 72.r. (carta del doctor Don Luís Vera, remitida a Pere Serra i Postius por el Padre Ignacio Pontich).

⁶⁰ Madurell i Marimón, Josep Maria: «Pere Serra Postius» en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 39, 1956, pp. 345-400; p. 370.

⁶¹ Betrán, José Luis; Espino, Antonio; Ferran Toledano, Lluís: «Pere Serra i Postius» ..., p. 323.

⁶² *Ibíd.*, pp. 324-325.

4. MODELOS DE SANTIDAD MASCULINA EN LA HISTORIA ECLESIAÍSTICA DE CATALUÑA

Como si se tratara de una compilación de *exempla*, Pere Serra i Postius recogió la vida de diversos frailes y monjes catalanes, o que habitaban los territorios de habla catalana, para mostrar a los futuros lectores de la *Historia eclesiástica* cómo debían comportarse para poder alcanzar los divinos beneficios, tanto en vida como después de muertos. Así, y siguiendo la estructura planteada a lo largo de toda la *Historia eclesiástica*, recordemos, dividida en doce volúmenes (igual que los meses de un año), y por días, Pere Serra i Postius nos ofrece estos ejemplos de comportamiento. Nos aventuramos a pensar que, su objetivo, era dar a conocer las vidas de estos santos varones para que los lectores, ávidos de lecturas de tinte devocional, tuviera unos modelos a imitar, conduciéndose en sus vidas igual que los frailes y monjes de las diversas órdenes religiosas que Serra i Postius recogió.

En algunos casos, Serra i Postius se limita a informarnos de algún momento de la vida de la persona en cuestión. Este es el caso del cartujo Joan Font, sobre quien podemos leer que:

En este día de la Virgen [dos de febrero], mientras decía missa el Santo Cartujo de Escala Dei, Don Joan Font, le fue mostrada la venida de la misma Virgen con el niño Dios al templo, como si la capilla fuesse el mismo templo donde fue llevado el divino Infante [...] De esta visión intelectual quedó hecho una llama de fuego espiritual, y bañado en lágrimas de fina devoción y suma ternera.⁶³

Este es el caso, también, de Fray Hermenegildo de Montblanc, capuchino, de quien Serra i Postius nos dice que:

Año 1652, no sabemos el día, en el convento de Montecalvario de Barcelona, el segundo de religiosos capuchinos en España santamente murió el Padre Fray Hermenegildo de Montblanc, famoso predicador y docto lector, no solo en la provincia de Cataluña, si no en Catilla, siendo aplaudida su sabiduría.

Después de esta breve relación, Serra i Postius continúa diciendo que:

Era indeciblemente grande la devoción de este capuchino a la Virgen, rogándole le tuviera por uno de sus esclavos [...] Le imprimió aquella Gran Reyna en la parte exterior de la inferior mexilla el carácter de una S y un clavo.⁶⁴

Siguiendo en esta misma línea, y demostrando su devoción hacía la Virgen de Montserrat, Pere Serra i Postius también expone el caso de Fray Benito de Tacco, de origen napolitano, pero vinculado al santuario montserratino

⁶³ Serra i Postius, Pere: *Historia eclesiástica de Cataluña*, vol. II (febrero), f. 73.v. (BUB, manuscrits-187).

⁶⁴ *Ibidem*, vol. III (marzo), f. 152.v (BUB, manuscrits-188).

Por los años 1585, acaba sus días en paz el muy Ilustre Señor Don Fray Benito de Tacco, caballero napolitano [...] Antes de ser obispo, fue religioso de la Orden de San Benito en Montserrat [...], y después de ser prelado, fue hermitaño en las tan celebres y devotas hermitas de la Montaña de Nuestra Señora de Montserrat.⁶⁵

Es también el caso del monje cartujo Joan Ros, de quién Pere Serra i Postius nos explica que, después de haberse salvado de un naufragio gracias a la intervención de la Virgen de Montserrat, decidió hacer una peregrinación al santuario de Montserrat «subiendo la prolixa y penosa cuesta a pie, y aun descalzo». De este cartujo, Serra i Postius también nos explica que recibió el epíteto de *varón angélico*, pues fue acompañado por dos ángeles mientras cantaban el *Te Deum*.⁶⁶

Nuestro autor también cita el caso de Fray Josep Pujades, monje servita de Barcelona, de quien nos dice que fue un ejemplo de caridad

[...] Fue muy caritativo y amigo de los pobres, de tal manera que se sacrificó en sanarles en el Hospital de los apestados y por darles la vida, encontró la muerte por los años 1621.⁶⁷

En la compilación de Serra i Postius también hay lugar para los arrebatos místicos. Así, nos relata la experiencia mística vivida por el fraile franciscano Fray Juan de Viladomat, quién, durante una predicación,

[...] Predicando un día en la catedral de Tortosa, se arrobó en el púlpito, dándole un raptó de 11 a 14 horas, dexando atónitos y admirados a quantos vieron tal maravilla.⁶⁸

También encontramos citados ejemplos de frailes y monjes que ganaron el cielo, o la fama de santidad, mediante la privación de los placeres terrenales o la mortificación del cuerpo. Un ejemplo del primer caso es el del Padre Francisco Vergés, monje jerónimo del convento de la Murtra, de quien Serra i Postius nos explica que:

[...] En todo el tiempo que vivió en la religión [como monje jerónimo], que fueron 45 años, jamás comió bocado ninguno fuera [de] la hora de comer. Y que su desapegó del mundo fue tal, que, en toda esa carrera, nunca volvió a su patria de Sant Feliu de Guíxols.

En cuanto a las mortificaciones del cuerpo, citaremos el caso de Fray Gaspar Llaberia, servita, de quién Serra i Postius nos explica que era un religioso «de austeríssima vida, muy fino devoto de la Virgen», que se «mortificaba durmiendo sobre su sepultura».⁶⁹

Otro de los ejemplos que Pere Serra i Postius recoge en su obra como modelos de santidad, son aquellos frailes y monjes que, de una u otra forma fueron bendecidos por la Virgen María. Así, se cita el caso del padre Juan de Vilamós, fraile agustino, de quien se nos informa que «muy devoto de rezar y cantar en el coro», y que «can-

⁶⁵ *Ibíd.*, vol. IV (abril), f. 242^v. (BUB, manuscrits-189).

⁶⁶ *Ibíd.*, vol. VII (julio), ff. 231.v.-232. r. (BUB, manuscrits-192).

⁶⁷ *Ibíd.*, vol. VII (julio), f. 26.r. (BUB, manuscrits-192).

⁶⁸ *Ibíd.*, vol. V (mayo), f. 68.v. (BUB, manuscrits-190).

⁶⁹ *Ibíd.*, vol. XII (diciembre), f. 171.v. (BUB, manuscrits-196).

taba maitines dos o tres veces, siendo despertado por la Virgen». ⁷⁰ También se cita el ejemplo de Fray Onofre dels Peus, a quien se pone como ejemplo de santidad gracias a que «siempre rezó el Santísimo Rosario a María Santísima», hecho que llevó a la intervención de la Virgen en todo lance, en todo peligro de pecar»:

[...] Fue solicitado en varias ocasiones de impuras mujeres que se ofrecían a sus ojos tan indecentemente compuestas, como en palabras descompuestas, nunca pudieron ni con sombra ensuciar su pureza. ⁷¹

En esta misma línea de intervención de la Virgen María, se recoge el caso de Fray Gabriel de Canet, capuchino, de quién se dice que recibió el don de la contemplación «por la devoción que sentía a María». ⁷² También se recoge el caso de otro capuchino, Fray Buenaventura de Aquilata, de quien se recuerda que fue «devotísimo de la Virgen, a cuyo culto encomendó a todos». ⁷³

También merecen una mención en la obra de Serra i Postius, aquellos frailes y monjes dedicados a la propagación de la fe católica, sufriendo, en algunos casos, martirio. Podemos citar, en otros ejemplos, los casos de los franciscanos Fray Juan de Perpiñán, Fray Andrés Bobet y Fray Raimundo de Figuerola. Referente al primero de estos tres franciscanos, nuestro autor nos dice que

[...] No careció de la devoción de la Virgen [...] Salió de los estudios tan excelente y erudito predicador, que fue uno de los más aventajados de la Provincia [...] Después de haber trabajado apostólicamente en la conversión de los indios, se lo llevó el Señor a la gloria a darle premio de sus heroicos movimientos [...] Fue sepultado con aclamación de santo. ⁷⁴

En cuanto a Fray Andrés Bobet y Fray Raimundo de Figuerola, Pere Serra i Postius nos narra los momentos de su martirio. En el primer caso, se nos explica que era natural de Montpellier, y que fue

[...] Professo y religioso virtuoso y exemplar, passo a Francia. Estaba en aquella sazón toda la tierra cercana a los Alpes poblada de herejes. [...] Cayó en sus manos Fray Andrés, persuadiéndole se hiciese de su bando, amenazándole violentamente [...] No solo no quiso condescender a su penoso sentir, si les refirió de la Fe de la Iglesia Católica romana [...] Uno de ellos disparó un arma de fuego dentro de la boca [de Fray Andrés] [...] Está su cuerpo sepultado en el convento de Frayles menores de Montpellier. ⁷⁵

Referente a Fray Raimundo, Serra i Postius explica cómo fue enviado, junto a otros religiosos, a la isla de Trinidad, dónde fueron martirizados por los indígenas. Se

⁷⁰ *Ibíd.*, vol. III (marzo), ff. 56.v-56. r. (BUB, manuscrits-188).

⁷¹ *Ibíd.*, vol. VI (junio), f. 4.v. (BUB, manuscrits-191).

⁷² *Ibíd.*, f. 298.v.

⁷³ *Ibíd.*, f. 205.v.

⁷⁴ *Ibíd.*, ff. 45.v-45. r. (BUB, manuscrits-191).

⁷⁵ *Ibíd.*, vol. X (octubre), ff. 78.v-78. r. (BUB, manuscrits-194).

explica como los cuerpos de estos misioneros fueron encontrados, un año después de su muerte, «enteros y vertiendo sangre sus heridas».⁷⁶

A lo largo de la *Historia eclesiástica*, Pere Serra i Postius también encontró un lugar para hablar de aquellos frailes y monjes que tuvieron fama de intelectuales. Este es el caso, entre otros, del jesuita Jerónimo López, natural de Gandía. De él, Serra i Postius nos explica que gozó de una amplia formación, pasando por el noviciado que los jesuitas tenían en la ciudad de Tarragona, luego por el Colegio que tenían en Girona, pasando finalmente a Mallorca.⁷⁷ Regresando a la península, fue capturado por los piratas berberiscos y llevado a Argel, donde él y sus compañeros «fueron puestos en tenebrosa mazmorra», para luego ser vendidos como esclavos, sufriendo «en tantos trabajos, penalidades y martirios porque no querían pecar».⁷⁸ Finalmente, y habiendo logrado ser rescatado de su cautiverio, continuó con su formación, pasando a estudiar retórica en Calatayud y volviendo al noviciado de Tarragona, donde se formó como predicador. Como nos explica Serra i Postius, fue como predicador cuando el Padre Jerónimo López más brilló, siendo enterrado «con pompa y estimaciones de Santo».⁷⁹

En esta misma línea, también podemos citar el caso del jesuita Teodoro Mauri y Renart, hijo de Perpignan. De este jesuita, Serra i Postius, después de narrar cómo se decidió a entrar en esta orden religiosa, destaca especialmente que fue el encargado de iniciar las obras de la iglesia que los jesuitas tenían en Barcelona. Así mismo, nuestro autor destaca también cómo fue el Padre Mauri el encargado de dar a conocer «las grandes y heroicas virtudes y finezas del cielo que recibió la venerable Paula Inés Cabeza».⁸⁰

Otros dos ejemplos, ambos vinculados a la Orden de los Siervos de María, que Pere Serra i Postius recogió, fue el de los padres Fray Jerónimo Oriol y Fray Francisco Epifanio Cedó. Del primero, se nos dice que «fue un varón docto y muy inclinado al estudio», añadiéndose que «era famoso predicador, como se ve en los manuscritos suyos que en la librería del convento de Nuestra Señora del Bonsuccés de Barcelona se guardan».⁸¹

En cuanto a Fray Francisco Epifanio Cedó, Pere Serra i Postius dedica algunas páginas de su obra a ensalzar la figura de este fraile servita. Para empezar, nos dice que fue un «grande propagador de los dolores de esta Soberana Señora». Así mismo, Serra i Postius lo considera «el Sol» de «todos los que relucieron en el hemisferio de esta provincia». Continuando con la exaltación de Fray Epifanio Cedó, se nos dice que «propagó y exaltó con sus letras su ejemplo, su virtud y su santa doctrina, vida y costumbres». Finalmente, y para acabar de ensalzar las virtudes de Fray Epifanio Cedó, se dice que fue el encargado de fundar el Hospital de la Santísima Trinidad de Bolea (Huesca), así como ser el inspirador de

⁷⁶ *Ibíd.*, vol. XII (diciembre), ff. 5.v. 6. v. (BUB, manuscrits-196).

⁷⁷ *Ibíd.*, vol. II (febrero), f. 90.v. (BUB, manuscrits-187).

⁷⁸ *Ibíd.*, f. 90.r.

⁷⁹ *Ibíd.*, ff. 91.v.-93. r.

⁸⁰ *Ibíd.*, ff. 110.r.-111. r.

⁸¹ *Ibíd.*, f. 25.v. (BUB, manuscrits-192).

[...] A su idea, cuidado y trabajo debe Barcelona, y el convento que su orden en esta ciudad tiene, todo la devotissima penitente y exemplar procesión de los Dolores de la Virgen María, que todos los años en Domingo de Ramos, de dicho convento sale.⁸²

En la obra de Serra i Postius también hay espacio para aquellas personas que fundaron alguna institución religiosa, caso de Francesc de Santjust i Pagès, fundador del Instituto de la Misión de San Vicente de Paúl en Barcelona.⁸³ En esta misma línea, también se expone el caso de Francesc de Granollacs, fundador del monasterio de las carmelitas descalzas de Barcelona.⁸⁴

Finalmente, queremos destacar dos de los ejemplos que Serra i Postius usó, especialmente por su vertiente milagrera. El primer caso es el del cartujo Ambrosio Massot. De él se explica que provenía de una familia de «labradores muy honrados y antiguos», y que de joven fue llamado por Dios para ser cartujo, junto con dos amigos del joven Massot: Salvador Mas y Pablo Portella. A la narración de su vida, Serra i Postius añade que «causaba admiración su profunda humildad», para luego narrar uno de los milagros hechos por Massot:

[...] Una mujer le pidió le diera la bendición a un hijuelo lisiado de morbo caduco [...] Viendo el siervo de Dios su misericordia, y la aflicción de la madre, invocó sobre el niño la Santísima Trinidad, el qual luego volvió en sí, y nunca más le molestó este mal.⁸⁵

Otro ejemplo es el de Ángel del Paz, «grande en letras y mayor en virtudes». Se explica que, desde niño fue muy devoto de la Virgen y de su ángel custodio, a quienes se encomendaba todos los días, tanto por la mañana como por la tarde. A los dieciséis años tomó el hábito de San Francisco, contraviniendo los deseos de su padre. Finalmente, se nos explica cómo pasó a Roma, ciudad en la cual realizó diferentes milagros. Así, se explica que llevó a cabo un exorcismo a una niña que, al nacer, fue arrojada al suelo por demonios. Otro milagro que realizó en Roma fue el de profetizar que una niña, a la cual vio retratada en casa de Ascanio Bertosi, correo mayor de Venecia, llegaría al cielo, convirtiéndose en santa.⁸⁶

5. CONCLUSIÓN

Pere Serra i Postius es un ejemplo de una corriente historiográfica, existente entre los siglos XVII y XVIII, a medio camino entre el relato histórico, la hagiografía y el folklorismo. Hemos visto como, a lo largo de su vida, nuestro autor atrajo cierto interés, tanto por sus trabajos como por su biblioteca y colección de monedas, hechos que, en su conjunto, le valieron el nombramiento como académico de la *Reial Acadèmia de Bones Lletres* de su Barcelona natal.

⁸² *Ibíd.*, vol. VIII (agosto); ff. 297.v. - 298.v. (BUB, manuscrits-193).

⁸³ *Ibíd.*, vol. VII (julio); f. 15.v. (BUB, manuscrits-192).

⁸⁴ *Ibíd.*, vol. VIII (agosto); f. 115.v. (BUB, manuscrits-193).

⁸⁵ *Ibíd.*, vol. IV (abril); ff. 71.v. - 72.r. (BUB, manuscrits-189).

⁸⁶ *Ibíd.*, vol. VIII (agosto); ff. 267.v. - 269.v. (BUB, manuscrits-193).

A través de sus obras, Pere Serra i Postius se pone al servicio de la causa católica, valiéndose de ejemplos extraídos de los antiguos territorios que conformaban la antigua Corona de Aragón. Así mismo, también puso sus escritos al servicio de la causa catalana, intentando demostrar, a través de la colección de milagros y otras intervenciones divinas en territorios catalanes, el especial favor divino hacía aquella tierra.

Como muestra de esta voluntad de Serra i Postius, encontramos su *Historia eclesiástica de Cataluña*. Ya hemos dichos anteriormente que esta obra, formada por un total de 12 volúmenes manuscritos, es un extenso catálogo de hechos religiosos acaecidos en Cataluña. Para elaborar su monumental obra, Serra i Postius se valió tanto de fuentes primarias, procedentes de los archivos conventuales que visitó, como de fuentes secundarias. A través de esta ingente obra, nuestro autor pretendía demostrar a sus lectores la importancia que tenía llevar una vida ejemplar y cristiana, como la habían llevado todos los frailes y monjes que aparecen en su obra. Dicho de otra manera, la *Historia eclesiástica*, a parte de ser una compilación de información sobre santuarios y monasterios catalanes, o un mostrario de intervenciones divinas, es también un manual sobre buenas conductas, siempre bajo el punto de vista del catolicismo.

*EL ÚLTIMO MÁRTIR. PEDRO LOZANO, JOSÉ GUMILLA,
LA ILUSTRACIÓN Y EL OCASO DEL IDEAL DE MARTIRIO
ENTRE LOS JESUITAS*

Alejandro Cañeque
University of Maryland

1. EL ÍMPETU MISIONERO DE LOS JESUITAS

A partir de mediados del siglo XVII, se aprecia un decidido impulso por parte de la Compañía de Jesús a su labor evangelizadora en las remotas fronteras del imperio español en América. En todas estas fronteras, la resistencia indígena a la invasión, no siempre pacífica, de sus tierras traería consigo la muerte violenta de numerosos miembros de la orden, muertes que los autores jesuitas conceptualizarán como martirios. Los jesuitas marcarán la consolidación de cada una de sus misiones con la publicación de una magna crónica en la que la retórica martirial jugará un papel primordial. Los jesuitas se convertirán, así, en los grandes propagadores del ideal de martirio en tierras americanas, usando de manera sofisticada todos los recursos del discurso martirial para afirmar y propagar la acción evangelizadora de la Compañía en América, mientras que la publicación de crónicas misionales convertirá a sus autores en uno de los grupos clericales más influyentes de la Monarquía Hispánica.¹

En la historia martirial del Nuevo Mundo, los mártires siempre aparecen en los momentos iniciales de la creación de una nueva misión, reviviendo así la famosa

¹ Sobre el resurgir del ideal de martirio en la segunda mitad del siglo XVI como consecuencia del violento enfrentamiento entre católicos y protestantes, véase Gregory, Brad S., *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*, Cambridge: Harvard University Press, 1999. Para un estudio del impacto de dicho ideal entre los habitantes de la Monarquía Hispánica, véase Cañeque, Alejandro, *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*, Madrid: Marcial Pons, Ediciones de Historia, 2020.

máxima de Tertuliano *semen est sanguis Christianorum*. Una vez afianzada la misión, los mártires tienden a desaparecer o pasar a un segundo plano. No fue por casualidad, por tanto, que en la década de 1640 apareciesen por primera vez una serie de crónicas misionales que, con sus rimbombantes títulos y potentes imágenes martiriales, vendrán a marcar la consolidación de las primeras misiones jesuitas en América, establecidas en Sinaloa, Paraguay y Chile.²

En las últimas décadas del siglo XVII el ímpetu evangelizador jesuita en tierras americanas llevará a la creación de nuevas fronteras misionales en la región amazónica al norte del Perú (Maynas) y en las extensas llanuras tropicales al oriente de la cordillera andina, en la actual Bolivia (Llanos de Mojos y Chiquitos), con la publicación de las correspondientes crónicas misionales.³ Desde las regiones más septentrionales de la Nueva España hasta los confines de Chile, para finales del siglo los jesuitas dominarán, casi por completo, la actividad misionera en las fronteras del imperio. Pero este dominio no parecía suficiente y el enorme impulso evangelizador que los poseía llevará a los miembros de la Orden más allá incluso de las fronteras americanas. Navegando por la inmensidad del océano Pacífico, los ignacianos se instalarán en las Islas Marianas, que se convertirán en la gran frontera misional y martirial del fin de siglo.⁴

A lo largo de la primera mitad del siglo XVIII los jesuitas continuarán con su incansable labor evangelizadora en las fronteras americanas, hasta que esta labor quede abruptamente interrumpida en 1767, cuando la Compañía de Jesús sea expulsada de todos los territorios de la Monarquía. Pero hasta que llegue ese fatídico momento, sus miembros establecerán nuevas fronteras misionales en el noroeste de Nueva España, fundando las misiones del Gran Nayar, Pimería Alta y California, mientras que en Sudamérica establecerán las misiones del Gran Chaco y Llanos del Orinoco. Como había sucedido con todas sus empresas evangelizadoras del siglo XVII, la Compañía marcará la consolidación de estas nuevas fronteras misionales con sus correspondientes crónicas. En todas estas fronteras, los españoles tendrán que hacer frente a ciertos grupos indígenas (apaches, chiriguano, guaicurúes, caribes) que, a causa de su decidida resistencia a la invasión de sus tierras, quedarán marcados en la conciencia de los invasores como la quintaesencia del paganismo salvaje más indómito.

Como había acontecido en el siglo precedente, la resistencia indígena al colonialismo español tuvo como consecuencia la muerte violenta de numerosos misioneros, pero estas muertes no fueron dotadas con la energía martirial que las había

² Véanse Ruiz de Montoya, Antonio, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús, en las provincias del Paraguay, Parana, Vruaguay, y Tape*, Madrid, 1639; Pérez de Ribas, Andrés, *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre gentes las mas barbaras, y fieras del nuevo Orbe: conseguidos por los Soldados de la Milicia de la Compañía de Iesus en las Misiones de la Provincia de Nueva-España*, Madrid, 1645; Ovalle, Alonso de, *Historica relacion del reyno de Chile, y delas misiones, y ministerios que exercita en el la Compañía de Iesus*, Roma, 1646.

³ Rodríguez, Manuel, *El Marañon, y Amazonas. Historia de los descubrimientos, entradas, y reduccion de naciones*, Madrid, 1684; Fernández, Juan Patricio, *Relacion historial de las misiones de los Indios, que llaman Chiquitos, que están à cargo de los padres de la Compañía de Iesus de la provincia del Paraguay*, Madrid, 1726.

⁴ En 1684 se publicaría la crónica que marcaba la consolidación de esta misión: García, Francisco, *Vida y martyrio de el venerable padre Diego de Sanvitores, de la Compañía de Iesus, primer apostol de las islas Marianas, y sucessos de estas islas*, Madrid: Por Iuan Garcia Infanzon, 1684.

caracterizado durante más de cien años. Como se mostrará en este estudio, basado en el análisis de varias crónicas jesuitas publicadas a mediados del siglo XVIII para promocionar las misiones del Chaco y del Orinoco, para la década de 1740 el ideal de martirio había perdido la potencia que había poseído durante más de un siglo y que había servido para movilizar el ímpetu evangelizador de los miembros de la Compañía. En las historias misionales del siglo XVIII, el relato martirial irá gradualmente ocupando un menor papel, su escritura se volverá rutinaria y, para mediados de siglo, prácticamente habrá desaparecido.

2. EL ÚLTIMO MÁRTIR

El año 1733 veía la publicación en la ciudad andaluza de Córdoba de una magna crónica misional con el título de *Descripcion chorographica del gran Chaco*.⁵ El Chaco es una gran llanura que abarca el noroeste de la Argentina y la parte occidental del Paraguay, extendiéndose desde el piedemonte andino hasta las orillas del sistema fluvial formado por los ríos Paraná y Paraguay. Al carecer de riquezas minerales, inicialmente el Chaco no había atraído el interés de los españoles. A esto se añadía que la mitad del año, de octubre a marzo, las constantes lluvias convertían la región en un impenetrable pantanal, mientras que la otra mitad del año era tan seca que encontrar agua resultaba una ardua tarea, todo lo cual había obstaculizado grandemente la penetración española en la región. Las llanuras chaqueñas estaban dominadas por los guaicurúes, que se concentraban sobre todo entre los ríos Bermejo y Pilcomayo. La adopción del caballo permitió a los guaicurúes mantener su superioridad militar sobre los españoles por más de un siglo, frustrando así los intentos evangelizadores de los jesuitas. Las misiones del Chaco no alcanzarán relevancia hasta mediados del siglo XVIII, cuando los jesuitas, finalmente, sean capaces de atraer a algunos grupos guaicurúes con los que establecer varias misiones a lo largo del río Paraná.⁶

Con la publicación de la *Descripcion chorographica del gran Chaco*, los jesuitas del Paraguay indicaban claramente que la misión iba camino de consolidarse. Su autor era Pedro Lozano, historiador de la provincia jesuita del Paraguay. Aunque madrileño de origen, Lozano residió la mayor parte de su vida en Córdoba del Tucumán, ciudad principal de dicha provincia jesuita. Aunque no tuvo experiencia misionera, desde su residencia en la estancia de Santa Catalina, cerca de Córdoba, hizo frecuentes viajes de estudio por la región del Chaco. Fruto de esta experiencia sería la publicación de la gran crónica misional del Chaco, una densa obra dividida en 82 capítulos de los que los 17 primeros están dedicados a describir el territorio, con su flora y fauna, y las diferentes «naciones» que lo habitaban, mientras que los 65 capítulos restantes

⁵ Lozano, Pedro, *Descripcion chorographica del Terreno, Rios, Arboles, y Animales de las dilatadissimas Provincias del gran Chaco, Gualamba: y de los ritos, y costumbres de las innumerables Naciones barbaras, è infieles, que le habitan: con una cabal relacion historica de lo que en ellas ban obrado para conquistarlas algunos Gobernadores, y Ministros Reales: y los Missioneros Jesuitas para reducir las à la Fé del verdadero Dios*, Córdoba: en el Colegio de la Assumpcion: por Joseph Santos Balbàs, 1733.

⁶ Vitar, Beatriz, *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997; Saeger, James Schofield, *The Chaco Mission Frontier: The Guaycuruan Experience*, Tucson: University of Arizona Press, 2000.

se dedican a narrar los a menudo infructuosos intentos para establecer reducciones entre los habitantes del Chaco.

Antonio Machoni, rector del colegio jesuita de Córdoba del Tucumán, que a la sazón se hallaba en España camino de Roma en su calidad de procurador general de la provincia del Paraguay, se encargaría de publicar la crónica de Lozano en la Córdoba andaluza. Además de un mapa del Chaco, Machoni incluyó, al inicio de la obra, una dedicatoria a las «provincias de la Compañía de Jesús de Europa», puesto que era de dichas provincias de donde habían salido los «esforzados campeones» que se describían en el libro «batallando con las bárbaras armas y tropas de los feroces indios, y reduciendo a estos a vida racional y al civil tributo y vasallaje del católico monarca». Puesto que la mies era infinita y los labradores escasísimos, Machoni exhortaba a todos los jesuitas europeos para que no temiesen dejar sus patrias y provincias, aunque fuera a costa de sus vidas, y para ello citaba la famosa sentencia de Tertuliano, *semen est sanguis christianorum*. Sin embargo, y a pesar de esta referencia martirial añadida por Machoni, en el resto de la obra Lozano aparece muy comedido en el uso de la retórica martirial, describiendo la muerte de dos sacerdotes (y otros dieciocho españoles e indígenas) que había tenido lugar muchos años atrás, en 1683, de manera muy breve, si bien dedica abundante espacio a demostrar que estas dos víctimas eran auténticos mártires, aunque en esto simplemente sigue lo que ya había publicado cincuenta años antes otro jesuita, Francisco Jarque, refiriendo al lector a la obra de este.⁷

Años más tarde, en 1741, Lozano publicaría en Salamanca una obra muy diferente, de contenido puramente martirial, en la que se relataba la muerte de Julián de Lizardi, jesuita vasco que había muerto acribillado a flechazos en 1735 a manos de «los protervos chiriguano». Los chiriguano eran otro pueblo indígena al que los jesuitas también dedicaron grandes e infructuosos esfuerzos para su evangelización y que habitaban al norte y este de las llanuras chaqueñas, en el piedemonte andino situado en el sur de la actual Bolivia. Era un pueblo de origen guaraní que había emigrado desde las llanuras paraguay-brasileñas hacia las estribaciones orientales de los Andes boliviano, poco antes de las conquistas inca y europea, y allí se habían mezclado con poblaciones de agricultores chané (arahuaco), adquiriendo su identidad *chiriguano*, que es como los guaraníes del Paraguay denominaban a sus parientes emigrados al oeste, aunque los chiriguano se denominaban a sí mismos *ava* (hombres). La minoría guaraní recién llegada establecería una relación jerárquica con los antiguos pobladores de origen arahuaco, ya que los consideraban sus *tapii* o *tapuy* (esclavos). Como en el caso de los guaicurúes, la guerra entre diferentes grupos constituía un mecanismo fundamental de cohesión étnica, lo que daría a los chiriguano su fama de ser uno de los pueblos más belicosos del continente.

⁷ Véase Jarque, Francisco, *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay. Estado presente de sus misiones en Tucuman, Paraguay, y Río de la Plata, que comprende su Distrito*. Pamplona: por Juan Micon, 1687. A las víctimas de 1683 se las conoce como «mártires del Zenta», por el lugar donde murieron, un valle en la ribera del río Bermejo.

⁸ Lozano, Pedro, *Relacion de la vida, y virtudes del venerable martyr P. Julian de Lizardi, de la Compañía de Jesús, de la Provincia del Paraguay. Escrita por el P. Pedro Lozano, de la misma Compañía, y Misionero de la referida Provincia*, Salamanca: por Antonio Villagordo, 1741.

A pesar de su fama de indómitos y crueles, en el curso de sus encarnizadas «guerras civiles» los chiriguano no vacilaron en llamar en su ayuda a los propios españoles, que se suponía que eran su principal enemigo, ni en acompañarlos en expediciones de castigo contra sus hermanos étnicos. La «cordillera chiriguana», situada entre los ríos Grande o Guapay al norte y Bermejo al sur, nunca constituyó un conjunto político unificado, aunque sus pobladores habitaban en densas aldeas de unos centenares hasta varios millares de habitantes, arraigadas en territorios estables y capaces de producir grandes excedentes agrícolas. Durante los periodos de coexistencia pacífica, cada grupo local decidía de qué manera se relacionaba con los asentamientos fronterizos, ya fuera estableciendo relaciones mercantiles ya fuera permitiendo la presencia de misioneros o dando derechos de pastoreo a ganaderos o incluso trabajando de manera temporal en haciendas y ranchos.⁹

Aunque los españoles rodeaban el territorio de los chiriguano por tres costados (Santa Cruz al norte, Chuquisaca al oeste y Tarija al Sur), nunca fueron capaces de conquistarlos, ni militar ni espiritualmente. Como en el caso de los araucanos, la decidida resistencia de los chiriguano a ser sometidos llevó, a partir de 1568, si no a la legalización de la esclavitud de todos aquellos que fueran apresados por los españoles, pues la Corona nunca llegó a autorizarla de manera expresa, sí a la existencia de un gran número de indígenas esclavizados, cuya ilegalidad se disimulaba refiriéndose a ellos con el eufemismo de «indios de servicio».¹⁰ Los propios chiriguano participaban en este tráfico de esclavos vendiendo a los hacendados fronterizos indios cautivos chané y de las tribus hostiles del Chaco, que constituían sus enemigos seculares.¹¹

Podría pensarse que la publicación de la relación escrita por Lozano sobre la muerte del padre Lizardi a manos de los chiriguano no era sino una manifestación más del ideal de martirio que había dominado a muchos miembros de la Compañía de Jesús desde las últimas décadas del siglo XVI. Pero esta obra es, en un aspecto fundamental, muy diferente a todas las crónicas martiriales del Nuevo Mundo que los jesuitas habían publicado desde mediados del siglo XVII. Aunque la relación es una hagiografía típica, es de poco interés, pues, a pesar de su brevedad (es un librito en octavo de 200 páginas), está escrita de una manera prolija y rutinaria. La imaginación religiosa de Lozano brilla en algún que otro momento, por ejemplo, cuando narra la conversión de Lorenzo Aypoce, indio chiriguano que se había resistido porfiadamente a recibir el bautismo. En el curso de una grave enfermedad que casi lo llevó a la tumba, a Lorenzo se le habían aparecido tanto Cristo como Lucifer, este último para reclamar que Lorenzo «le pertenecía de justicia por haber vivido en el gentilismo tantos años». Pero Cristo lo había defendido y, en su magnanimidad y benevolencia, le había mostrado «la grandeza de la gloria». Y así, como si de un Dante chiriguano se tratara, Lorenzo visita no solo el paraíso sino el infierno también, teniendo como guía al mismísimo Jesucristo. Según cuenta Lozano,

⁹ Saignes, Thierry, *Historia del pueblo chiriguano*. Compilación, introducción y notas de Isabelle Combès, La Paz: Embajada de Francia en Bolivia; Plural Editores, 2007, pp. 31-37, 69-80.

¹⁰ García Recio, José María, *Análisis de una sociedad de frontera. Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*, Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla, 1988, pp. 79-147, 185-193.

¹¹ Saignes, Thierry, *Historia del pueblo chiriguano...*, o.c., pp. 84-86.

[Lorenzo] vio patentes las puertas del cielo, y aunque no pasó de los umbrales, pudo registrar cuanto había dentro. Confesó ser dichas puertas de finísimo oro, y que para declarar lo que había en la corte celestial no tenía palabras con qué expresarlo, por su inefable grandeza y hermosura incomparable. Que entre los demás bienaventurados reconoció a un sobrinito suyo, que murió infante recibidemo el bautismo, y salió bañado en alegría hasta la puerta, como a recibirle, y oyó una música por extremo suave y armoniosa, la cual arrebatava los sentidos y embelesaba. Y por fin, que aunque no pudo ver a Dios, pero se halló firmísimamente certificado de que estaba allí el Señor de todo lo criado. Habiendo gozado algún tiempo de esta visión gustosísima, desapareció de improviso y se mudó todo el teatro en otro totalmente contrario y por extremo horroroso, aunque teniéndole siempre a su lado nuestro amabilísimo Salvador. Vio, pues, abiertos los abismos y la cárcel de la divina justicia, donde lleno de asombro se le presentó primeiramente aquel fuego sempiterno, del cual dijo que estaba bramando y que se embravecía cada vez más contra los miserables que en él penaban. Entre ellos vio y conoció a muchos compatriotas suyos, que padecían terribles tormentos y que una disforme piedra les despedazaba y molía los cuerpos; mas estos se reunían muy presto para que se renovasen los tormentos, y que con especialidad estaban condenados a este tormento los chiriguanos.¹²

Lozano no puede evitar añadir entre paréntesis que, sin duda, este tormento tan cruel estaba reservado a los chiriguanos «por la obstinada dureza de sus corazones». No es de extrañar que el autor reservara una especial tortura en el infierno para los chiriguanos pues, como los apaches o los araucanos, ocupaban un lugar muy especial en la imaginación étnica de los españoles por su persistente rechazo, durante más de 150 años, a los intentos colonizadores de sus tierras. Desde los fallidos intentos del virrey Toledo para someter a estas poblaciones, el término «chiriguano» había adquirido unas connotaciones extraordinariamente peyorativas y, en la mente hispana, los chiriguanos vinieron a identificarse como indios de frontera imposibles de cristianizar, bárbaros por antonomasia, indómitos, crueles, hostiles, antropófagos y sodomitas.¹³

Lo que da especial relevancia a la obrita escrita por Lozano es el hecho de ser la última relación martirial publicada por los jesuitas antes de su expulsión en 1767. La relación se publicó en una época en la que los jesuitas de América prácticamente habían abandonado la retórica martirial a la hora de publicitar sus misiones americanas, lo que explicaría que la historia de Lizardi se publicara a instancias de sus propios familiares, quienes se encargaron de costearla, algo que era inusual.¹⁴ Aunque el mismo Lozano afirma en la relación que, desde el año de 1711, ocho jesuitas habían muerto a manos de los gentiles, incluidos varios misioneros asesinados durante la «sublevación general» de los chiriguanos de 1727-1735, sin embargo, no había aparecido ninguna crónica martirial de carácter institucional celebrando los martirios de todos estos religiosos.¹⁵ Desde el punto de vista de la Compañía, no había razón para

¹² Lozano, Pedro, *Relacion de la vida del P. Lizardi...*, o.c., pp. 104-107.

¹³ Oliveto, Guillermina, «Chiriguanos: la construcción de un estereotipo en la política colonizadora del sur andino», en *Memoria americana* 18-2, 2010.

¹⁴ Furlong, Guillermo, *Pedro Lozano, S. J. y sus «Observaciones a Vargas» (1750)*, Buenos Aires: Librería del Plata, 1959, p. 58.

¹⁵ Las afirmaciones de Lozano en *Relacion de la vida del P. Lizardi*, pp. 81, 85. Sobre la «sublevación», véase Saignes, *Historia del pueblo chiriguano...*, o.c., pp. 92-94.

publicar una crónica sobre la misión de los chiriguano, pues esta era prácticamente inexistente, ya que todos los intentos por crear una misión estable habían fracasado. Esto era algo que reconocía el propio Lozano en su relación al mencionar una carta de varios misioneros en la que afirmaban que

en lo humano no hay esperanza alguna de la conversión de los chiriguano. [...] Antes se dejarán ellos hacer pedazos que venir en ser cristianos. [...] Y nos sufren ir y venir por sus pueblos únicamente movidos de su inexplicable codicia, y no es gente que se pueda ganar con dádivas; todo lo quieren como si les fuera debido y todo lo reciben como si nos hicieran merced en recibirlo.¹⁶

La misión de los chiriguano no era una prioridad para los jesuitas del Paraguay y Lozano ya había dejado claro unos años antes con la publicación de la *Descripcion chorographica*, una obra de mucho mayor calado y trascendencia que la relación martirial de Lizardi, que el foco de los esfuerzos misionales de la provincia no eran los chiriguano, sino las densas poblaciones indígenas de la región del Chaco, que se extendía al sur de la chiriguanía. Pero es que además Lozano escribe en un momento en el que el ideal de martirio ha perdido gran parte de su vigor y ni los propios jesuitas parecen interesados en publicarlo, aunque el mismo Lozano no deje de señalar algo que los autores jesuitas habían venido repitiendo durante más de un siglo: que la experiencia mostraba que «suelen ser muy pocas las conversiones hasta que se derrame sangre de misioneros».¹⁷

3. LA MISIÓN DEL ORINOCO

Si en Lozano la retórica martirial todavía se encuentra presente, aunque haya perdido todo su vigor, en el caso de las crónicas escritas para promocionar las misiones del Orinoco, el ideal de martirio ha desaparecido por completo. Fuera coincidencia o no, el mismo año 1741 en que Lozano publicó su relación martirial, se publicaban dos sustanciales crónicas sobre la misión del Orinoco. Desde las últimas décadas del siglo XVII, los jesuitas habían hecho un gran esfuerzo por desarrollar las misiones de la inmensa región de los Llanos del Orinoco, que se extiende por el oriente de Colombia y atraviesa Venezuela de oeste a este. Estas llanuras tropicales se caracterizan por sus extensas sabanas que se anegan en la época de lluvias, de abril a noviembre. La introducción del ganado mayor por los españoles y el mestizaje darían lugar a la aparición de su típico habitante, el llanero, que durante las guerras de independencia jugará un papel fundamental en el ejército bolivariano (las poblaciones indígenas permanecieron al margen de las actividades ganaderas). Las autoridades de Santa Fe de Bogotá también estaban muy interesadas en fomentar las misiones en esta región, preocupadas por la posibilidad de una fácil penetración de grupos armados hostiles a través del Orinoco, los cuales, por vía de sus afluentes, podían llegar hasta las puertas de la misma Santa Fe. Las misiones se veían como el modo más efectivo de poblar,

¹⁶ Lozano, Pedro, *Relacion de la vida del P. Lizardi...*, o.c., p. 147.

¹⁷ *Ibidem*, p. 118.

desarrollar y defender la frontera oriental de la Nueva Granada.¹⁸ El escenario de la misión del Orinoco se situará, pues, en las cuencas de tres grandes ríos: el Casanare, afluente del Meta, que a su vez es afluente del Orinoco. La misión se inició desde Santa Fe en los Llanos del río Casanare, extendiéndose a los Llanos del Meta y consolidándose definitivamente al establecerse en el curso medio del Orinoco.¹⁹

Aunque desde la década de 1530 las poblaciones indígenas de la cuenca del Orinoco habían entrado en contacto con expediciones de españoles que iban en busca del mítico El Dorado, la ausencia de metales preciosos y el exceso de calor, lluvias e insectos hicieron que los aventureros españoles no mostraran mucho interés por asentarse en la zona, todo lo cual permitió a las poblaciones nativas mantener su independencia por más de dos siglos, escapando así a la devastación causada por las epidemias introducidas por los europeos. Aunque tradicionalmente se ha descrito a las poblaciones de la región como pobres, aisladas y marginales, que tan solo se sustentaban de la recolección y de la caza y pesca, los estudios más recientes resaltan la gran abundancia de recursos naturales de la región y su desarrollo agrícola, además de la existencia de extensas redes de intercambio que dieron lugar a comunidades densamente pobladas. El Orinoco constituía una gran avenida comercial que atravesaba el noreste de Sudamérica, poniendo en contacto a los habitantes de los Llanos y a estos con poblaciones andinas y con los habitantes de la costa Atlántica, de la isla de Trinidad y de las sierras de las Guayanas. Como en tantos otros espacios indígenas del continente americano, sería precisamente el establecimiento, tardío en este caso, de misiones entre los nativos lo que contribuiría a una decisiva disminución de la población nativa, ya que, con su habitual reubicación y concentración de la población, las misiones fomentarían la difusión de epidemias.²⁰

El pueblo indígena más importante de los Llanos del Casanare y Meta lo formaban los achaguas, que vivían de manera sedentaria dedicados a la agricultura de rozas y a la pesca con arco. Los guahibos (o guajibos), que habitaban sobre el curso medio y bajo del Meta, también constituían otro importante pueblo indígena, pero con un estilo de vida nómada, dedicándose a la caza con arco de venados, armadillos, jaguares, pumas y culebras, y a la recolección de insectos, raíces y frutos silvestres. Se trasladaban de un lugar a otro en grupos de seis a ocho familias y por la noche dormían en hamacas al aire libre. Los guahibos ofrecieron mucha más resistencia a los intentos de evangelización jesuita que los achaguas y su gran movilidad les sirvió para defenderse de los ataques tanto de los españoles como de los caribes. Los guahibos,

¹⁸ Rausch, Jane M., *A Tropical Plains Frontier: The Llanos of Colombia, 1531-1831*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1984, pp. xi-xv, 5-9, 36-38.

¹⁹ Los jesuitas solían establecer sus misiones en las riberas fluviales, ya que no solo facilitaba la comunicación con los centros urbanos donde residían las autoridades civiles y religiosas de la provincia, sino que además les permitía explorar las regiones objeto de las misiones siguiendo el curso de los ríos. Véase Jiménez Gómez, Ismael: «Evangelización y viajes de exploración en los llanos orientales y la Orinoquia. Un breve acercamiento al proceso de adaptación del sistema misionero jesuita (siglos XVII y XVIII)», en *Illes i Imperis* 24, 2022, pp. 115-138.

²⁰ Rausch, *A Tropical Plains Frontier...*, oc., pp. 23-33; Whitehead, Neil L., «Native peoples confront colonial regimes in northeastern South America (c. 1500-1900)», en Frank Salomon y Stuart B. SCHWARTZ (coords.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the Americas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 382-399.

además, se beneficiaron del incremento en el tráfico de esclavos que trajo consigo la llegada de los europeos, aumentando sus ataques contra los poblados achaguas y sálivas en busca de cautivos que después vendían a españoles y caribes. En 1733, el misionero jesuita Juan Rivero observaría que los achaguas habían sido reducidos a una «opresión y servidumbre lastimosa» y que «apenas había blanco ni mestizo que no se sirviese de ellos en penosísimas tareas».²¹

El establecimiento de misiones en el Orinoco se haría a través de la nación sáliva, asentada en las bocas del Meta, y que, al contrario de los guahibos y caribes, fueron mucho más receptivos a los intentos de reducción de los jesuitas.²² Por su parte, los caribes (o kariña, como se les conoce hoy en día), un pueblo comerciante y guerrero, habían conseguido extender su influencia y dominio por toda la región, desde las tierras altas de la Guayana hasta la costa atlántica y las Antillas Menores. Aunque antes de la llegada de los europeos los caribes habían ocupado una posición marginal entre los pueblos del Orinoco, su habilidad para establecer alianzas con holandeses, ingleses y franceses, todos los cuales competían, desde las últimas décadas del siglo XVII, por establecerse en las Guayanas, permitiría a los caribes alcanzar una posición de hegemonía y competir con los españoles por el control de las poblaciones del Orinoco. El marcado incremento de la hostilidad de los caribes hacia las misiones que los jesuitas habían establecido entre los achaguas y sálivas en las primeras décadas del siglo XVIII habría sido su respuesta al trastorno causado por dichas misiones en los tradicionales flujos comerciales de las comunidades caribes.²³

Aunque en la década de 1620 los jesuitas intentaron establecerse, sin éxito, en los Llanos del Casanare, no será hasta la de 1660 cuando consigan implantar de manera permanente algunas reducciones en esta región. Su presencia se vio favorecida por un acuerdo con las autoridades civiles y religiosas en 1662 por el que las órdenes religiosas se repartieron el trabajo misional en esta inmensa región. Mientras que franciscanos y capuchinos avanzarían desde el delta del Orinoco, río arriba, los jesuitas lo harían desde el Casanare en dirección opuesta, río abajo (los franciscanos también establecieron misiones en los llanos del Meta). En 1664, la expedición de los padres jesuitas Francisco Ellauri y Julián de Vergara consiguió conectar por primera vez los remotos llanos colombianos con el Atlántico al navegar por el Casanare hasta el Meta y desde este hasta el Orinoco y su desembocadura en el océano. Esta era una ruta mucho más accesible, especialmente para los religiosos que llegaban desde España, que, con anterioridad, al desembarcar en Cartagena, habían tenido que remontar el río Magdalena hasta Bogotá y después cruzar la inaccesible cordillera andina para bajar hasta los Llanos del Casanare.

²¹ Rivero, Juan, *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*. Edición de Ramón Guerra Azuola, Bogotá: Imprenta de Silvestre y Compañía, 1883, p. 31.

²² Rausch, *A Tropical Plains Frontier...*, o.c., pp. 10-22, 44; Rey Fajardo, José del, «Introducción al estudio de la historia de las misiones jesuíticas en la Orinoquia», en Rey Fajardo, José del (Edit.), *Misiones jesuíticas en la Orinoquia (1625-1767)*, San Cristóbal: Universidad Católica del Tachira, 1992, tomo I, pp. 415-416.

²³ Whitehead, «Native peoples confront colonial regimes»..., pp. 400-417, 424-428; Ídem: *Lords of the Tiger Spirit: A History of the Caribs in Colonial Venezuela and Guayana, 1498-1820*, Dordrecht: Holland, 1988, p. 106.

Una vez abierta la ruta del Casanare, durante las últimas décadas del siglo xvii los jesuitas intentaron establecerse en las márgenes del Orinoco, pero el dominio ejercido por los hostiles caribes a lo largo de este río haría esto imposible. En 1684 la misión de Cataruben fue destruida y tres misioneros jesuitas asesinados, sucediendo lo mismo en 1693 con la de Cusía, cobrándose la vida de otro jesuita. Solo será a partir de 1715, con la llegada del jesuita valenciano José Gumilla, cuando las misiones del Orinoco consigan despegar, para consolidarse definitivamente en la década de 1730. En 1740 se fundará la reducción de Cabruta, en el curso medio del río, con la intención de que sirviera de parapeto contra las incursiones caribes. Así pues, para 1767 los jesuitas contarán con seis reducciones en el Orinoco, además de los nueve pueblos fundados en los Llanos del Casanare y Meta. Sin embargo, estas misiones tendrán una existencia precaria, pues muy a menudo se verán expuestas, sobre todo las que se asentaban en el curso medio del río, a los ataques de los caribes, los cuales fácilmente remontaban el Orinoco en sus piraguas en busca de cautivos para luego venderlos como esclavos, contando además ahora con el apoyo de los holandeses e ingleses establecidos en las Guayanas.²⁴

Una clara indicación de la importancia que los jesuitas atribuían a la misión del Orinoco es el hecho de que, en un mismo año, 1741, se publicaron dos grandes crónicas sobre sus actividades en dicha región, con las que se marcaba la consolidación de la misión a raíz de la intensa actividad evangelizadora realizada en el Orinoco en la década de 1730. La primera crónica en aparecer, con unos meses de diferencia, fue la *Historia de la provincia de la Compañía de Jesus del Nuevo Reyno de Granada*, cuyo autor era José Cassani, mientras que la segunda, intitulada *El Orinoco ilustrado*, era obra de José Gumilla. Aunque pertenecientes a la misma orden, Cassani y Gumilla son dos autores muy diferentes. Mientras que el primero dedicó toda su vida a la escritura, sin moverse prácticamente de Madrid, el segundo tuvo una intensa actividad misionera. Esta experiencia vital tan diferente dará forma a sus respectivas crónicas, pues mientras que *El Orinoco ilustrado* está marcada por el extenso conocimiento de las regiones orinoquenses por parte de su autor y por un enfoque más empírico y experimental, la *Historia* de Cassani es una crónica misional convencional, centrada en los aspectos religiosos y evangelizadores. En cierta manera, puede decirse que ambos autores se repartieron el trabajo: puesto que Cassani ya se ocupaba de contar la historia de la misión, Gumilla decidió concentrarse en la «historia natural y moral» de la región.²⁵

²⁴ Marzal, Manuel M., *La utopía posible. Indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, tomo I, pp. 555-557; Santos Hernández, Ángel, «Actividad misionera de los jesuitas en el continente americano», en Rey Fajardo (Edit.), *Misiones jesuíticas en la Orinoquía...*, o.c., tomo I, pp. 34-40; Rausch, *A Tropical Plains Frontier...*, o.c., pp. 60-68; Rey Fajardo, «Introducción al estudio»..., o.c., tomo I, pp. 438-439.

²⁵ Todas las crónicas misionales de América publicadas por los jesuitas tienen una estructura similar, que había sido establecida por José de Acosta a finales del siglo xvi con la publicación de su *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590). En primer lugar, se describen las características físicas de la región en la que está situada la misión, después se detallan las gentes que habitan dicha región con sus costumbres y creencias y, por último, se narran los progresos realizados en la evangelización del territorio. La descripción de los pueblos indígenas siempre se ajusta a la clasificación etnográfica ideada por Acosta en *De procuranda indorum salute* (Salamanca, 1588) para representar a las culturas originarias de América. Véase Cañeque, *Un imperio de mártires...*, o.c., pp. 301-304.

Aunque prácticamente desconocido hoy en día, José Cassani gozó en vida de una reputación tanto nacional como internacional y su *Historia* circuló ampliamente entre los estudiosos europeos, contribuyendo así decisivamente a la imagen que estos se hicieron de los llanos del Orinoco y sus misiones. Gumilla citará continuamente la *Historia* de Cassani en su obra, favoreciendo de este modo su difusión. Cassani fue uno de los miembros fundadores de la Real Academia de la Lengua y, aunque publicó muchos escritos de carácter devocional, fue también un hombre de ciencia, profesor de matemáticas en el Colegio Imperial de 1701 a 1732 y autor de un tratado sobre fortificaciones y otro sobre cometas. La *Historia* se publicó en una cuidada edición en folio de 618 páginas con texto a dos columnas que incluía un gran mapa desplegable de la «provincia y misiones de la Compañía de IHS del Nuevo Reino de Granada».²⁶ El autor del mapa fue José Gumilla (en el mapa aparece la inscripción «P. J. G. Delineavit»), quien también lo incluiría en su propia obra. La *Historia* está dividida en dos partes, estando la práctica totalidad de la primera parte dedicada a las misiones del Orinoco y de los llanos del Casanare y Meta, mientras que en la segunda se narran las vidas de «algunos varones ilustres de la provincia». La crónica está escrita con elegancia y claridad expositiva, como correspondía a un miembro de la Real Academia. Como sucedía con tantas otras crónicas misionales, la de Cassani no era original, pues se basaba fundamentalmente en dos extensas crónicas inéditas, una escrita por Pedro de Mercado (1620-1701) a finales del siglo XVII y otra por Juan Rivero (1681-1736) a principios del XVIII. Cassani resume y sintetiza estas relaciones, pues, en su opinión, y, muy probablemente en la de los superiores de la Orden también, eran demasiado proliferas.²⁷

Si desde finales del siglo XVII la misión del Orinoco había contado con sus promártires, sus muertes no aparecerían impresas hasta la publicación de la crónica de Cassani. No obstante, aunque el autor jesuita procede a relatar con la debida diligencia las muertes en 1684 y 1693 de varios jesuitas a manos de los caribes, la retórica martirial, por la mayor parte, brilla por su ausencia, si bien, hacia el final de la crónica, Cassani argumenta que para resolver el problema de la hostilidad de los caribes «puede mucho el riego de la sangre de mártires» y para ello recuerda que en la pacificación, a finales del siglo XVII, de los iroqueses de la Nueva Francia, que eran

²⁶ El título completo es *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesus del Nuevo Reyno de Granada en la America, Descripción, y relacion exacta de sus gloriosas misiones en el Reyno, Llanos, Meta, y Río Orinoco, almas, y terreno, que han conquistado sus misioneros para Dios, aumento de la Christianidad, y extension de los dominios de Su Mag. Catholica. Su autor el Padre Joseph Cassani, religioso de la misma Compañía. Que la dedica, y ofrece a los reverendos padres, y hermanos de la misma Provincia del Nuevo Reyno, En Madrid: En la Imprenta, y Librería de Manuel Fernandez, 1741.*

²⁷ La crónica de Pedro de Mercado (nacido en Riobamba, rector del Colegio Máximo de Santa Fe y de la Universidad Javeriana) llegaba hasta el año 1683 y se publicó por primera vez en el siglo XX con el título de *Historia de la Provincia del Nuevo Reino y Quito de la Campaña de Jesús*, Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957. La obra de Juan Rivero (nacido en Miraflores de la Sierra, Madrid), estaba más enfocada a las misiones de la provincia jesuítica del Nuevo Reino de Granada, reflejo de su experiencia evangelizadora de muchos años. Se publicó por primera vez a finales del siglo XIX con el título de *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta*, Bogotá: Imprenta de Silvestre y Compañía, 1883. Según José del Rey Fajardo, Rivero concluyó su escritura entre los años de 1729 y 1736 y sería el propio Gumilla quien se encargase de llevarla a España en 1739. Véase Rey Fajardo, «Introducción al estudio»..., o.c., tomo I, p. 378.

semejantes a los caribes «en fiereza», la sangre vertida por los jesuitas franceses sirvió para suavizar «lo bronco de la tierra en los iroques [sic]».²⁸

Cassani se muestra muy preocupado por los ataques de los caribes y no cree que las ocasionales expediciones punitivas sirvan de mucho, pues un pueblo que vive «sin dios, sin ley y sin reflexión no se gobierna por escarmientos». Los caribes son, en su opinión, como las moscas, «impertinentes insectos», que es imposible aniquilar, pues siempre vuelven, por lo que el único remedio es ahuyentarlos. Es decir, para contener la amenaza caribe lo mejor es construir un castillo o fuerte en el curso bajo del río que impida su entrada y la de sus aliados holandeses.²⁹ Para Cassani, era esa alianza entre infieles y herejes la que había ocasionado tantos daños y perjuicios a las misiones, pues habían sido los holandeses quienes habían enseñado a los caribes el uso de las armas de fuego. Si los holandeses se habían aliado con los caribes no era para destruir la religión católica, pues tampoco eran tan «celosos de su falsa secta», sino porque como «la experiencia nos tiene muy enseñados... su Dios es la codicia y el dinero, y su único cuidado es el comercio, que los ha hecho ricos. Si la religión católica les asegurara interés, a todos los véramos católicos en un año. Entre ellos la religión no es fin último, [...] se valen de ella, no para salvarse, sino para salvar y aumentar su hacienda». ¿A quién le había de extrañar, por tanto, que se aliaran con feroces e inhumanos infieles, si sus almas ya estaban corrompidas antes de que entablaran tan «infame amistad»?³⁰

Al referirse a los caribes, Cassani los describe de manera contradictoria: por un lado, son fieros, carniceros y «enemigos de su misma especie, de cuya carne gustan [...]»; pero al mismo tiempo son tímidos y cobardes, por eso inclinados a la traición». Según él, «ocho soldados pondrán en confusión a multitud de caribes», aunque nunca explica por qué, si son tan cobardes, los caribes representan semejante amenaza.³¹ El describir a los caribes simultáneamente como aguerridos y cobardes era, de hecho, una estrategia discursiva que los autores españoles utilizarán continuamente para caracterizar a los pueblos indígenas que se oponían a su dominio (es el caso igualmente de los apaches de la frontera norte de la Nueva España), y que les permitía denigrarlos doblemente, como crueles y violentos, por un lado, e inconstantes, traicioneros y pusilánimes, por el otro.³²

Fue precisamente la defensa de las amenazadas misiones del Orinoco lo que condujo a José Gumilla a España en 1738. Como superior de dichas misiones desde 1723, Gumilla se había convertido en su gran impulsor. Después ocuparía los cargos de rector

²⁸ Cassani, *Historia...*, o.c., p. 308.

²⁹ *Ibidem*, pp. 319-320.

³⁰ *Ibidem*, pp. 308-309. Los holandeses siempre estuvieron convencidos de que los caribes jugaban un papel estratégico esencial en la defensa de sus enclaves en la Guayana ante la presión española. Por su parte, los caribes se mostraron siempre como fieles aliados de los holandeses, llegando incluso a encargarse de la persecución de los esclavos negros fugitivos; su ayuda sería también decisiva para sofocar las frecuentes rebeliones de esclavos en la Guayana holandesa. Véase Whitehead, *Lords of the Tiger Spirit...*, o.c., pp. 152-160.

³¹ Cassani, *Historia...*, o.c., pp. 312-313.

³² Para el caso de los apaches véase, por ejemplo, *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús, escritos por un padre de la misma sagrada religión de su provincia de Mexico*, Barcelona: Por Pablo Nadal, Impresor, en la calle de la Canuda, 1754, pp. 429-435.

del colegio de Cartagena y viceprovincial de la provincia del Nuevo Reino de Granada. En 1738 sería elegido procurador de las misiones del Orinoco ante las cortes de Madrid y Roma. Una vez en Madrid, presentaría un informe a las autoridades regias solicitando su intervención para poner fin a los ataques de caribes y holandeses. Según Gumilla, los ataques de los caribes eran fomentados por los holandeses, pues aquellos recibían de estos «gran copia de armas, municiones, abalorios y otras bagatelas, con la obligación de pagar dentro de cierto plazo con indios que han de cautivar en el Orinoco». Así, ese gran río era «como una puerta abierta que ofrece paso franco a lo más interno de las provincias de Cumaná, Caracas, Maracaibo y a todo el Nuevo Reino de Granada». Gumilla, haciendo gala de su extenso conocimiento del terreno, sostiene que la auténtica llave del Orinoco es la isla de Trinidad, al estar tan cerca de las bocas del río. El problema era que se hallaba prácticamente deshabitada de españoles, por lo que solicitaba al monarca que enviara familias de Canarias para poblarla, como se había hecho con La Habana y Caracas. También era necesario fundar «colonias de españoles» a lo largo de las riberas del Orinoco, algo que no debería de ser difícil de conseguir, puesto que aquellas eran tierras fértiles y muy apropiadas para el cultivo del cacao.³³

4. UN ORINOCO ILUSTRADO Y SIN MÁRTIRES

Es muy probable que fuera el interés por atraer a las regiones del Orinoco no solo misioneros sino colonizadores también lo que llevara a Gumilla a publicar *El Orinoco ilustrado* en 1741, puesto que Cassani ya estaba trabajando en su *Historia*. Como expresaba en la introducción, publicaba la obra «para que el gran río Orinoco, hasta ahora casi desconocido, renazca en este libro con el renombre de ilustrado, no por el lustre que de nuevo adquiere, sino por el caos del olvido de que sale a la luz pública». Antes de regresar al Nuevo Reino en 1743, Gumilla procederá a revisar su libro, publicando en 1745 una versión en dos tomos, corregida y aumentada, con el título de *El Orinoco ilustrado y defendido*. La adición del término «defendido» hacía referencia a una triple defensa: la de las opiniones vertidas en la primera edición; la de las misiones del Orinoco de los ataques de sus enemigos; y la de la acción colonizadora de los españoles frente a las críticas de autores europeos. Como el título completo de la obra claramente indica, la mayor parte de *El Orinoco ilustrado* está dedicado a la descripción física y etnográfica, mostrando el autor su extenso conocimiento de la naturaleza y de las culturas indígenas de la región.³⁴ Pero el libro de Gumilla es una obra de gran riqueza argumentativa, pues no solo es un tratado de geografía, de his-

³³ Informe, que hace a Su Magestad, en su Real, y Supremo Consejo de las Indias, el padre Joseph Gumilla, de la Compañía de Jesus, misionero de las misiones de Casanare, Meta, y Orinoco, superior de dichas misiones, y procurador general de la provincia del Nuevo reyno en esta corte, sobre impedir à los indios Caribes, y à los Olandeses las hostilidades, que experimentan las colonias del gran rio Orinoco, y los medios mas oportunos para este fin, Madrid: s.n., s.a.

³⁴ Gumilla, José, *El Orinoco ilustrado, y defendido, historia natural, civil, y geographica de este gran rio, y de sus caudalosas vertientes: gobierno, usos, y costumbres de los Indios sus habitantes, con nuevas, y utiles noticias de Animales, Arboles, Frutos, Aceytes, Resinas, Yervas, y Raices medicinales: y sobre todo, se hallaràn conversiones muy singulares à N. Santa Fé, y casos de mucha edificacion. ... Segunda impresion, revista, y aumentada por su mismo Autor, y dividida en dos partes*, Madrid: Manuel Fernandez, 1745.

toria natural y de etnografía, sino también un manual de evangelización y un alegato en defensa del colonialismo español. A pesar de ser escasamente conocido hoy en día, Gumilla gozó de gran influencia en el siglo XVIII y su tratado sobre el Orinoco, que se tradujo al francés en 1758 (aunque de manera deficiente), influyó en los escritos de prominentes autores tales como Charles Marie de la Condamine, Jorge Juan, Antonio de Ulloa, Cornelius de Pauw y Alexander von Humboldt.³⁵

El énfasis en lo empírico y experimental que caracteriza la crónica de Gumilla ha llevado a algunos estudiosos a argumentar que esta constituye un temprano e importante aporte a la Ilustración en el mundo hispánico, que, al contrario de lo que han argumentado muchos autores, no fue una Ilustración fallida, insuficiente o truncada, sino una Ilustración paralela de raíces católicas que ensalzaba al mismo tiempo el poder divino y la investigación científica; de ahí que los autores jesuitas jugaran un importante papel en el desarrollo de la Ilustración en España y América. En opinión de Margaret Ewalt, el objetivo de Gumilla era «ilustrar» el Orinoco tanto con la fe católica como con el conocimiento científico moderno. Según esta autora, otro aspecto de su obra que la define como ilustrada es el énfasis en los aspectos económicos de la evangelización del Orinoco. En ese sentido, *El Orinoco ilustrado* no es sino un «gabinete de curiosidades» textual que cataloga los recursos de la región en una serie de capítulos que se alternan entre lo natural y lo humano, contribuyendo a despertar un sentido de lo maravilloso en el lector.³⁶ Por otro lado, para mediados del siglo XVIII dominaba en Europa la idea de que la única manera de garantizar la continuidad y prosperidad de una monarquía no era con conquistas territoriales sino con el fomento del comercio y con la expansión de la población; el comercio era el único mecanismo capaz de transformar los antiguos imperios europeos en modernas y productivas comunidades políticas.³⁷

Gumilla presenta estos argumentos de manera clara en el curso de una discusión sobre la existencia de El Dorado. Por extraño que parezca, el autor jesuita creía que en algún lugar de Sudamérica todavía era posible encontrar una rica e ignota civilización. Sin embargo, la idea que realmente intenta transmitir es que no hace falta buscar desconocidos El Dorados, cuando la Nueva Granada es un auténtico El Dorado por las muchas riquezas que posee, no teniendo nada que envidiar a la Nueva España o al

³⁵ Sobre la recepción y circulación de la obra de Gumilla en Francia y los Países Bajos, véase Castro Roldán, Andrés, «*El Orinoco ilustrado* en la Europa dieciochesca», en *Fronteras de la Historia* 16-1, 2011, pp. 42-73. En ocasiones, los ilustrados europeos se apropiaron de las ideas de Gumilla sin atribuírselas al jesuita. Fue el caso del naturalista francés Buffon y sus opiniones sobre el albinismo y la degeneración racial. Gumilla había incluido en su tratado sobre el Orinoco un largo capítulo sobre el origen de la población indígena y el color de la piel de los negros. Véase Hill, Ruth, «Indios hijos de la luna, negros albinos y otros problemas blancos de la Temprana Ilustración», en *Magallánica. Revista de Historia Moderna*, 4/8, 2018, pp. 80-111.

³⁶ Ewalt, Margaret R., *Peripheral Wonders: Nature, Knowledge, and Enlightenment in the Eighteenth-Century Orinoco*, Lewisburg: Bucknell University Press, 2008, pp. 13-34.

³⁷ Pagden, Anthony, *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500-c. 1800*, Londres: New Haven & Londres, 1995, pp. 115-125, 178-186. Del mismo modo, en las décadas finales del siglo XVIII se impondrá entre las autoridades españolas la visión de que el establecimiento de relaciones comerciales con las poblaciones indígenas no sometidas era un mecanismo de pacificación y control de estas poblaciones más eficaz que la conquista física o espiritual. Véase Weber, David J., *Bárbaros: Spaniards and Their Savages in the Age of Enlightenment*, New Haven: Yale University Press, 2005, pp. 178-200.

Perú; el problema es que faltan pobladores que exploten sus minas y el oro depositado en sus ríos. Por otra parte, Gumilla argumenta que el índice que más pone en evidencia la riqueza de cualquier reino es su actividad comercial, pero en las posesiones españolas en América el comercio se veía grandemente disminuido por el contrabando, un problema especialmente acuciante en el caso de la Nueva Granada, cuyas ensenadas y puertos se hallaban tan despoblados y, al mismo tiempo, tan cercanos a Jamaica y Curazao, principales bases del contrabando de mercancías extranjeras, del que tanto se beneficiaban los comerciantes ingleses y holandeses. Para Gumilla, el «Reino de Tierra Firme» es el auténtico El Dorado, «un imponderable tesoro escondido» que saldría a la luz si se poblasen sus tierras, sugiriendo que la Nueva Granada se colonice con los empobrecidos campesinos de Cataluña, Galicia y las Canarias. También saldría a la luz si se explotasen sus minas; si se cultivasen sus campos con productos como la grana, el cacao, el tabaco y el azúcar; y si se erradicase el comercio con los extranjeros.³⁸

Son todas estas ideas las que han llevado a sostener que Gumilla es un autor ilustrado, perteneciente a una generación de pensadores dieciochescos que propugnaban la eficacia transformadora de las nuevas políticas poblacionales y de utilización de los recursos naturales. Su obra habría formado parte del impulso ilustrado y reformador que se apoderó de las autoridades españolas desde mediados del siglo XVIII y en el que los territorios americanos ocupaban un lugar fundamental. Así, no habría sido por casualidad que el *Nuevo sistema de gobierno económico para la América* de José del Campillo fuera redactado en 1743, apenas dos años después de que viera la luz *El Orinoco ilustrado*.³⁹

Aunque no se puede negar que Gumilla es un autor de su tiempo, buen conocedor de la literatura científica de la época, no obstante, es necesario situar sus ideas en una larga tradición de actividad intelectual y misional de los jesuitas en América, pues la observación empírica de la naturaleza y de las culturas indígenas era algo que venían practicando los autores jesuitas desde hacía más de un siglo. José de Acosta ya había hecho compatibles la investigación empírica con la teología. Así lo señala la propia Ewalt, definiendo a Gumilla como un nuevo Acosta.⁴⁰ Del mismo modo, en muchas crónicas jesuitas se tiende a resaltar los recursos económicos de la región donde se pretende establecer una misión como mecanismo de atracción del interés de la Corona y de posibles colonizadores. Así lo había hecho, por ejemplo, Andrés Pérez de Ribas a mediados del XVII en su *Historia de los triunfos de nuestra santa fee*. Por no mencionar la estrecha conexión que tanto Acosta como Gumilla y muchos otros autores jesuitas establecían entre evangelización e imperio.⁴¹

Por otra parte, como el título completo del libro indica, *El Orinoco ilustrado* también es una crónica misional. Como Pérez de Ribas, Ruiz de Montoya y Alonso de Ovalle un siglo antes, Gumilla aprovechó su estancia en Europa para publicar una

³⁸ Gumilla, José, *El Orinoco ilustrado, y defendido...*, o.c., tomo I, cap. XXV.

³⁹ Ramos, Demetrio, «Gumilla y la publicación de *El Orinoco ilustrado*», en Gumilla, José, *El Orinoco Ilustrado y Defendido*, Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1963, pp. XXXIII, CXXIV-CXXV.

⁴⁰ Ewalt, *Peripheral Wonders...*, o.c., pp.17-18. *El Orinoco ilustrado* es fundamentalmente una historia natural y moral de la región orinoquense.

⁴¹ Véase Cañeque, *Un imperio de mártires...*, o.c., pp. 304, 310, 345-346.

obra con la que dar a conocer y fomentar la labor misionera realizada en una remota región del Nuevo Mundo. La diferencia estriba en que, en su obra, el discurso martirial ya no tendrá el poder energizante que había poseído a mediados del Seiscientos, cuando el ideal martirial se hallaba en pleno apogeo. Para 1741, la situación cultural y religiosa en Europa era completamente diferente, el conflicto entre católicos y protestantes, que había sido el detonante que había reactivado el fenómeno martirial en Europa, había perdido su violenta dimensión y ya muy pocos europeos estaban dispuestos a morir por defender sus convicciones religiosas, mientras que las persecuciones que habían creado a los mártires de Inglaterra y del Japón constituían una distante memoria. Además, los vientos secularizadores y científicos avanzaban por toda Europa, alcanzando incluso al muy católico imperio español.

Los jesuitas, como personajes de su tiempo, no podían dejar de reflejar estos nuevos aires. Con todo, Gumilla inicia su obra en un tono martirial, con una dedicatoria «al grande apóstol del Oriente S. Francisco Javier» a la sombra del cual muchos jesuitas habían dado su vida por llevar la religión católica a las cuatro partes del mundo.⁴² Citando las obras de Andrés Pérez de Ribas, Alonso de Ovalle, Manuel Rodríguez, François du Creux,⁴³ Francisco García, Pedro Lozano y otros, Gumilla recuerda «las batallas, victorias, coronas y frutos abundantes» conseguidos por tantos jesuitas, al mismo tiempo que menciona al padre Diego Luis de San Vitores y otros jesuitas de la misión de las Islas Marianas, quienes «muriendo, triunfaron de las flechas, lanzas y macanas, que, rubricadas con su sangre, se convirtieron en coronas». También recuerda a los religiosos «despedazados a manos de los bárbaros en las dilatadísimas misiones de Sinaloa, Topia, Californias y Sonora»; «los crueles y exquisitos tormentos con que en la Canadá, o Nueva Francia, sellaron su doctrina y ganaron la gloria nueve esforzados jesuitas»; el «numeroso escuadrón de mártires y varones insignes» de la provincia del Paraguay, «a cuyos gloriosos triunfos se añadió en nuestros días la inmortal corona del V. Padre Julián de Lizardi, matizada con la sangre a que abrieron paso franco treinta saetas, agitadas del furor y del odio que tienen a nuestra santa fe los bárbaros y crueles chiriguano»; también en la provincia de Quito, que «vio salir de entre el horror de las selvas del Marañón las palmas y las coronas de los Venerables Padres Suárez, Hurtados, Figueroas, y de otros que a costa de sus vidas ganaron las almas de sus perseguidores». Gumilla no se olvida de los cuatro misioneros que «volaron al cielo desde el Orinoco ... a impulsos de innumerables flechas caribes».

Sin embargo, este breve resumen de la historia martirial de los jesuitas en el Nuevo Mundo no es, como pudiera parecer, un preámbulo a una historia martirial del Orinoco, sino tan solo una invocación a una larga tradición, ya que el discurso martirial desaparece por completo en el resto de la obra. Con la amenaza de los caribes siempre presente, el relato podía haber sido tan militante y repleto de escenas martiriales como la crónica

⁴² Sobre la enorme influencia de la figura de San Francisco Javier en el imaginario evangélico de los jesuitas, véase Cañeque, Alejandro, «In the Shadow of Francis Xavier: Martyrdom and Colonialism in the Jesuit Asian Missions», en *Journal of Jesuit Studies*, 9, 2022, pp. 438-458.

⁴³ Du Creux, François, *Historiae Canadensis, seu Nouae-Franciae libri decem, Ad Annum vsque Christi MDCLVI*, Paris: Sebastianum Cramoisy, 1664.

de un Pérez de Ribas.⁴⁴ Pero el tono es mucho más comedido, dedicándose muy pocas páginas a narrar las «muertes gloriosas» de varios misioneros.

5. EN DEFENSA DEL COLONIALISMO ESPAÑOL

Más que la historia martirial de la misión del Orinoco, lo que interesa a Gumilla es defender la misión y el colonialismo español de los supuestos errores y calumnias de autores europeos. En toda la obra se aprecia un tono defensivo y justificador, que se inicia con un parecer del fiscal del Consejo de Indias, incorporado a la licencia de publicación, en el que se afirma que en el libro del jesuita «se encuentra también nuestra nación vindicada de las imposturas de los extranjeros, nacidas del odio que nos tienen». Por su parte, en la aprobación de un catedrático de la Universidad de San Gregorio de Quito se lee que el autor de la obra, «con modestia y razones eficaces vindica de negras feas imposturas a nuestra nación española y a los conquistadores de nuestras Indias, defendiendo el honor de los eclesiásticos americanos y la fe de los indios y negros». Igualmente, en el dictamen del presidente de la Audiencia de Quito se indica que *El Orinoco ilustrado* sirve para vindicar a los conquistadores españoles «de las calumnias que levantó la emulación de la envidia extranjera». El tono reivindicativo se continúa en el prólogo, en el que Gumilla critica a los autores europeos por su desconocimiento del mundo americano, los cuales «miran como fábulas las realidades del Mundo Nuevo». Gumilla desea encontrar «algún colirio para aquellos que apenas ven, por más que abran los ojos, ... porque no solo se llama Mundo Nuevo por su nuevo descubrimiento, sino también porque comparado con este mundo antiguo, aquel es del todo nuevo y en todo diverso; de aquí es que, para su cabal comprensión, son precisas también ideas nuevas».

Después de describir el río Orinoco y las poblaciones indígenas que lo habitan, Gumilla dedica dos capítulos a criticar los argumentos del geógrafo e historiador francés Charles Noblot, quien en su monumental obra de geografía e historia universal había vertido opiniones muy negativas sobre la conquista y colonización de América por los españoles, algo de lo que, según Gumilla, no había que extrañarse, pues Noblot lo único que hacía era renovar «muchas heridas antiguas con que las plumas extranjeras han zaherido la piedad española».⁴⁵ Gumilla critica la ignorancia del francés, quien había afirmado que los indios y negros eran cristianos tan solo por el miedo que tenían a los españoles y el terror que les inspiraba la Inquisición, ignorando no solo los muchos ejemplos de genuina devoción de indios y negros, sino también que la Inquisición no

⁴⁴ Sobre Pérez de Ribas, véase Ahern, Maureen, «Visual and verbal sites: The construction of Jesuit martyrdom in northwest New Spain in Andrés Pérez de Ribas' *Historia de los Triunfos de nuestra Santa Fee* (1645)», en *Colonial Latin American Review*, 8-1, 1999, pp. 7-33. Cañeque, Alejandro, *Un imperio de mártires...*, o.c., pp. 304-311.

⁴⁵ Gumilla, José, *El Orinoco ilustrado, y defendido...*, o.c., p. 249. El título original de la obra de Charles Noblot es *Geographie universelle, historique et chronologique, ancienne et moderne. Où l'on voit l'origine, les changemens, les moeurs, les coùtumes, la Religion, le Gouvernement, les qualitez de chaque état, & ce qu'il y a de plus rare & de plus remarquable. On y fait aussi mention des Inventeurs & des Inventions d'une infinité de choses, des Hommes celebres soit dans les Lettres, soit dans la Guerre, par rapport aux Villes où ils ont pris naissance...* Paris: Chez Vilette, fils, 1725.

tenía jurisdicción sobre la población indígena. A la crítica de Noblot de que el cristianismo de los indios dejaba mucho que desear, pues apenas recibían instrucción, y que muchos de ellos todavía anduviesen desnudos y con el cuerpo pintado como si fueran infieles, Gumilla respondía que eso era algo lógico entre los que vivían en los trópicos, por lo intolerable del calor y porque las pinturas que usaban les servían para protegerse de mosquitos y zancudos, además de que vivían muy lejos de cualquier lugar donde poder comprar ropas europeas. Esto de ir desnudos y pintados, añade, era algo que habían hecho hasta los propios cristianos europeos, como se comprobaba con las historias de Alvar Núñez Cabeza de Vaca y Jerónimo de Aguilar, pues no es lo mismo, sostiene Gumilla, «parecer bárbaros y usar su traje que serlo».⁴⁶

Ya en el prólogo, el autor había salido en defensa de los nativos del Nuevo Mundo. Aunque reconoce que los nativos son «hombres sin Dios, sin ley, sin cultivo, toscos, agrestes, con un bosquejo craso de racionalidad», Gumilla observa que igual de bárbaros habían sido durante muchos siglos todos los pueblos del Viejo Mundo, añadiendo que «apenas se hallará barbaridad entre los indios más silvestres que no ejecutasen primero los hebreos». Es decir, ni siquiera el pueblo escogido de Dios se había visto libre de barbarismo en sus orígenes. Para explicar la barbarie de los nativos, Gumilla utiliza el argumento que ya había expuesto José de Acosta en el siglo XVI: la rusticidad, fiereza y falta de cultura de los nativos del continente americano no era innata, sino que se debía a la falta de una adecuada educación.⁴⁷ Por eso, concluye el autor, a nadie deberían extrañar «los errores, delirios, ceguedad y bárbaras costumbres que voy a referir de las incultas y ciegas naciones del Orinoco y sus vertientes». Y por eso mismo era tan importante que se enviaran a esas tierras muchos religiosos para que ilustrasen y sacasen de sus errores a todas estas poblaciones.

Sin embargo, aunque Gumilla haga un esfuerzo por entender las costumbres indígenas, no está dispuesto a aceptar que la catástrofe demográfica que afligió a las poblaciones amerindias era responsabilidad de los españoles. Al final de la obra, Gumilla sale al paso de las críticas de muchos autores extranjeros, y algunos españoles, que sostenían que habían sido la violencia y brutalidad de los conquistadores, los trabajos forzados, especialmente en las minas, las enfermedades introducidas por los españoles y los tributos y cargas que se les habían impuesto a los indios las razones que habían causado la enorme disminución de la población indígena. Gumilla reconoce que la población nativa, efectivamente, había disminuido después de la conquista, admitiendo que las guerras, pestes y cargas que padecieron y padecían los indios podían haber concurrido a su mengua, pero, en última instancia, acaba culpando a los propios indios por su disminución.

En su opinión, dos eran las principales causas de la reducción de la población indígena: «la esterilidad voluntaria en las americanas y la fuga y retirada de las familias a otras provincias». Si la población indígena de América había disminuido tanto era,

⁴⁶ Gumilla, José, *El Orinoco ilustrado, y defendido...*, o.c., tomo I, caps. XVI y XVII.

⁴⁷ Para un análisis de las ideas de Acosta a este respecto, véase Pagden, Anthony, *The fall of natural man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, cap. 7.

en primer lugar, porque las mujeres indígenas se habían negado a tener hijos, ante la perspectiva de un futuro de explotación y miseria. Mostrando una visión de ámbito imperial, Gumilla cita la crónica de Francisco García sobre la vida de San Vítores para afirmar que esto era lo que precisamente había sucedido en las islas Marianas, razón por la cual ya solo quedaban pobladas dos islas. Ignorando las devastadoras guerras que precedieron a la total sumisión de los chamorros, Gumilla sostiene que las Marianas habían sido conquistadas «con la luz de la fe» y con poca violencia, lo que le lleva a argüir que si las nativas de las Marianas habían decidido no procrear, con mayor motivo habrían hecho lo mismo las indias de las islas del Caribe, que se conquistaron por la fuerza de las armas. Para Gumilla no hay mejor evidencia que el hecho de que las indias que «no se casan con indios, sino con otros de orden superior», es decir con europeos, mestizos, mulatos y zambos, son muy fecundas, «porque ya sus hijos no son indios, ya no entran en el número de los tributarios, mejoran de color, de fortuna, y son tenidos en más que los indios», mientras que,

si la india casada con indio procrea, salen indios humildes, desatendidos de las otras gentes, prontos a servir hasta a los mismos negros esclavos, [...] salen indios sujetos al abatimiento, hijos de la cortedad de su ánimo y de su innato temor, obligados al tributo que, aunque llevadero, se mira como carga y lunar.⁴⁸

En este pasaje, el autor jesuita expresa de manera concisa una serie de conceptos fundamentales en el discurso colonial hispano que construyen al «indio» americano como un individuo caracterizado por su pusilanimidad y condición de «persona miserable», que necesitaba la protección de los monarcas españoles para defenderse de los abusos de los españoles.⁴⁹ Sin embargo, Gumilla nunca explica la obvia contradicción que existía entre la imagen del indio apocado y timorato, que utiliza para explicar la drástica disminución de la población indígena, y la imagen de agresividad y violencia atribuida a los caribes. Gumilla también deja bien claro cuáles eran las jerarquías raciales y étnicas sobre las que se había levantado el edificio colonial hispano.

En opinión de Gumilla, existía una segunda razón para explicar la disminución de la población indígena: «la fuga con que las familias se retiran a tierras remotas, a veces por motivos verdaderos, a veces por temores fantásticos y por su nativa inconstancia». Y como evidencia utiliza el caso de los caribes, que él conocía, o pensaba que conocía, tan bien. Si los nativos de las islas del Caribe, que originalmente habían estado pobladas por indios caribes, prácticamente habían desaparecido era simplemente porque se habían trasladado a Tierra Firme, a las Guayanas, al Surinam y al río Orinoco, huyendo de las pestes y violencia de la conquista. Haciendo referencia a la asociación que existía entre los términos «Caribe» y «caníbal» desde los tiempos del primer viaje de Colón, Gumilla afirma que «todos saben que las islas de Barlovento

⁴⁸ Gumilla, José, *El Orinoco ilustrado, y defendido...*, o.c., tomo II, pp. 362-367.

⁴⁹ Sobre el característico discurso colonial español y la formación de la imagen del indio americano, véase Cañeque, Alejandro, *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*, Nueva York: Routledge, 2004, caps. 6-7. Para un análisis centrado en las ideas de Gumilla, véase Del Cairo, Carlos y Roza Pabón, Esteban, «El salvaje y la retórica colonial en *El Orinoco ilustrado* (1741) de José Gumilla S.J.», en *Fronteras de la Historia*, 11, 2006, pp. 153-180.

se llamaron *caníbales* porque eran *caribes* gran parte de las gentes que las poblaban, y actualmente en tres de dichas islas se mantiene esta tan cruel e inhumana gente, [y] ocupan todavía parte de la isla de la Trinidad de Barlovento, inficionándola con sus bárbaras y gentílicas costumbres». ⁵⁰ Todo esto se corroboraba además por la gran habilidad que mostraban los caribes como navegantes, que era algo típico de pueblos isleños. ⁵¹ Así pues, afirma Gumilla, si los habitantes del Caribe se habían trasladado a Tierra Firme, dando así la impresión de que habían sido aniquilados por los españoles, lo mismo había sucedido con otros muchos pueblos indígenas del continente americano, que habían huido a lugares remotos y desconocidos por los europeos y que estaban a la espera de ser descubiertos y evangelizados. Todo lo cual explicaría lo que no era sino una aparente disminución de las poblaciones indígenas de América.

Sin duda era este un ingenioso argumento que permitía lavar la conciencia colonial e imperial de Gumilla. Sin embargo, aunque el argumento pudiera resultar creíble en relación a las poblaciones indígenas del Caribe, no lo es tanto cuando se aplica a Mesoamérica y las regiones andinas, cuyas densas poblaciones indígenas habían experimentado un colapso similar a las del Caribe. ⁵²

6. CAZADORES DE ALMAS

A pesar de su interés por defender las bondades del colonialismo español y del énfasis a lo largo de toda la obra en la descripción del medio natural y humano de la región orinoquense, Gumilla no olvida que la razón última de la publicación de *El Orinoco ilustrado* era fomentar la evangelización de sus habitantes, por lo que hacia el final de la primera parte (tomo I en la edición de 1745) inserta un fascinante capítulo dedicado a explicar con gran detalle lo que debe hacer un misionero la primera vez que entre en contacto con una población de indígenas no cristianizados. Aunque muchos futuros misioneros, observa el autor, se imaginaban entre los nativos con un crucifijo en las manos ponderando las finezas del catolicismo, esto no servía de nada al principio por la ignorancia, inconstancia e ingratitud que caracterizaba a los indios, por lo que había que proceder con mucho tiento y paciencia para poder atraerlos a la religión cristiana. ⁵³

Gumilla explica minuciosamente todos los pasos que para esto debe dar el misionero. Debe evitar tratar directamente con las comunidades indígenas que quiere evangelizar, dejando que sean los neófitos de la reducción donde se halle quienes se informen de si son amigos o enemigos, pacíficos o violentos, nómadas o sedentarios, etc. y después enviarlos

⁵⁰ A Colón se debe la invención del término *caníbal* y su identificación con los habitantes de las islas caribeñas que se resistieron al dominio castellano. Véase Hulme, Peter, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*, Londres: Routledge, 1986, caps. 1-2; Lestringant, Frank, *Cannibals: The Discovery and Representation of the Cannibal from Columbus to Jules Verne*, Berkeley: University of California Press, 1997, caps. 1-2.

⁵¹ Gumilla, José, *El Orinoco ilustrado, y defendido...*, o.c., tomo II, pp. 367-370.

⁵² Sobre la catástrofe demográfica indígena, véase Sánchez-Albornoz, Nicolás, *La población de América latina. Desde los tiempos precolombinos al año 2025*, Madrid: Alianza Universidad, 1994; Cook, Noble David, *Born to Die: Disease and New World Conquest, 1492-1650*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998; Livi-Bacci, Massimo, «The Depopulation of Hispanic America after the Conquest», en *Population and Development Review*, 32-2, 2006, pp. 199-232.

⁵³ *Ibidem*, tomo I, pp. 342-345.

con muchos regalos para el cacique de la comunidad. Pero estos «embajadores», advierte Gumilla, no deben ni siquiera insinuar que el sacerdote quiere ir a visitarlos, pues con solo una insinuación, podían «ahuyentarse a tierras muy remotas». Simplemente debían decir que el misionero les enviaba aquellos regalos en señal de amistad. Si todo iba bien, lo más probable es que los mensajeros volviesen con dos o tres indios principales, curiosos por conocer quién era el individuo que les enviaba aquellos regalos. Si era necesario, se debían repetir las embajadas y en una de ellas habían de decir que si no estuviera tan ocupado, el padre iría a visitarlos, con lo que, según Gumilla, despertaría el interés de los nativos que finalmente le pedirían que fuera en persona. Cuando por fin fuera invitado a visitar la comunidad indígena, el sacerdote debía partir bien pertrechado de «abalorios, cuentas de vidrio, cuchillos, anzuelos y otras bujerías que para los gentiles son de mucho aprecio». Por lo demás, el misionero solo necesitaba «el breviario, la cajita del ornamento y la red o hamaca que para dormir o descansar de noche se cuelga de un árbol a otro», aunque de ordinario, observa Gumilla, las noches se pasan en vela «a causa de la multitud de mosquitos que hay en todas aquellas partes todo el año».⁵⁴

Cuando estuviesen cerca del poblado se deberían adelantar dos indios para avisar de su llegada, para que no cogieran de sorpresa a sus habitantes. Una vez en el poblado, el religioso debía respetar escrupulosamente las ceremonias de su recibimiento, que consistían, en primer lugar, en el ofrecimiento por parte de la cacica y mujeres de la comunidad de platos de comida y vasos con chicha (blanca, morada o colorada, dependiendo de la fruta o grano con que se hubiera hecho). Gumilla advierte al futuro misionero que debe asegurarse de beber y probar, o hacer como que bebe y prueba, de todos los platos y vasos, pues de lo contrario las mujeres, e incluso sus maridos, se sentirán ofendidos. Tras la comida, el cacique se levantará y comenzará una arenga, que aprendían desde pequeños, en la que se narraban diferentes sucesos ocurridos a sus antepasados, a lo que el sacerdote debía corresponder con otra arenga en la que manifestase el gran amor que sentía hacia sus interlocutores y que solo buscaba su amistad y su bien y defenderlos de sus enemigos. Luego pasará a repartir los regalos, asegurándose de que todos reciban algo, por poco que sea. Después, mientras que los indios cristianos responden a todas las preguntas que les hacen los habitantes del poblado sobre el misionero, este se va a visitar a los enfermos. Durante esta visita le seguirán multitud de niños, a los que se les debe mostrar mucho amor y darles alfileres y anzuelos para contentarlos, pues serán ellos los que convenzan a sus padres para que sigan al misionero. «Tome en sus brazos –recomienda Gumilla– alguno de aquellos párvulos, le acaricie y haga fiestas a su modo. Esto aprecian grandemente las indias y a sus maridos les parece muy bien». Cuando llegue la hora de bautizar a los niños más pequeños, el misionero debe asegurarse de que tiene sartas de abalorios de colores para ponerlas al cuello de cada infante.⁵⁵

Para que no coja de sorpresa a los futuros misioneros y hagan algún comentario que pueda disgustar al cacique y principales, Gumilla les avisa de que es muy común entre los nativos el ofrecerle al sacerdote una mujer para que le sirva y asista. Él aconseja que

⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 346-350.

⁵⁵ *Ibíd.*, pp. 350-354.

el misionero, con toda modestia, rechaza semejante ofrecimiento con el argumento de que «todo su amor tiene colocado arriba en el cielo y que de ellos no quiere cosa alguna en este mundo, sino mirarlos como a hijos y cuidar de su bien, etc.». Según Gumilla «este es para ellos lenguaje inaudito y que jamás llegó a su pensamiento. De aquí nace en ellos una gran veneración y empiezan a mirar al padre como a cosa muy superior a ellos». Una vez que los indios principales quedan satisfechos con la multitud de preguntas que han hecho al misionero, empezarán a pedirle hachas y machetes, peticiones que el sacerdote debe llevar con prudencia y paciencia, respondiendo que solo ha traído dos o tres y que eran para el cacique, y que es difícil acarrear estas herramientas, por lo que, si se animaran a buscar un sitio cerca del otro pueblo, él les podría visitar más a menudo y traerles herramientas. En opinión de Gumilla, de esta respuesta dependía de ordinario el éxito de la empresa, pues era muy probable que algunos caciques respondieran que irían a ver si hallaban algún lugar adecuado en el que asentarse. En caso de que los indios principales se negaran a dejar su asentamiento, por ser «ameno y fértil, y lo que es más, por ser su patria», insistiendo en que el sacerdote se quedase con ellos, así lo hará, después de haber avisado a sus superiores.⁵⁶

Lo que se deduce del relato de Gumilla es la situación de inferioridad de los religiosos respecto de las poblaciones nativas y la extrema fragilidad de la empresa de evangelización. Estamos, pues, muy lejos del triunfalismo de una «conquista espiritual», ya que los misioneros se ven limitados, en palabras del propio autor, a ser «cazadores de almas».⁵⁷ Es por eso que, en la edición de 1745, Gumilla incluirá al final del libro una «Carta de navegar en el peligroso mar de los indios gentiles», con más consejos para los futuros misioneros, a los que recomienda mucha paciencia, especialmente porque es muy probable que, una vez asentados en la reducción, los indios decidan de repente abandonarla. En este caso es muy importante que el misionero no se perturbe ni dé la menor señal de enojo, pues «es tan delicado el genio de los indios silvestres» que una «palabra áspera basta para que todo un pueblo se retire», sino que debe de indagar con el cacique qué ha pasado y, sobre todo, debe ganarse la voluntad de la cacica, pues esta con facilidad convencerá luego a su marido. Para convencer a los indios de que no se vayan debe utilizar «razones caseras» y repetirlas muchas veces, como, por ejemplo, el sufrimiento que causarán y los peligros y enfermedades a los que expondrán a sus mujeres, hijos pequeños, ancianos y enfermos. Si se da el caso de que un día se levante el sacerdote por la mañana y descubra que se ha quedado solo en el pueblo, entonces

[D]ebe tomar su ornamento de decir misa y seguir la huella de los fugitivos hasta alcanzarlos, y en llegando darles a entender que él se va con ellos, porque son sus hijos y porque Dios así lo manda. Conviene quejarse amorosamente de que no le hubiesen avisado su determinación, con la cual se hubiera prevenido de anzuelos, arpones y de otras cosas de que ellos necesitan. Y dicho esto, cuelgue su hamaca y échese a descansar, sin hablar ni entrometerse en las disputas que ellos entre sí levantan, porque los unos se arrepienten y quieren volver a su pueblo, otros porfían en que han de pasar adelante. Y, por último, cuando ya están fatigados y cansados de altercar, levántese y, después de ponerlos en

⁵⁶ *Ibíd.*, pp. 356-358.

⁵⁷ *Ibíd.*, pp. 355.

paz, repita las mismas razones que oyó a los que quieren volver a su pueblo y otras que le ocurran y no dude que se volverá con todos al pueblo.⁵⁸

Gumilla advierte que el misionero no debe presionar demasiado a los indios adultos para que asistan a la doctrina todos los días, bastando con que lo hagan sábados y domingos, y eso sin molestarlos mucho y alabando lo poco que aprendan. Todo lo debe de hacer con amor y sin utilizar el rigor ni los castigos. En su opinión, los indios se mueven tan solo por el interés, y no darán un paso sin esperar un premio, por lo que la única manera de conseguir que cultiven la tierra es «parte pagando y parte rogando».⁵⁹

Gumilla reconoce que ante tantas dificultades e ingratitudes el misionero puede caer en el desaliento y abandonarse a la desesperanza. Esto es algo a lo que muchos autores jesuitas ya habían aludido en sus escritos. Por ejemplo, a mediados del siglo XVII, Andrés Pérez de Ribas había recurrido a la esperanza del martirio para dar fuerzas al misionero desmoralizado. En su opinión, era legítimo el dudar que alguna vez se pudiera convertir de verdad a los habitantes de regiones tan inhóspitas como el noroeste mexicano, debido a «su corta capacidad, como lo demuestran sus bárbaras e inhumanas costumbres, sin género de policía de repúblicas ni reyes ni gobierno», siendo normal que cundiera el desánimo entre los misioneros, todo lo cual les podía hacer dudar del valor de arriesgar sus vidas por semejante empresa, la cual nunca traería los frutos deseados. A esta duda Pérez de Ribas responde que lo que hacía más llevaderos semejante peligros, e incluso podía hacerlos más deseables, era «la esperanza del martirio».⁶⁰ Sin embargo, un siglo después, Gumilla se conformará con recomendar al misionero abatido la frecuente oración y el recuerdo asiduo de «otros misioneros jesuitas que vencieron mayores dificultades». Aunque cita entre estos al «santo mártir Luis de San Vitores», de ningún modo sugiere que la recompensa por los grandes esfuerzos del misionero será el título de mártir. Su premio será que «todos aquellos a cuya salvación cooperó le servirán de abogados eficaces en todos sus aprietos y, en especial, en la hora de su muerte».⁶¹ En Gumilla la noción de martirio ha perdido todo su poder movilizador y se ha transformado en tan solo un noble recuerdo de tiempos pasados.

7. CONCLUSIÓN

En 1779, el autor franciscano Antonio Caulín publicaba una extensa crónica sobre las misiones de Píritu de la Nueva Andalucía, que es como se conocía en la época la región nororiental de la actual Venezuela.⁶² La crónica recogía la experiencia misio-

⁵⁸ *Ibíd.*, tomo II, pp. 395-398, 400-401.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 404.

⁶⁰ Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos...*, o.c., pp. 410, 414. Esta esperanza en el martirio no quiere decir que los religiosos debían dejarse matar. Al contrario, Pérez de Ribas había dejado bien claro al principio de su *Historia* que los jesuitas debían hacer todo lo posible por preservar la vida, lo que le había llevado a desarrollar una elaborada defensa de la necesidad de que la labor evangélica entre gentes «tan bárbaras» estuviera apoyada por la fuerza de las armas (pp. 61-72).

⁶¹ Gumilla, José, *El Orinoco ilustrado, y defendido...*, o.c., tomo II, pp. 411-412.

⁶² Caulín, Antonio, *Historia corographica natural y evangelica de la Nueva Andalucia provincias de Cumaná, Guayana y Vertientes del Río Orinoco; dedicada al Rei N.S. d. Carlos III*, Madrid: Juan de San Martín, Impresor de la Secretaría de Estado, y del Despacho Universal de Indias, 1779.

nera de Caulín entre los años 1742 y 1757, pues en 1758 había regresado a España, de donde ya no se movería. Caulín había empezado a recolectar materiales para su magna crónica en 1753, al ser entonces cuando sus superiores le encomendaron que la escribiera. De hecho, el libro ya lo tenía prácticamente terminado cuando regresó a España.⁶³ Sin embargo, tardaría veinte años en publicarlo, probablemente por las turbulencias creadas por la expulsión de los jesuitas en 1767, pero también a causa de sus múltiples ocupaciones como secretario general de la Orden y provincial de Granada. En la portada del libro se indicaba que este se publicaba por orden y a expensas del monarca. Como ya se vio, la Monarquía tenía especial interés en la región del Orinoco, que resultaba especialmente problemática a causa de las injerencias de holandeses y británicos y por la independencia del pueblo caribe. En su obra, Caulín cita profusamente a José Gumilla, corrigiendo algunos errores geográficos del jesuita. En ese sentido, la crónica se puede ver como una continuación de la de este, aunque las cuestiones geográficas y la historia natural solo ocupan una cuarta parte de la obra. El resto es una crónica misional convencional en la que se describe el desarrollo de la misión, dedicándose gran espacio a narrar las «vidas ejemplares y gloriosas muertes» de los misioneros. La importancia del discurso martirial en la crónica de Caulín se realiza con la inclusión de elegantes grabados de las muertes de algunos misioneros.

Tras la expulsión de los jesuitas en 1767, los franciscanos se habían hecho cargo de la mayor parte del «imperio» misional que los jesuitas habían construido en las fronteras del imperio español. Eran los sustitutos ideales, pues los hijos de San Francisco habían empezado a recuperar su ardor evangelizador a finales del siglo XVII con la fundación de los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide, establecidos para fomentar las misiones de la Orden. En la construcción de su imperio misional los franciscanos seguirán fielmente los pasos de los jesuitas, publicitando sus misiones con la impresión de crónicas martiriales, siendo la historia de Caulín probablemente la más notable de todas ellas.

Sin embargo, por mucho que se esforzaran los autores franciscanos en utilizar la retórica martirial, sus efectos no podían ser los mismos que un siglo atrás. Para la segunda mitad del siglo XVIII, el ideal de martirio había desaparecido por completo de las sociedades europeas y el discurso martirial hacía tiempo que había sido abandonado en la práctica por los jesuitas, sus grandes maestros y propagadores. Las imágenes martiriales difundidas por los franciscanos resultaban poco energizantes en una época en la que las publicaciones relacionadas con los ideales seculares de la Ilustración circulaban abundantemente por ambas orillas del Atlántico, tanto de forma legal como ilegal. Pedro Lozano, José Cassani y José Gumilla, evolucionando al compás de los tiempos, también habían abandonado por la mayor parte el ideal de martirio, que tanto había movilizado las energías de sus compañeros de orden durante más de un siglo. Esto no quiere decir, sin embargo, que los jesuitas hubieran perdido el ímpetu misionero que los había caracterizado desde fines del Quinientos, ímpetu que solo desaparecería con la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767.

⁶³ Véase el estudio preliminar de Morón, Guillermo en *Historiadores de Indias III. Venezuela*, Madrid: Atlas, 1965, pp. LII-LXXV.

LA RETÓRICA DE LA IMAGEN: EL PRIMADO DE TOLEDO, PASCUAL DE ARAGÓN, Y EL LIBRO DEL ADELANTAMIENTO DE CAZORLA

Jaime Moraleda Moraleda*
Universidad de Castilla-La Mancha

1. INTRODUCCIÓN

Los prelados de Toledo se han distinguido a lo largo de los siglos por un protagonismo que trascendía los límites de lo eclesiástico. Como hombres de Estado han formado parte de los acontecimientos políticos más relevantes del reino, y han actuado en consecuencia a la hora de hacer visible su poder y legitimidad¹. Heráldicas y retratos campean por capillas y dependencias capitulares, símbolos de un privilegio estamental irrenunciable a lo largo de los siglos XVI y XVII².

En esta línea, el primado Pascual de Aragón (1626-1677) se hizo retratar junto al rey Carlos II (1661-1700) y su madre, Mariana de Austria (1634-1696), en el *Libro del Adelantamiento de Cazorla*, un manuscrito de 1673 con el que se certifica la compra por parte del prelado de la jurisdicción de tolerancia de las distintas villas del Adelantamiento de Cazorla³. Un documento de funcionalidad jurídica, custodiado

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación Científica y Transferencia de Tecnología de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, cofinanciados por el Fondo Europeo de Desarrollo Regional. *Toledo e Italia. Relaciones artísticas de ida y vuelta (ss. XVI-XVIII)*, SBPLY/19/180501/000311. IP principal: Palma Martínez-Burgos García. UCLM.

¹ Vizquete Mendoza, José Carlos (coord.), Llamazares Rodríguez, Fernando (coord.), Martín Sánchez, Julio (coord.): *Los arzobispos de Toledo y la Universidad española*, Toledo: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.

² Fernández Collado, Ángel: *La catedral de Toledo en el Siglo XVI: vida, arte y personas*, Toledo: Universidad de Castilla-La Mancha, 1999.

³ Domínguez Ortiz, Antonio: *Política y Hacienda de Felipe IV*, Madrid: Editorial de Derecho financiero, 1960.

en el Archivo Diocesano de Toledo, en el que la retórica de la imagen del prelado toledano adquiere un marcado simbolismo.

El códice arroja no solo una serie de datos de crucial interés desde el punto de vista administrativo y social, sino que, en sí mismo, se presenta como un testigo del mecenazgo arzobispal, en el que la imagen iluminada del primado se enmarca bajo su condición de élite eclesiástica⁴.

2. LA MATERIALIDAD DEL CÓDICE Y EL ARTE DE LA MINIATURA EN TOLEDO DURANTE EL SIGLO XVII

Entre los fondos del Archivo Diocesano de Toledo nos encontramos con el *Libro del Adelantamiento de Cazorla*⁵, copiado en 1673, donde se certifica la compra que el primado toledano realizó al rey de la jurisdicción de tolerancia de las distintas villas de aquel territorio⁶, un privilegio que, según recoge el último folio, va dirigido a *Don Pascual de Aragón Arzobispo de Toledo y a quien le subçediere en d[ic]ha Dignidad*⁷. Se trata de un documento de funcionalidad jurídica en el que, como en otros muchos ejemplos, fueron habituales los recursos de legitimidad, donde no se prescindió de la retórica del retrato por su alto valor simbólico. En este sentido, nos detendremos en el citado códice al hilo de la escena iluminada en su primer folio, una viñeta a página completa que recoge la escena del cardenal Pascual de Aragón junto al rey Carlos II y su madre Mariana de Austria.

El códice consta de 495 folios de pergamino⁸, más dos en blanco al inicio y otros dos al final, con unas dimensiones de 350 x 240 mm, y numeración arábiga en el ángulo superior derecho del recto de cada folio. El texto está manuscrito en letra itálica cursiva⁹, con una caja de escritura, de doble marco, cuyas medidas son de 285 x 180 mm. El copista ha utilizado en exclusiva la tinta negra, tanto para el cuerpo del texto, como para los encabezamientos y letras capitales, algunas de ellas decoradas con filigrana de tinta y elementos florales en torno al *ductus* de la inicial (Fig. 1), por lo que el aspecto interior destaca por su austeridad y carencia de ornato, a excepción del folio 1r en el que se encuentra la historia iluminada, objetivo principal de nuestro estudio. La encuadernación se ha realizado en piel sobre cartón, decorada con gofrados dorados de motivos geométricos, según modelos habituales durante los siglos XVI y XVII¹⁰, y con broches de metal para el cierre. (Fig. 2) Cabe indicar que, según se puede

⁴ Domínguez Ortiz, Antonio: *Las clases privilegiadas en la España del Antiguo Régimen*, Madrid: Ediciones Istmo, 1973, pp. 222.

⁵ El Archivo Diocesano de Toledo (en adelante A.D.T.), ubicado en las dependencias del Palacio Arzobispal, conserva un importante conjunto documental relacionado con la rica historia de la archidiócesis. El códice que ocupa nuestro estudio está catalogado con la signatura: 2105.

⁶ Rivera Recio, Juan Francisco: *El adelantamiento de Cazorla*. Historia General, Toledo: Editorial Católica, 1948.

⁷ A.D.T.: *Libro del Adelantamiento de Cazorla* (2105), fol. 495v.

⁸ A diferencia de muchos de los códices elaborados durante la centuria del Quinientos, cuyos mecenas pertenecían a las élites sociales, donde el pergamino se caracterizaba por su delicadeza y finura, en el caso que nos ocupa destaca por ser una piel gruesa, con notables diferencias de color entre la *pars pili* y la *pars munda*.

⁹ Millares Carlo, Agustín: *Tratado de paleografía española*, Madrid: Espasa-Calpe, 1983, p. 225.

¹⁰ López Serrano, Matilde: *La encuadernación española*, Madrid: Anabad, 1972.



Fig. 1. Anónimo, códice en pergamino, 1679. Libro del Adelantamiento de Cazorla. ©Archivo Diocesano de Toledo



Fig. 2. Encuadernación. siglo XVII. Libro del Adelantamiento de Cazorla. © Archivo Diocesano de Toledo

leer en el último folio, el privilegio venía acompañado del sello de plomo del rey, *pendiente en filis de seda de colores*¹¹, hoy desaparecido, con la única presencia del cordón torneado de hilos amarillos, verdes y rojos. El emblema sigilográfico tenía la función de validar el privilegio, en cuyo diseño solía incluirse una efigie del monarca bajo cuyo reinado se había expedido¹².

La escena iluminada se presenta rodeada por una bordura de acantos sobre fondo rojo, donde la escala jerárquica con la que se disponen los personajes es la acostumbrada, el rey a la izquierda, Mariana de Austria como gobernadora, a la derecha, y el cardenal Aragón detrás del monarca, los tres en actitud orante ante la imagen entronizada de la Virgen del Sagrario. Esta viñeta, cuyo trabajo anónimo corresponde a un autor modesto, frente a las miniaturas de alta calidad que se habían realizado en la seo toledana hasta principios del XVII, iría en consonancia con las anotaciones de Pérez Sánchez sobre la crisis artística que vivía Toledo para entonces¹³.

¹¹ A.D.T.: *Libro del Adelantamiento de Cazorla* (2105), fol. 495v.

¹² González Prieto, Milagros: «Introducción a la Sigilografía. Conservación y restauración de sellos de cera y plomo», en *Informes y Trabajos: Excavaciones en el exterior*, n° 2, 2009, pp. 67.

¹³ Pérez Sánchez, Alfonso Emilio: «Mito y realidad de la pintura española del Siglo de Oro», en *El siglo de Oro de la pintura española*, Madrid: Mondadori, 1991, p. 14.

El foco artístico toledano, que había experimentado un gran periodo de esplendor durante el siglo XVI, con creaciones artísticas que contribuyeron a un panorama estético en constante renovación, vio descender progresivamente su prestigio durante la centuria del Seiscientos, en parte, por el asiento de la Corte en Madrid desde 1561, lo que condujo al traslado de la nobleza y, por tanto, el alejamiento de aquellos potenciales mecenas. Las consecuencias no se dejaron sentir de inmediato, pues las primeras décadas del siglo XVII aún son muy relevantes en la ciudad castellana, si bien, pronto despuntaron nuevos centros creadores como Valencia, Sevilla y por supuesto el foco madrileño como sede de la Corte¹⁴.

La crisis urbana de Toledo durante la segunda mitad del siglo XVII se dejó sentir en múltiples sectores de la producción artística¹⁵. Incluso, la catedral, como gran mecenas de las artes, redujo notablemente los numerosos encargos que se habían producido la centuria anterior; sin embargo, el número de artistas que aún podemos rastrear a través de los Libros de Obra y Fábrica vislumbran un intento por mantener vivo el esplendor simbólico de la seo toledana¹⁶.

En lo referente a los trabajos de miniatura, el siglo XVII se caracterizó por una mengua en la decoración manufacturada para códices de funcionalidad litúrgica, cuya ejecución recayó principalmente en artífices no especializados, pues fue habitual la referencia a trabajos de iluminación elaborados por los mismos escribanos, cuya técnica no especializada condujo a una notable decadencia de la obra¹⁷. Incluso, en los ejemplares que, por circunstancias de tamaño o cierta exclusividad, se prefería la ejecución manual y no mecánica, como sucedió en los cantorales para uso del coro capitular, la decoración de letras capitales y ricas orlas fue reduciéndose hasta desaparecer por completo. La esmerada técnica y suntuosidad inherentes al códice iluminado fueron desapareciendo al mismo ritmo que avanzaba el siglo y se imponían las técnicas de impresión, por lo que las xilografías asumieron un protagonismo esencial a la hora de servir al fin último de las imágenes como herramientas de ornato e instrucción en la doctrina.

Estas circunstancias afectaron no solo a las obras encargadas por el entorno de la catedral, sino a todo un variado ámbito de la promoción artística, si bien, cabe destacar la sorprendente supervivencia de las tareas de iluminación en aquellos códices que, por su exclusividad simbólica, mantuvieron a lo largo de toda la centuria su preferencia hacia las técnicas de manufactura. Amanuenses e iluminadores –organizados en talleres– trabajaron al servicio de las élites sociales que requerían de sus trabajos para un variado conjunto de documentos de funcionalidad jurídica que seguían elaborándose bajo las técnicas de copia e iluminación. Este fue el caso de los documentos expedidos por la Corona o las Reales Chancillerías, cartas ejecutorias de hidalguía, títulos de pro-

¹⁴ Pérez Sánchez, Alfonso Emilio: *Pintura barroca en España, 1600-1750*, Madrid: Cátedra, 1992.

¹⁵ Martínez Gil, Fernando, *Toledo y la crisis de Castilla, 1677-1686*, Toledo: Ayuntamiento de Toledo, 1987.

¹⁶ Revenga Domínguez, Paula: *Pintura y pintores toledanos de la segunda mitad del siglo XVII*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2001.

¹⁷ Moraleda Moraleda, Jaime: «Pedro de Obregón y la miniatura toledana a mediados del siglo XVII», en *ACCADERE. Revista de Historia del Arte*, N.º. 0, 2020, pp. 55-67.

banza, privilegios o expedientes¹⁸, así como aquellos dirigidos a personalidades de alto rango, como lo fue el arzobispo de Toledo, desde donde enlazamos con el código del *Libro del Adelantamiento de Cazorla* que ocupa nuestro estudio, para cuya exclusividad y simbolismo se mantuvo la genuina manufactura de su elaboración, si bien, dentro de un contexto artístico de mayor sobriedad y pérdida de calidad, tanto en materiales, pigmentos, como en la técnica de ejecución de los trabajos de iluminación.

3. EL CONTENIDO DOCUMENTAL Y LA RETÓRICA DE LA IMAGEN

El aumento de la presión fiscal desde el reinado de Felipe IV¹⁹ también se acompañó de importantes medidas que pretendían aumentar los recursos económicos de las arcas públicas, entre las que se pueden citar ventas de cargos y jurisdicciones de tolerancia²⁰. Este es el caso que nos ocupa, pues el documento conservado en el Archivo Diocesano de Toledo recoge la compra de la citada jurisdicción por parte del prelado toledano, donde se precisan las villas que constituían el citado ente jurídico: Cazorla, Liruela, Villanueva del Arzobispo, Hiznatorafe, Villa Carrillo y Soriguela²¹.

Estas medidas se mantuvieron bajo la minoría de edad del rey Carlos, quien subió al trono en 1665 tras la muerte de su padre, con apenas cuatro años de edad. Para la fecha de ejecución del privilegio que nos ocupa –año de 1673²²–, aún ejercía de regenta la reina Mariana de Austria, firmante de la carta de privilegio, acorde a lo que se recoge en el folio último: «firmada de la Serenissima Reyna, mi Madre, como mi Tutora y Curadora y Governadora de mis Reynos y Señoríos, durante mi menor hedad (...)»²³.

En esta línea, el retrato áulico durante estas décadas hubo de adaptarse al contexto político que vivía el reino²⁴, tal y como podemos advertir en multitud de ejemplos en los que el rey Carlos II aparece acompañado de su madre, como reina regente. Este es el caso de una estampa publicada en la *Nudrición Real* de 1671, obra del pintor y grabador madrileño Pedro de Obregón²⁵.

En relación al contenido de la carta de privilegio, hay apartados de sumo interés desde la perspectiva social, económica o administrativa de la jurisdicción. En esta línea, desde el folio 32r se hace una prolija relación del padrón de cada una de las villas y lugares, correspondiente a los datos recogidos en 1670, con el nombre de

¹⁸ Moraleda Moraleda, Jaime: «Esplendor artístico y legitimidad de hidalguía en las cartas ejecutorias de los siglos XVI y XVII» en Intorre, Sergio (ed. lit.), Linares, Héctor (ed. lit.), Patti, Valeria (ed. lit.), Perruca, Marina (ed. lit.), *Poder y privilegio en la sociedad moderna: Actores, medios, fines y circunstancias. Siglos XVI-XVIII*, 2020, pp. 505-522.

¹⁹ Domínguez Ortiz, Antonio: *Op. Cit.*

²⁰ Con las ventas de tolerancia se otorgaba la facultad de nombramiento y elección de alcaldes y demás cargos en el panorama jurisdiccional de las distintas villas que conformaran el ente jurídico en cuestión.

²¹ A.D.T.: *Libro del Adelantamiento de Cazorla* (2105), fol. 495v. Las villas, en su nomenclatura actual, corresponden con Cazorla, La Iruela, Villacarrillo, Iznatoraf, Villanueva del Arzobispo y Sorihuela del Guadalimar.

²² Según podemos leer en el último folio, el privilegio fue dado en Madrid, el día 23 de julio de 1673, mismo año con el que aparece sellado en el folio 1r.

²³ A.D.T.: *Libro del Adelantamiento de Cazorla* (2105), fol. 495v.

²⁴ Serrera, Juan Miguel: «Alonso Sánchez Coello y la mecánica del retrato de Corte» en *Alonso Sánchez Coello y el retrato en la Corte de Felipe II*, Catálogo de la Exposición, Madrid, 1990, pp. 37-63.

²⁵ Gallego, Antonio: *Historia del grabado en España*, Madrid: Ediciones Cátedra, 1999.

cada vecino, las relaciones de parentesco, los títulos nobiliarios –el nombre de los hidalgos viene siempre precedido de don o doña–, las profesiones²⁶, incluso alguna peculiaridad como la referencia a la condición de ciego o mudo. De igual modo, le sigue una relación de los clérigos de cada parroquia.

El constante referente humanístico a la memoria multiplicó los recursos con los que identificar a reyes, nobles y príncipes de la iglesia como mecenas de las artes, promotores de obras pías o fundadores de conventos y capellanías. De igual modo, la variada morfología de símbolos contribuía a engrandecer la gloria de tan singulares protagonistas a través de variados recursos mnemotécnicos. La escenografía del retrato simbólico requería igualmente de una dignificación del personaje a través del obligado *decorum*, lo que jugaba favorable a incrementar los objetivos propagandistas²⁷, pero no solo podemos tratar aquí las referencias a una fórmula subjetiva relativa al retrato y su componente físico, pues, de igual modo, se atendió a todo un conjunto de actitudes que favorecían la habitual retórica retratista del Barroco.

La viñeta del códice toledano es un claro ejemplo de la importancia del uso simbólico del retrato, incluso en aquellas ocasiones en las que no será expuesto de facto, pues la mayoría de documentos de semejante naturaleza jurídica quedaban celosamente custodiados en los archivos, y solo en caso de necesidad, por litigio o situaciones de probanza, volvían a abrirse sus páginas, momento en el que las efigies representadas volvían a desplegar su vetusto valor semántico. (Figs. 3-4)

En cuando a la fiel *imitatio* de las *verae efigies*, en relación a los retratos áulicos, circulaban por aquellos años diferentes grabados que el autor pudo utilizar como fuente, entre ellos podemos destacar la estampa referida de Obregón. Tampoco eran escasas las representaciones del cardenal con las que conseguir un retrato *molto simile al vero*. Por otro lado, la escena se presenta bajo la apariencia de la exaltación de la monarquía, por lo que no se esconden contenidos políticos complejos de los que el cardenal Aragón no quiere permanecer al margen, sin olvidar el poder de la iglesia toledana a la que representa, en un momento en el que la ciudad vive inmersa en una gran crisis; con estos fines alegóricos no podía faltar la retórica de utilizar la imagen de la Virgen del Sagrario ante un documento de exclusiva significación jurídica. En esta ocasión, el modelo mariano seleccionado sigue las fuentes del pintor Simón Vicente, por cierto, muy populares en el ámbito toledano del Seiscientos²⁸. Si bien, aunque la escena también respondería a la gran devoción mariana del cardenal, no es desdeñable como recurso elocuente en el retrato barroco de corte. De igual modo, la imagen de la reina regente no es, en absoluto, baladí, pues actúa de puntal de su propia autoridad y legitimación de todas las medidas jurídicas que se toman en

²⁶ El documento recoge una gran cantidad de oficios, entre los que encontramos el cordonero, molinero, escribano, carcelero, alguacil, mercader, carpintero o pintor -Francisco de Bustos-, así como referencias a la condición de pobre o muy pobre.

²⁷ Pascual Chenel, Álvaro: «El retrato de Estado en época Moderna. Teoría, usos y funciones», en *Torre de los Lujanes*, 65, 2009, pp. 181-221.

²⁸ Revenga Domínguez, Paula: *Pintura y pintores toledanos de la segunda mitad del siglo XVII*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2001.



Figs. 3-4. Anónimo, códice en pergamino, 1679. Libro del Adelantamiento de Cazorla.
© Archivo Diocesano de Toledo

pos de la Corona²⁹. La retórica del poder enfatizó, hasta en los documentos menos relevantes, el uso de la imagen con fines propagandísticos, para lo que se ideó una imagen de legitimidad del poder regente como reina viuda, modelo que se utilizó en el arte hasta la muerte de la soberana.

En conclusión, el códice no solo arroja una serie de datos de crucial interés desde el punto de vista administrativo, económico y social, sino que, en sí mismo, se presenta como un testigo del poder arzobispal, en el que la imagen iluminada del primado se enmarca en su condición de élite eclesiástica, donde el retrato seguía ejerciendo un marcado simbolismo de exclusividad y distinción.

En esta línea, encontramos en el ámbito toledano algunos ejemplos de especial interés, véase el óleo sobre lienzo, de autor anónimo, conservado en el convento de San Clemente, datado a principios del siglo xvii y titulado *Asunto místico de San Bernardo con Sandoval y Rojas*³⁰. (Fig. 5) El retrato del primado se presenta en actitud orante en el ángulo inferior derecho, frente a lo que podríamos considerar una visión mística, donde el prelado se postra ante san Bernardo, quien porta los *Arma Christi* o instrumentos de

²⁹ La abundancia de retratos de la reina Mariana de Austria, como las series realizadas por los pintores Juan Bautista Martínez del Mazo y Carreño de Miranda, refuerza la idea de una clara estrategia apoyada en el retrato político. Ver: Pascual Chenel, Álvaro: «Retórica del poder y persuasión política: Los retratos dobles de Carlos II y Mariana de Austria», en *Goya*, 331, 2010, pp. 124-145; *El retrato de Estado durante el reinado de Carlos II. Imagen y propaganda*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2010.

³⁰ Marías, Fernando: «La obra artística y arquitectónica del Cardenal Sandoval y Rojas» en *El Toledo de Felipe II y El Greco*, Toledo: Consejería de Educación y Cultura, 1986.

la Pasión, junto a la presencia de la Virgen María con el Niño, bajo un reducido rompimiento de gloria, como efecto barroco habitual en la pintura castellana del Seiscientos.

Junto al capelo cardenalicio, Bernardo de Sandoval y Rojas (1546-1618) ostentó el cargo de Inquisidor General, consejero Real y canciller de Castilla³¹, de ahí la importancia que adquiere la retórica de su imagen en consonancia a su posición social. En esta línea, no solo se trata de un retrato de aparato o de representación, con el que identificar a un personaje y darle relevancia, sino de la pretensión de componer una *imagines firmæ et fideles* –una imagen válida y segura–, una imagen en coherencia a la consolidación de la memoria en el lugar que corresponde y sin atisbo de duda respecto de su significado. En este caso particular, aunque actualmente el lienzo se encuentra en el convento cisterciense de San Clemente, en realidad pertenecía al extinguido convento de religiosas bernardas recoletas, fundado y favorecido por el prelado toledano, por lo que era absolutamente imprescindible una herramienta mnemotécnica que, bajo el protagonismo de una visión mística, permitiera excitar la memoria del espectador, favorecida por la imagen piadosa del arzobispo, modelo indubitado de virtudes. La intromisión del donante en la escena sagrada podría alterar las pautas del requerido decoro, si bien, las fórmulas contrarreformistas idearon este modelo *in abisso*, es decir, donde el efigiado se presenta con absoluta devoción ante el episodio religioso, sin interrumpir, ni requerir para sí el protagonismo de la escena³². Otro lienzo interesante lo encontramos en la misma clausura cisterciense, donde el prelado aparece acompañado de san Bernardo, óleo que, según Pérez Sánchez, *es un ejemplo muy curioso del estilo de Tristán*³³. (Fig. 6) Ambos ejemplos contribuyen a consolidar la personalidad del cardenal como fundador y mecenas en el entorno pietista de las órdenes religiosas de la ciudad.

En semejante actitud piadosa nos encontramos al arzobispo Sandoval y Rojas junto a Santo Domingo de Guzmán, un óleo sobre lienzo que pertenece al convento toledano de Santo Domingo el Real³⁴. El retrato mantiene rasgos muy semejantes al referido en último lugar, donde su presencia como mecenas viene reforzada bajo el símbolo del abrazo místico que le presta el fundador de la Orden de Predicadores. Una vez más, no se trata de representar en exclusiva una *vera efigie*, tal y como había realizado Luis Tristán para el retrato destinado a la sala capitular de la catedral de Toledo, sino construir una retórica favorable a la memoria a través de la elocuencia de sus actitudes; protector de la comunidad dominica y protegido por el santo fundador.

Similar consideración interpretamos al presenciar el retrato de Pascual de Aragón junto al rey Felipe IV, Mariana de Austria y el príncipe Carlos, una obra del parlemi-

³¹ Porreño, Baltasar: *Historia de los arzobispos de Toledo*, vol. II, Toledo: 1606, pp. 200-204.

³² Martínez-Burgos García, Palma: *Ídolos e imágenes: la controversia del arte religioso en el siglo XVI español*, Valladolid: Secretariado de Publicaciones, 1990.

³³ Pérez Sánchez, Alfonso Emilio: *El Toledo de El Greco*, Madrid: Ministerio de Cultura, 1982, p. 203.

³⁴ Martínez Cavero, Balbina: *Conventos de Toledo*, Madrid: El Viso Ediciones, 1990, p. 125.



Fig. 5. Anónimo, óleo sobre lienzo, siglo XVII. Asunto místico de San Bernardo con Sandoval y Rojas, © Convento de San Clemente (Toledo).



Fig. 6. Luis Tristán?, óleo sobre lienzo, siglo XVII. Sandoval y Rojas junto a san Bernardo. © Convento de San Clemente (Toledo).

tano Pietro del Po, realizada hacia 1662³⁵, cuando el prelado aún ostentaba el cargo de embajador ante la Santa Sede³⁶. (Figs. 7-8)

El óleo, que forma parte de una serie de 19 cobres sobre la vida de la Virgen, se conserva en el camarín de la Virgen del Sagrario de la catedral de Toledo³⁷. La obra se construye bajo un evidente simbolismo retórico, donde cabe destacar el gesto del monarca, quien señala con el dedo índice a la Virgen, representada como protectora de la Monarquía Hispánica³⁸, mientras que el cardenal Aragón se mantiene arrodillado en actitud orante. El protagonismo de don Pascual estaría perfectamente justificado, no solo por su posición como embajador ante la Santa Sede, sino incluso por la gran implicación familiar en la defensa del rey Felipe IV durante las revueltas de Cataluña de 1640, por lo que él y su familia siempre se vieron favorecidos por el

³⁵ Herrera, Pedro de: *Descripción de la Capilla del Sagrario de Toledo*, Madrid: Luis Sánchez, 1617.

³⁶ Pascual de Aragón (1626-1677) fue proclamado arzobispo de Toledo en 1666, pero previamente había ostentado los cargos de embajador en Roma desde 1661 a 1664 y virrey de Nápoles entre 1664 y 1666. Si bien, desde 1642 comenzó a forjar lazos con la ciudad de Toledo, al recibir una canonjía en su catedral por decisión del papa Inocencio X, cuya estancia en Toledo se distinguió por residir en el mismísimo Alcázar por expreso deseo del rey.

³⁷ Pérez Sánchez, Alfonso Emilio: «Pietro del Po, Pintor de Palermo», en *Mitteilungen des Kunsthistorischen Instituts in Florenz*, 12, 1965/66, pp. 125-144.

³⁸ La defensa de la intercesión mariana en favor de los destinos de la Monarquía Hispánica fue también recogida en los textos de sor María Jesús de Ágreda (1602-1665), cuya retórica mística tanto influyó en el pensamiento y en la devoción de la España del Siglo de Oro. Ver: Cilveti, Ángel L.: *Introducción a la mística española*, Madrid: Catedra, 1974.



Figs. 7-8. Pietro del Po, óleo sobre cobre, ca. 1662. Apoteosis de la Virgen (Detalle con el cardenal Aragón y Carlos II), © Catedral de Toledo

monarca español, lo que conlleva una realidad semántica muy superior a la aparente escena devocional³⁹.

La aparente devoción mariana que encierra la viñeta iluminada que hemos utilizado como objeto principal de este artículo podemos interpretarla dentro de un programa político semejante, por el que la presencia de la Virgen, como protectora de la Corona, se convirtió en una herramienta habitual de las representaciones áulicas. Los Austrias, defensores de la pureza de María, entendieron la defensa de su concepción inmaculada como una cuestión de estado⁴⁰, a lo que contribuyó activamente el cardenal Aragón.

El modelo recogido en la viñeta del privilegio del *Libro del Adelantamiento de Cazorla*, donde ambos miembros de la Casa de Austria se postran arrodillados, parece repetirse en la estampa que representa a Carlos II junto a su primera esposa, María Luisa de Orleans, y frente a su madre, Mariana de Austria, los tres postrados de igual modo junto al retablo de la Virgen de la Almudena, obra conservada en el Archivo Biblioteca de la Real Academia de San Fernando⁴¹. En definitiva, la importancia de la repetición de modelos que se percibían correctos, tanto en el decoro como en su funcionalidad, fue lo habitual en el contexto finisecular.

4. CONCLUSIONES

Cortinajes, gestos, símbolos parlantes o referencias religiosas actuaron como referentes del poder –áulico o episcopal–, para lo que el retrato y la retórica que lo enmarcó durante toda la Edad Moderna jugó un papel predominante en los objetivos de legitimidad.

En este marco, el *Libro del Adelantamiento de Cazorla*, adquiere una doble funcionalidad; en primer lugar, como documento jurídico validado y legal, por el cual se expone la adquisición de la jurisdicción de tolerancia de las villas del citado territorio por parte del primado de España. Si bien, a través de la viñeta iluminada en el folio primero, hemos de considerar la importancia del retrato arzobispal y regio como un referente indubitado del juego simbólico que adquiere la imagen. Un recurso visual que, a pesar del menor dominio de la técnica pictórica, contribuye a fijar la memoria y a condicionar una semántica especial, para lo que no se escatimó en recursos ajenos al hecho jurídico, de ahí la importancia de una escena presentada como motivo devocional, donde la vertiente religiosa, ajena a todo principio legal del documento, enmarca simbólicamente la legitimidad de su contenido y de sus promotores.

³⁹ Gaskell Ivan: «History of Images», en Burke Peter: *New Perspectives on Historical Writing*. Oxford: Polity Press, 1991, pp. 168-192.

⁴⁰ Frías, Lesmes: «Devoción de los reyes de España a la Inmaculada», en *Razón y Fe*, n° 52, 1918, p. 422; Zaragoza i Pascual, Ernesto: «Correspondencia epistolar entre el Cardenal Aguirre y el rey Carlos II sobre la definición dogmática de la Inmaculada Concepción y la causa de sor María de Ágreda (1697-1699)», en *Salmanticensis*, 54, 2007, pp. 89-121.

⁴¹ Archivo de la Real Academia de San Fernando, n° Inventario: GR-132, Ver: Carrete, Juan; De Diego, Estrella y Vega, Jesusa: *Catálogo del Gabinete de estampas del Museo Municipal de Madrid*, Madrid: Ayuntamiento de Madrid, 1985, t. II., 291.

UNA TRAYECTORIA DE PRIVILEGIO:
DON TOMÁS DE ALMEIDA, PRIMER CARDENAL-PATRIARCA
DE LISBOA

Diogo Lemos
*Centro de História da Sociedade
e da Cultura (CHSC)**

1. INTRODUCCIÓN

En el reinado de Juan V de Portugal (1689-1750), la (re)afirmación de la dignidad real fue parte de un proyecto a realizar. Con el frente económico prosperando, debido al oro y los diamantes extraídos en Brasil, el principal objetivo del monarca es realzar la corona portuguesa, debilitada desde el dominio Filipino y el período de la Guerra de Restauración. Importaba que el reino se notara en el contexto de las grandes monarquías católicas europeas.

La premisa diplomática moderna –y, en general, el *modus operandi* de la cultura barroca– partía de ver y ser visto: de darse cuenta y hacerse notar. Juan V, imbuido de esta retórica de aparato que marcó la Edad Moderna, quiso, como cualquier otro monarca de su tiempo, afirmar la importancia del imperio portugués. Aspiraba, como representante de una monarquía católica, a participar en el proyecto imperial eclesiástico de la Iglesia Católica Romana, dirigiéndose la construcción de la imagen de la realeza digna, en particular, a la Santa Sede.

En efecto, las relaciones diplomáticas establecidas entre Juan V y los Sumos Pontífices resultarían en una serie de privilegios otorgados a lo largo de su reinado y cuyo cenit sería, en 1748, la atribución del título de «Majestad Fidelíssima».

* Diogo Lemos es investigador en el Centro de História da Sociedade e da Cultura (CHSC) y doctorando en Historia del Arte en la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra. Dedicó su actividad científica a la investigación del retrato real, noble y eclesiástico y sus dominios iconológicos. Se presta especial atención al estudio de los intercambios e influencias artístico-culturales luso-italianas y luso-francesas de la época moderna. diogolem1@hotmail.com

La primera de las gracias que contribuyó al ejercicio del poder absoluto mediante la dignificación del aparato eclesiástico en Portugal tiene lugar en 1716, cuando el arzobispado de Lisboa fue elevado a Patriarcado, solo a la par con Venecia y Roma. Un Patriarcado es, genéricamente, una extensión de la Santa Sede que otorga a esta circunscripción el estatus de Iglesia Fundacional de la Religión Católica Romana. La Lisboa del siglo XVIII es, sin embargo, un caso excepcional en el que se fundó un Patriarcado siglos después de la consagración de las primeras comunidades de la Santa Iglesia Católica, como es un ejemplo de Venecia y, claro, Roma. De esta manera, al relacionar el imperio portugués con un estatus tan relevante, la Santa Sede reconoció la importancia de sus logros evangelizadores, fundadores e impositivos de la Iglesia Católica Romana en los cuatro rincones del mundo.

A partir de 1716, Juan V se convirtió en el único rey católico con un patriarca como capellán personal en sus ceremonias, un estatus que solo podría compararse con el Papa¹. Dos años más tarde, tras la sucesión de privilegios, el patriarca Don Tomás de Almeida (1690-1754) comienza a presidir a todas las reuniones episcopales, revelándose como la autoridad máxima del reino a nivel eclesiástico, superando el estatuto del arzobispo de Braga². Estas prerrogativas, que, por fin, reafirmaron el poder temporal de la dinastía brigantina a través de la representatividad del poder espiritual del patriarca y la corte eclesiástica, demostraron ser fundamentales para la inserción de nuevos tipos de implementos litúrgicos, vestimentas, etc.

Sin embargo, al elevar la Colegiata de Santo Tomé a Catedral Metropolitana y Patriarcal, se estableció el punto de partida con símbolos y miras a una asimilación frenética del culto y la liturgia vaticanos y de una serie de signos visuales que operarían en la fabricación de la imagen de la institución patriarcal, personificada por Don Tomás de Almeida. Además, y con el objetivo de adecuar la cultura de la Curia romana al contexto portugués, Juan V crea, en Roma, en la década de 1730, una Academia que permitió, no solo a los artistas portugueses asimilar el arte al estilo romano, pero también que artistas de diversas partes de la península italiana se estableciesen en Portugal.

Es precisamente a partir de este sentido de mimesis de la cultura de la Santa Sede que debemos inscribir la cultura material alusiva al alto clero portugués y, particularmente, a Don Tomás de Almeida.

2. DON TOMÁS DE ALMEIDA: DEL PATRIARCADO AL CARDINALATO

A lo largo de la historia de la institución patriarcal, los retratos alusivos a sus representantes parecen no haber prescindido de ciertos atributos iconográficos, como las vestimentas, la birreta y el anillo del cardenal y las sillas patriarcales.

En el estudio para el retrato de Don Tomás de Almeida, realizado por Vieira Lusitano (figura 1), el patriarca asegura la importancia del papel espiritual que desempeña por ser representado en el acto de bendición, sentado en un imponente sillón rematado

¹ C.f. Saraiva, Anísio: *Espaço, Poder e Memória. A Catedral de Lamego, sécs. XII a X*, Porto: Centro de Estudos de História Religiosa/Museu de Lamego, 2013, p. 168.

² C.f. Coutinho, B. Xacvier: *Um bispo do Porto primeiro «patriarca» de Lisboa (1716), D. Tomás de Almeida*, Coimbra: Coimbra Editora, 1984, p. 409.



Fig. 1. Francisco Vieira de Matos, *Retrato de Don Tomás de Almeida*, [s.d], Gabinete de estampas del Museu Nacional de Arte Antiga, Lisboa. ©Luísa Oliveira – DGPC/DDF)

por el escudo de la nobleza de su sangre, coronado por el galero episcopal. En el mismo sentido, cuando observamos los retratos de Clemente XII (pintado por Masucci) (1730-1740) y Benedicto XIV (pintado por Subleyras) (1740-1758) se hace evidente que, además de la bendición papal –reproducida en el dibujo de Vieira Lusitano (figura 1)–, el mobiliario de asiento es un elemento iconográfico significativo en la representación de los Sumos Pontífices. En el caso portugués, la asimilación del programa morfológico, decorativo e iconográfico de la silla papal se nota, más particularmente, en el enfrentamiento entre el retrato del Papa Clemente XII y el estudio realizado por Vieira Lusitano (figura 1). Nótese que ambos los asientos se distinguen por sus remates, con la silla del patriarca coronada por el escudo de la nobleza encimado por la galera episcopal y la silla papal coronada por dos piñas. Sin embargo, y aunque la piña sea un elemento iconográfico del que la Iglesia Católica Romana se ha apropiado a lo largo de

su historia, puntuando los más diversos tipos de mobiliario pontificio, el escudo de la nobleza de sangre, coronado por la tiara pontificia, se revela una afiliación iconográfica predominante en el composición de los remates de los asientos reservados a los Sumos Pontífices, como atestiguan innumerables retratos papales.

Ahora bien, el caso de Don Tomás de Almeida presenta contornos curiosos: mientras los demás patriarcas de su época solo fueron reconocidos por la ostentación del galero verde con cuatro series de borlas, el primer patriarca de Lisboa se permitió, poco después de su nombramiento, el uso del galero cardenalicio rojo con quince borlas en apariciones solemnes y la ostentación iconográfica de una mitra ornada con tres coroneles o con un solo coronel y dos sugestivas bandas de piedras preciosas, en clara alusión a la tiara pontificia:

O Chapeo vermelho pertence aos Cardeais guarnecido de compridos ordeos de seda entrelaçados, pendentes com cinco ordens de borlas a 1. 2. 3. 4. 5. Os Patriarcas, e Arcebispos usaõ do chapeo verde com quatro ordens de borlas a 1. 2. 3. 4. Menos o Patriarca de Lisboa, por especial privilegio traz sobre o escudo a Mitra Patriarcal, e sobre ella a cruz de duas traveças debaixo do chapeo vermelho com cordoens de cinco ordens de borlas, como os Cardeaes³.

Así, y aunque no se conozca ningún documento que confirme el privilegio de exhibir la tiara con tres coroneles, su representación iconográfica se utilizó «nas mais diversas manifestações, desde pedras de armas até ex-libris, super-libros, papel de correspondência timbrado, etc.»⁴. Cabe señalar, todavía, que la apropiación de la «tríplice tiara», en el caso portugués, se diferencia de la Santa Sede, siendo las llaves celestes reemplazadas por una rama de olivo y palma:

Esta portada [da basílica patriarcal] estava preciosamente armada. Viaõ-se por cima da porta (...) três medalhas cobertas de ouro [onde se] viaõ em hum a Mitra sobre os ramos da palma, e platano atadas com fitas de ouro, que saõ as Armas da Santa Igreja Patriarcal, e na outra, as Armas do Eminentissimo Patriarca⁵.

En efecto, además de la apropiación iconográfica de la tiara pontificia, Don Tomás de Almeida también ostenta, desde el inicio de su nombramiento como patriarca de Lisboa, varias prerrogativas reservadas a los cardenales, título que sólo recibió en 1737. Algunos de estos honores –otorgados por sucesivas bulas papales desde 1717 en adelante, entre los que se destaca el privilegio de usar el color púrpura⁶– incluso

³ Vallemont, Abade de.: *Elementos da História, ou o que he necessário saber-se da Chronologia, Geografia, do Brazaõ, da Historia universal, da Igreja do Testamento velho, das Monarquias antigas, da Igreja do Testamento novo, e das Monarquias novas Traduzido por Pedro de Sousa*. Tomo II, Lisboa: Na Officina de Antonio Vicente da Silva, 1766, p. 66.

⁴ Seixas, Miguel: «Os ornamentos exteriores na heráldica eclesiástica como representação da hierarquia da Igreja Católica, en *Revista Lusíada. História, Volume II* (1), 55-72, 2004, p. 64.

⁵ Machado, Ignacio: *Fastos políticos, e militares da antiga, e nova Lusitania, em que se descrevem as acoens memoraveis, que na paz, e na guerra obravaõ os Portuguezes nas quatro partes do mundo ... Com huma disserta, aõ critica ao Anno Historico, e Diario Portuguez do Padre Francisco de Santa Maria, e hum appendix à disserta, aõ precedente contra o Padre Doutor Louren*, Vol. I, Lisboa: Na Officina de Ignácio Rodrigues, 1745, p.153.

⁶ Sousa, António et Al.: *História genealógica da casa real portuguesa*, Coimbra: Atlântida, 1946-1954, p.499.

fueron percibídemos por diversas personalidades de la época, en relación con las primeras apariciones solemnes del patriarca.

Nótese el relato del nuncio apostólico Giuseppe Firrao que, en una extensa carta escrita al Secretario de Estado del Papa Inocencio XIII, en 1722, describe en detalle las vestimentas y equipos que el patriarca utilizaba en sus apariciones públicas y oficios:

O Patriarca, alem do habitual habito cardinalício, leva quando sai em função os sapatos, murça de veludo carmezim e o chapéu ligado ao pescoço por cordões [galero]. Costuma presentemente andar em liteira só, não tendo chegado ainda a carruagem para uso como a do Papa com sedia. (...) Indo á patriarcal vai directamente á sala dos paramentos onde veste os hábitos pontificais, acompanhado do cabido e clero, o primeiro vestido de vermelho com exclusão do solidéu e barrete, e precedido cada cônego de um familiar com chapéu prelatício, ornado de cordões e franjas de verde e ouro, e cada um destes tem um caudatario vestido como os dos cardiais (...) Acompanham ainda o Patriarca alguns cavaleiros com o titulo de Príncipes do solio, e vão ao lado os dois grandes flabelos habituais do Papa. O trono tem os mesmos degraus a altura do solio pontifício e com a reserva da sedia gestatória, com arminho na Murça e cruz nos sapatos, observa pontualmente a mesma formalidade que se tem com o Sumo Pontífice⁷.

Además del privilegio de utilizar equipos litúrgicos reservados sólo a los Sumos Pontífices –como la sede gestatoria y los flabelos–, el galero de cardenal púrpura y la tiara pontificia son, de hecho, dos símbolos iconográficos utilizados en varios retratos pictóricos de Don Tomás de Almeida, como es el caso del retrato conservado en el Monasterio de São Vicente de Fora. Nótese que los elementos iconográficos se ubican en la esquina superior izquierda de la obra, ambos coronando el escudo de armas de la familia del patriara (figura 2).

Relativamente a la iconografía alusiva a los honores purpura, cabe señalar que, además del galero, la escutelaria, la murça y el hábito, también se representa a Don Tomás de Almeida con la birreta cardenalicia. No obstante, y aunque el primer patriarca de Lisboa ostente, desde el inicio de su nombramiento, una serie de prerrogativas reservadas a los cardenales nombrados en consistorio, conviene recordar que Don Tomás de Almeida solo es nombrado cardenal por Clemente XII en 1737.

La birreta cardenalicia representaba una de las máximas prerrogativas eclesiásticas conferidas por la Santa Sede, garantizando la presencia del cardenal designado en el Cónclave y su potencial nominación a la Cathedra Petri, situación que es categóricamente explícita en un texto laudatorio sobre la elevación de Don Tomás de Almeida: «desejamos que do lugar do Sacro Collegio se exalte Sua Eminencia [Don Tomás de Almeida] ao sólio Pontifício»⁸.

En el caso del retrato de Don Tomás de Almeida, más que la mera representación de un honor púrpura (como el hábito, el solideo o el galero), este atributo iconográ-

⁷ Castro, José: *O Cardinal Nacional*, Lisboa: Agência Geral das Colónias, 1943, p. 136.

⁸ Pereira, Jozé: *Sermão gratulatorio, e panegyrico na exaltação á Purpura do Eminentissimo, e Reverendissimo Senhor D. Thomaz de Almeida, [...] pelo padre Jozé Rodrigues Pereira*, Lisboa: Na Officina de Manoel Fernandes da Costa, 1738, p. 136.

fico evoca todo su significado al transmitir al sujeto receptor la información que el patriarca pertenece, de hecho, al Sacro Colegio.

Así, el nombramiento cardenalicio de los súbditos del rey Juan V representaba uno de los más altos estatutos buscados por el monarca. Este hecho hará que el rey canalice gran parte de sus esfuerzos diplomáticos, a lo largo de prácticamente todo su reinado, en el nombramiento de cardenales de su corte. Es comprensible: al reunir un verdadero «conclave em Lisboa», como se refiere irónicamente Don Luís da Cunha⁹, Juan V generaba más oportunidades para afirmar la corona portuguesa en la Curia romana, creando, en consecuencia, más posibilidades de elección de un Sumo Pontífice portugués.

Ansioso por ver cumplidos sus planes, el rey envía varias solicitudes de nombramiento cardenalicio a la Santa Sede durante las primeras cuatro décadas de su reinado, generando periodos convulsos en la diplomacia entre Portugal y el Vaticano (de 1728 a 1732). No obstante, Juan V no pondría límites a su intención de dignificar la corte eclesiástica portuguesa y, en efecto, una vez restablecidas las relaciones con la Santa Sede, el monarca emprende una nueva ofensiva diplomática, en 1736, para «arrancar ao Papa um barrete cardinalício para o Patriarca»¹⁰.

Y así lo hace: en 1738, finalmente se lleva la birreta de Roma a Lisboa, como atestigua la *Gazeta de Lisboa* el 8 de mayo del mismo año:

El Rey nosso Senhor (...) no Domingo 27. De Abril, partiu de tarde para Mafra, donde se restiuiu na quarta feira a esta Cidade: e na terça feira 6. Do corrente deu audiencia a MonSenhor Saccheti, filho dos Marquezes Saccheti, Romanos, que havia chegado no Sabado antecedente em huma nau Ingleza ao porto de Lisboa, e trouxe o Barretre Cardinalício ao Emin.Senhor Cardeal Patriarca¹¹.

De esta forma, el retrato de Don Tomás de Almeida nos anuncia que estamos ante un patriarca que también ostenta su nombramiento cardenalicio: condición que sólo alcanza el 20 de diciembre de 1737. Este atributo iconográfico –por fin, uno de los símbolos, por excelencia, del nombramiento cardenalicio (junto con el anillo de cardenal)– plantea algunas cuestiones pertinentes sobre la atribución del autor y la datación de la obra en análisis. Cabe recordar que la pintura –cuya autoría se ha atribuido alternativamente a Domenico Duprà y Francisco Vieira Lusitano– fue, más recientemente, fechada cerca 1718¹².

Como hemos visto, el patriarca recibe, a lo largo de su patriarcado, varios privilegios, muchos de los cuales reservados únicamente a los cardenales. Cabe señalar, no obstante, que no se conoce ninguna descripción o indicación del uso de la birreta roja en momentos solemnes anteriores a 1738. Ni siquiera en la carta detallada del Nuncio Apostólico

⁹ Cortesão, Jaime: *Alexandre de Gusmão e o Tratado de Madrid*, Rio de Janeiro: Ministério das Relações Exteriores, Instituto Rio-Branco, 1950, p.257.

¹⁰ *Idem*, *Ibidem*.

¹¹ H.D.C.L., *Gazeta de Lisboa Occidental Lisboa 17. De Mayo. (1738, n.º 19, 8 de Maio)*. fl. 266

¹² C.f. Pimentel, António: «O Núcleo do Museu Nacional de Arte Antiga: da Patriarcal à Capela Real de São João Batista», en Pimentel, António & VALE, Leonor (Eds.): *A encomenda prodigiosa. Da Patriarcal à Capela Real de São João Batista*, Lisboa, 2013, p. 80.

Giuseppe Firrao (1722), en las descripciones de Merveilleux (1723-1726) y tampoco en la riquísima obra de Fray João de São José Prado (1751) hay un relato de su uso.

Ahora bien, si efectivamente Don Tomás de Almeida es retratado con la birreta de cardenal, no se será la obra pintada después o durante 1737?

3. UNA CUESTIÓN AUTORAL: ¿FRANCISCO VIEIRA LUSITANO O DOMENICO DUPRÀ?

La autoría del retrato de Don Tomás de Almeida se ha atribuido, mayoritariamente, a Domenico Duprà. Hipótesis, más recientemente, defendida por António Filipe Pimentel¹³, basada en las inversiones científicas realizadas por Ayres de Carvalho (1960-1962)¹⁴, primer autor en adelantar el nombre del pintor saboiano, luego defendida por Nuno Saldanha¹⁵. Ya José de Monterroso Teixeira¹⁶ y Luísa Arruda¹⁷ sugieren que la autoría se debe a Francisco Vieira Lusitano.

La propuesta inicial se basa, sobre todo, en las similitudes encontradas entre la credencia representada que acompaña a Don Tomás de Almeida (figura 2) y otra, presente en el estudio realizado para un retrato de Juan V (Museo Nacional de Arte Antigua, Lisboa), firmado por Domenico Duprà¹⁸.

Sin embargo, Luísa Arruda sostiene que:

(...) O retrato aproxima-se da órbita de Vieira Lusitano, se compararmos a pose da cabeça e as feições do Patriarca com o desenho do Museu de Évora. São de facto duas cabeças muito semelhantes; apenas no desenho, Lusitano retratou o Patriarca com alguma idade e expressão digna, mas rejuvenescido na pintura, onde lhe acenta o sorriso, pintando as sobrancelhas e cabelo de negro. Ora uma atribuição com base no desenho da cabeça e das feições parece-nos mais justa do que a atribuição que parte do desenho da credência¹⁹.

Efectivamente, además de las similitudes plásticas encontradas en la comparación realizada entre ambas las cabezas, también hay otros aspectos que debemos considerar para reforzar la atribución de autoría a Vieira Lusitano.

Desde luego, conviene recordar que la misión de Domenico Duprà como pintor real termina en 1731, año en que abandona Portugal. Ante este hecho, la atribución autorial inicial podrá ser invalidada, si tenemos en cuenta que la exhibición de la birreta roja inscribe, necesariamente, la ejecución de la obra después o durante el año del nombramiento cardenalicio (1737).

¹³ Ibídem.

¹⁴ C.f. Carvalho, Ayres: *D. João V e a arte do seu tempo*, vol. I, Mafra: Edição do autor, 1960-1961.

¹⁵ Saldanha, Nuno (Coord.): *Joanni V Magnifico - A pintura em Portugal ao tempo de D. João V (1706-1750)*. Lisboa: IPPAR, 1994, pp. 224-225.

¹⁶ C.f. Teixeira, José (Coord.): *O Triunfo do Barroco* [Catálogo de exposição]. Lisboa: Fundação das Descobertas/CCB, 1993, pp. 239-240.

¹⁷ Arruda, Luísa: *Francisco Vieira Lusitano (1699-1783): uma época de desenho* (Tesis doctoral en Bellas Artes (Dibujo), presentada a la Universidad de Lisboa a través de la Facultad de Bellas Artes), 2000, p.146.

¹⁸ C.f. Pimentel, António: *Op. Cit.*, p. 80.

¹⁹ C.f. Arruda, Luísa: *Op. Cit.*, p. 146.



Fig. 2. Francisco Vieira Lusitano (atrib.), *Retrato de Don Tomás de Almeida*, c. 1737-1750, Monasterio de São Vicente de Fora, Lisboa. © Centro Cultural do Patriarcado de Lisboa

En todo o caso –y de acuerdo con Luísa Arruda²⁰– asumir que el modelo de credencia utilizado en el retrato de Don Tomás de Almeida justifica la atribución a Domenico Duprà puede revelar algunas debilidades: en verdade, esta tipología de credencia, cuya estructura tiene forma de tritón²¹, se revela como un atributo iconográfico utilizado en los retratos pictóricos de diversos artistas al servicio de las monarquías católicas, como el retrato del regente Filipe de Orléães, pintado por Charles Van Loo.

Este modelo de credencia, así como muchos otros, oriundos especialmente de la corte francesa²², fue utilizado por otros artistas al servicio de grandes figuras de la corte Joanina, como atestigua el retrato de Frei António Manuel de Vilhena, Grão-Mestre de la Orden de Malta (figura 3).

Cabe señalar, no obstante, y aunque no existan inversiones científicas alrededor del retrato de Frei António Manuel de Vilhena, que la pintura no parece tener similitudes plásticas con las obras de Domenico Duprà o Vieira Lusitano, especialmente en el tratamiento, menos exquisito –e incluso crudo– de la credencia y en el tratamiento de las cortinas. Asimismo, es bastante evidente que los retratos de Frei António Manuel de Vilhena y Don Tomás de Almeida no fueron pintados por el mismo autor.

En resumen, no podemos descartar la posibilidad de que ambos artistas, Domenico Duprà y Vieira Lusitano (entre otros) –pertenecientes a los mismos circuitos de encargos artísticos– hayan utilizado los mismos modelos de mobiliario en el retrato pictórico, muchos de ellos difundidos en el panorama artístico portugués a través del grabado de la escuela francesa y romana²³.

También debe tenerse en cuenta que la representación del tritón que acompaña a Don Tomás de Almeida o Frei António Manuel de Vilhena evoca un claro significado iconográfico: esta figura mitológica está inscrita en el universo literario clásico, aludiendo a las conquistas transatlánticas –y al proyecto de imposición de la fe cristiana en territorio ultramarino–, representando la asistencia que las deidades de los mares prestaban en la navegación.

El tritón es representado con una corona de flores de golfán (un espécimen de plantas acuáticas), como también se ve en el Carruaje de los Oceanos fabricado para la inauguración de la estatua ecuestre de José I, como lo describe Domingos Caldas Barbosa:

Na frente do Carro [dos Oceanos] se vê hum Tritão de estatura corpolenta com meio corpo de Homem, e meio de Sereia, e com duas caudas cheias de conchas. Levará sobre a cabeça hum laurel de folhas de Golfão²⁴.

²⁰ *Idem*, *Ibidem*.

²¹ Varias veces utilizado por varios artistas italianos desde el comienzo de la Edad Moderna.

²² Como son los casos de las credenciales representadas en los retratos de Luís XV y Maria Leszczyńska, posteriormente copiados por artistas al servicio de Juan V, mediante la difusión del grabado, como atestiguan los retratos del entonces príncipe D. José I y D. João V del Palacio de Vila Viçosa. Cf. Lemos, Diogo: «O despontar do rococó em Portugal: o genre pittoresque e os retratos da Sala dos Tudescos do Palácio de Vila Viçosa», en *ARTIS - Revista de História da Arte e Ciências do Património*, 7/8, 2019-2020, pp. 42-47.

²³ *Idem*, *Ibidem*.

²⁴ Barbosa, Domingos: *Narração dos applausos com que o Juiz do Povo e casa dos vinte-quatro festeja a felicissima inauguração da estatua equestre onde tambem se expoem as allegorias dos carros, figuras, e tudo o mais concernente ás ditas festas*, Lisboa: Na Regia Officina Typografica, 1775, p. 16.



Fig. 3. Autor desconocido, *Retrato de Don Frei António Manuel de Vilbena, Grão-Mestre da Ordem de Malta*, c. 1700-1722, Colección Condes de Vila Flor e Alpedrinha (IPPAR/ Galeria de Pintura do rei D. Luís: *Joanni V Magnifico. A Pintura em portugal ao tempo de D. João V.* Lisboa: IPPAR, 1994: 236)

Obsérvese, también, que en la credencia que acompaña a Don Tomás de Almeida, se representa un reloj (figura 2). Este motivo iconográfico también se utiliza en el retrato del arzobispo Miguel de Castro (153 -1625) (figura 4). Realizado originalmente durante la primera mitad del siglo XVII, el cuadro fue posteriormente repintado por Vieira Lusitano, por orden de D. João V:

[No sitio de Marvilla] (...) renovou o primeiro Patriarca de Lisboa D. Thomaz de Almeida o antigo Palacio, e quinta da Mitra (...) em que mandou colocar os verdadeiros retratos de todos os Excellentissimos Arcebispos de Lisboa em quadros renovados pelo excelente pincel do insigne Francisco Vieira, por odem do Senhor Rey D. Joaõ V. Estaõ collocados, que não he chronologica, e insinuarey os caprichos pitorescos do mesmo Artifice com que os illustrou. (...) «O oitavo he D. Miguel da Castro, decimo quarto. Deste Arcebispo não se achou em todo Portugal outro retrato mas que hum feito depois delle morto, com os olhos fechados, e deitado: e dizendo ElRey a Vieira, que era preciso resuscitallo, elle o expressou com a mão esquerda no peito, e com a direita apontando para hum relógio, que mostrava em duas aberturas adequadas e numero do dia, e o nome do mez em que fallecera, e no termo inferior do dito relógio o anno: e para significar que o tal relógio alli cessara, faz lhe o apontador chaido no bufete, e para dar satisfação à ordem do Rey, figurou-lhe no fundo um dedalhaõ pendurado com a ressureiçaõ de Lazaro, e hum letreiro na moldura, que diz: *Veni foras*²⁵.

Si comparamos esta obra con los retratos de Don Lourenço de Lencastre y Don Rodrigo Anes de Sá de Almeida y Meneses –también de Vieira Lusitano– se hace evidente que las pinturas tienen cualidades plásticas y compositivas distintas, aunque sean ejecutadas por el mismo pincel o taller, especialmente en el tratamiento del rostro. No podía ser de otra manera: la ejecución de la obra repintada obligó a Vieira Lusitano al respeto de los valores de composición y plasticidad originales. Por otro lado, el tratamiento de la expresión facial y mirada de los nobles retratados por Vieira Lusitano y el tratamiento del rostro de Don Tomás de Almeida que aparece en la obra conservada en el Monasterio de S. Vicente de Fora son muy similares. Obsérvese, también, las similitudes entre el tratamiento de la cortina representada en el retrato del patriarca y el del retrato de Don Rodrigo Anes de Sá de Almeida e Meneses.

Volviendo al análisis del retrato de Don Miguel de Castro, cabe señalar que Vieira Lusitano se preocupa en representar el tiempo como elemento esencial para comprender la dignidad del prelado. En este caso, la representación del reloj, cuyo «apontador [se encontra] chaido no bufete», adquiere contornos panegíricos: de una condición de prelatura digna que va más allá de la concepción del tiempo terrenal.

De hecho, la representación del reloj en los retratos pictóricos alusivos a los prelados adquiere contornos concretos:

A precisão do mecanismo e a regularidade de seu andamento, obtidas pelas novas evoluções técnicas, permitiram que progressivamente o uso deste instrumento no âmbito iconográfico fosse ligado à noção de medida, de certeza e de confiabilidade. Nesse sentido, no final do século XVI, Cesare Ripa irá ilustrar em sua *Iconologia* uma comparação

²⁵ Castro, João: *Mappa de Portugal Antigo e Moderno pelo Padre Joaõ Bautistia de Castro*, Tomo III, Parte V, Lisboa: Officina de Francisco Luiz Ameno, 1762-1763, p. 483.

entre relógios e prelados: (...) «Por significar que os prelados são relógios do mundo, que servem para a medida de todos os movimentos e que, portanto, necessitam que sejam reguladíssimos e justíssimos em seus próprios movimentos e costumes. *Tempus est mensura motis*. Assim então os prelados, que são relógios do Mundo, postos sobre o monte da dignidade, pois que são vistos e ouvidos por todos, devem muito bem advertir de soar justo, e caminhar direito em suas ações²⁶.

La apropiación de esta tradición iconológica –teorizada por la Escuela Romana– se puede observar en los retratos pictóricos de varios prelados a lo largo de toda la Edad Moderna. Ticiano Vecellio (1473/90-1576) será, precisamente, uno de los artistas que utilizará este motivo iconográfico como forma de reforzar la condición prelativa de sus retratados. En el caso portugués, y particularmente en el campo del retrato de la prelatura, es notorio que Vieira Lusitano se apropia de esta misma tradición iconográfica, que se manifiesta no solo en el retrato de Don Miguel de Castro, sino también en el retrato de un eclesiástico, conservado en el Museo de Évora, y en el retrato en análisis de Don Tomás de Almeida, en el que el reloj destaca el carácter regulador y justo de la prelatura del primer patriarca, ya prácticamente a mitad de su misión espiritual.

Recordemos que Vieira Lusitano convive estrechamente con la «Grande Pintura Italiana»: en las Pinacotecas, en los Palacios del Vaticano y en la Galería del Palacio Farnese²⁷. Se sabe, efectivamente, según palabras del propio artista, que, durante su formación en territorio italiano, Vieira Lusitano se dedicó a copiar obras de Ticiano²⁸, por lo que es probable que durante su componente formativo ha aprehendido la realidad iconológica en cuestión.

Sin embargo, el análisis realizado a los elementos iconográficos presentes en el retrato de Don Tomás de Almeida, en comunión con las contribuciones anteriores de los autores mencionados, confiere una nueva vida a la autoría atribuida a Vieira Lusitano. Añádase, en el mismo sentido, que no hay conocimiento de que Domenico Duprà tenga retratado al primer patriarca de Lisboa y que la coloración de este artista es mucho menos intensa – más elegante, precursora de la escuela francesa de los Van Loo o Jean Ranc. Lo mismo no se puede decir de Vieira Lusitano quien, entre sus encargos, incluidos los de fuerte inclinación religiosa, destacó como retratista de varios nobles y eclesiásticos, situación que se refleja en varios de sus trabajos de pintura y dibujo conservados en Portugal. En verdad, se sabe que Vieira Lusitano pintó varios retratos de Don Tomás de Almeida, algunos de ellos quemados por el incendio que estalló en el terremoto de 1755²⁹:

²⁶ Silva, Isabel: *O retrato do cardeal Cristoforo Madruzzo, por Tiziano: o relógio e a política do renascimento* (Tesis de Maestría presentada al Programa de Posgrado en Historia del Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Estadual de Campinas), 2013, p. 103.

²⁷ C.f. Arruda, Luísa: *Op. Cit.*, p.54.

²⁸ C.f. Matos, Francisco Vieira: *O insigne Pintor e leal esposo Vieira Lusitano, historia verdadeira, que elle escreve em cantos lyricos*, Lisboa: na Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1780, p.58.

²⁹ Matos, Francisco Vieira: *Op. Cit.*, p. 3.



Fig. 4. Francisco Vieira Lusitano, *Retrato de Don Miguel de Castro, arcebispo de Lisboa*, [s.d.], Monasterio de S. Vicente de Fora, © Centro Cultural do Patriarcado de Lisboa

[D. João V ofereceu] ao mesmo Eminentissimo Senhor Cardeal Patriarca os retratos de todos os Arcebispos de Lisboa [entre os quais, o de D. Miguel de Castro], com o de Sua Eminencia, primorosamente tirados, e coloridos pelo insigne Pintor Francisco Vieira³⁰.

El desconocimiento de otras fuentes primarias similares al retrato bajo análisis y la falta de un estudio, más serio, basado en un enfoque comparativo entre la obra de Vieira y la obra de Domenico Duprà y otros artistas contemporáneos, no nos permite atribuir, con toda certeza, autoría al autor. Sin embargo, la relación establecida entre el presente análisis y las inversiones científicas antes mencionadas permite establecer vínculos inequívocos con Vieira Lusitano y adelantar una nueva fecha para la producción de la obra: entre 1737 y 1754. Esperemos que otros estudios puedan desentrañar, sin duda, este problema autoral.

³⁰ Silva, Francisco Xavier: *Elogio funebre, e historico do muito alto, poderoso, augusto, pio, e fidelissimo Rey de Portugal, e Senhor D. Joaõ V*, Lisboa : na Regia Officina Sylviana, e da Academia Real, 1750, p. 127.

*FRANCISCO LASSO DE LA VEGA. OBISPO Y MECENAS
(1662-1738)*

Antonio Reyes Martínez*
Centro de Estudios Pedro Suárez.

1. DATOS BIOGRÁFICOS Y FAMILIARES.

Francisco Lasso de la Vega y Córdoba fue el segundo hijo del matrimonio de la alta nobleza granadina formado por Gabriel Lasso de la Vega y Liques de Recourt Figueroa y de Merode y Francisca de Argote y Córdoba. El padre era Caballero de la Orden de Santiago, Conde de Puertollano, VI Marqués de Miranda de Aura, Capitán General de la Artillería, Gobernador de Sanlúcar, Sargento General de Batalla, Gobernador y Capitán General de las Islas de Canarias, presidente de su Real Audiencia y Mayordomo de la Reina y del Consejo de Guerra del rey Carlos II. Ejercía el cargo de corregidor de Granada en el momento del nacimiento de su hijo Francisco Lasso. La madre era hermana del primer Marqués de Cabriñana del Monte, Diego de Argote, Caballero de la Orden de Calatrava, hijos ambos, de Diego de Argote, perteneciente a la Orden de Santiago, Señor de Cabriñana y de María de Guzmán. Fue bautizado en la iglesia parroquial de San Cecilio de Granada el 29 de abril del año 1662:

En veinte y nueve días del mes de abril de mil y seiscientos y sesenta y dos bauticé a Francisco Antonio, hijo del corregidor de esta ciudad de Granada Don Gabriel Lasso de la Vega, Conde de Puertollano y de la Señora condesa Doña Francisca Fernández de Argote y Córdoba, su mujer. Fue su compadre el señor Don Luis Lasso de la Vega, hermano de dicho bautizado, siendo testigos Don Luis Manuel de Narváez, Francisco de las Pueblas y Antonio Gutiérrez. El Licenciado Juan de Ortega¹.

* Email: antoniodelosreyes@hotmail.com.

¹ Archivo Diocesano de Granada. Libros parroquiales. San Cecilio. Bautismos: Tomo 7 (1660-1687). Archivo de la Real Chancillería de Granada. Caja, C 05180. Pieza, 111.

Como solía ser habitual en la época y con el objeto de no partir la herencia, el primogénito de la familia Luis, heredó los títulos y las posesiones y el «segundón», Francisco, hizo carrera eclesiástica. El tercer hijo, Diego, hizo carrera militar llegando a ser Maestre de Campo General. La cuarta hija, Ana, casó con el conde de Gerena y la más pequeña de los hermanos, María, ingresó en el convento de la Paz de Málaga².

De Francisco Lasso de la Vega se conoce un retrato anónimo, deficientemente conservado, procedente de la galería de retratos del Palacio Episcopal de Plasencia, publicado por Manuel López Sánchez Mora³. El retratado se presenta de medio cuerpo, situado en primer plano de un lienzo sobre fondo oscuro. Viste el hábito de la Orden de Predicadores sobre el que sobresale la cruz pectoral que lo identifica como obispo. La mano derecha, que porta el anillo símbolo de la alianza espiritual entre el obispo con su iglesia, aparece levemente levantada en actitud de bendecir. En la esquina superior derecha del cuadro se intuye el escudo episcopal.



Fig. 1. Retrato del obispo Francisco Lasso de la Vega⁴.

² Ramos, Antonio: *Genealogía de los excelentísimos señores Duques del Arco y Marqueses del Vado del Maestre*, Málaga: 1780, p.10.

³ López, Manuel: *Episcopologio. Los obispos de Plasencia. Sus biografías*, Los Santos de Maimona: Grafisur, 1986, p. 115.

⁴ Citada y publicada previamente en: López, Manuel: *Episcopologio...*, *op. cit.*

Existió otro retrato suyo de infante, que colgaba de la gran sala del palacio de los Condes de Puertollano y Duques del Arco de Málaga, formando parte de una colección de retratos de los miembros más destacados de la familia. El cuadro aparece citado en el inventario de bienes de don Tomás Lasso de la Vega, conde de Puertollano y marqués de Miranda, protocolizados en la notaría de Diego de Cea Bermúdez el 8 de julio de 1725⁵.

2. TRAYECTORIA DOMINICA: SEVILLA, MÁLAGA Y GUADIX

Ingresa en el convento de San Pablo de Sevilla, perteneciente a la Orden de Predicadores, aprovechado una visita que hace a su hermana, la condesa de Gerena, que por aquel tiempo vivía en esta ciudad. Tras realizar un año de noviciado, profesó en 1679, a los diecisiete años de edad, con el nombre de Fray Francisco de santo Tomás⁶.

En 1684, con tan solo 22 años, lo encontramos en el convento de Santo Domingo de Málaga donde ejerce de confesor y lector de las cátedras de Artes y Teología. En dicho convento alcanzará los cargos de bachiller, maestro de número y definidor. En 1695, por la influencia de su padre, consigue el título de Predicador Real de su Majestad. El convento de San Pablo de Sevilla se fijó en él para elegirle como prior, aunque Lasso prefirió el de San Jacinto de la misma ciudad, pero más modesto, acorde con la humildad del candidato. Posteriormente, y por idénticos motivos, aceptó el priorato del convento de Santo Domingo el Real de Guadix (Granada)⁷, ejerciendo el cargo entre los años 1707-1715:

Aceptó el priorato de Guadix, por ser casa de la más estrecha observancia y más a propósito para sus deseos, que solo se reducían a mejorar su alma en estas dignidades y oficios y a procurar granjear almas para Dios por medio de las misiones y predicación apostólica de nuestro Sagrado Instituto.

En el obispado de Guadix fueron casi continuas sus misiones, caminando a pie, ayudando y mortificándose con grandes penitencias, con que puso su eficacia en lograr tanto fruto en las almas que tenía reducida aun a la gente trabajadora de aquellos cortos lugares, a concurrir por las mañanas a los templos donde rezaba con singular devoción una parte del Santísimo Rosario y después de él ocupaban media hora en oración mental, antes de salir a su trabajo, y oficios; y lo mismo practicaban por las noches, después de venir rendidos del trabajo de todo el día. Bien conocido tenía este espíritu aquel insigne obispo de Guadix, el Ilustrísimo Don Fray Juan de Montalbán, pues cuando salía a visitar su obispado y encontraba en algún pueblo alguna grande reformatión de costumbres, luego solía decir: el Padre Lasso ha andado por aquí. Por lo que procuraba a que había de llegar su Ilustrísima imitando a la Majestad de Cristo, que enviaba sus apóstoles a prevenir con su predicación los corazones de los hombres en todos los pueblos y

⁵ Palomares, José Ángel: «Transformaciones urbanísticas y pintura mural en la calle Cobertizo del Conde de Málaga. Su relación con la casa palacio de los condes de Puertollano y duques del Arco (siglos XV-XIX)», en *Boletín de Arte*, 20, p. 558. Gonzalez, Sebastián: «Patrimonios pictóricos nobiliarios. Málaga: 1700-1746», en *Boletín de Arte*, 19, pp. 154-156.

⁶ Manrique, Manuel: *Mejoras de una buena alma. Conocidas ganancias que en los grandes empleos de su vida logró el Ilmo. y Rmo. Señor D. Fr. Francisco Lasso de la Vega y Córdoba, Religioso que fue del Sagrado Orden de Predicadores y Dignísimo Obispo de Plasencia*, Madrid: 1738, p. 17.

⁷ Manrique, Manuel: *Mejoras de una buena alma...*, pp. 21-22.

ciudades, donde su Majestad había de entrar. Las virtudes y méritos que granjeó en este apostólico empleo bastaban a darnos materia para muchos sermones⁸.

La biografía que hace el Padre Diego Raspeño del obispo de Guadix Juan de Montalbán está dedicada a Francisco Lasso de la Vega. En la introducción de esta obra reseña algunos datos sobre la estancia del padre Lasso en Guadix, localidad en la que permaneció por un periodo de nueve años y, en la que cooperó con el citado obispo Montalbán en la predicación de su diócesis:

Luego que llegó a su obispado y corrió la fama de su gran virtud y sabiduría, por gozar de cerca de sus luces, dejó V.I. su Real Convento de San Pablo de Sevilla y se fue al corto pero muy religioso de Guadix, en donde, por nueve años, amando y venerando a aquel prelado, cuanto cabe en corazón humano, cooperó a la enseñanza, y iluminación de sus ovejas en continuas misiones, predicaciones, confesiones y buenos ejemplos, con gran consuelo de dicho prelado y con el correspondiente amor y agradecimiento a la persona de V.I. y a su tan útil trabajo. Y al fin de estos años, electo V. I. para la Santa Iglesia de Ceuta, por su mano recibió su consagración y supremo carácter, en la Iglesia de nuestro Padre Santo Domingo de Guadix y siempre sirvió a V. I. cuanto congruentemente y según razón, pudo, como V. I. experimentó⁹.

3. OBISPO DE CEUTA (1716-1721)

El 5 de octubre del año 1716 es nombrado obispo de la diócesis de Ceuta, sede que había quedado vacante al haber promovido a su prelado Sancho de Velunza y Corcuera al obispado de Coria (Cáceres). Francisco Lasso no recibió con alegría la noticia de su nombramiento, más bien con bastante desasosiego, dadas las circunstancias por las que atravesaba la ciudad de Ceuta, asediada y sometida a continuos ataques por el Sultán de Marruecos. Finalmente, aceptó el cargo gracias a su sentido de la obediencia y al apoyo del obispo Montalbán:

Despacharonle la cédula de Obispo y fue tanta su aflicción que estuvo tres días y tres noches sin sosiego. Escuchábase con Dios como Moisés porque para aquel empleo se hallaba incapaz en tu dictamen. Clamaba a la Mística Zarza María, poniéndola por intercesora, para liberarse de aquel cargo; pero fue preciso, que aceptara el imperio de la obediencia para el común beneficio, dando salida a sus escrúpulos y alentando sus desmayos, como allá a Moisés Aaron, el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor D. Fr. Juan de Montalbán, Obispo entonces de Guadix, donde se hallaba nuestro Lasso empleado en sus misiones¹⁰.

⁸ Manrique, Manuel: *Mejoras de una buena alma...*, pp. 21-22.

⁹ Raspeño, Diego: *Vida y virtudes del Ilmo. Sr. D. Fr. Juan de Montalbán, Obispo de Guadix*, Salamanca: García de Honorato, 1726.

¹⁰ Medina, José: *Sermón de honras en la translación del Ilustrísimo y Reverendísimo Señor D. Fray Francisco Lasso de la Vega Argote y Córdoba, Obispo de Ceuta y de Plasencia*, Sevilla: Imprenta Real de D. Francisco de Leefdael, 1740, p. 13.

Fue consagrado en diciembre de ese mismo año en la iglesia del convento de Santo Domingo de Guadix por el obispo de esta diócesis, Juan Montalbán Gómez, asistido por Rodrigo Marín Rubio, obispo de Jaén¹¹.

Tomó posesión de su obispado el dos de mayo de 1771¹². Su pontificado se ve condicionado por el cerco al que mantiene sometida la ciudad el sultán de Marruecos Muley Ismail, iniciado en 1694. El historiador y sacerdote Alejandro Correa de Franca, contemporáneo de los hechos, relata que durante el gobierno del príncipe de Campo-Florido (1719-1720) mientras se construía un muro para defender su palacio, el prelado Lasso de la Vega y la compañía de cincuenta sacerdotes trabajaban duramente en las fortificaciones de la ciudad¹³:

Formóse compañía de cincuenta clérigos y, como el tiempo estaba tan turbado y confuso, me nombraron por capitán de tan lucidos compañeros. Se nos destinó puesto fijo desde el palacio de los generales hasta la huerta de las bóvedas, que entonces no estaba tan amurallado como ahora; y que de día habíamos de acudir con el señor obispo don fray Francisco Laso y religiosos a llevar tierra de la que contenía el foso de la puerta de la Almina, para llenar un barranco que las lluvias habían abierto en el paraje en que después se construyó el baluarte de San Sebastián; y era cosa reparable que, al propio tiempo que el señor obispo y sacerdotes se empleaban en tan importante fatiga, tenía nuestro general a nuestra vista trabajando muchas gentes en levantar un espaldón que defendiese su palacio de la artillería enemiga, y otras haciendo zanja para pasar cubierto del palacio a la puerta de la Almina¹⁴.

El prelado desarrolló un importante papel espiritual durante el asedio y los enfrentamientos que se sucedieron entre el ejército que defendía la plaza de Ceuta y los marroquíes, concediendo indulgencias para la cruzada, celebrando misas y administrando sacramentos en el campo de batalla:

El 27 pasó el señor obispo don fray Francisco Laso de la Vega al campo por cumplimentar a los generales. Dijo misa a la puerta de la casa que fue del Iadú y habitaba el conde de Glimes, a la que concurrió toda la corte; y a este tiempo resonaban los instrumentos y oboes de su catedral y regimiento de Marimón y el campo con toda su artillería saludó a la consagración¹⁵.

El obispo de Ceuta, continuando las demostraciones de su gran celo y caridad, pasó al Campo y se mantuvo en él durante toda la función, acompañado de diferentes Sacerdotes, administrando los Santos Sacramentos a los heridos de peligro y auxiliando a todos

¹¹ Guitarte, Vidal: *Episcopologio español (1700-1867). Españoles obispos en España, América, Filipinas y otros países*, Castellón de la Plana, 1992, pp. 34-35.

¹² López, Atanasio: *Obispos en el África Septentrional desde el siglo XIII*, Tánger: Instituto General Franco para la investigación hispanoárabe, 1941, pp. 235-236. López, Atanasio: «Los obispos de Ceuta», en *Mauritania*, XIII, 1940, pp. 377-378.

¹³ Gómez, José Luis: «La diócesis de Ceuta», en *Historia de las diócesis españolas*, 10, Iglesias de Sevilla, Huelva, Jerez, Cádiz y Ceuta: José Sánchez Herrero (Coord.), Madrid – Córdoba: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002, p. 752.

¹⁴ Correa Alejandro: *Historia de la mui y fidelísima ciudad de Ceuta*, Edición: M.ª Carmen del Camino, Transcripción: M.ª Dolores Morillo, Ciudad Autónoma de Ceuta: Consejería de Educación y Cultura, 1999, p. 362.

¹⁵ Correa Alejandro: *Historia de la mui y fidelísima ciudad de Ceuta*, p. 375.

en lo espiritual, y temporal, con gran fervor y constancia en medio de los peligros, pues a su lado fue herido uno de los Capellanes, que le asistían en estas piadosas obras¹⁶.

Ordenó a Alejandro Correa que estableciera turnos de 24 horas para asistir a enfermos y heridos en los hospitales de campaña ante el temor de que quedaran sin asistencia espiritual, pues muchos clérigos, habían fallecido y otros habían abandonado por el temor a los contagios:

Congojado el señor obispo don fray Francisco Lasso de la perdición que amenazaba faltando el principal remedio al rebaño de su cargo, acompañado de sus capellanes y otros sacerdotes, echa en cada cuadra por Su Ilustrísima una caritativa exhortación, confesamos y administramos el sagrado viático y óleo santo a muchísimos enfermos y, quebrantado de pena, se retiró a su casa, encargándome discurriese el modo con que el hospital pudiese ser asistido en lo espiritual. Echo por mí un detalle de todos los capellanes de los regimientos del ejército y de esta guarnición, lo puse en sus manos y, sin sacar más que uno 250 reales por brigada, se nombraron tres de los españoles y uno de los extranjeros para que asistiésemos veinte y cuatro horas al hospital y sucesivamente nos fuésemos remudando, de suerte que cuando cumpliesen los últimos comenzasen los primeros¹⁷.

A pesar de las circunstancias descritas y de la brevedad del episcopado dio impulso a las obras de diferentes templos de la ciudad como el Santuario de la Virgen de África o Iglesia de los Remedios, donde colocó las imágenes de la Virgen del Consuelo, Santo Domingo de Guzmán y San Pedro¹⁸. En referencia al retablo de San Pedro, José Luis Gómez señala, que también pudo llevarse a cabo en tiempos de Fray Francisco Lasso. De ser así, considera que la Virgen de la Salud que corona el citado retablo pudo ser una elección de este obispo, fundamentando su hipótesis en que esta advocación la encontramos en Málaga, lugar de nacimiento del prelado y Guadix, localidad en la que fue prior¹⁹. Sobre la hipótesis de José Luis Gómez, debemos señalar que Francisco Lasso realmente era natural de Granada y que en la ciudad de Guadix no hay constancia documental de ninguna advocación mariana con el título de Salud. Si bien es cierto que este obispo debió ser devoto de esta advocación tal y como demostró en la diócesis de Plasencia, donde sufragó el retablo a esta imagen, cuya ermita se levanta sobre uno de los arcos de acceso a la ciudad y que más adelante comentaremos. Durante el episcopado de este obispo también se llevaron a cabo las reconstrucciones del palacio episcopal y la iglesia del convento de San Francisco²⁰.

4. OBISPO DE PLASENCIA (1721-1738)

El 28 de mayo de 1721 es nombrado obispo de la diócesis de Plasencia, sucediendo a su gran amigo y compañero de la orden de predicadores, Juan de Montalbán, que había permanecido 14 años en la sede accitana, entre 1706 y 1720. Montalbán había

¹⁶ Ariztia, Juan: *Relación de la tercera victoria que el ejército de su Majestad logró el día veinte y uno de diciembre de mil setecientos y veinte, en los campos de Ceuta donde los Moros, en número de sesenta mil hombres, volvieron a atacarle y fueron derrotados, con pérdida de siete a ocho mil hombres*, Sevilla, 1721, p. 8.

¹⁷ Correa Alejandro: *Historia de la mui y fidelísima ciudad de Ceuta*, p. 381.

¹⁸ Gómez, José Luis: «Nuestra Señora de los Remedios de Ceuta: datos para el estudio de su devoción, imágenes y templo», en Aranda Doncel, Juan (coord.): *Actas del Congreso Nacional sobre la advocación de Nuestra Señora de los Remedios: Historia y arte*, 1995, pp. 187-206.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 536.

²⁰ Ros y Calaf, Salvador: *Historia eclesiástica de Ceuta*. Ceuta: Archivo General de Ceuta, 2017, p. 278.

sido promovido a la sede placentina, pero no pudo tomar posesión, pues falleció durante su traslado a esta diócesis, siendo enterrado en el convento dominico de Jaén²¹.

Lasso de la Vega toma posesión de su nueva diócesis el 14 de agosto de 1721 inaugurando un largo episcopado que se prolongará durante 17 años y en el que desarrolla un extenso y generoso programa de mecenazgo por todo el territorio diocesano. En Plasencia, las obras que impulsa o sufraga de su propio bolsillo son las del palacio episcopal, la catedral y las ermitas de la Virgen de la Salud y de la Virgen del Puerto. Pero es especialmente en la ciudad de Trujillo donde centra toda su labor de patrocinio, cuya huella podemos ver en las ermitas de Belén y Santa Ana, en la iglesia de San Martín de Tours y, especialmente, en el convento de la Encarnación. La labor de mecenazgo llevada a cabo por Francisco Lasso de la Vega queda atestiguada a través de la documentación episcopal, parroquial y civil conservada, por medio de su testamento y mediante la representación heráldica episcopal que se exhibe en gran parte de los edificios en los que de una manera u otra participó en su construcción.

Llevó a cabo la reforma del Palacio Episcopal y algunas obras en el interior de la catedral, en esta última, realiza, a sus expensas, una nueva reja del presbiterio, un nuevo monumento para el altar mayor, el retablo de la Asunción encargado a los hermanos Churriguera y una corona para la titular del retablo²².



Fig. 2. Retablo de la Virgen de la Asunción. Catedral de Plasencia.
Fotografía de Francisco Rodríguez.

²¹ Raspeño, Diego: *Vida y virtudes del Ilmo. Sr. D. Fr. Juan de Montalbán*, p. 583.

²² González, Francisco: *Los obispos de Plasencia*. Cáceres: Caja de Extremadura, D. L. 2013, pp. 504-505.

Una de las primeras obras en las que contribuyó fue la Ermita de la Salud en Plasencia, cuya construcción había comenzado a iniciativa de los vecinos y devotos el 5 de abril de 1721 sobre el arco de la puerta de Trujillo y bajo la dirección del maestro Juan Vicioso. Tras la terminación de las obras, fue bendecida el 2 de abril de 1.725 por el prelado. El 22 de mayo de ese mismo año fue entronizada la Virgen en su nuevo templo, tras permanecer en la Catedral durante el tiempo que duraron las obras. El obispo sufragó el retablo que lo adorna y tal vez el cuadro que José de Mera pintó en 1723 con el tema de la conversión de San Francisco.



Fig. 3. Ermita de la Virgen de la Salud. Plasencia.
Fotografía de Francisco Rodríguez.

La virgen de Puerto, patrona de Plasencia, ha tenido tres templos diferentes a lo largo de la historia ubicados en el monte de Valcorchero, a unos 5 kilómetros de la ciudad. El primero fue levantado a principios del siglo XVI, el segundo a mediados del siglo XVII y el último, finalizado en 1723, en tiempos del obispo Francisco Lasso de la Vega, tal y como reza la inscripción existente en su fachada:

Ejecutose la nueva fábrica de este santuario a expensa de las limosnas de los devotos, siendo obispo de esta ciudad el ilustrísimo señor don Fray Francisco Laso de la Vega. Corregidor superintendente, Don Juan Francisco de Lujan y Arce mayordomo de Nuestra Señora, Don Manuel de Melo, Canónigo de esta Santa Iglesia y Capellán de este santuario, don Antonio Cordobés. Año de 1723²³.

El dorado de los retablos de ambas ermitas fue realizado una vez que falleció el obispo y fue costeadado con los bienes expresamente legados para tal fin en su testamento:

Declaro qué a mis expensas he fabricado los retablos de talla que hice poner y sentar en la ermita de Nuestra Señora del Puerto sita extramuros de la ciudad de Plasencia y el de la Capilla de Ntra. Señora de la Salud en la puerta que llaman de Trujillo de ella. Y habiendo sido mi ánimo y deseo dejar completas estas obras que principié, dorando dichos retablos, lo que hasta ahora no he podido practicar por haberme llevado la aplicación a otras obras que estaban pidiendo sus fábricas y conclusión, quiero y es mi voluntad que se doren a costa de los bienes y efectos que quedaren a mi fallecimiento, aplicándose mis testamentarios con el mayor celo y eficacia a que se doren en la mayor conveniencia que sea dable²⁴.

Durante su pontificado parece ser que mantuvo numerosos conflictos con algunos canónigos del cabildo catedralicio de Plasencia motivados por las continuadas ausencias del prelado de su sede y sus arbitrariedades en la elección de cargos²⁵. Esta situación desemboca en el abandono del palacio episcopal para instalarse en Trujillo, un pueblo que en la práctica se convertirá a partir de ahora en la capital diocesana, recibiendo un gran impulso constructivo gracias a la labor de mecenazgo del prelado. Finalizó las obras de la ermita del Valle de Papalbas, pedanía perteneciente a Trujillo situada a 4 km al norte de este municipio, iniciadas por sus vecinos, según recoge el acta del concejo fechada el 17 de septiembre de 1728:

El Sr. Don Antonio de Eraso dijo a la Ciudad, que la devoción de los moradores de Papalbas, arrabal de esta ciudad, ha empezado a fabricar una ermita en dicho asiento a fin de que se celebre misa todos los días de fiesta y la oigan los fieles, de que entendido el Ilmo. y Rvdmo. Sr. Fray Francisco Laso de la Vega, Obispo de Plasencia que asiste en esta Ciudad, llevado de su natural cristiano y devoto celo a cuanto es del culto divino y

²³ Martín, Antonio: *Santa María del Puerto, madre, reina, patrona y alcaldesa honoraria de Plasencia*, Plasencia: Cofradía de la Virgen del Puerto, 1994, p. 69.

²⁴ Tena, Juan: «Apuntes para un Episcopologio Placentino: un testamento», *Alcántara. Revista literaria*, 63-65 (1953), pp. 42-43.

²⁵ González, Francisco: *Los obispos de Plasencia*. Cáceres: Caja de Extremadura, D. L. 2013, pp. 497-511.



Fig. 4. Ermita de la Virgen del Puerto. Plasencia. Fotografía de Antonio Reyes.

alivio espiritual de los fieles, se ha encargado en proseguir hasta perfeccionar la obra de dicha Ermita²⁶.

El obispo solicitó al concejo de Trujillo que cambiase la denominación Valle de Papalbas por el de Valle de Nuestra Señora de Belén, advocación a la que tenía particular devoción, posiblemente desde sus tiempos como prior de Guadix²⁷:

²⁶ Tena, Juan: *Trujillo, histórico y monumental*. Alicante: Gráficas Alicante, 1967, p. 547.

²⁷ En la catedral de Guadix existía una capilla dedicada a la virgen de Belén, con una escultura de bulto redondo, obra de Torcuato Ruiz del Peral, desaparecida en la Guerra Civil. En la parroquia de la Virgen de Gracia de Guadix se venera un lienzo bajo esta advocación en el que se representa a la virgen con el niño en brazos. Un cuadro de idénticas características lo encontramos en la localidad granadina de Dúrcal con la advocación de Virgen de Belén. Esta iconografía estuvo muy extendida durante el Barroco especialmente gracias a escultores como Alonso Cano y pintores como Bartolomé Esteban Murillo, con su famosa Virgen de la Servilleta.

El Señor Don Antonio de Eraso y Tapia dijo a la ciudad que el Ilmo. Y R. Señor de Don Fray Francisco Laso de la Vega, obispo de Plasencia, estante de esta ciudad, a expensas de su devoción, está costeano la fábrica de una ermita en el asiento que hasta ahora se ha dicho de las Papalbas, arrabal de esta ciudad, para que celebrándose Misa en ella todos los días festivos tenga los fieles la ocasión de oírla; y teniendo intención de dedicar dicha ermita a Nuestra Señora de Belén, suplica a la ciudad que se sirva de tener a bien, el que dicho sitio, que hasta estos tiempos ha tenido el nombre y denominación de las Papalbas, se llame de aquí en adelante el valle de Belén en reverencia a Nuestra Señora de este nombre. Y visto por la ciudad concurriendo gustosa a tan santo fin, acordó: Que el Señor Don Antonio de Eraso de las correspondientes gracias a su Ilustrísima y que para que, permanezca la feliz memoria de su santo celo en la de los fieles devotos de tan santa imagen, se titule y denomine de aquí en adelante para siempre jamás, el dicho asiento de las Papalbas, así en vecindarios como en escritos, el valle de Belén, añadiendo para obviar confusiones alias de las Papalbas²⁸.

La ermita, ubicada en el centro de la pedanía, es una sencilla construcción levantada con mampostería. Dispone de una sobria espadaña que corona el muro occidental del templo y que acogió, en su momento, la campana de la antigua ermita de la Coronada. El acceso al templo, situado en el lado de la epístola, se hace a través de un arco de medio punto sin ornamentación y rematado por un frontón. Presenta planta rectangular, de una única nave, cubierta con una bóveda de cañón con lunetos. En el presbiterio se sitúa el altar que acoge el lienzo de Ntra. Sra. de Belén, titular del templo, regalado por Lasso de la Vega. El cuadro, de autor anónimo, ha sido atribuido a la Escuela Madrileña de la segunda mitad del siglo XVII y representa el tema, ampliamente difundido, de la Virgen con el niño Jesús en brazos²⁹. Sin embargo, la autoría corresponde, sin ningún género de dudas, al pintor Blas Muñoz, que trabajó en Toledo a finales del siglo XVII. Se conserva un lienzo firmado por él, casi idéntico al existente en la ermita de Belén, datado en 1693 y expuesto para su venta, en la tienda de antigüedades Conde de Aranda.

En 1730 autorizaba a los feligreses del municipio de Escorial (Cáceres) para consignar algunas cantidades del caudal de la parroquia y sus cofradías a la subvención del retablo que habría de alojar la talla la Virgen de los Dolores. La obra fue costeadada por la iglesia y las cofradías del Salvador, San Lázaro y el Santísimo Sacramento:

«Yo, Joseph Sánchez Arias, notario apostólico por autoridad apostólica y ordinario, vecino y escribano público del número, juzgado, ayuntamiento de esta villa del Escorial y otrosí escribano de la fábrica iglesia de la parroquial de esta dicha villa, certifico, doy fe y testimonio de verdad a los señores que el presente vieren, como su merced el señor licenciado don Manuel Carrasco, cura rector de la parroquial de ella, exhibió ante mí y ante los mayordomos y alcaldes diputados de la dicha iglesia y de las cofradías sitas en ella: un decreto firmado del Ilustrísimo Señor don Francisco Laso de la Vega y Córdova, Obispo de este Obispado y refrendado

²⁸ Tena, Juan: *Trujillo, histórico y monumental...*, p. 547.

²⁹ Ramos, José Antonio: *Belén y su territorio. Historia y Patrimonio Cultural en el Valle de Papalbas*, Cáceres: Diputación Provincial de Cáceres, 2018, pp. 55-56.

de su secretario de cámara don Juan Benito de Echeverría, su data en la ciudad de Trujillo, en los veinte y seis de mayo del año próximo pasado de mil setecientos y treinta, por el cual su Ilustrísima da licencia y facultad a dicho señor cura para que así de los caudales de la dicha iglesia, como de las [de]más cofradías, sacase y aplicase las cantidades necesarias para ayuda de la costa del retablo de Nuestra Señora de los Dolores, las cuales manda su Ilustrísima a los señores visitadores que se siguieren, abonen en las cuentas las cantidades que se sacaren de ellas, cuyo decreto original con el memorial queda em poder de dicho señor cura a que me remito, y en fe de ello para que así conste de pedimiento de dicho señor cura, quien firmó aquí, doy el presente que signo y firmo en esta dicha villa del Escorial, en tres días del mes de noviembre, año de mil setecientos y treinta y uno»³⁰.

El 21 de mayo de 1731 daba licencia a los parroquianos de la iglesia de Santa Catalina del municipio de Alcollarín (Cáceres) para construir un nuevo retablo mayor, cuyo contrato, recayó en Pedro Díaz Bejarano, concertado por un precio de 3600 reales de vellón³¹.

La ermita de Santa Ana, situada en la periferia de Trujillo, junto al Camino Real de Andalucía, fue sufragada en 1731 por el obispo, quien también construyó un pósito de grano anexo para repartir trigo y alimentos en periodos de carestía. El libro Capitular del año 1731 da cuenta de la intención del obispo placentino de levantar esta ermita:

El Señor D. Antonio de Orellana Tapia dio cuenta a esta ciudad de que el Ilmo. Sr. Don Fray Francisco Lasso de la Vega y Córdoba, Obispo de Plasencia, del Consejo de Su Majestad desea hacer la fábrica de una Ermita a devoción de Señora Santa Ana en el berrocal de esta Ciudad, inmediata de Humilladero, oído por esta Ciudad, y por lo que desea complacer a su Ilma. dio comisión amplia al dicho Sr. Don Antonio para que reconozca el sitio y señale el terreno necesario para dicha fábrica de la Ermita, Sacristía y Oficinas para el Santero, como para algún corral para más extensión y beneficio de él, y que con copia de este acuerdo y señalamiento que hiciera dicho Señor se tenga por bastante título para lo referido³².

El protocolo, firmado por Pedro de Rodas Serrano el 3 agosto 1732, constata que la ermita ya ha sido realizada. Dicho protocolo recoge la dotación realizada por el obispo Lasso para el mantenimiento de este templo cuya gestión será llevada a cabo por una congregación de sacerdotes y ordenados, creada para tal fin:

Por cuanto a sus expensas se ha fabricado cerca del Humilladero de esta Ciudad la Capilla e Iglesia de Señora Santa Ana de que con todo lo a ella anexo y perteneciente, tiene hecha su Ilma. donación a la ilustre y esclarecida Congregación de Sacerdotes y Ordenados in sacristía que ha fundado y de que su Ilma. es actual Prior y porque desea

³⁰ Méndez, Vicente: «El retablo del santo cristo del desamparo de Escorial (Cáceres). Una nueva obra del maestro trujillano Bartolomé Jerez», *Norba-Arte*, XVII, 1997, pp. 300 y 303.

³¹ Méndez, Vicente: *El retablo en la diócesis de Plasencia. Siglos XVII y XVIII*, Cáceres: Universidad de Extremadura, 2004, p. 645.

³² Ramos, José antonio y Gómez, Raúl: *Ermitas, oratorios y capillas callejeras de Trujillo y sus consideraciones constructivas*, Cáceres: Tau Editores, 2020, p.169.

el mayor esplendor, aumento y conservación de ella por lo que cede en el mayor culto de Señora Santa Ana, honra y gloria de Dios Nuestro Señor ha tratado con su prior y demás oficiales de dicha venerable Consagrable dotar dicha Capilla de dos mil ducados de vellón que su Ilma., ha de entregar de pronto para que se conviertan en comprar ciertas fanegadas de tierras de pan de llevar que están en término de lugar de Don Benito, jurisdicción de la villa de Medellín, de este obispado que quedaron por muerte de Don Juan y Don Francisco García Cabezas y se hayan casadas veinte y un mil ochocientos y tantos reales, las cuales se han mandado vender judicialmente, para fenecer la obra de la iglesia parroquial de dicho lugar... que en cada año se compren seis arrobas de aceite para la lámpara de la ermita a no ser que de limosnas se supiera este servicio, descontándose de los bienes fundacionales lo que con los donativos se consigan. Manda que anualmente se compre una arroba de cera. Ordena que de renta se tome perpetuamente cada año 120 reales vellón para las limosnas de 3 misas cantadas, las que se habían de decir los días de San José, Santa Ana y el domingo festividad del Santísimo Rosario, las tres se celebraría con diáconos y subdiáconos y cantaría un sochantre. Asistirían 12 sacerdotes hermanos, a cada uno de los 12 se les daría de limosnas dos reales, cinco al que diga la misa y tres al diácono y subdiácono, tres al sochantre y uno a cada acólito³³.

La ermita está construida mediante muros de sillarejo tomados con mortero de cal y reforzados con contrafuertes de sillería. A los pies del templo se sitúa la puerta de acceso, adintelada entre pilastras y rematada con el escudo, realizado en granito, de su mecenas. Presenta planta de cruz latina con dos sacristías. El crucero está cubierto con una cúpula hemisférica, mientras que el resto del edificio se cubre con bóveda de arista a excepción de la sacristía derecha que lo hace con bóveda de cañón. El altar mayor alberga una hornacina que debió acoger a la titular del templo.

También se le concedió licencia, por parte del concejo de Trujillo, para la construcción de una casa anexa a la ermita para los vecinos que acudieran a cumplir las promesas o a asistir a las novenas que se realizasen en honor a Santa Ana:

Y porque el ánimo de esta Ciudad y todos sus vecinos desde cede en beneficio de esta Ciudad y todos sus vecinos, desde luego concede licencia y facultad amplia y sin ninguna limitación a su Ilma para que mande hacer y fabricar la dicha casa con todas las oficinas, corral y cercado de terreno, y en la conformidad que dicho Ilmo. Sr. tuviere por conveniente y fuere su voluntad mediante no ser de perjuicio alguno y por la grande extensión de dicho berrocal. Y acordó se saque testimonio de este acuerdo y en nombre de esta Ciudad le pase el presente escribano de su Ayuntamiento a manos de su Ilma³⁴.

Durante la Guerra de la Independencia, tanto la iglesia como el pósito fueron saqueados y destrozados por las tropas napoleónicas. Dos de sus elementos principales fueron retirados para su salvaguarda: La espadaña que se conserva en el castillo de Trujillo y la campana, en la iglesia de Santa María.

En la iglesia de San Martín de Trujillo costeó la cancela de la portada de poniente. Dicha cancela está rematada con un artesonado de madera donde lucen las armas

³³ Ramos, José antonio y Gómez, Raúl: *Ermitas, oratorios y capillas callejeras...*, p.170.

³⁴ Ramos, José antonio y Gómez, Raúl: *Ermitas, oratorios y capillas callejeras...*, p.172.



Fig. 5. Ermita de Santa Ana (Plasencia). Fotografía de Antonio Reyes.



Fig. 6. Granero anexo a la Ermita de Santa Ana (Plasencia). Fotografía de Antonio Reyes.



Fig. 7. Escudo del obispo Francisco Lasso. Iglesia de San Martín (Trujillo).
Fotografía de Francisco Rodríguez.

de este prelado, blasón que se timbra con corona de marqués y, sobre ella, el capelo episcopal, se acola con una cruz floronada de Santo Domingo. Trae entre sus armas las alianzas de los Dávila, Manrique, Guzmán, Vega y Córdoba³⁵.

Dotó al Hospital de la Caridad de Trujillo de dos salas para los enfermos incurables, para lo cual, compró e hizo donación al citado hospital de una casa con su huerta. Indica en su testamento que si al fallecer no se han concluido las obras de estas salas que se den las rentas y bienes necesarios para su terminación. El testamento también señala que se done, para el equipamiento de las salas, todas las camas, colchones, sábanas y almohadas de sus casas y las de su familia³⁶.

El Convento de la Encarnación de Trujillo, cuyas obras se habían iniciado a finales del siglo xv, todavía no habían concluido por falta de dinero. Este estancamiento constructivo lastimaba de manera especial al obispo Lasso, al tratarse de un convento de su propia orden religiosa, remediándolo con una donación de mil doblones para finalizar su fábrica:

El Ilmo. Y Rmo. Señor Don Fray Francisco Lasso de la Vega y Córdoba, Muy Señor Obispo de Plasencia [...] dijo que por cuanto tenía lastimado su corazón viendo y reco-

³⁵ Ramos, José Antonio: *La iglesia parroquial de San Martín de Tours de Trujillo*, Trujillo, 2018, p. 37.

³⁶ Tena, Juan: «Apuntes para un Episcopologio Placentino: un testamento», *Alcántara. Revista literaria*, 63-65 (1953), p. 43.

nociendo los muchísimos años que estaba empezada la obra de la iglesia del convento intitulado de Nuestra Señora de la Encarnación de esta ciudad de su esclarecida religión de Nuestro Padre Santo Domingo y que no se había podido concluir ni acabar dicha iglesia [...] y estando como estaba para dar principio a dicha obra, reconociendo que de pronto era preciso el gasto de madera, materiales y otras muchas cosas, en lo que se necesita gastar bastante porción de dinero; otorgaba y otorgó por el presente, que hacía e hizo donación pura, perfecta, irrevocable que el derecho llama inter viros, de mil doblones de a dos escudos de oro cada uno [...] para que precisamente se hayan de gastar en la fábrica de dicha iglesia y no en otra cosa y esto por esta vez³⁷.

Con este dinero se pudo atajar la ejecución de los tres lienzos del claustro, la sacristía y la biblioteca, amén del adorno del templo con valiosos enseres. Para la terminación de las obras contactó con Pedro Romero «el Mozo», de gran reputación al haber trabajado en la iglesia de la O de Sevilla o en el templo del Divino Salvador de Carmona³⁸.

La obra titulada *Solemnísimas fiestas con que se dedicó el Majestuoso Templo de Nuestra Señora de la Encarnación de Trujillo, Orden de Predicadores, edificado a expensas del Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Don Fray Francisco Lasso de la Vega y Córdoba, dignísimo Obispo de Plasencia, del Consejo de su Majestad, y su Predicador, Señor de la Villa de Zarayzejo*, contiene una detallada descripción de como quedó la iglesia, tras las obras costeadas por el obispo, el inventario de ornamentos, altares e imágenes que donó y las fiestas realizadas para su consagración. Entre las imágenes que regaló destaca la venerada talla de la Virgen del Mayor Dolor:

Viviendo el Ilmo. Reverendísimo Señor Don Francisco Laso de la Vega y Córdoba, Predicador de SM, Dignísimo Obispo de Plasencia y antes de Ceuta, bien hechor universal de todos los pobres de esta Iglesia y Convento, promotor eficaz y devotísimo de su Capilla y Virgen del Mayor Dolor, cuya preciosa imagen que con destino a la Villa del Escorial llevó a Trujillo³⁹.

En su testamento expone haber fundado una dotación para los reparos de dicha Iglesia, decencia y aseo de los ornamentos de la sacristía. Declara que ha hecho donación del mejor de sus coches que era el grande, forrado en terciopelo verde, con su guarnición de seda blanca y el tiro de seis mulas, con sus guarniciones correspondientes. Esta donación la realizó con la condición de que todo fuese vendido por sus testamentarios, y su importe librado mensual o semanalmente a los obreros que realizaban la terminación de las obras dichas⁴⁰.

³⁷ A. H. P. Leg. 231. Libro 27. Pizarro, *Francisco Javier: Arquitectura y urbanismo en Trujillo (Siglos XVIII y XIX)*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1987, p. 102.

³⁸ Ramos, José Antonio: «Vicisitudes históricas del convento de la Encarnación de Trujillo, proceso de rehabilitación y adecuación de cenobio dominico a colegio preparatorio militar y colegio religioso». *Actas de las 3ª Jornadas de Historia en Mérida* «Cambios y permanencias en los inicios del siglo XX. De la ruina al monumento», Mérida: Ayuntamiento de Mérida, 2010, pp. 221-242.

³⁹ Cantero, Antonio: «Fray Francisco Lasso de la Vega y Córdoba y la iglesia de la Encarnación de Trujillo en 1732», *XLIX Coloquios históricos de Extremadura, Trujillo*, 21-27 de septiembre de 2020, p. 24.

⁴⁰ Tena, Juan: «Apuntes para un Episcopologio Placentino: un testamento», *Alcántara. Revista literaria*, 63-65 (1953), p. 42.



Fig. 8. Iglesia conventual de la Encarnación (Trujillo). Fotografía de Antonio Reyes.

El templo dispone de una imponente fachada realizada en piedra que alberga la torre campanario. Presenta una sola nave con capillas pareadas en los laterales y está cubierto con una bóveda de cañón con lunetos. Sobre el crucero se eleva una gran cúpula que exhibe un blasón policromado de fray Francisco Lasso de la Vega. La mayor parte de sus retablos y ornamentos fueron dispersados por otras parroquias de la ciudad, tras la desamortización del siglo XIX.

5. MUERTE Y ÚLTIMA VOLUNTAD DEL OBISPO

Francisco Lasso de la Vega falleció en Trujillo el 14 de julio de 1738 a los 76 años de edad. Según su última voluntad, expresada en el testamento, fue expuesto en las casas de su habitación revestido de ornamentos pontificales y sobre un tablado de poca altura. Durante todo el día se veló el cadáver, celebrándose gran número de misas por el eterno descanso de su alma. Al día siguiente, fue enterrado en un sepulcro situado en las gradas del altar mayor de la iglesia del convento dominico de la Encarnación, que él mismo había mandado construir⁴¹.

⁴¹ Tena, Juan: «Apuntes para un Episcopologio Placentino: un testamento» ..., pp. 39-45.

Yo Pedro de Rodas Serrano, escribano del Rey Nuestro Señor público del número y Ayuntamiento de esta M. N. Y. M. L. Ciudad de Trujillo por mrd del Real Monasterio de Nuestra Señora de Guadalupe certifico y doy fe que hoy día de la fecha estando en el convento de Religiosos de Nuestra Señora de la Encarnación del Sagrado Orden de Predicadores de esta dicha Ciudad, celebrándose oficio general por los Cabildos Eclesiásticos y Comunidades de Religiosos de ella, para el entierro del Ilmo. y Rmo. Sr. Don fr. Francisco Lasso de la Vega y Córdoba, obispo de Plasencia, [...] después de haberse cantado misa de réquiem y precedido el oficio de sepultura, estando el cuerpo de su Ilma. vestido de Pontifical, metido en una caja de madera forrada en damasco morado guarnecida y tachonada, se colocó en un sepulcro que su Ilma. habida mandado fabricar para este efecto al pie de las gradas del altar mayor de la Iglesia de dicho convento para que en él se mantuviese hasta que fueran trasladados los huesos de su Ilma. al Real Convento de San Pablo de la Ciudad de Sevilla que es del mismo Orden⁴².

Según había dispuesto en su testamento, dos años más tarde fue desenterrado para ser llevado por su teólogo de cámara, un fraile lego que le acompañó durante toda su vida, hasta Sevilla, para ser inhumado definitivamente en la iglesia conventual de San Pablo de esta ciudad, de la misma orden Dominica, actual iglesia parroquial de Santa María Magdalena. Su tumba está situada en el crucero derecho, en el lado de la epístola⁴³. La extensa inscripción de su lauda sepulcral hace referencia a su pertenencia a la orden de Predicadores, a las sedes episcopales que pastoreó, Ceuta y Plasencia, a su voto de pobreza y a su devoción a la Virgen María:

D.O.M.S. Aquí yace nuestro amado hermano el Sr. D. Fr. Francisco Laso de la Vega y Córdoba, hijo ilustre de la religión Guzmanca, de quien esta casa se gloria ser madre. Obispo de Ceuta y de Plasencia, el cual dando cuanto tenía a los templos y menesterosos, quedó pobre; y finalmente quiso posar en este lugar a la vista de la imagen de la Virgen nuestra Señora, cuyo altar había erigido, mandando que en cualquier parte donde le cogiese la muerte, fuesen trasladados sus huesos a esta casa y sitio. Por lo que esta pobre comunidad, agradecida al hijo que la enriqueció, aun no queriendo él, le consagro este monumento; así que la gloria, la fama y el honor unidos, llevara su memoria hasta los cielos quedando en la tierra más que sombra y polvo. Murió el día 14 del mes de julio del año del Señor de 1738⁴⁴.

Del extenso y detallado testamento del obispo Francisco Lasso, examinado por Juan Tena⁴⁵, se deduce su intención de dejar toda su herencia repartida lo más equitativamente posible, sin olvidarse de nadie: asistentes personales, comunidades religiosas, parroquias, catedrales, conventos de su orden, familiares y, de manera muy especial, a los pobres y huérfanos de la diócesis: 2.000 ducados para repartir entre los

⁴² Cantero, Antonio: «Fray Francisco Lasso de la Vega y Córdoba y la iglesia de la Encarnación de Trujillo en 1732», p. 14.

⁴³ Tena, Juan: «Apuntes para un Episcopologio Placentino: un testamento» ..., pp. 39-45.

⁴⁴ Morgado, José Alonso: *Prelados sevillanos o episcopologio de la Santa Iglesia Metropolitana y Patriarcal de Sevilla con noticias biográficas de los señores obispos auxiliares y otros relacionados con esta santa iglesia*, Sevilla, 1906, pp. 623-624. Ramos, José Antonio: «Inventario de los epitafios de los Obispos de Plasencia a través de la documentación», en *Salmanticensis*, 54, Fasc. 2, 2007, p. 362.

⁴⁵ Tena, Juan: «Apuntes para un Episcopologio Placentino: un testamento» ..., pp. 39-45.

pobres de la diócesis y otros 1.000 entre las parroquias del Obispado y su cama, a la viuda más pobre que hubiera en Trujillo en el momento en que falleciera.

Al colegio de la Concepción de Trujillo de niñas huérfanas le dejó 1.000 ducados para la erección de una iglesia en sustitución del pequeño oratorio del que disponían. Al Convento de Santa Clara de Jaraicejo cinco novicias. A las catedrales de Plasencia y Ceuta dejó sus alhajas pontificales (pectorales, anillos, mitras, báculos, etc.). A las Madres Capuchinas de Santa Ana y al colegio de San Miguel les dejó sus carruajes y las vidrieras y esteras del palacio de Plasencia.

A su asistente le dejó sus hábitos y toda su ropa interior de religioso, una casa, 300 ducados, el importe del viaje a Sevilla y una fundación que había hecho a su favor sobre una parte de la dehesa de Pozuelo de Herederos. Al beneficiado Juan Rodríguez, mayordomo de sus rentas en Trujillo, le dejó la lámina, con dosel de damasco, de la Virgen de Belén que tenía en su dormitorio.

Dejó mil ducados a su hermano Diego Lasso de la Vega, Caballero de Calatrava, vecino de Sevilla, para su entierro y funerales, dado que muriera después que él, pues si moría antes, él se encargaba de sufragarlo. A su sobrina, Doña Juana Dávila y Ursúa Lasso de la Vega, hija de los Marqueses de Gravina y nieta de su hermana Doña Ana María Lasso de la Vega, Condesa de Serena, legó tres mil ducados, que se depositarán en poder de la madre de aquella, Doña Rosa de Ursúa, hasta que su hija tome estado.

No se olvidó de los conventos dominicos en los que vivió antes de iniciar la carrera episcopal. Al de San Pablo de Sevilla y al de Santo Domingo de Guadix les donó los libros que poseía en sus palacios de Plasencia y Trujillo además de importantes sumas de dinero: al convento de Málaga y al de Guadix, legó, a cada uno, mil cuatrocientos ducados y mil al de Sevilla, para misas en sufragio de su alma.

De la escasa documentación conservada del convento de Guadix se desprende que solo recibieron mil ducados, dejados por el difunto obispo para instituir la memoria de una fiesta dedicada a Santo Tomás. La comunidad los empleó en la compra de tierras y en la redención de un censo que pagaban a Juan Arias de Medina:

El Ilmo. S. Don Francisco Lasso de la Vega, Obispo de Plasencia, en reconocimiento de haber sido morador de este convento dejó y fundó en él dando mil ducados de principal la memoria de una fiesta al año dedicada a Santo Tomás. Recibió el principal el convento, impuso sobre todos sus bienes y especialmente sobre siete aranzadas de viña en la Marcoba por escribanía ante Torcuato Macías Magaña en 7 de julio de 1742. La Hijuela 4 del folio 841 dice que de estos mil ducados se emplearon 300 ducados en la redención del censo que pagaba este convento al mayorazgo de Don Juan Arias de Medina en este protocolo, folio 6, ésta la ejecutoria de redención ante Pedro de Bonilla en 17 de marzo de 1714. Legajo 1. N.º 7, en este protocolo, folio 6-17 marzo⁴⁶.

Este testamento es un reflejo del grandísimo y variado patrimonio con el que contó el obispo Lasso de la Vega en vida, procedente, en su mayor parte, de la herencia familiar. Gran parte de todo ese caudal económico, tal y como hemos descrito a lo largo de presente artículo, lo destinó fundamentalmente a sufragar la construcción

⁴⁶ AHN. Clero-Secular-Regular, L.4047/4048.



Fig. 9. Sepultura del obispo Francisco Lasso de la Vega. Iglesia de la Magdalena (Sevilla).
Fotografía de Antonio Reyes.

de edificios religiosos. En el testamento, el obispo fue dejando indicaciones para que, con sus bienes y rentas, se llevaran a término aquellas obras que no hubieran sido concluidas a su muerte. Por tanto, podemos concluir que su labor de mecenazgo cultural y patrimonial se prolongó más allá de su fallecimiento.

*MECENAZGO Y CULTURA ARTÍSTICA EN LA VALENCIA
DEL SIGLO XVIII.
EL RECTOR FÉLIX GASTÓN (†1739) Y LA IGLESIA
DE SAN BARTOLOMÉ*

Gaetano Giannotta
Universitat Jaume I

Hasta la fecha, la historia de la iglesia de San Bartolomé de Valencia estaba sumida en la leyenda, unos inciertos datos historiográficos y los pocos restos que de ella quedan. A través del análisis de documentación inédita, la presente contribución pretende aclarar el desarrollo arquitectónico y artístico del templo en los años comprendidos entre 1704 y 1742, cuando fue objeto de una serie de reformas administrativas y artísticas que la adecuaron al novedoso clima cultural de raigambre cosmopolita que se vivía en Valencia. Al frente de estos notables cambios estuvo el rector de la parroquia, Félix Gastón, una personalidad casi desconocida anteriormente, cuyo aporte, como se verá en las líneas que siguen, le vincula plenamente con la cultura valenciana de su tiempo.

1. ENTRE MITO Y REALIDAD DE UNA DE LAS MÁS ANTIGUAS IGLESIAS DE VALENCIA

La historia de la iglesia parroquial de San Bartolomé de Valencia está íntimamente vinculada con la de su capilla del Santo Sepulcro, fundada, según transmite la tradición, nada menos que por el apóstol Santiago en sus peregrinajes por la península. Fue el presbítero Agustín Sales, ya en el pleno siglo XVIII, quien intentó disipar los mitos, suponiendo que la capilla del Santo Sepulcro hubiese sido levantada durante el reinado del emperador Constantino, a raíz de un sofisticado análisis histórico y arqueológico¹ (Fig. 1). Según el mismo cro-

¹ Sales, Agustín: *Memorias históricas del antiguo santuario del Santo Sepulcro de Valencia*, edición facsímil del impreso de 1852, Valencia: Librerías París-Valencia, 1979, pp. 10-20.

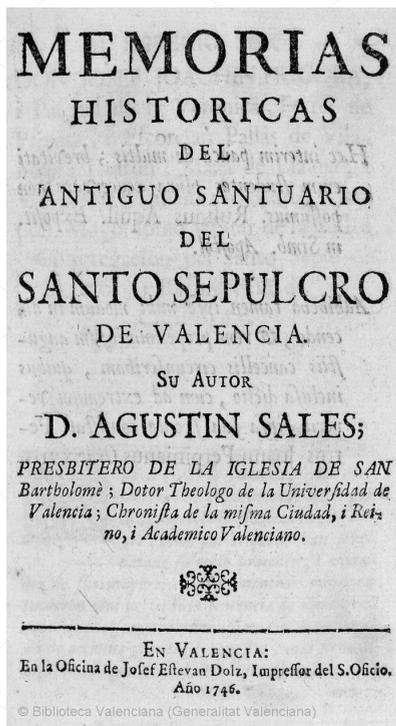


Fig. 1. Agustín Sales, *Memorias históricas del antiguo Santuario del Santo Sepulcro de Valencia*, Valencia: Josef Esteban Dolz, 1746. Biblioteca Valenciana.

Patriarca (1590-1604) y de la Compañía (1595-1621) y consagrada definitivamente por el sínodo de Isidoro Aliaga de 1631 y las advertencias arquitectónicas de raigambre contrarreformista que derivaron de ello⁸.

nista, la capilla fue erigida desde su origen como basílica y encomendada a los monjes basilios. Al parecer, en ella se veneró por cierto tiempo el cuerpo de San Vicente Mártir y se preservó el culto cristiano incluso durante la dominación árabe². Tras la reconquista, Jaume I donó el espacio a los canónigos regulares del Santo Sepulcro que lo dedicaron a San Bartolomé, advocación con la cual figura en el *Repartiment*³. Se conoce el nombre de su primer rector, un tal Simón, que firmó como *canonicus ecclesiae Dominici Sepulcri* un documento de 1245 relacionado con el Convento de Santo Domingo⁴.

Estructuralmente, el templo primitivo estaba caracterizado por una única nave de tres tramos y una torre de campanas, todo de sillería⁵. No obstante, quedando obsoleta esta primitiva fábrica frente a la calurosa devoción que los valencianos le tributaban, se decidió derribarla para levantar una nueva iglesia⁶. El proceso de edificación, documentado en su integridad, abarcó los años entre 1666 y 1683⁷. De acuerdo con las tendencias arquitectónicas más actualizadas, el resultado fue un templo con planta de cruz latina y cúpula de media naranja en la intersección de los brazos. Es más, la iglesia de San Bartolomé fue la única, entre las antiguas parroquias «de reconquista», que adoptó esta moderna planta, introducida en la iglesia del

² Cruilles, Marqués de: *Guía urbana de Valencia antigua y moderna*, tomo I, Valencia: Imprenta de José Rius, 1876, pp. 95-99; Sales, Agustín: op. cit., 1979, pp. 20-51; Teixidor, Joseph: *Antigüedades de Valencia. Observaciones críticas donde con instrumentos auténticos se destruye lo fabuloso dejando en su debida estabilidad lo bien fundado*, tomo I, Valencia: imprenta de Francisco Vives Mora, 1895, pp. 369-373.

³ Bofaroll y Mascaró, Próspero de (ed.): *Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón, publicada de Real orden, Tomo XI, Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, Barcelona: Imprenta del Archivo, 1856, p. 230.

⁴ Pingarrón, Fernando: *Arquitectura religiosa del siglo XVII en la ciudad de Valencia*, Valencia: Ayuntamiento, 1998, p. 162.

⁵ García Hinarejo, Dolores: «Torre de San Bartolomé (Valencia)», en Bérchez, Joaquín (ed.): *Monumentos de la Comunidad Valenciana. Catálogo de monumentos y conjuntos declarados e incoados. Tomo X. Valencia. Arquitectura religiosa*, Valencia: Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, 1995, pp. 224-225; Pingarrón, Fernando: op. cit., 1998, p. 162; Simo Cantos, José Manuel: «Valencia. Torre de S. Bartolomé/Torre de St. Bartomeu», en Bérchez, Joaquín (coord.): *Catálogo de monumentos y conjuntos de la Comunidad Valenciana/Catàleg de Monuments i Conjunts de la Comunitat Valenciana*, vol. II, Valencia: Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, 1983, pp. 811-813.

⁶ Cruilles, Marqués de: op. cit., tomo I, 1876, pp. 98-99; SALES, Agustín: op. cit., 1979, pp. 2-3.

⁷ Pingarrón, Fernando: op. cit., 1998, pp. 162-165.

⁸ *Ibidem*, pp. 73-99, 164-165.

La única nave estaba dividida en cuatro tramos, tres de ellos flanqueados por capillas enfrentadas y el más cercano al transepto ocupado por portadas que daban al exterior. Al parecer, estaba cubierta por bóveda de cañón con lunetos y ventanas, otra solución arquitectónica novedosa para su época⁹. Considérese que solamente a finales del siglo, en la iglesia de los Santos Juanes, se volvería a emplear otra vez¹⁰. La iglesia disponía, finalmente, de presbiterio cuadrangular con tribunas, flanqueado por la capilla de la Comunión y la sacristía. En 1690 se contrató con Hipólito Ravanals el retablo del altar mayor que contaba con la traza y la imaginería de Leonardo Julio Capuz¹¹.

El hallazgo de un inventario de las capillas y altares de 1742 ha aportado datos inéditos sobre las devociones que se celebraban en el templo: San Vicente Ferrer, Nuestra Señora del Sepulcro, San José, San Antonio de Padua, el Beato Pedro Pasqual, San Miguel, Santo Cristo, Nuestra Señora de los Desamparados y Santa Margarita¹². A todas ellas se añadían la famosa capilla del Santo Sepulcro, núcleo originario de toda la iglesia, la capilla de la Comunión y el sagrario.

Entrado el siglo XVIII, la atención de la feligresía se centró en el campanario, cuyo levantamiento por encima de la persistente fábrica medieval se contrató el 5 de junio de 1700 con los canteros Domingo Laviesca y José de Miner¹³. Sucesivamente, entre septiembre 1702 y marzo 1703, se contrató con el maestro de obras Joseph Muñoz la realización del cuerpo de campanas y de un remate de dos cuerpos con cubrimiento piramidal¹⁴ (Fig. 2). Muñoz debió seguir contando con la colaboración de Laviesca, puesto que el 31 de diciembre de 1704 los dos juntos otorgaron carta de pago relativa a la cornisa del segundo cuerpo, obra que había sido específico objeto de contratación en enero del año anterior¹⁵. Al día siguiente, Muñoz otorgó una segunda carta de pago por lo tocante al remate que, como se dijo, había sido contratado en marzo de 1703¹⁶. Sin duda debido a la finalización de todas las obras citadas, se habían solicitado al cantero Joseph Noguera, vecino de la localidad de Campanar, «quaranta taulers de marca major a dos [...] cent vint y unch miches cañes [...] doscentes adobes»¹⁷. Poco tiempo después se efectuaron las visuras y en marzo Laviesca y Muñoz recibieron 45 libras «per les millores, que auem fet en la obra del campanar»¹⁸.

⁹ Cruilles, Marqués de: op. cit., tomo I, 1876, p. 99.

¹⁰ Pingarrón, Fernando: op. cit., 1998, pp. 217-219, 642-661.

¹¹ *Ibidem*, p. 170.

¹² Archivo del Reino de Valencia (en adelante ARV), protocolos notariales, notario Causes Francisco, sign. 5299, ff. 180r-190r, 11 de agosto de 1742, *Inventario de los bienes muebles de la iglesia de San Bartolomé*.

¹³ El primero es igualmente identificado con las grafías «Laviesca» y «Labiesca». Aquí, se ha preferido mantener la encontrada en la documentación investigada.

¹⁴ Pingarrón, Fernando: op. cit., 1998, pp. 165-168.

¹⁵ La referida carta de pago, inédita, en Archivo del Seminario del Patriarca de Valencia (en adelante ASPV), notario: Miquel Ximeno, sign. 8305, s/n, Época de Domingo Laviesca y Joseph Muñoz lapicidas. Por otra parte, las capitulaciones de 27 de enero de 1703, igualmente inéditas hasta la fecha, en ASPV, notario: Miquel Ximeno, sign. 8307, s/n, 27 de enero de 1703, *Capitulaciones para la cornisa de la torre campanario de la iglesia de San Bartolomé*.

¹⁶ ASPV, notario: Miquel Ximeno, sign. 8305, s/n, 1 de enero de 1705, Época de Joseph Muñoz villa operarius.

¹⁷ Traduciendo del valenciano: «cuarenta tableros de marca superior a dos [...] doscientos veinte y uno pequeñas cañas [...] doscientos adobos». En ASPV, notario: Miquel Ximeno, sign. 8306, s/n, 17 de agosto de 1704, Época de Joseph Noguera, laterarius oppidi.

¹⁸ Traduciendo del valenciano: «por las mejoras que hemos hecho en la obra del campanario». En ASPV, notario: Miquel Ximeno, sign. 8305, s/n, 7 de marzo de 1705, Época de Domingo Laviesca y Joseph Muñoz lapicidas. En la carta de pago se aclaraba que las visuras habían sido realizadas en 12 de febrero



Fig. 2. La Iglesia de San Bartolomé antes de su derribo.
 Archivo Municipal de Valencia.

1.1. Un protagonista antes desconocido: el rector Félix Gastón

Por aquellas fechas, es muy probable que ocurriese el acontecimiento destinado a cambiar una vez y para siempre el curso de la historia del templo, es decir el traspaso de la rectoría de la iglesia de Tomás Montaner a Félix Gastón, documentado por primera vez como rector en la junta parroquial de 1 de enero de 1706¹⁹. Hasta la fecha, de este personaje sólo se conocía lo que de él escribió el ya citado Agustín Sales: «insigne teólogo de esta escuela, esclarecido por su doctrina, modestia y exacto juicio; y por tales prendas juntas con una suma prudencia y severidad de costumbres, digno de eterna memoria»²⁰. Además, el biógrafo Marcos Antonio de Orellana transmitió la noticia de un retrato suyo en la sacristía de la iglesia de San Bartolomé, realizado por Hipólito Rovira²¹.

El comienzo de su gestión coincidió con un primer periodo de reformas administrativas, pues también cambió el notario síndico de la parroquia. Francisco Causes, feligrés de San Bartolomé y miembro de la Hermandad del Santo Sepulcro que se hallaba en ella, fue el designado para suceder a Miquel Ximeno en la registración notarial de los hechos parroquiales. Para cumplir con sus tareas, en 16 de abril de

y comprobadas por el notario Josep de Rocafull. Se han investigado sus protocolos por la fecha indicada, pero la escritura de la visura no se ha encontrado.

¹⁹ ASPV, notario: Ximeno Miquel, sign. 8304, s/n, *Junta de la iglesia parroquial de San Bartolomé*. Para una información más precisa, señálese que, de Miquel Ximeno, notario síndico de la parroquia por aquellas fechas, faltan los protocolos de los años que van de 1700 a 1705. Es posible que ya antes de la señalada junta de 1706 Gastón sucediese a Thomás Montaner.

²⁰ Sales, Agustín: op. cit., 1979, p. XI.

²¹ Orellana, Marcos Antonio de: *Biografía pictórica valentina o Vida de los pintores, arquitectos, escultores y grabadores valencianos*. Valencia: Ayuntamiento, 1967, pp. 337-338.

1709, Causes solicitó al recién nombrado rector la actualización del número y estado de los parroquianos de San Bartolomé²².

No obstante, las convulsiones económicas y sociales que siguieron el desarrollarse de la Guerra de Sucesión española hicieron que las reformas administrativas y artísticas se paralizasen durante algún tiempo. Si se excluyen las elecciones anuales de miembros y oficiales de la Hermandad del Santo Sepulcro, el notario síndico Francisco Causes no registró algún acontecimiento destacado y el nombre de Félix Gastón no consta en alguna actividad relevante hasta el año 1720. Fue entonces cuando se asistió al estallido de una revolución administrativa de la cual Félix Gastón fue el más importante protagonista.

Consta en la documentación que el rector aspirase a que la iglesia de San Bartolomé se uniformase administrativamente a las demás parroquias de la ciudad. Reprochaba el hecho de que, a diferencia de ellas, su junta parroquial no fuese electiva y no se renovase anualmente²³. En consecuencia, a lo largo de todo lo que quedaba de 1720, Gastón se ocupó de la reorganización de las obrerías, de establecer de forma detallada las tareas de cada una, así como las clases censales y el importe de la tasa que había que pagar para formar parte de ellas²⁴. A partir de entonces, la junta parroquial de la iglesia parroquial de San Bartolomé de Valencia se reunió anualmente en la mañana del primer día de cada año, fielmente directa por su rector Félix Gastón y puntualmente protocolizada por el notario Francisco Causes.

2. FINANCIANDO REFORMAS, CONSTRUYENDO MEMORIAS

Mientras uniformaba administrativamente su iglesia a las demás parroquias valencianas, Félix Gastón se propuso hacerlo también artísticamente. Es sabido que desde los últimos años del siglo XVII Valencia estaba viviendo, arquitectónica y artísticamente, una esplendorosa época de oro en el signo del Barroco. Tras la reforma del presbiterio catedralicio de la mano del arquitecto Juan Pérez Castiel, con la transición al siglo XVIII se había pasado de un barroco hiperdecorativo de matriz churrigueresco a la coexistencia entre un barroco grandilocuente y retórico ejemplificado por la reforma de la iglesia de los Santos Juanes (1693-1702) y otro desornamentado, matemática y geoméricamente comprometido²⁵.

²² ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5270, ff. 91v-92r, *Manifiesto de los parroquianos de San Bartolomé*. En la ocasión, la parroquia contaba con un total de 270 parroquianos: 33 eclesiásticos, 13 entre caballeros y damas, 7 ciudadanos, 5 abogados, 3 médicos, 2 inquisidores, 17 escribanos y los demás, oficiales y labradores.

²³ ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5278, ff. 2r-5r, 6 de enero de 1720, *Deliberación de los electos de la parroquia de San Bartolomé*.

²⁴ ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5278, ff. 24v-31v, 4 de febrero de 1720, *Establecimiento de las clases y repartimiento de la tasa entre los electos de la parroquia de San Bartolomé*; ff. 348r-360r, 7 de diciembre de 1720, *Capítulos de las obrerías de la parroquia de San Bartolomé*.

²⁵ Para una síntesis de esta evolución estilística, resumida demasiado sencillamente, véanse Bérchez, Joaquín: «Aspectos del barroco arquitectónico en la iglesia de los Santos Juanes de Valencia», en *Archivo de Arte Valenciano*, 63, 1982, pp. 48-53; González Tornel, Pablo: «Barroquizar la arquitectura. Intervenciones de signo barroco en construcciones eclesiásticas medievales de la ciudad de Valencia», en Taberner Pastor, Francisco, Murad Mateu, Málek, Alonso Monterde, Mar (coords.): *Historia de la ciudad V. Tradi-*

Esta segunda vertiente se encontraba dominante en los años que siguieron la breve parálisis que la guerra sucesoria ocasionó a las fábricas valencianas. Quizás su éxito haya sido consecuencia del suceso que, desde su publicación en Valencia en 1712, había tenido el tratado de arquitectura civil del padre oratoriano Tomás Vicente Tosca, comprendido en su *Compendio Mathematico*²⁶. Artísticamente, se asistió a la depuración del elemento ornamental y la vuelta al protagonismo de los constituyentes tectónicos de las superficies. Este giro estilístico se vio reflejado en muchas reformas arquitectónicas y decorativas realizadas durante la primera mitad del siglo XVIII²⁷. Entre todas ellas, la iglesia de San Bartolomé fue absoluta pionera, lo que más aún acrece el valor de los hallazgos documentales que aquí se presentan y la importancia del rector Félix Gastón, impulsor y financiador de las renovaciones.

2.1 El órgano de Nicolás de Salanova

El primer documento que refleja los intereses artísticos de Gastón es el registro de la reunión que tuvo lugar el 29 de junio de 1720, en la cual la junta parroquial se hizo cargo de la cantidad que quedaría a pagar, en el caso de sobrevenida muerte del rector, para la realización del nuevo órgano de la iglesia²⁸. Aunque en el citado documento no consta el nombre del organista que debería realizarlo, sí que se precisaba que Gastón se había comprometido, para su composición, al pago de 1300 libras a pagar en plazos. Finalmente, esta preventiva decisión no se hizo necesaria, y esto a pesar de que la realización del órgano tardó mucho más de lo inicialmente previsto. La documentación explica también el porqué.

Una carta de pago de 14 de octubre de 1722 aclara que el organista originariamente contratado, Andrés Vergero, había fallecido tras haber reunido los materiales²⁹. Señálese que, por aquellas fechas, Vergero debía ser muy famoso en Valencia por haber realizado el órgano de la iglesia de los Santos Juanes³⁰. Su sobrevenido fallecimiento privaba a la fábrica de San Bartolomé de un artesano de renombre y, sin embargo, la junta fue capaz de solucionar la cuestión, contratando a un organista, si cabe, más afirmado. Se trataba de Nicolás de Salanova que en la fecha señalada cobró las primeras 200 libras de su recompensación.

Originario de Alcorisa, en Aragón, Nicolás de Salanova (hacia 1681-1750) fue el fundador de una dinastía de organistas que operó a lo largo de todo el siglo XVIII entre Valencia y Murcia³¹. Formaron parte de ella sus sobrinos Matías y Tomás Salanova

ción y progreso, Valencia: Colegio Oficial de Arquitectos de la Comunidad Valenciana, 2008, pp. 131-152; Pingarrón, Fernando: op. cit., 1998, pp. 109-123, 217-226.

²⁶ Tosca, Tomás Vicente: *Compendio Mathematico*, tomo V, Valencia: por Vicente Cabrera, 1712.

²⁷ Bérchez, Joaquín, Jarque, Francesc: *Arquitectura barroca valenciana*, Valencia: Bancaixa, 1993, pp. 88-120.

²⁸ ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5278, ff. 162v-164r, *Deliberación de la junta de San Bartolomé sobre el nuevo órgano*.

²⁹ ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5289, ff. 186v-187v, *Carta de pago de Nicolás de Salanova a Félix Gastón*.

³⁰ Vilaplana Zurita, David: *Arte e historia de la iglesia de los Santos Juanes de Valencia*, Valencia: Consell Valencià de Cultura, 1996, pp. 32-34.

³¹ Antes de la presente contribución, estaba únicamente documentado en la Catedral de Valencia en 1720, en la iglesia de las Santas Justina y Rufina de Murcia en 1724, y otra vez en Valencia, en la

y su yerno Martín Usaralde Letegui³². El acta fundacional de la saga de los Salanova data a 1719, año en que Nicolás instauró en Valencia una sociedad de maestros organistas con un marcado carácter familiar³³. Este interés por formar una institución profesional únicamente dedicada a los fabricantes de órganos configura a Nicolás de Salanova como un artista plenamente comprometido con el debate cultural de la época, caracterizado por la progresiva autonomización de los gremios tradicionales³⁴.

En consecuencia, la elección de personalidades del calibre de Vergero o de Salanova tiene que ser considerada como una ulterior señal del interés del rector Félix Gastón hacia los debates culturales y las corrientes artísticas más actualizadas del entorno valenciano. Lástima que, por lo que respecta la fábrica del órgano, no se hayan encontrado las cartas de pago siguientes a la de octubre de 1722. No obstante, la obra debía estar ciertamente acabada en junio 1723, cuando se despidió al hasta entonces organista en favor de Ignacio Grancha que habría desempeñado este oficio voluntaria y gratuitamente³⁵.

2.2 Un documento de 1728

Después de las 1300 libras gastadas en aquello que debía ser uno de los más preciados órganos de la ciudad de Valencia, Félix Gastón siguió vertiendo toda su disposición económica en la iglesia de San Bartolomé. Un documento de 1 de enero de 1728 proporciona la idea de magnitud de su mecenazgo. En él se registra la reunión anual de la junta, en la cual Gastón aprovechó para enumerar todas las obras que había financiado hasta la fecha, pasando después a pedir permiso para quitar el viejo retablo y mandar a realizar uno nuevo, de lo cual se escribirá más adelante. Quiero resaltar el siguiente fragmento:

parroquia de San Martín, en 1730 (Máximo García, Enrique: «El Órgano de Santiago de Orihuela: un transparente sonoro. Nuevas aportaciones sobre la familia Castell», en *Imafronte*, 17, 2003-2004, p. 155; Pingarrón-Esaín, Fernando: «La música en la Parroquia de San Martín de Valencia (siglos XVI-XX)», en *Cabanilles*, 2-3 (4-9), 1982, pp. 6-86. Villanueva Serrano, Francesc: «Los órganos de la catedral de Valencia en el tránsito del Gótico al Renacimiento», en *Nassarre*, 30 (1), 2014, p. 26, nota 95).

³² Entre todos ellos, Matías es sobre el que más se ha investigado. Entre 1763 y 1776 su presencia en las iglesias de las provincias alicantina y murciana es constantemente documentada. Por ejemplo, hacia 1700 se dotaba a la iglesia de Santiago de Orihuela de un nuevo órgano (Máximo García, Enrique: op. cit., 2003-2004, p. 176). En 1772 en el Convento de San Agustín de Murcia colaboró con Joaquín Salanova, otro miembro de la dinastía anteriormente desconocido (Pina Caballero, Cristina: «Órganos y organeros en Murcia entre los reinados de Felipe V y Carlos II: algunas fuentes documentales», en *Nassarre*, 22 (1), 2006, pp. 507-528).

³³ Gonzalo Lopez, Jesús: «Pot-pourri documental sobre cuatrocientos y un años de organería en Aragón (1561-1961), con anejo uriolesco», en *Nassarre*, 22 (1), 2006, pp. 253-310.

³⁴ Tradicionalmente, los organistas formaban parte del gremio de carpinteros (Cruilles, Marqués de: *Los gremios de Valencia: memoria sobre su origen, vicisitudes y organización*, Valencia: Imprenta de la casa de Beneficencia, 1883, p. 69). A lo largo del siglo XVIII otro brazo de este gremio, formado por los escultores, retablos y adornistas se fue autonomizando hasta su legitimación dentro de la Academia (véase Buchón Cuevas, Ana María: *Ignacio Vergara y la escultura de su tiempo en Valencia*, Valencia: Secretaría Autonómica de Cultura y Política Lingüística de la Generalitat Valenciana, 2006a, pp. 173-181, con particular atención a la bibliografía citada en la nota 127).

³⁵ ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5278, ff. 146v-147v, 13 de junio de 1723, *Nombramiento de organista de la parroquia de San Bartolomé*.

señores muy ilustres, ya saben ustedes lo mucho que tengo mejorada esta iglesia después que me hallo cura de ella, pues la capilla del Santo Sepulcro que se arruinó por la rotura del campanario no solo se compuso, sí que también se ha lucido según se ve; y después he dorado el retablo del Señor San Joseph que sirve ahora para el Monumento, he hecho el órgano todo nuevo por ser el que había en esta parroquia pequeño, y muy antiguo, y ultimadamente, en este último año, he hecho el púlpito y escalera todo nuevo, y lucido y dorado; sin otras cosas, aunque se halla mejorada la parroquia, según es notorio, y todo a mis expensas y agencias. Y me falta el componer el retablo del altar mayor³⁶.

Más allá del órgano, del cual ya se dijo, y del campanario, de la capilla del Santo Sepulcro y del retablo mayor, sobre los cuales nos detendremos más en adelante, pónganse la atención sobre la que había sido la más reciente aportación de Gastón, es decir la realización y decoración del púlpito y de su escalera. Lamentablemente, los protocolos de Francisco Causes no mencionan ni el libramiento ni las cartas de pago relativas a esta parte de la reforma, por lo cual es imposible determinar quién haya sido su autor y el montante del gasto del rector. Sin embargo, la materialización de un nuevo púlpito, además de aplicar unas específicas normas contrarreformistas –que pretendían configurar el sermón religioso como actuación oratoria y teatral– también repetía un uso habitual en las reformas barrocas de las iglesias valencianas.

2.3 Reparación del campanario

Antes que nada, el citado documento de 1728 proporciona un dato interesantísimo y curioso, eso es el acontecimiento que, de alguna forma, sirvió de pretexto para poner en marcha la reforma de la iglesia. El quebrantamiento del campanario no era un evento nuevo para la feligresía de San Bartolomé. Es sabido que ya a finales del siglo XVII la antigua torre medieval se había inclinado, quizás debido a los deslazamientos ocasionados por la construcción de la nueva iglesia. Entonces fue necesaria la intervención del arquitecto más importante de la época, Juan Pérez Castiel, para que no colapsase³⁷.

Así enderezada, durante los primeros años de setecientos, la torre medieval fue objeto de nuevas obras que la dotaron de una segunda elevación, de un cuerpo de campanas y de un remate de tres cuerpos con cobertura piramidal³⁸ (Fig. 3). Sin embargo, a mediados de la segunda década del siglo XVIII, la estructura volvió a quebrantarse, dañando la campana mayor. En un primer momento, se optó por repararla, otorgándose una serie de cartas de pago a lo largo de 1725³⁹. Tal vez a raíz del definitivo restablecimiento estructural de la torre, cinco años después Gastón decidió encargar una nueva campana, que fue librada a Luis Castañer en 9 de octubre de

³⁶ ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5285, ff. 6r-7v, *Permiso para quitar o modificar el retablo de la iglesia de San Bartolomé*.

³⁷ Orellana, Marcos Antonio de: op. cit., 1967, p. 528; Simo Cantos, José Manuel: op. cit., 1983, pp. 811-813.

³⁸ Véase *supra*.

³⁹ ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5282, ff. 306r-306v, 11 de diciembre de 1725, *Carta de pago del maestro de carros Thomás Martínez*; ff. 306v-307r, *Carta de pago del cerrajero Joseph Solanell*; ff. 307r-307v, *Carta de pago del maestro albañil Vicente García*; ff. 314v-315r, 24 de diciembre de 1725, *Carta de pago del maestro campanero Joseph Miralles*.

1730⁴⁰. El maestro campanero terminó de cobrar las 555 libras previstas en su contrato el 27 de diciembre de 1731⁴¹.

2.4 La capilla del Santo Sepulcro

Entre los espacios dañados por la rotura del campanario se encontraba la capilla del Santo Sepulcro, núcleo originario de todo el templo. Se trataba de una estancia cuadrangular cubierta por bóveda de crucería sustentada por dos grandes columnas; en fin, un espacio gótico, que en el siglo XVII había sido englobado por la nueva fábrica, aun manteniendo su originaria conformación arquitectónica. Era conocido que, como muchísimos otros espacios eclesiales, a principio de setecientos se le había dotado de un nuevo revestimiento decorativo barroco, resultado de las intervenciones escultóricas y pictóricas de Francisco Vergara el Mayor (1681-1753) y Dionís Vidal respectivamente (hacia 1670-1721)⁴².

Gracias al hallazgo de la citada relación de 1728, se descubre que precisamente los daños ocasionados por el campanario sirvieron de pretexto para acometer la reforma decorativa dieciochesca de la antiquísima capilla. Sobre todo, se identifica al rector Félix Gastón como la mente y el financiador que estuvo detrás de ella. Desgraciadamente, la capilla, así como el resto de la iglesia, fueron demolidos en época contemporánea y la documentación no ha proporcionado más datos sobre el aspecto que debía tener tras la remodelación. La historiografía, en parte, contribuye a llenar este vacío.

Por su parte, en su *Memorias históricas*, el muchas veces citado cronista Agustín Sales escribió estas singulares palabras: «aunque permanece su delineación de excelente pincel en la moderna capilla por Dionisio Vidal, que alcanzó la fábrica primitiva»⁴³ (Fig. 4). Es decir que, sin alejarse de la que había sido su trayectoria en Valencia, es posible que el pintor Dionís Vidal procediese a reproducir fingidamente,



Fig. 3. Vista del campanario de la Iglesia de San Bartolomé de Valencia antes del derribo del remate. Postal propiedad del autor.

⁴⁰ ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5287, ff. 219r-221r, *Libramiento y capítulos para la nueva campana mayor de la iglesia de San Bartolomé*.

⁴¹ ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5287, ff. 305v-306r, 9 de diciembre de 1730, *Carta de pago de Luis Castañer maestro campanero*; ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5288, ff. 66r-67r, 31 de marzo de 1731, *Carta de pago de Luis Castañer maestro campanero*; ff. 270r-270v, 27 de diciembre de 1731, *Carta de pago de Luis Castañer maestro campanero*.

⁴² Orellana, Marcos Antonio de: op. cit., 1967, pp. 351, 597; Sales, Agustín: op. cit., 1979, pp. 2-3.

⁴³ *Ibidem*, pp. 2-3.



Fig. 4. Aspecto que el monumento del Santo Sepulcro debía tener alrededor de 1714. Volumen de Agustín Sales, en la Biblioteca Vaticana.

2.5 El retablo de Andrés Robres

Cuando ya el órgano y el púlpito de la iglesia estaban finalizados, el campanario reparado y su campana mayor recolocada, la capilla del Santo Sepulcro reformada estructural y decorativamente, en la junta ordinaria de 1 de enero de 1728 el rector Félix Gastón declaraba ante los electos de su parroquia su propósito de acometer y financiar la realización de un nuevo retablo para el altar mayor del templo. Con este

con precisos y expertos trampantojos, la conformación arquitectónica de la originaria capilla. Presumiblemente, Vidal empleó también motivos figurativos que dialogaban iconográficamente con las estatuas y adornos de estuco de Vergara, originando una más de estas arquitecturas parlantes, de arte total y totalizante, muy habituales en la Valencia de la primera mitad del siglo XVIII.

La transmitida presencia del pintor Dionís Vidal en la fábrica proporciona también un límite cronológico *ante quem* entre finales de 1718 y principios de 1719, cuando acometió la decoración de la capilla de la Cinta en la Catedral de Tortosa, ciudad en la cual falleció poco después⁴⁴.

⁴⁴ Gil Saura, Yolanda: «Algunas notas sobre la capilla de la Cinta de la catedral de Tortosa», en *Reserca*, 12, 2008, pp. 125-127.

objetivo, solicitó el permiso para retirar el antiguo retablo y, si necesario, deshacerlo para aprovechar sus materiales⁴⁵.

Gracias a la documentación publicada por Pingarrón se sabe que el primer retablo de la iglesia de San Bartolomé era muy reciente, pues había sido trazado por Leonardo Julio Capuz (1660-1731) y tallado por Hipólito Ravanals apenas cuarenta años antes, en 1690⁴⁶. A Capuz se debían también las estatuas de *San Bartolomé* y *San Miguel*, titulares del templo, en la hornacina central, las de *San Pedro*, *San Pablo*, *San José con el Niño* y *San Jaime* en los intercolumnios del primer cuerpo, y de *San Pedro Pascual*, *San Eugenio obispo*, la *Inmaculada Concepción* y el *Padre Eterno* en el ático⁴⁷. Por las pocas palabras que le dedicó Gastón y por la descripción de su imaginería y rico adorno, es posible suponer que arquitectónica y estilísticamente el retablo se acercase al que Capuz había trazado siempre en 1690 para la iglesia del Convento de la Puridad⁴⁸. Confirma esta hipótesis un comentario que el historiador del arte Elías Tormo hizo sobre el retablo de San Bartolomé, calificándole de churrigueresco⁴⁹.

Aun así, cuando apenas habían pasado treinta y ocho años desde la colocación de este retablo, el rector Félix Gastón se apresuró para mandar a realizar uno nuevo. Este dato, quizás más de todos los que se han ido mencionando hasta el momento, patentiza cuanto fuesen modernos los conocimientos artísticos del rector, interesado en que el altar mayor de su templo cobijase una estructura adecuada a los gustos de la sociedad valenciana de la primera mitad del siglo XVIII. De hecho, desde finales del siglo anterior la grandilocuencia ornamental del barroco vernáculo «a la Capuz» había sido paulatinamente abandonada en favor de un más ordenado lenguaje clasicista, en el cual las columnas salomónicas y la apabullante hojarasca habían dado paso a los elementos tectónicos de la arquitectura de retablos⁵⁰.

Bien consciente de estos cambios estilísticos, en julio de 1728 Gastón confió el nuevo retablo a Andrés Robres (1684-1764), que el 11 de ese mes cobró las primeras 250 libras por adelantado⁵¹. La última carta de pago fue otorgada en julio de 1729, pero en 15 de febrero de 1730 Robres cobró otras 120 libras «por las mejoras que tengo hechas en el retablo de la capilla mayor de dicha iglesia de San Bartolomé [...] como asimismo por el valor de las celosías que también he hecho para las tribunas que hay

⁴⁵ ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5285, ff. 6r-7v, *Permiso para quitar o modificar el retablo de la iglesia de San Bartolomé*.

⁴⁶ Pingarrón, Fernando: op. cit., 1998, p. 170.

⁴⁷ Orellana, Marcos Antonio de: op. cit., 1967, p. 256; Pingarrón, Fernando: op. cit., 1998, p. 170.

⁴⁸ González Tornel, Pablo: *Arte y arquitectura en la Valencia de 1700*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2005, pp. 57-65, 445-451.

⁴⁹ Tormo y Monzó, Elías: *Levante: Provincias valencianas y murcianas*, Madrid: Calpe, 1923, p. 123.

⁵⁰ Buchón Cuevas, Ana María: «El retablo barroco en Valencia», en *Los retablos: técnicas, materiales y procedimientos*, Madrid: Grupo Español del Instituto Internacional de Conservación, 2006b, pp. 9-13. En Bérchez, Joaquín, Jarque, Francesc: op. cit., 1993, pp. 88-120 se analizan las repercusiones que estos cambios estilísticos tuvieron en la arquitectura en general.

⁵¹ ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5285, ff. 158r-158v, *Carta de pago de Andrés Robres escultor*. El libramiento y capitulaciones del retablo no están presentes en los protocolos del notario síndico de San Bartolomé. En la citada carta de pago, Robres afirmó que había sido encargado de la obra «según los capítulos que sobre ello se están formando y están a cargo de Don Joseph de Cardona el mayor». Lamentablemente, el nombre de este notario no figura en ninguno de los inventarios de los archivos valencianos.



Fig. 5. Retablo de la capilla de la Comunión de la Iglesia parroquial de Torrente (Valencia), por Andrés Robres, antes de 1728. Fotografía del autor.

en el presbiterio».⁵² A pesar de la pérdida de la mayoría de sus obras, la trayectoria del retablista y escultor Andrés Robres está suficientemente definida, atribuyéndosele los retablos mayores de la parroquial de San Miguel, de la iglesia del convento del Pilar (1748-52) y del Temple y, fuera de Valencia, el de la parroquial de Sueca, el de Alcácer (después de 1725) y el de la capilla de la Comunión de la iglesia de Torrent (antes de 1728)⁵³. Ese último es el único que se conserva y el que cronológicamente se aproxima más al de San Bartolomé (Fig. 5). Destacan su carácter desornamentado y su clasicismo incipiente, caracterizado por la sustitución de las columnas salomónicas con columnas de orden compuesto con fuste estriado e imoscapo en relieve con florones y medallones.

En general, al lenguaje ornamental se prefirió el figurativo-teológico coadyuvado por cuadros de los apóstoles, estatuas de santos relacionados con el tema eucarístico y con otras devociones⁵⁴. Este barroco clasicista, que no renunciaba a la preminencia de la decoración, sino que la sometía a las exigencias del mensaje teológico, caracterizó al

⁵² La segunda carta de pago en ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5285, ff. 352v-353r, 26 de diciembre de 1728 y la última en ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5286, ff. 178r-178v, 11 de julio de 1729. En ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5287, ff. 61v-62r. *Carta de pago de Andrés Robres escultor*, se encuentra la carta de pago relativa a las mejoras aportadas al retablo y a las celosías de las tribunas.

⁵³ Orellana, Marcos Antonio de: op. cit., 1967, pp. 369-370. Teixidor atribuyó el retablo del Pilar a Tomás Paradís y lo fechó en 1733 y así lo recoge PINGARRÓN, Fernando: op. cit., 1998, pp. 497-498.

⁵⁴ Presentació Mora, Juan: «La iglesia de la Asunción de Torrent y su capilla de la Comunión», en *Torrents: Estudis i Investigacions de Torrent i Comarca*, 3, 1984, pp. 232-234.

arte valenciano hasta el triunfo del Academicismo, afectando también a la reforma de la iglesia de San Bartolomé, lo que justificó que, pocas décadas después de finalizarse su retablo mayor, se decidiese sustituirlo con otro más adecuado al estilo del tiempo.

La obra del retablo continuó con la capitulación, el 1 de enero de 1733, del dorado, confiado al miembro de la junta parroquial de San Bartolomé Cristóbal Grau⁵⁵. Gracias al contrato es posible aportar algunos datos más sobre el retablo. Para su imaginaria se reaprovecharon algunas de las esculturas del anterior retablo, obras de Leonardo Julio Capuz de 1690. Así el *San Bartolomé* y *San Miguel*, cotitulares de la iglesia, ocuparon la hornacina central, mientras *San José* y *San Jaime* fueron colocados en la cornisa principal. No es posible determinar cuál fue la suerte de las otras esculturas de Capuz ni la del mismo retablo; también es posible que algunos de sus materiales fuesen aprovechados para el dieciochesco. Así fue también de cuatro tablas con escenas de la *Pasión* tradicionalmente atribuidas a Juan de Juanes⁵⁶.

Para el dorado del retablo y de sus esculturas Cristóbal Grau otorgó, como de costumbre, tres cartas de pago, en 22 de junio de 1733, 15 de enero y 10 de junio de 1734, por un total de 800 libras puntualmente pagadas por el rector Félix Gastón⁵⁷. Del dorador Grau nada más se conocía hasta la fecha, si se excluye su intervención de 1730 en la capilla de Santo Tomás de Villanueva de la Catedral de Valencia, donde curiosamente había coincidido una vez más con Andrés Robres⁵⁸. Cabe suponer que los dos hayan formado un equipo escultor-pintor/dorador muy usual durante el siglo XVIII en Valencia⁵⁹. Adentrándose aún más en las conjeturas, es posible que Robres fuese elegido para realizar el retablo de San Bartolomé precisamente gracias a la recomendación de Grau que era miembro de su junta parroquial. Aun así, el escultor no figuró en el testamento de Grau, redactado en noviembre de 1737 y recogido entre los protocolos de Francisco Causes⁶⁰.

⁵⁵ ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5290, ff. 11r-14r, *Capítulos para dorar el retablo y sus esculturas entre Félix Gastón y Cristóbal Grau*. En la misma junta los electos y parroquianos de la iglesia se comprometían a satisfacerle a Grau su sueldo en caso de prevenido fallecimiento de Gastón (véanse los ff. 9r-11r).

⁵⁶ Atribución recogida por Tormo y Monzó, Elías: op. cit., 1923, p. 123, y todavía vigente en 1941, cuando el sacerdote Juan Espí las mencionó en su informe sobre las consecuencias de la guerra civil sobre la parroquia (Archivo Diocesano de Valencia (en adelante, ADV), Culto, legajo 130/1 y 2, n.º 582/2, *Informe de la parroquia de San Bartolomé apóstol de Valencia*, s/f.). En cambio, ningún dato más claro se ha encontrado sobre los lienzos de los pedestales, al parecer de Evaristo Muñoz, citados por Tormo, ni de la *Inmaculada* de Salzillo mencionada por el cura de 1941.

⁵⁷ ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5290, ff. 153v-154r, *Carta de pago del dorador Cristóbal Grau*; ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5291, ff. 9r-9v y ff. 140r-140v, *Cartas de pago del dorador Cristóbal Grau*.

⁵⁸ Pingarrón, Fernando: «Intervenciones y proyectos inéditos de la catedral de Valencia durante el siglo XVIII», en *Archivo de Arte Valenciano*, 76, 1995, p. 61 y nota 4.

⁵⁹ Buchón Cuevas, Ana María: «Pintar la escultura. Apuntes sobre doradores de los siglos XVII y XVIII en Valencia», en *Ars Longa*, 21, 2012, pp. 197-214.

⁶⁰ ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5294, ff. 236v-239v, 7 de noviembre de 1737, *Testamento de Cristóbal Grau dorador*.

3. EL LEGADO DE FÉLIX GASTÓN EN EL CONTEXTO CULTURAL VALENCIANO DE LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XVIII

Hasta aquí llegaron el ahínco y la generosidad de Félix Gastón hacia la parroquia al frente de cuya gestión estuvo durante buena parte de su vida. Cuando falleció en 1739, la iglesia de San Bartolomé de Valencia contaba ya con un nuevo y bien organizado cuerpo administrativo y con un renovado y estilísticamente actualizado revestimiento decorativo. En su testamento de 23 de noviembre de 1739, Gastón legaba estas obras de lucimiento del templo a la parroquia «para que en todo tiempo se sirva de ello y use como cosa propia suya»⁶¹.

Con razón Agustín de Sales, sólo algunos años después de su muerte, le declaró merecedor de memoria eterna⁶². Lástima que su recuerdo, en la realidad, se haya perdido, así como la mayoría de los resultados artísticos de su prodigalidad. El órgano de Nicolás de Salanova y el retablo de Robres con todas sus esculturas y pinturas fueron pasto de las llamas en 1936⁶³. A pesar de que no hubiese sufrido daños irreparables, la estructura de la iglesia fue prontamente vendida al Ayuntamiento que en 1944 la derribó para edificar complejos residenciales. Dos de las antiguas portadas fueron reutilizadas para otros tantos edificios, la Escuela de Artes y Oficios de Burjasot y la iglesia parroquial del barrio de San Marcelino⁶⁴. El derribo de la torre campanario, finalmente, afectó sólo el remate gracias a la intervención conjunta de la Academia de San Carlos y de la Junta Diocesana para la reparación y construcción de los templos. La popular «torre de San Bartolomé», marcando el panorama de Valencia, es el único vestigio de los antiguos esplendores de que el templo había gozado a partir del rectorado de Félix Gastón.

Gracias al inventario de sus bienes es posible averiguar que fue éste un hombre muy cultivado, poseedor de una biblioteca ingente para la época, puesto que contabilizaba 65 títulos y 52 autores, excluyendo las misceláneas⁶⁵. Como es lógico, destacan los libros de carácter doctrinal con una evidente predilección hacia el tomismo y la moral escolástica⁶⁶. Entre los temas privilegiados se encuentran los típicos de la Contrarreforma, con particular atención a la defensa y exaltación de la eucaristía⁶⁷. Entre los textos

⁶¹ ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign. 5296, ff. 365r-368v, *Testamento de Félix Gastón*.

⁶² Sales, Agustín: op. cit., 1979, p. XI.

⁶³ Muy esclarecedor a tal propósito es el informe que el cura de la parroquia redactó una vez finalizado el conflicto civil (en ADV, Culto, legajo 130/1 y 2, n.º 582/2, *Informe de la parroquia de San Bartolomé apóstol de Valencia*, s/f.).

⁶⁴ Pingarrón, Fernando: op. cit., 1998, pp.168-170.

⁶⁵ ARV, protocolos notariales, notario: Causes Francisco, sign.5296, ff. 404r-408r, *Inventario post mortem de los bienes de Félix Gastón*.

⁶⁶ Por ejemplo, el *Manuale Thomistarum* de Baptista Gonet, (Padua, 1718), las *Disputationes scholasticae de mysteris incarnationis et eucharistiae* de Tomás Muniesa (Barcelona, 1689), la *Theologia Scolastica positiva de novissimis* de Marcelino Siuri en su más reciente edición valenciana, el *De Eucharistiae Sacramento Venerabili, atque Sanctissimo, tractio Theologica Scholaris diffusa et moralis concisior* de Gabriel Henao (Lyon, 1655) y el *De sacramentis in genere Disputationes scholasticae et Morales* de Juan Inocencio de Dicastillo (Amberes, 1652).

⁶⁷ Por ejemplo, las *Disputationes scholasticae de mysteris incarnationis et eucharistiae* de Tomás Muniesa (Barcelona, 1689), el *De Eucharistiae Sacramento Venerabili, atque Sanctissimo, tractio Theologica Scholaris diffusa et moralis concisior* de Gabriel Henao (Lyon, 1655) y el *De sacramentis in genere Disputationes scholasticae et Morales* de Juan Inocencio de Dicastillo (Amberes, 1652).

confesionales y los comentarios resalta el volumen *Lux Evangelica sub velum sacrorum emblematum recóndita...* de Enrico Engelgrave (Colonia, 1655-1659) que quizá es una señal de su interés hacia otra de las materias más importantes del Barroco valenciano, la emblemática⁶⁸. También cabe mencionar otra importante vertiente de los gustos literarios de Gastón, la poesía, como ponen de manifiesto el *Magnus Apparatus Poeticus* (Paris, 1666), la obra completa de Miguel de Silveira y los *Commentaria in omnia opera Publii Virgilio Maronis* de Joan Luis de la Cerda (Madrid, 1608-1617).

Aunque sólo fuera por el análisis de su biblioteca, la personalidad de Félix Gastón se configura pues como plenamente inmersa en la cultura barroca de la Valencia de la primera mitad del siglo XVIII, caracterizada, por un lado, por la persistencia de las problemáticas contrarreformistas y, por el otro, por una siempre mayor abertura hacia el rigorismo académico e ilustrado⁶⁹. Lo confirman tanto la restructuración gubernativa y administrativa de su parroquia como el giro estilístico que tomaron las intervenciones artísticas que financió. Ambas actuaciones hacen hincapié en su afán para uniformar la iglesia de San Bartolomé a las demás parroquias valencianas.

Es más, desde el punto de vista más marcadamente artístico, fue el primero en apostar declaradamente para un lenguaje estilístico mucho más depurado y desornamentado que el tradicional, como demuestra su interés en substituir el retablo mayor de Leonardo Capuz. Para el historiador del arte contemporáneo, poder contemplar la iglesia de San Bartolomé hubiera significado apreciar el quizás más temprano y manifiesto cambio de gusto que marcó el arte valenciano durante la primera mitad del siglo XVIII, desembocando en la fundación de la Academia de San Carlos y el triunfo de la arquitectura clasicista.

Con el legado que dejó a la parroquia de San Bartolomé y, más en general, a la cultura valenciana de su tiempo, no cabe duda de que Félix Gastón estuviese destinado a convertirse también en un ejemplo para otros individuos implicados en el clima de reforma del setecientos valenciano. Entre ellos, quiero mencionar a Francisco Celma (1687-1771), natural y párroco de la villa de Catí, en el castellonense, y responsable y financiador de las reformas arquitectónicas y decorativas de fuerte impronta contrarreformista de la capilla de la Comunión de la parroquia de la Asunción y de la ermita de la Mare de Déu de l'Avellà⁷⁰.

⁶⁸ Otros textos a resaltar son el *De Missae Sacrificio Divino atque Tremendo* de Gabriel Henao (Salamanca, 1658-1661), las *Homilias sobre el Evangelio de Cuaresma, predicadas en Barcelona* de Jerónimo Bautista de Lanuza (en la edición Barbastro, 1621-1622, o tal vez Barcelona, 1633-1635), los *In Epistolam B. Pauli ad Philippenses commentarii* de Juan Antonio Velázquez (Amberes, 1637), los *Commentarii in quator Libros Regum* de Francisco Mendosa (Coímbra, 1621), los *Commentaria in concordiam et historiam evangelicam* de Sebastiaõ Barradas (Coímbra, 1599-1611), la prestigiosa *Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum* de Hugo de Santo Caro en la edición veneciana de 1703 y el *Canticum canticorum Salomonis dramatico tenore litterali allegoria tropologicis notis...* de Andrés Pinto Ramírez (Lyon, 1642).

⁶⁹ Pons Fuster, Francisco: «La espiritualidad no ilustrada valenciana en la primera mitad del siglo XVIII», en Callado Estela, Emilio (coord.): *La catedral ilustrada: Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII*, vol. 4, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2013-2015, pp. 223-253.

⁷⁰ Sobre Francisco Celma véase Segarra Roca, Miguel: «Un párroco modelo», en *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 23, 1947, pp. 1-23. Para el estudio de las reformas mencionadas resulta imprescindible la crónica redactada por el propio cura: Celma, Francisco: *Historia del Santuario de Nuestra Señora de la Misericordia, y de la Fuente de la Vellà, sito en el Término de la Villa Real de Catí, del Obispado de Tortosa, en el Reyno de Valencia*, Valencia: por Josep Thomàs Lucas, 1759. Véanse en particular las pp. 24-31 y 73-82.

*PROMOCIÓN ARTÍSTICA Y ÓRDENES MILITARES.
LAS COMPETENCIAS DEL PRIOR DE UCLÉS
EN EL PATROCINIO DE LAS ARTES*

Sonia Jiménez-Hortelano*
Universitat de València

El papel de los priores de las órdenes militares hispánicas en época moderna ha sido, en nuestra opinión, brevemente estudiada hasta la fecha. Menos estudiado todavía ha sido el papel que estos preladados jugaron como promotores de las artes en sus territorios durante este periodo. En este texto ofreceremos un primer acercamiento a la labor de los priores santiaguistas de Uclés como gestores y patrocinadores de proyectos artísticos en su priorato. Para ello atenderemos a las competencias que tenían asignadas según la normativa de la orden, llamando la atención sobre las disposiciones sinodales promulgadas por estos preladados en su territorio en época moderna. También nos detendremos en aspectos devocionales y en las iniciativas programadas a título personal, teniendo en cuenta que en muchas ocasiones fueron encargos destinados a ensalzar su propia memoria.

Como es bien sabido, las órdenes militares hispánicas fueron instituciones nacidas con una doble naturaleza, militar y religiosa. Por el lado civil, el maestre representaba la cúspide del poder de la orden militar de Santiago, mientras que, por el lado religioso, podemos situar en la cima de la pirámide al prior del monasterio de Santiago de Uclés, sede y cabeza de la orden, por encima del prior de San Marcos de León. Si bien durante la Edad Media el prior de Uclés fue un cargo de máxima relevancia en la institución, cuya presencia en los Capítulos Generales de la Orden debía estar

* Este trabajo se inserta dentro del grupo de investigación Arte y Arquitectura en Época Moderna y del proyecto de I+D+i «Vivir noblemente en la Valencia moderna, una corte de la monarquía hispánica (PID2021-126266NB-100-VINOBLE)» financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

garantizada¹, pues era capaz de gobernar la orden en el intervalo que ocurría entre la muerte de un maestre y la elección del siguiente, su relevancia y sus competencias se redujeron durante la edad moderna, cuando a principios del siglo XVI los Reyes Católicos, dentro de su política de control de las administraciones, consiguieron reformar algunas normativas referentes a los cargos de las órdenes militares. Tras la muerte del maestre Alfonso de Cárdenas, y con la incorporación de la administración en la figura de Fernando, los Reyes Católicos consiguieron del papa Alejandro VI que a partir de 1502 el cargo de prior de Uclés dejara de ser vitalicio, para pasar a ser trienal. Además, en 1505 redactaron, con el acuerdo del prior de Uclés y el de San Marcos de León, el texto con los aspectos que podían ser reformados en la Orden y que afectaban al quehacer diario de los monjes². Esta reforma reducía la duración de cada priorato a tres años y colocaba la figura bajo el efectivo y directo control real, que debía confirmar el cargo. Por tanto, a partir del priorato de Antonio Ordas en 1504, el cargo de prior de Uclés dejaría de ser vitalicio, para pasar a ser trienal, convirtiéndose este en un cargo en constante renovación. Es por ello que la nómina de priores de Uclés desde la creación de la orden es extensísima y complica una aproximación nominal a cada uno de los miembros que ocuparon esta designación durante la edad moderna³.

Tabla 1. Número de Priores por cronología.

Priores perpetuos (1174-1502)	Nº de priores 19
Priores trienales (1504-1794)	Nº de priores 76
Priores perpetuos (1794-1844)	Nº de priores 5

El prior de Uclés, además de ser una figura cúspide en la administración espiritual de los santiaguistas, solo por debajo del papa, tenía entre sus competencias la administración espiritual directa de una serie de poblaciones situadas en las actuales provincias de Ciudad Real, Cuenca y Toledo, poblaciones englobadas bajo la denominación de priorato de Uclés, tal y como puede verse en el mapa coreográfico inédito confeccionado por encargo del prior Joseph Hualde en 1772 (fig. 1). Este mapa, realizado por don Juan Cristóbal Manzanares, ecónomo vecino de Tomelloso, incluye los accidentes geográficos del priorato y representa todas las poblaciones santiaguistas incluidas en él con sus correspondientes iglesias, castillos, molinos, despoblados, batanes o barcas. Como no podía ser de otro modo, destaca de entre todos los signos cartográficos la representación del Real Convento de Santiago de Uclés a pequeña escala (Fig. 2).

¹ Ayala Martínez, Carlos de: *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Madrid: Marcial Pons Historia, 2003, p. 269.

² Rodríguez Blanco, Daniel: «La reforma de la Orden de Santiago», en *En la España medieval*, 9, 1986, p. 946.

³ El listado de priores de Uclés queda recogido en la obra diociesca inédita de José López Agurleta «Opúscula varia de la Orden de Santiago», Archivo Histórico Nacional (en adelante A.H.N.), Códices, Lib. 236, ff. 151r-185v.

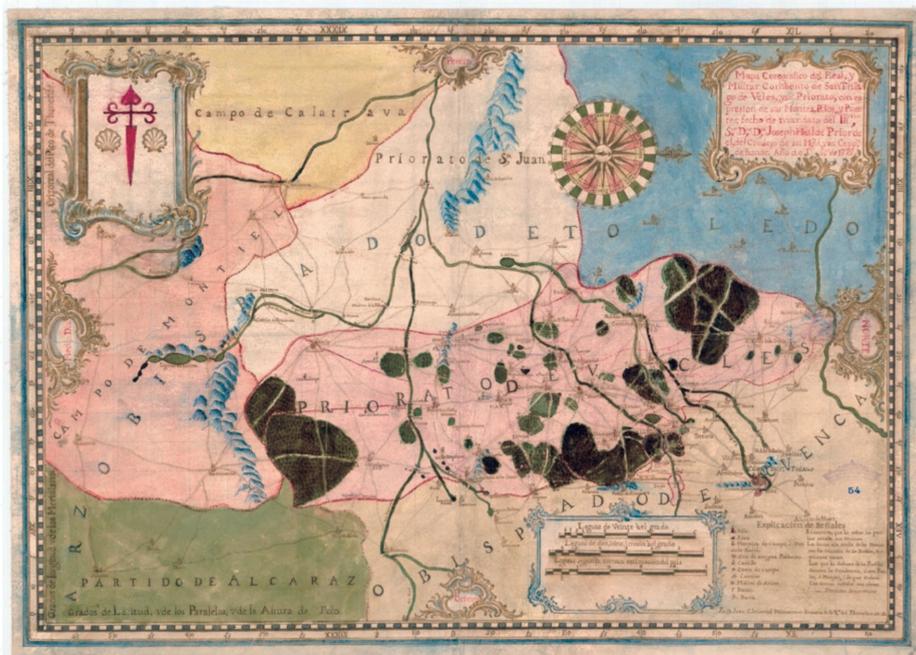


Fig. 1. Mapa coreográfico del priorato de Uclés realizado por encargo del prior Joseph Hualde (1772). Biblioteca Virtual de Defensa.



Fig. 2. Detalle del Real Monasterio de Uclés en el Mapa coreográfico del priorato de Uclés realizado por encargo del prior Joseph Hualde (1772).

Como decimos, en la Orden Militar de Santiago, el prior del monasterio de Santiago de Uclés era el responsable de la supervisión de la vida espiritual de la casa madre de la orden y de los fieles y las parroquias de su priorato. Su papel al frente de este territorio espiritual era similar al de un obispo en su diócesis, con capacidad de convocar sínodos y con la obligación de realizar visitas periódicas a cada una de sus iglesias. Según los institutos de la orden, el cargo debía ser ocupado por una persona que reuniera toda una serie de cualidades. Debía ser una persona de buena vida y costumbres y tener cumplidos los cuarenta años de edad. Debía formar parte de la orden desde al menos seis años y tener una formación mínima de bachiller en teología o derecho o maestro de artes⁴. Los priores de Uclés eran elegidos por los freiles profesos de su monasterio. En la elección, se colocaba un cántaro de madera en una mesa central que presidiera el capítulo donde se debía introducir el nombre de la persona escogida y otro recipiente también cerrado en el que se depositarían los nombres desechados. Tras abrir ante notario las urnas y coser los papeles introducidos, sería elegido prior aquella persona que consiguiera más de la mitad de los votos⁵.

1. LA GESTIÓN DEL PATRIMONIO INMUEBLE EN EL PRIORATO Y EL CULTO A LAS IMÁGENES

1. 1 *Los sínodos del priorato de Uclés*

Es difícil conocer el punto de vista adoptado por distintos priores a lo largo de los siglos en relación a las artes y la liturgia, sobre todo si tenemos en cuenta que la mayoría de actas capitulares del monasterio de Uclés no parecen haberse conservado. Sin embargo, podemos aproximarnos al pensamiento del prior gracias a la inestimable información que ofrecen las constituciones sinodales del priorato de Uclés. Mediante la lectura de estos textos, podemos rescatar información relativa a las disposiciones del prior de Uclés en torno al encargo de obras de arte y al examen del estado y uso de las existentes en su territorio⁶. El prior, dotado de las competencias de un obispo en su priorato, estaba capacitado para convocar sínodos y ejercer así cierta capacidad legislativa en relación al culto. Los sínodos se celebraron en el priorato desde el segundo tercio del siglo xv. El primero fue celebrado por el prior Juan Díaz Coronado (1439), seguido del de Juan de Velasco (1486), Antonio Ordas (1505), Francisco Martínez (1526) y Bartolomé Villena (1563), sin que se hayan conservado las constituciones emanadas de los mismos.

Tras el Concilio de Trento, los obispados redactaron sus correspondientes constituciones sinodales, mediante las cuales se adaptaban a los principios y directrices

⁴ *Regla y establecimientos de la caballería de Sanctiago del Espada*. Madrid: Casa de Francisco Sánchez, 1577, fol. 94 y ss.

⁵ A este establecimiento se añadía la posibilidad de elegir a los cuatro candidatos preferidos mediante sorteo, incluyendo su nombre en pelotas de cera que debían ser introducidas en una urna. *Regla y establecimientos de la caballería de Sanctiago del Espada*. Madrid: Casa de Francisco Sánchez, 1577, fol. 115-116.

⁶ Sobre el aparato normativo de la Orden de Santiago en materia artística véase: Jiménez-Hortelano, Sonia: «Normativas y agentes para el patrocinio artístico y arquitectónico en la Orden de Santiago durante la Edad Moderna. El priorato de Uclés como objeto de estudio», en *Revista de las Órdenes Militares*, 12, 2021, pp. 111-138.

generales del Concilio⁷. Quizá, con motivo de actualizar estas directrices⁸, en 1578 el prior Diego Aponte de Quiñones llevó a cabo una la reunión sinodal en la villa santiaguista de Corral de Almaguer⁹, de las que afortunadamente se ha conservado el manuscrito de las constituciones dictadas durante el mismo.

El análisis de este documento nos permite comprobar cuáles eran las preocupaciones en relación al culto que se vivía en el priorato en estos momentos. Las constituciones de 1578 del prior Aponte incidían en multitud de aspectos relacionados con la ordenación interna de los templos del priorato, como pueda ser la disposición de las sepulturas, prohibiendo los enterramientos en las gradas del altar de la iglesia y las sepulturas voladas¹⁰. En cuanto al ajuar litúrgico se ordenaba que se dispusieran tablas en todos los altares donde se celebrara misa con la gloria y el credo impresos¹¹. Los cálices deberían tener purificadores y cobertores de tafetán y los corporales ir introducidos en bolsas de seda¹². Las constituciones también prohibieron manifestaciones artísticas espontáneas como las de la realización de monumentos de jueves y viernes Santo en ermitas u hospitales donde no se custodiara el santo sacramento para no confundir a los fieles¹³.

Además, regularizaban el desarrollo de las procesiones, la colocación en las misas de las cruces o imágenes que procesionaran, así como la manera en la que debían colocarse los participantes, de tal forma que las cofradías de los distintos lugares del priorato saldrían en procesión por orden de antigüedad, precedidas por sus respectivos pendones¹⁴. Las sinodales regulaban las representaciones que se celebraban los días de fiesta en algunas iglesias del priorato y los problemas que de las mismas podían derivarse. Por ello, ordenan que tales representaciones fueran examinadas por el prior «para que Nos veamos si conviene y demos licencia para ello so pena de excomunión»¹⁵.

⁷ Gutiérrez-Cortines, Cristina: *Arquitectura, economía e iglesia en el siglo XVI*, Bilbao: Xarait ediciones, 1987, p. 59.

⁸ Sabemos que en 1572 el convento de Uclés había iniciado un pleito contra la clerecía y el concejo de Santa Cruz de la Zarza «sobre la guarda de las constituciones sinodales que no las querían guardar». AHN, OM, AHT, Leg. 11478, fol. 140v. Cuentas del prior Francisco Sánchez, 1570-1573.

⁹ Pérez, Dimas: «Las sinodales del obispado-priorato de Uclés», en *Separatas de la Revista Cuenca, Diputación Provincial de Cuenca*, 197[?], p. 14-16. El capítulo «de Constituionibus» comienza precisamente con un «que todos tengan e guarden lo establecido en el sancto concilio tridentino». AHN, Códices, L.947, Fol. 18r.

¹⁰ A.H.N. Códices, Lib. 947, f. 53v.

¹¹ A.H.N. Códices, Lib. 947, f. 65v.-66r.

¹² A.H.N. Códices, Lib. 947, f. 68r.

¹³ «Y porque en algunas yglesias hermitas ospitales de nuestro priotato donde el santísimo sacramento no sea puesto ni poner en custodia ni sagrario los santeros hermitaños o cofrades an compuesto y conponen con paños ormanentos y candelas y otras cosas el jueves de la cena y viernes sancto a manera de monumento como se haze en las yglesias donde el santísimo sacramento se encierra en lo qual muchos se pueden engañar creyendo que esta allí el santísimo sacramento de la eucharistia, mandamos que de aquí adelante en las dichas iglesias y hermitas donde no esta en custodia el santísimo sacramento no se haga monumento alguno en los tales días y mandamos a los tales curas y capellanes y clérigos del dicho nuestro priorato que lo resystan y defiendan y en alguna manera no lo consientan, y mandamos a los dichos curas que nos hagan relación dello para que castigüemos con todo rígor a los qqe rebeldes fueren». AHN, Códices, L.947, Fol. 69v. 70r.

¹⁴ A.H.N. Códices, L.947, f. 71r. La importancia de estos grupos sociales en las procesiones del siglo XVI ha sido señalado en: Martínez-Burgos, Palma: «Las constituciones sinodales y la imagen procesional. Normas para la fiesta del siglo XVI», en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie VII*, t. II, 1989, pp. 86-87.

¹⁵ A.H.N. Códices, Lib. 947, f. 7v.

Según estas normativas, se debía prestar especial cuidado a la custodia en las iglesias del priorato del santísimo sacramento en el altar mayor, con su sagrario competente con puertas y cerradura y con una lámpara encendida frente a él, que ardiera de día y de noche¹⁶. Uno de los aspectos más interesantes de las constituciones es el relativo a las imágenes devocionales en el priorato y a la necesidad de que fueran examinadas por el prior:

Porque muchas personas simples suelen causar errores en las pinturas e indecencia de las imágenes y a otros dar ocasión de burla escarnio e yndevoción e de otros yndevociones SS. A. ordenamos y mandamos que en ninguna iglesia de nuestro priorato ni en otro lugar pío se pinten historias de sanctos en retablo ni en otra parte alguna sin que primero nos sea dada relación dello para que veamos si conviene que se pinten. Y las que estuvieren yndecentemente pintadas mandamos a los dichos curas las hagan quitar de los dichos lugares y poner otras que provoquen a devoción¹⁷.

En cuanto a la fábrica de las iglesias las constituciones no son muy extensas, pero abordan aspectos como el de la disposición de las pilas bautismales. Según estas normativas, se recomendaba que las pilas se localizaran en capillas propias. En caso de no ser posible ubicarla en una capilla, debería estar rodeada por una reja o si esto tampoco pudiera ser posible, al menos tuviera su cobertor cerrado con llave. Además, deberían abrirse en los muros cercanos a las pilas alacenas donde custodiar también con llave objetos como el santo crisma, los oleos y el agua bendita¹⁸. Las constituciones inciden también en la prohibición de levantar nuevas iglesias, ermitas, oratorios o monasterios sin licencia expresa del prior en su territorio bajo pena de excomunión:

Ordenamos y mandamos SS.A que de aquí adelante en nuestro priorato no se edifique ni erixa iglesia ni monasterio, ermita ni oratorio alguno ni en las dichas iglesias, hermitas o oratorios ya edificados capilla ni altar ni se dediquen a sancto alguno sin nuestra expresa licencia en escripto agora sea por parescer del pueblo, agora de otra persona particular aunque las tales personas que las quisieren edificar e erigir o dedicar traigan o tengan letras de Roma, porque en tal caso queremos y mandamos que las tales letras sean obedescidas e no cumplidas hasta tanto que por nos sean vistas y examinadas (...) ¹⁹.

Las constituciones de 1578 regirán la vida espiritual en el priorato hasta la publicación, esta vez de forma impresa, del Sínodo de 1741, celebrado en Santa Cruz de la Zarza por el prior Diego Sánchez Carralero y cuya publicación se dedicó al duque de Santiesteban, presidente del Consejo de Órdenes (fig. 3). Estas nuevas constituciones fueron redactadas una vez examinadas las parroquias del priorato, así como las antiguas disposiciones de los sínodos anteriores. El hecho de que no se volvieran a celebrar sínodos durante 163 años podría demostrar la validez del sínodo postridentino de 1578 como forma de aunar las normativas de la orden con las directrices emanadas de Trento.

¹⁶ A.H.N. Códices, Lib. 947, ff. 76v-77r.

¹⁷ A.H.N. Códices, Lib. 947, ff. 78v-79r.

¹⁸ A.H.N. Códices, Lib. 947, f. 75r.

¹⁹ A.H.N. Códices, Lib. 947, ff. 75v. -76r.



Fig. 3 Portada de las Constituciones Sinodales del priorato de Uclés de 1741.

Estas nuevas constituciones publicadas son mucho más explícitas en las ordenanzas relativas tanto al culto de las imágenes como a la custodia de las fábricas de los templos. Así, en relación a la manera en que debían exhibirse las imágenes sagradas, el texto diociesano en su título IX Título «De sacris imaginibus» expresaba que:

Que los curas instruyan a sus feligreses el modo y fin con que se adoren las imágenes y la adoración y veneración que les es debida, y que hagan mucho aprecio de ellas y ninguno las maltrate y vitupere.

Que no se hagan ni pinten imágenes que demuestren profanidad o obscenidad o fealdad alguna, o que muevan a risa, ni indevoción ni se vistan de trages indevotos ni se pinten historias profanas o lascivas y se borren si hubiese algunas en las iglesias.

Que las imágenes y pinturas no se pongan en lugares sucios, inmundos o indecentes ni donde se fixen clavos, sogas o maderos ni donde por la humedad se deformen borren o por otra causa se menosprecien.

Que ninguno pinte ni ponga la santísima cruz en lugares poco decentes ni sobre las sepulturas ni otra parte del suelo que se pueda pisar o sentar o escupir sobre ella

Que no se hagan altares ni festegen las cruces en las casas, calles o campos con bayles, festines, bullas y alborotos provocativos

Que las imágenes de los santos beatificados y no canonizados no se les de mas veneración y culto que el de su santidad mandase

Que no se pinten, hagan ni esculpan imágenes de los varones que mueren en opinión de santidad con rayos, diademas ni ninguna otra insignia de santidad, ni se pongan en los altares, o sobre sus sepulturas

Que las imágenes o pinturas que estén con deformidad, gastadas o carcomidas o que no causen devoción se renueven o retoquen y si no, se quiten y consuman en la forma que se establece.

Que las imágenes se vistan sin profanidad y conforme al estilo de la iglesia, y no sirvan sus vestidos para otros usos, y siempre se vistan dentro de las iglesias y no en casas particulares ni las tengan en ellas con pretexto alguno.

En cuanto a las fábricas, se mantienen las disposiciones ya vistas en el siglo XVI por las cuales ninguna obra, ya sea capilla, iglesia o ermita, debía ser realizada sin expresa licencia del prior. Tampoco era posible, tal y como recogían los estatutos de la Orden de Santiago, la fundación de nuevos conventos y monasterios en el territorio. Más adelante, las constituciones informan que cualquier obra o reparo que superase los 10.000 maravedís de gasto debía ser comunicada al prior y advertían de los peligros económicos de elegir por «pasión y afecto» a los maestros de obras sin contar con la aprobación de Uclés²⁰.

Estas constituciones son tremendamente interesantes para el estudio de la arquitectura en el priorato, pues reglamentan en detalle el proceso de contrato y construcción de un nuevo templo:

²⁰ *Constituciones sidonales del priorato de Santiago de Uclés, nullius diocesis, hechas y publicadas en sínodo que se celebró en la iglesia parroquial de Santiago de Santa Cruz de la Zarza año 1741.* Murcia: Felipe Díaz Cayuelas impresor de la ciudad y del santo oficio de la inquisición, 1742, p. 185.

Por quanto de no guardarse las formalidades debidas en las nuevas obras y reparos mayores que se hacen en las iglesias y hermitas se siguen graves daños y perjuicios, S.S.A. mandamos que cuando aviendo obtenido nuestra licencia se huviese de hacer alguna nueva obra o reparo mayor, se reconozca primero por maestros peritos en el arte, los que tasan su coste y hagan planta arreglada al arte, con las condiciones que tengan por necesarias para la mayor seguridad, firmeza y el debido aseo del reparo y la obra la que se nos embiará para reconocerla y aprobarla y después se sacará a el pregón y se traerá en almoneda por el término de treinta días en el que se admitirán por las personas que señalaremos las posturas y mejoras que se hicieron con tal que sean hechas por maestros peritos en el arte, a que pertenece la obra, y pasado dicho término se rematará en el mejor postor y dará suficientes fianzas obligándose a executar la obra y darla perfectamente acabada dentro del término que se asignará, y de que no, se la traspasará a otro pues en obras semejantes se debe atender y atiende mucho a la industria y habilidad de la persona. Y ejecutado, se nos traerán todas las sobredichas diligencias, para que las aprobemos y demos licencia para la ejecución de la obra. Y si en algún caso tuviese cuenta a la iglesia el poner los materiales, porque los fieles podrán contribuir con alguna parte de ellos o conducirlos de limosna, se traerá solo a el pregón el trabajo de manos del maestro, oficiales y jornales, y este se rematará con la misma obligación reconocimientos y fianzas. Y la paga de la cantidad en que se rematase la obra, siempre se estipulara averla de hacer en tres plazos y pagas iguales: el uno antes de principiarse la obra, el otro a el reconocerse aver hecho la mitad de ella y el otro después de averla concluido y que la ayan aprobado y reconocido por buena y perfecta el maestro mayor de este priorato u otro que Nos nombraremos, siendo de cuenta del maestro que hubiese executado la obra satisfacer sus justos salarios el que hiciese dicho reconocimiento (...)²¹.

Para la historia de la arquitectura en el priorato de Uclés, este texto resulta realmente interesante, pues reconoce la existencia de un maestro mayor de obras del priorato, que entendemos actuaría como un maestro mayor de obras de una diócesis. No se han documentado evidencias de este cargo en los archivos de la orden anteriores a este momento, si bien años después, en 1795 el arquitecto Francisco de Toledo, estando trabajando en distintas obras de la ciudad de Huete es citado como «maestro mayor de las obras de Uclés y su priorato»²². Por otro lado, se añade a este capítulo la prohibición de que las iglesias enviaran comisarios a la Corte en busca de ornamentos, obras o reparos para sus iglesias²³:

Por quanto con el pretexto de pretender ante su magestad y señores del consejo real de las Órdenes se libre en las encomiendas o mesa maestral lo necesario para reparos, obras y ornamentos de las iglesias y se van los curas o mayordomos a la corte o embían comisarios con el pretexto que lo soliciten en que gastan muchos días por ocuparse a el mismo tiempo en negocios propios costeano a las iglesias y dexándolas desiertas de propio

²¹ *Constituciones sidonales del priorato de Santiago de Uclés, nullius diocesis, hechas y publicadas en sínodo que se celebró en la iglesia parroquial de Santiago de Santa Cruz de la Zarza año 1741*. Murcia: Felipe Díaz Cayuelas impresor de la ciudad y del santo oficio de la inquisición, 1742, p. 352 y ss.

²² García, José Luis: *Arquitectura barroca en la ciudad de Huete*, Cuenca: Diputación Provincial de Cuenca, 2016, p. 349-355.

²³ *Constituciones sidonales del priorato de Santiago de Uclés, nullius diocesis, hechas y publicadas en sínodo que se celebró en la iglesia parroquial de Santiago de Santa Cruz de la Zarza año 1741*. Murcia: Felipe Díaz Cayuelas impresor de la ciudad y del santo oficio de la inquisición, 1742, p. 350 y ss..

pastor de que se siguen gravísimos perjuicios y daños para obviarlos, S.S.A mandamos que en adelante ningún cura, ni mayordomo vaya a la corte ni embíen comisarios para pretender ornamentos, reparos o nuevas obras para las iglesias, pues aviendo en ellas alguna necesidad urgente y que no permita dilación hasta que Nos o nuestros visitadores vamos a hacer la visita, nos informarán de ella para que reconozcamos la necesidad y cantidad que se necesitase y lo hagamos presente a su magestad y señores de su real consejo de las órdenes para que se precie a los interesados en los prezios a que se execute con la brevedad posible

Este tipo de mandamientos tratarían no solo de prevenir que los clérigos salieran del priorato y dejaran sin atender sus respectivas parroquias. Por un lado, nos informa de cómo Madrid y la Corte se habían conformado como el gran centro y modelo en el que se buscaba financiación para obras y en el que se buscaban maestros y diseños. Por otro, expresa la voluntad del prior de Uclés de centralizar en su persona la toma de decisiones relativa a las obras del priorato y ser el encargado de transmitir hacia la Corte toda una serie de peticiones relativas a cuestiones artísticas.

1. 2. *La devoción y defensa de la Inmaculada Concepción en el priorato*

Además de velar mediante normativas la vida religiosa en el priorato y la buena gestión de los bienes muebles e inmuebles, el prior de Uclés fue un firme defensor de ciertas prácticas devocionales en su territorio. En este sentido, como no podía ser de otra manera, ocupaba un lugar preeminente el culto a Santiago Apóstol, cuya festividad era una de los principales días de celebración en todas las parroquias del priorato y muy especialmente en Uclés. En esta línea, el prior de Uclés Jorge de Orea Tineo agradecía por carta en 1628 a Quevedo su defensa de la primacía del Apóstol Santiago frente a Santa Teresa de Jesús como patrón de España²⁴.

Junto a la natural devoción hacia el Apóstol Santiago en este territorio, en época moderna es perceptible el aumento del culto a la Virgen y muy especialmente a la defensa de su inmaculada concepción. Precisamente, ya en la *Información eclesiástica en defensa de la Limpia Concepción de la Madre de Dios* de 1616, Pedro de Ojeda aludía a la antigua devoción de los santiaguistas hacia la Inmaculada concepción de María, fundamentando tal argumento mediante la descripción de una pintura medieval que había visto en una de las capillas del convento de Uclés:

Y avrá 800 años que con inmemorial tradición se celebre en toda ella solemne fiesta de la Concepción con su octava (...). Y halló desta inmemorial antiguas señales en el convento de Uclés, cabeza de toda la Orden. Ay allí una capilla con una imagen antiquísima de la Concepción; la pintura es el encuentro de San Ioachin y Santa Ana a la puerta del Oro; dibujo de todos los pintores antiguos de este misterio, Por lo qual parece que la capilla de la Limpia Concepción que labró en sus casas arzobispales en Toledo el cardenal don Francisco Ximénez no es la primera y más antigua que uvo en España; pues fue tantos años y siglos antes la de Uclés o Loyo. En esta capilla de Uclés todos los días por comu-

²⁴ López Ruiz, Antonio: *Tras las huellas de Quevedo (1971-2006)*, Almería: Universidad de Almería, 2008, p. 279.

nidad haze el Convento especial conmemoración de la limpia concepción de la Virgen y esto por costumbre inmemorial. Créese que la imagen fue allí traída del monasterio de nuestra señora de Loyo²⁵.

La mencionada pintura no aparece recogida en las descripciones del monasterio que hemos podido consultar²⁶, si bien es muy probable que esta antigua pintura pudiera haberse querido actualizar en la pintura de la misma temática descrita en uno de los altares del nuevo templo conventual durante el siglo XVII. En efecto, sabemos que, a ambos lados del transepto de la iglesia del Real Monasterio de Santiago de Uclés, existían dos importantes altares. El de la izquierda, consagrado al Apóstol Santiago custodiaba la reliquia del brazo del Apóstol y a la derecha dedicado a la Concepción de María. Este altar existía ya a la altura de 1674, pues aquel año el convento acordó la construcción de un sagrario para el mismo, en el que custodiar una reliquia de la corona de espinas²⁷. En la visita al monasterio de 1719 el altar de estaba presidido por una pintura de 3 varas de largo del abrazo de san Joaquín y santa Ana, y estaba rematado en su parte alta por una imagen de Nuestra Señora de la Concepción²⁸. Según algunos autores, el prior Pedro de la Plaza Nieva (prior entre 1624-1627) había erigido como día de precepto en el priorato la fiesta de la Inmaculada Concepción, teniendo como base la reforma sobre días festivos que hizo el papa Urbano VIII, dejando al arbitrio de cada obispo escogerlas e imponerlas²⁹. En cualquier caso, a mediados de la centuria, los caballeros de la Orden de Santiago como representantes también de los religiosos de la orden, habían jurado el 30 de diciembre de 1652 defender pública y privadamente la inmaculada concepción de la Virgen y declarar su fiesta y día de pública comunión³⁰.

El culto a la Inmaculada está también presente en las propias constituciones sinodales de la Orden. Las de 1741 realizadas por el prior Sánchez Carralero se manifestaban en contra de «los que disputen en los populares sermones del Misterio de la Inmaculada Concepción de María Santísima, o los que escriben, o dictan de èl en lengua vulgar o le impugnan»³¹. Las constituciones obligaban a la celebración del misterio de

²⁵ Ojeda, Pedro de. *Informacion eclesiastica en defensa de la Limpia Concepción de la Madre de Dios*. Impreso en Cuenca: en casa Saluador de Viader, 1616, fol. 15v.

²⁶ No obstante, cabe señalar que en 1538 al describir la capilla de Fernando de Santoyo en el monasterio de Uclés, los visitantes describen «un retablo de talla dorado de la historia de la Concepción». Retuerce Velasco, María; Segura Graño, Cristina (coords.): *Libros de visita de la Orden Militar de Santiago. Provincia de Cuenca, siglos XV-XVI*, Madrid: Editorial Al- Mudayna, vol. 2, 2009, p. 144.

²⁷ Jiménez-Hortelano, Sonia: «Gloria, riqueza y religiosidad en la casa madre de la Orden de Santiago: el desaparecido patrimonio mueble de la iglesia del monasterio de Santiago de Uclés», en *Vestir la Arquitectura*, Burgos: Universidad de Burgos, 2019, p. 982.

²⁸ Jiménez-Hortelano, Sonia: «Gloria, riqueza y religiosidad en la casa madre de la Orden de Santiago: el desaparecido patrimonio mueble de la iglesia del monasterio de Santiago de Uclés», en *Vestir la arquitectura*. Burgos: Universidad de Burgos, 2019, p. 982.

²⁹ Hocabada Garrido, Ángel: *Prioros santiaguistas de Uclés*, Cuenca: Diputación Provincial de Cuenca, 2007, p. 96

³⁰ Díaz de la Carrera, Diego: *Forma del iuramento que la Sagrada Orden de la Sacra Religión, y Inclita Cavallería del glorioso Apostol Santiago, en continuation de lo que siempre ha hecho, tenido, y professado, haze, y establece en la Real Capilla del Rey ... Felipe Quarto el Magno ... al mysterio de la siempre pura, è immaculada Concepcion de la Virgen Santissima*. Con licencia en Madrid: 1653.

³¹ *Constituciones sidonales del priorato de Santiago de Uclés, nullius diocesis, hechas y publicadas en sínodo que se celebró en la iglesia parroquial de Santiago de Santa Cruz de la Zarza año 1741*. Murcia: Felipe

la Inmaculada concepción en todo el priorato. Todos los predicadores debían observar «la loable costumbre de decir el alabado sea el santísimo sacramento con expresión clara, y distinta de publicar, venerar y enseñar este admirable misterio» bajo pena de perder las licencias de predicar y que todos los religiosos de la orden cumplieran con el cuarto voto³². Además, los hermanos de las cofradías del priorato que se confesasen y cumpliesen el día de la fiesta de la Concepción de María ganarían indulgencia plenaria.

Dentro de las manifestaciones piadosas en honor a la Virgen, destaca el culto propiciado en localidades pertenecientes al priorato de Uclés como Horcajo de Santiago, donde todavía hoy se celebra una fiesta probablemente originada en el siglo XVII, la conocida como fiesta del Vitor en honor a la Inmaculada Concepción de María, entre los días 7 y 8 de diciembre³³. Así, a partir del XVII las imágenes de Santiago y la Inmaculada aparecen frecuentemente relacionados. Así lo vemos en libros como la *Regla y establecimientos de la Orden* de 1655³⁴ o en la propia escalera principal del convento de Uclés, donde ambas figuras comparten el magnífico espacio barroco.

2. LA MEMORIA DEL PRIOR. PATROCINIO DE OBJETOS Y FUNDACIÓN DE CAPILLAS FUNERARIAS

Además de intervenir en el control y encargo de obras de las parroquias de su priorato, muchos priores trataron activamente de ser recordados por su papel al frente de la dignidad prioral de Uclés, actuando de manera decidida en proyectos artísticos tanto dentro como fuera de la sede monacal de Uclés. Dentro de este apartado, destacan importantes empresas artísticas que conllevaron el gasto de importantes sumas de dinero y en las que quedaba vinculado a las mismas el nombre del prior como promotor. El prior Juan Díaz Coronado (prior entre 1428-1472) fue probablemente autor del encargo de una nueva sillería para el monasterio todavía medieval de Uclés, de la que solo se conserva en imagen fotográfica la silla prioral antes de ser destruida en la Catedral de Ciudad Real³⁵. Esta silla formaría parte de un conjunto muy elaborado de sillas para el coro de la comunidad de Uclés. Por las referencias gráficas conservadas del objeto (fig. 4), sabemos que el coro era de estilo gótico con rica decoración de tracería, pinjantes y pináculos. Destacaba sobre la cátedra una gran aguja calada profusamente decorada,

Díaz Cayuelas impresor de la ciudad y del santo oficio de la inquisición, 1742, fol. 470.

³² *Constituciones sidonales del priorato de Santiago de Uclés, nullius diocesis, hechas y publicadas en sínodo que se celebró en la iglesia parroquial de Santiago de Santa Cruz de la Zarza año 1741*. Murcia: Felipe Díaz Cayuelas impresor de la ciudad y del santo oficio de la inquisición, 1742, fol. 29-30.

³³ Rodríguez, Luis Enrique. «Los vítores triunfales en el ámbito hispánico. Anotaciones para su historia», en *Lienzo del recuerdo: estudios en homenaje a José M^a Martínez Frías*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 2015, pp. 559-560.

³⁴ Sobre las estampas que ilustraban el volumen véase: Carreras, María Pilar: «Emblemática y poder en las órdenes militares: el simbolismo de la monarquía hispánica en el barroco», en *Teoría, Metodología y Casos de Estudio*, Salamanca: Hergar ediciones Antema, pp. 607-611.

³⁵ En 1494, los visitadores de la Orden ordenaron que se acabasen de colocar las sillas del coro «que junten las unas con las otras en la manera que estaban cuando las asentó el prior Don Juan Días de Coronado». Retuerce Velasco y Segura Grañó (coords.), vol. I, 2009, p. 233. Véase: Jiménez-Hortelano, Sonia. *Arte y arquitectura en el Real Monasterio de Santiago de Uclés (1500-1750)*. Madrid: CSIC, 2022, p. 55.

en cuya parte inferior se recreaba en talla en madera una bóveda estrellada de nueve claves³⁶.

También de la segunda mitad del siglo xv datarían las capillas propias de ciertos priores inhumados en el antiguo convento medieval de Uclés como el ya mencionado Juan Díaz Coronado, que construyó una capilla en el claustro para ser enterrado junto con otros miembros de su familia. También Juan de Velasco (prior entre 1472-1492) disponía de capilla propia dentro de la iglesia medieval de Uclés³⁷. El prior Santoyo (prior entre 1492-1501), además de disponer de capilla en la antigua iglesia medieval del convento de Uclés, sabemos que había fundado una capilla en la iglesia parroquial de Villanueva de Alcardete, de donde era natural³⁸.

Conforme avanzamos en el siglo xvi, y con el debilitamiento de la figura del prior ahora trienal, este tipo de actuaciones comienzan a ser menos frecuentes, si bien siguen existiendo fundaciones de capellanías o capillas en iglesias del priorato que normalmente por vinculaciones familiares les eran apreciadas³⁹. Este es el caso de la capilla de la Transfiguración que fundó hacia 1594 Francisco Sánchez de Soria (prior entre los años de 1570-1573 y 1583-1586) en la iglesia de Santiago de Santa Cruz de la Zarza, donde instaló su propia efigie en mármol a modo de orante, con la insignia de la orden en el pecho (fig. 5.1 y 5.2). La capilla se encuentra



Fig. 4. Manuel de Assas. Silla prioral de Uclés (desaparecida).

³⁶ La silla fue reproducida por Manuel de Assas en: Assas y Ereño, Manuel de: «Silla presidencial del Castillo-monasterio de Uclés», en *Museo Español de Antigüedades: bajo la dirección del doctor Don Juan de Dios de la Rada y Delgado*, vol. IX, Madrid, Imprenta de T. Fortanet, 1878, pp. 11-33. Imágenes fotográficas disponibles en <http://elsayon.blogspot.com/2011/08/la-vieja-y-actual-silla-episcopal-en-la.html>

³⁷ Zapata Alarcón, Juan: «El antiguo convento de Uclés (1468-1528). Características espaciales y evolución arquitectónica: la iglesia y sus capillas funerarias», en *Lope de Barrientos Seminario de Cultura*, 5, 2012, pp. 225-255.

³⁸ Barranquero Contento, José Javier: «La transformación de los modelos arquitectónicos medievales en el priorato de Uclés: Las parroquias de Dosbarrios y Villanueva de Alcardete», en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie VII, 2, 2014, p. 174.

³⁹ Por citar algunos ejemplos, sabemos que el prior Fernando de Santoyo tenía una capellanía a cargo de 5 misas semanales en la parroquia de Villanueva de Alcardete, que fueron a reducidas a 3 por el prior Esteban de Nieva. A.H.N., Órdenes Militares, Lib. 1088, f. 69r.

en la actualidad muy alterada. Los muros de la misma han perdido su revestimiento y la escultura orante ha sido fatalmente decapitada. No obstante, todavía hoy puede leerse la inscripción en capitales romanas que recorre los cuatro muros de la misma. En ella, se hace alusión a la fundación de la capilla por parte de Francisco Sánchez de Soria, destacando los cargos que ocupó en vida⁴⁰. Más adelante, en 1670, el antiguo prior Sebastián Arias (prior entre 1655-1658; 1669-1672 y 1683-1686), ahora como párroco de la iglesia de Pedro Muñoz, mandó edificar una capilla que sirviera de lugar de sepultura, en la que se habría de colocar una imagen de Cristo en el sepulcro. Esta capilla fue inaugurada el Viernes Santo de 1685, en la que se celebró una ceremonia del Descendimiento y Entierro de Cristo⁴¹, quizá en parte siguiendo el ejemplo del Santo Sepulcro que se había instalado a mediados del siglo XVI en la cripta de la casa madre de Uclés⁴².

Además de la dotación de objetos litúrgicos y la fundación de capillas, en el siglo XVI destaca el papel de ciertos priores en relación a la renovación arquitectónica del Real Monasterio de Santiago de Uclés. Buen ejemplo de ello son los priores Pedro de Almaguer (prior entre 1528-1534) o Francisco de la Flor (prior entre 1534-1537; 1547-1550) que aprovecharon la construcción del nuevo monasterio de Santiago para incluir la memoria de sus nombres como auspiciadores del proyecto. Así se recuerda en la inscripción conmemorativa de colocación de la primera piedra del edificio en 1529 donde se incluye junto con el nombre de Carlos V como maestro de la orden, el del prior García de Almaguer y así ocurre también en la inscripción que a modo de friso recorre el artesonado la sala grande del monasterio. En este caso, ambos priores se incluyen en la inscripción conmemorativa de conclusión de la techumbre en 1548 como iniciadores y finalizadores del proyecto. Además de la figura de Carlos V y entre los bustos de guerreros santiaguistas y personajes a la antigua que aparecen en este artesonado, es posible distinguir la imagen de dos preladados, quizá verdaderos retratos de los dos priores a los que aludía la inscripción (fig. 6.1 y 6.2)

Todo lo anteriormente expuesto demuestra que los priores de Uclés jugaron un importante papel en la promoción de obras artísticas en su territorio. Por una parte, mediante la celebración de sínodos, regulaban la vida litúrgica en el priorato y las manifestaciones artísticas derivadas de estas. Por otro lado, ocupar la dignidad prioral supuso un hito en muchas de las trayectorias de estos eclesiásticos. De su paso por ella quisieron dejar constancia a través de la promoción de iniciativas privadas, pero también haciéndose presentes a través de las artes tanto en la sede de Uclés como en algunas de sus parroquias. En definitiva, consideramos que el estudio de las actuaciones artísticas de los distintos priores de las órdenes militares hispánicas en

⁴⁰ «Fundó esta capilla donde está enterrado el señor don Francisco Sánchez de Soria, prior que fue del convento de Santiago de Uclés, del Consejo de su Magestad y su capellán en su Real capilla de los reyes nuevos en la ciudad de Toledo y administrador del hospital de Santiago de los caballeros. Murió en 21 de mayo del año del señor de 1594 y se edificó 178'».

⁴¹ Martínez Falero, Domingo Joseph: *Historia de Pedro Muñoz, que es una del priorato de Santiago de Uclés*, Madrid: Imprenta de don Manuel Marín, 1781, p. 82-83. Molina, Pilar: *De la fortaleza al templo. Arquitectura religiosa de la Orden. de Santiago en la provincia de Ciudad Real*, Ciudad Real: Excma. Diputación de Ciudad Real, vol. 2, p. 404.

⁴² Jiménez-Hortelano, Sonia: *Arte y Arquitectura en el Real Monasterio de Santiago de Uclés (1500-1750)*, Madrid: CSIC, 2022, p. 117.



Fig. 5.1 y 5.2 Capilla de la Transfiguración en la iglesia parroquial de Santiago de Santa Cruz de la Zarza y restos de la escultura del prior Francisco Sánchez de Soria custodiados en la misma.

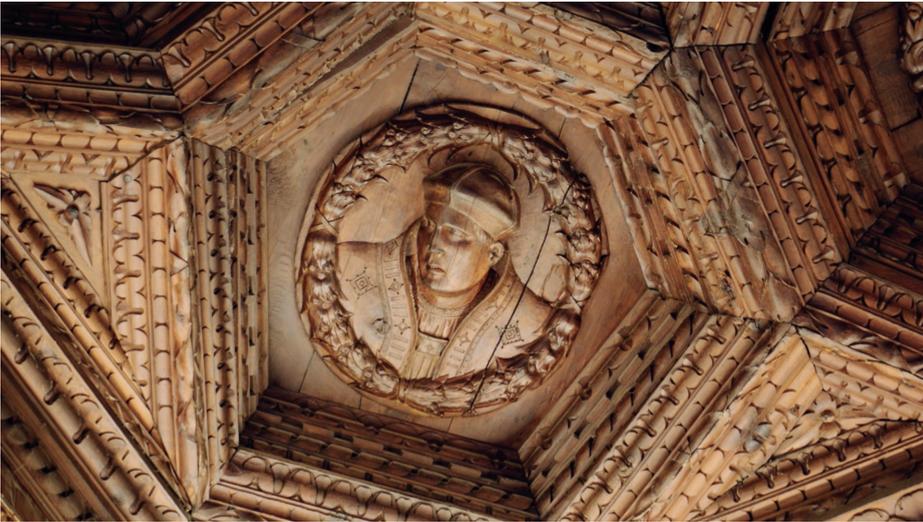


Fig. 6.1 y 6.2. Imagen tallada de dos clérigos en el artesanado del Real Monasterio de Uclés (1548).

sus territorios son un fructífero campo de trabajo para nuevas investigaciones sobre el estudio de la organización espiritual del territorio y muy especialmente, de la visualización de los poderes eclesiásticos a través de las artes.

LOS LÍMITES DEL DECORO: LAS ÉLITES RELIGIOSAS COMO COLECCIONISTAS DE OBRAS OBSCENAS Y SU IMPORTANCIA PARA EL DESARROLLO DE LA PINTURA DE GÉNERO ESPAÑOLA

Gonzalo Hervás Crespo*
Universidad Complutense de Madrid

En 1582, el cardenal Gabriele Paleotti (1522-1597) publicaba en Bolonia el influyente tratado *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*¹. Dentro del mismo, en el capítulo xxxi y titulado: *Sobre la pintura ridícula*, advertía acerca de los peligros de una iconografía que resaltaba asuntos humorísticos, derivados del exceso gastronómico y étílico, que invariablemente conducen a la gula o a la lujuria, y por tanto al pecado. El texto nace en un momento importante del occidente europeo, ya que el trasfondo de la obra, inscrita en la mentalidad contrarreformista surgida tras el Concilio de Trento (1545-1563), señala uno más de los diversos elementos que van a provocar un cambio de paradigma en el mundo católico entre los siglos XVI y XVII. Tras las guerras de religión, surgidas en la primera mitad del siglo XVI, y la profunda alteración que supuso para el catolicismo la ruptura protestante, la iglesia trató de implementar una serie de mandatos destinados a combatir la herejía, pero también se lanzó a una reforma de la cultura popular con el fin de poder ejercer un mejor control sobre la población².

* ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4865-8464>. Este artículo ha sido elaborado en el marco del Proyecto *Cultura escenográfica en el contexto hispánico de la Edad Moderna: Un enfoque holístico* Proyecto i*D+i del Ministerio de Ciencia e Innovación (España) Ref. PID2020-117415GB-I00.

¹ Paleotti, Gabriele: *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, en Barocchi, Paola (Ed.): *Trattati d'arte del cinquecento: fra manierismo e controriforma: Gilio-Paleotti-Aldovrandi*, vol. 2, Bari: Laterza&Figli, 1961.

² Burke, Peter: *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid: Alianza, 1991. P. 295 y ss. Estas medidas afectaron especialmente a manifestaciones de religiosidad popular; a los días festivos que, bajo el pretexto de una celebración litúrgica, acaban derivando en todo tipo de actividades poco respetuosas o expresiones supersticiosas; es interesante a este respecto un texto de San Carlos Borromeo (1538-1584),

Todas estas directrices que se van a trasladar a la producción artística, se encuentran insertas dentro del clima de rigorismo religioso que se fue extendiendo por la Europa católica. Las ideas de Trento se fueron difundiendo por el continente a través de diversos concilios provinciales; lo que hasta este momento habían sido medidas de control hacia las actitudes y comportamientos indecorosos del clero, o problemas de orden teológico, se convierten ahora en un ataque directo contra la fiesta popular, y cuyas ramificaciones acabarán por alcanzar al teatro cómico o la pintura. Desde la mitad de la centuria aproximadamente, aparece un movimiento perfectamente organizado, liderado por los arzobispos de Milán y Bolonia, tanto San Carlos Borromeo como Paleotti, que buscará una respetabilidad para con el clero, así como un férreo control sobre lo popular, lo que incluye el propio carnaval³. Todo espacio festivo con una relación directa con la risa o la diversión popular, fue censurado o se trató de purificar de algún modo. De este modo, bailes, comedias, fiestas o espectáculos diversos, con mayor o menor relación con lo carnal, fueron el objetivo principal. Esto lo que hace es coadyuvar a que todo este conjunto de experiencias estéticas pueda aglutinarse sin problema bajo la categoría de carnalesco, incluida la propia pintura. La cuestión del teatro es más compleja, puesto que se trata de un espectáculo popular y de enorme acogida entre todas las capas sociales, presentando una andadura polémica a través de todo el siglo XVI, entre abolicionistas y partidarios del mismo. Ocurrirá de igual modo en España como veremos, alternando prohibiciones y aceptación. Muchas de estas ideas se encuentran en los decretos e instrucciones de San Carlos Borromeo. Especialmente a través de una serie de actas, edictos o cartas personales –alguna dirigida a Felipe II (1527-1598)– que transcurren precisamente entre los años posteriores al Concilio de Trento, y a lo largo de los veinte años siguientes⁴. No resultan muy diferentes las ideas del otro gran reformador, Gabriele Paleotti,

cuando expresa: «Hemos sido informados de una mala costumbre que se observa en toda la provincia de Milán el primer día del mes de mayo (...) Estos espectáculos van acompañados ordinariamente de clamores del populacho que se divierte (...) Además luego se ponen a beber, y el desenfreno lleva consigo las borracheras, las palabras sucias, los retozos impúdicos y deshonestos, las seducciones y los desórdenes carnales», en Delumeau, Jean: *El miedo en occidente*, Madrid: Taurus, 2012, p. 499. El carnaval es una estructura que posibilita muchas de estas experiencias, lo que hizo que concentrase muchos de los ataques reformistas que, por extensión, se ramificaron hacia otras formas de espectáculo, tanto sagrado como profano, BURKE, *La cultura... op. cit.* p. 297. La Iglesia es consciente del grado de irreverencia y comportamiento inadecuado de muchos de sus miembros, al que se ha llegado a partir de tradiciones festivas inscritas desde antiguo en su calendario: fiestas del obispillo, abades de los locos, liturgias paródicas o el misacantano, ver a este respecto, Del Campo Tejedor: Alberto, «Diversiones clericales burlescas en los siglos XIII al XVI», *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literature & Cultures*, vol. 38, n° 1, 2009, pp. 55-95.

³ Burke, *La cultura... op. cit.* p. 313. Se trata, en líneas generales, del elemento dionisiaco; es decir, las pulsiones libidinosas tan afines al primer teatro griego, a las festividades rituales del mundo antiguo que van a acabar derivando en el carnaval cristiano de la Baja Edad Media y primeros siglos modernos, donde la risa se ofrece como mecanismo catártico de exaltación de la vida, o como modo de cohesión grupal. Este espacio festivo resulta incompatible con lo que se pretende de una reforma de la cultura popular, ver Bajtín, Mijaíl: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*, Madrid: Alianza, 1990 y Caro Baroja, Julio: *El carnaval*, Madrid: Taurus, 1984.

⁴ En 1565, *De Actionibus et rapraesentationibus sacris* establece que se tomarán medidas y prohibiciones debido a la falta de decoro en las representaciones de la Pasión de Nuestro Señor. En el mismo año *De processionibus et supplicationibus*, donde se prohíben las representaciones en la calle frente a las iglesias. También de 1565 y de enorme interés social por los individuos y lugares que menciona es *De histrionibus, Cingaris, Tabernis meritoriis et aleatoribus*. En 1569 las prohibiciones son ya más generales, y

aunque si más interesantes de cara a nuestros intereses, puesto que el injerto de toda esta estructura abolicionista en el cuerpo de las artes plásticas es creación suya. Para entender su posición ante la comedia, y poder establecer mejor qué se esconde detrás de la pintura ridícula, resulta de enorme interés una carta de 1578, enviada a Roma: *Scrittura fatta per suo ordine, nella quale si pongono in vista alcune ragioni contro agli spettacoli teatrali*⁵. Allí, se expresan los motivos para censurar las comedias de Zani, es decir la *Commedia dell'arte*, y lo hace desarrollando una serie de puntos, que pueden resumirse en uno: la evidente corrupción de las costumbres y la moral pública que la comedia trae consigo. Si las comedias en el pasado podían ayudar a señalar los vicios y combatirlos, ahora hacen justamente lo contrario. Muy especialmente condena el tipo de individuos que las llevan a cabo, e incide en que atraen a la juventud, que abandona sus obligaciones diarias por el estímulo teatral, y son así condenados sin remedio. Añade además un matiz sexual represor, al asegurar que las mujeres que les acompañan tienen fama de deshonestas, algo que ayudará a forjar la prohibición expresa de poder actuar a las mujeres en España, como después veremos, pues este esquema prohibicionista llegará a nuestro país perfectamente operativo. En el caso de la pintura, que es el objetivo del presente artículo, Trento mostró un especial interés. La Contrarreforma, entre otras cosas, necesitaba afianzar dogmas y extender nuevas ideas. La creación plástica, a través de la instrumentalización visual, ofrecía un mecanismo extremadamente eficaz a este fin, ya que desde una adecuada construcción de las imágenes resultaba sencillo propagar su mensaje por todo el mundo católico. Se hace ineludible el concebir qué figuras religiosas resultan las más adecuadas para los fines propuestos, eliminando otras innecesarias o confusas teológicamente.

En líneas generales, van a resultar incómodos aquellos temas que se aproximen a lo artístico desde una perspectiva mundana, dictaminándose que la creación plástica debe estar al servicio de la fe. Es decir, lo importante en esta nueva forma de comunicar –que se puede catalogar con toda justicia de propagandística– es que el mensaje no sólo quede perfectamente inscrito en la imagen, sino que se entienda sin necesidad de lecturas complejas. Para ello, van a resultar de gran importancia algunos repertorios iconográficos. Se van a elaborar tratados de pintura, donde se especifica el modo más conveniente de componer y utilizar figuras o asuntos bíblicos, y toda esta cuestión puede resumirse a través de un concepto clave en este aspecto, pues señala

en *De festorum dierum cultu* directamente se prohíben en los días festivos y vísperas las representaciones de cualquier tipo, incluidas comedias, en Taviani, Ferdinando: *La Commedia dell'Arte e la società barocca*, Vol. 1, *La fascinazione del teatro*, Roma: Bulzoni, 1969, p. 10 y ss. Se suceden a lo largo de estas dos décadas acciones similares, hasta el punto que todo este conjunto de censuras, puede resumirse en un escrito que Borromeo dirigió al pueblo de Milán en 1579, donde condena el carnaval e intenta prohibirlo, chocando no solo con el descontento de la población sino con la propia autoridad civil. Las tensiones entre poder civil y eclesiástico fueron diversas. En el fondo, mucho de este juego regulador presenta también motivos políticos y de primacía por la dominación del orden social. El conflicto se venía gestando desde mediados de la década de los 70, y la transformación del domingo de carnaval, como pretende Borromeo, en otro día de Cuaresma y por lo tanto gestionado por la iglesia al margen de las élites civiles. Es decir, control específico sobre la población, en Lezowski, Marie: «Liturgie et domination. L'abolition du dimanche de carnaval par Charles Borromée, archevêque de Milan (1576-1580)», *Siècles, Cahiers du Centre d'histoire*, 35-36, 2012, [<http://journals.openedition.org/siecles/1725>] visto por última vez el 16/10/2021.

⁵ Taviani, *La Commedia...* p. 39-40.

bien todo este conjunto de ideas: el decoro⁶. En este sentido, el libro de Paleotti es probablemente el más importante, y aquel cuya influencia va a ser más decisiva en nuestro país⁷. Pero igual que describe las fórmulas plásticas más apropiadas para según qué figuras sagradas o la forma de representar conceptos teológicos, también advierte de lo inadecuado de otros asuntos, como por ejemplo el grutesco⁸; y por supuesto la pintura ridícula, que como ya hemos visto se encuentra encuadrada en el mismo esquema cómico carnavalesco que se necesita erradicar. Todo este capítulo se encuentra fundamentado a través de una gran erudición, tanto clásica como amparada en pensadores cristianos, y el texto resulta un completo arsenal de citas e ideas en contra de la risa: «Existen pinturas que consideramos ridículas, porque hacen reír a quien las mira; dado que pueden causar risas por diversas razones, la mayoría de carácter malicioso, es preciso tener buen juicio a la hora de observar estas obras»⁹. Toda esta construcción moral, en el fondo abraza una concepción cortesana del mundo, transida por una serie de valores de élite que beben del mundo clásico, especialmente de Platón y Aristóteles, que son quienes comienzan a edificar esta estructura de pensamiento¹⁰. Pero quizá la parte más jugosa del texto, puesto que señala de una forma clara aquello que resulta nocivo estéticamente de cara a una nueva postura católica de estar en el mundo, es el fragmento siguiente:

⁶ El concepto decoro, adquiere en este momento una gran relevancia. Aplicado a la pintura, se trata de la adecuación entre aquello que se representa y la forma en que esto se lleva a cabo, siendo necesario que se haga de manera fidedigna a una serie de modelos e ideas preexistentes. Se entiende así la importancia del Concilio en las artes: «Lo importante en este sentido fue el reforzamiento de la conciencia de necesidad de dirigir la producción plástica para controlar la ideología de los fieles (...). Surge así la voluntad de hacer una cultura masiva que pudiera llegar a todo el mundo (...) y una apuesta por las formas culturales y los gustos de raíz popular», en Portús, Javier: *Pintura y pensamiento en la España de Lope de Vega*, Hondarribia: Nerea, 1999, p. 21. Un buen ejemplo sería la obra del Greco (1541-1614), *El martirio de San Mauricio y la legión Tebana*, realizada entre 1580-82 para el Monasterio del Escorial, que fue rechazada, al menos para su ubicación pública por Felipe II. La obra presenta una narrativa compleja y elaborada, que se aleja de lo que se pretende; enseñar con sencillez y absoluta claridad el discurso teológico, Álvarez Lopera, José: *El Greco, estudio y catálogo*, volumen II, tomo 1, Madrid: Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico, 2007, p. 145.

⁷ Los dos tratados de pintura más importantes del siglo XVII español, basan buena parte de su andamiaje espiritual en el libro de Paleotti, pues fue utilizado como modelo; nos referimos a *Los diálogos de la pintura*, de Vicente Carducho (1576-1638) publicado en Madrid en 1633, así como a Francisco Pacheco (1564-1644) con su *El arte de la pintura*, en Sevilla en 1649.

⁸ El grutesco ya había sido criticado por Vitruvio, por tratarse de un tipo de ornamentación que desfigura la realidad, Vitruvio: *Los 10 libros de arquitectura*, en Rodríguez, Delfín y Oliver Domingo, José Luis (Eds.): Madrid: Alianza, 1997, p. 180-181. Estas ideas son las mismas que van a llevar al cardenal Paleotti a su condena, pues la distorsión del mundo conduce a la risa, Paleotti, *Discorso...* pp. 425-430.

⁹ Paleotti, *Discorso...* op. cit. p. 390.

¹⁰ Paleotti no niega la distracción necesaria y consustancial al género humano, pero añade que esta ha de ser apacible y debe llegar a través de la *eutrapelia*, es decir la broma amable, inofensiva y con una cierta dosis de ingenio. Hace así una distinción clara entre una risa vulgar propia de las clases populares, del humor aristocrático, entendido como virtud, más adecuado a las élites; alguna de estas ideas estaba ya en Platón, pero sobre todo es algo que está tomado de Aristóteles en su *Ética* a Nicómaco, donde explica que solo es adecuado un tipo de humor. Aquel que resulta excesivo y ruidoso, propio de los individuos que carecen de autocontrol, y que sólo pretenden hacer reír sin importar la calidad o el ingenio, siendo el propio de bufones y chocarreros, Aristóteles: *Ética* a Nicómaco, 1128^a, Lledó Íñigo, Emilio y Pallí Bonet, Julio (Eds.): Madrid: Gredos, 1985, pp. 232-233.

Además de esto debe advertirse que tal divertimento se ha de procurar a través de pinturas honestas, no lascivas o inmodestas, debiendo huir de esto en todas las suertes de recreación, para que de esta manera recreen el ánimo y no lo corrompan, por ello habrá que alejarse más de las pinturas obscenas, que afectan más a los sentidos. Lo mismo opinamos de otras pinturas que representan escenas de gula, embriaguez y vida disoluta si provocan la risa en los espectadores, debiendo siempre advertir que no disminuyan la estimación de las virtudes¹¹.

Como puede percibirse, el peligro estriba en la cercanía de estos asuntos representados con aquello que sugeríamos del universo festivo, que invocan en el alma cristiana deseos carnales, bien sea a través de la gula o de la lujuria, aderezadas además por la risa burlona del carnaval. Termina el capítulo Paleotti haciendo una serie de recomendaciones en el empleo de las mismas y sus necesarias restricciones. Sugiere que estas obras deben ser colocadas en lugares discretos, de cara a una contemplación privada, fuera del espacio público, y sobre todo destinadas a aquellos individuos que puedan entenderlas y cuya autoridad intelectual pueda desactivar su potencial peligro. Desde luego no las ve adecuadas para hombres de iglesia, cuya recta y seria actitud contrastaría con la ligereza de la burla. Ni las entiende en personas de relevancia espiritual, cuya aspiración de perfección vital resulta incompatible en: «Algo impropio y repugnante que necesite todavía de estas ayudas vulgares», entendiendo esa necesidad como un entretenimiento ligero puesto que así es como las percibe¹². Tampoco resultan pertinentes para individuos de cierto rango social, como magistrados, doctores, senadores, etc. a los que añade a otros: «De edad avanzada que, por haber sido colocados, o por oficio o por madurez, de otra forma respecto a los demás, deben seguir unas normas diferentes del resto del pueblo»¹³. La pregunta subsiguiente que se hará el lector llegado a este punto resulta obvia, ¿Cuáles son esas imágenes capaces de provocar semejante cúmulo de corrupciones morales e iniquidades? La pintura de género había nacido en Flandes, a mediados de siglo XVI, y su razonable éxito las había llevado casi al mismo tiempo al norte de Italia, donde además se recargan de una especial sustancia cómica, pues es precisamente en esa zona —especialmente en Lombardía aunque también en Venecia— donde se estaba desarrollando una cultura carnavalesca especialmente rica en lo literario. Van a surgir así, en paralelo, toda una serie de novedosas imágenes cuya tipología alude de forma directa a escenas de tabernas, burdeles, fiestas campesinas, puestos de mercado o cocinas, es decir, espacios donde las relaciones sociales aluden de forma más o menos directa a la alimentación y la sexualidad, independientemente de sus distintas lecturas. Este tipo de escenas presenta dos características fundamentales: la primera es su carácter carnavalesco, pues de alguna manera el espíritu de lo festivo popular queda refelejado en los lienzos, y segundo que todo este universo pictórico se encuentra ubicado bajo el marco narrativo de la comedia. Desde la antigüedad, la comedia fue teorizada como un género inferior, cuyo protagonismo pertenecía a las clases

¹¹ Paleotti, *Discorso...* op. cit. p. 395-396.

¹² *Ibidem* p. 397.

¹³ *Idem*.

populares en su quehacer diario, y su tono ligero resultaba el más adecuado para contar historias sencillas donde lo cotidiano fuese el centro del relato. Lo ridículo como categoría estética presenta una larga andadura, y se encuentra desgajado de la comedia; de igual modo también fue reflexionado por Aristóteles, y durante los siglos siguientes su autoridad apenas sufrió cambios perceptibles y mantuvo estas ideas vigentes. Una noción fundamental para nuestros intereses, es la de ridículo entendido como risible, como provocador de la risa amparado en la fealdad.

La comedia es, como hemos dicho, imitación de hombres inferiores, pero no en toda la extensión del vicio, sino que lo risible es parte de lo feo. Pues lo risible es un defecto y una fealdad que no causa dolor ni ruina; así, sin ir más lejos, la máscara cómica es algo feo y contrahecho sin dolor¹⁴.

Este principio va a marcar el paso hacia lo que acabará fraguando en una plástica ridícula. Pero a partir de ahora, pasará de ser una concepción más o menos vaga, hasta elevarse a condición de categoría estética. Cicerón va a convertir la idea aristotélica en la base de lo risible, al trasladarla del griego al latín, apareciendo un concepto como el de *turpitudō et deformitas*¹⁵. Esto convierte a «lo feo» en la categoría estética estrella de la comedia; entendida además en una doble condición, tanto física como moral, y esta cuestión resulta trascendental para entender la peligrosa influencia que podría tener en un momento en el que las élites eclesiásticas están intentando erradicar cualquier atisbo de inmoralidad o directamente de pecado. De hecho, todo este conjunto teórico es introducido en España a finales del siglo XVI por Alonso López «El Pinciano» (1547-1627), en su fundamental *Philosophia Antiqua Poetica* cuya primera edición se publica en Madrid en 1596¹⁶. En la obra, uno de los asuntos cruciales es el tratar de codificar la risa: «En cosa tan conocida como es esta de la risa no me parece que hay que definir más de que la risa es risa; así como la definición es clara, la división es oscura»¹⁷. Esta imposibilidad en su intento de definición, conduce a traer el ridículo aristotélico, extraído de Cicerón: «Son muchos, digo, los motivos y muchos los lugares, porque la risa está fundada en un no se qué de torpe y feo (...) Sea, pues, el fundamento principal que la risa tiene su asiento en fealdad y torpeza»¹⁸. Este nuevo asunto pictórico, que narraba las vicisitudes del pueblo llano divirtiéndose en entornos propicios a lo festivo es esencialmente cómico, y en muchas ocasiones podemos catalogarlo como ridículo. Una constante en este tipo de plástica, especialmente la italiana, es que suele estar protagonizada por individuos que, mirando hacia el exterior del cuadro, y por lo tanto dirigiéndose al espectador, rien

¹⁴ Aristóteles: *Poética*, 1449^b, García Yebra, Valentín (Ed.): Madrid: Gredos, 1974, p. 143.

¹⁵ Herrick, Marvin: *Comic Theory in the Sixteenth Century*, University of Illinois Press, 1964, p. 38.

¹⁶ López, Alonso: *Philosophia Antiqua Poetica*, Rico Verdú, José (Ed.): Madrid: Biblioteca Castro, 1998.

¹⁷ *Ibidem*, p. 389.

¹⁸ «Conviene saber: que lo ridículo está en lo feo. Digo así que, como las más cosas del mundo se reducen a obras y palabras, así también la risa se reduce a palabras y obras. De las obras ridículas trae Aristóteles la cara torcida de alguna persona; y es así la verdad que, como un rostro hermoso mueve a admiración, uno muy feo mueve a risa (...). Porque todas las que son disparatadas y necias, como no vengan en daño notable de alguno, son ridículas (...). Y así un cuerpo o un rostro naturalmente feo y contrahecho causa risa, lo que no hace causado por enfermedad, porque entra la compasión del dolor y no consiente entrada a la risa». *Ibidem*, p. 390.

deformando su rostro incitándolo al público a reír con ellos. Se trata de rostros voluntariamente grotescos, haciendo por tanto gala de una fealdad física, aunque también moral, pues indirectamente subrayan cuestiones como la gula o la lujuria, y podemos comprobar que se ajustan a la perfección dentro de esta teoría de la comedia que estamos especificando; son además equiparables a los bufones palaciegos que con sus bromas, ocurrencias o pura performatividad física, obtenían la risa de reyes, príncipes y cortesanos. De este modo, si se nos permite, creemos que este tipo de imágenes sustitutorias pueden funcionar casi a modo de bufones pintados¹⁹. Hay una serie de artistas que están trabajando en este asunto en el norte e Italia en este momento, y son precisamente los que mayor influencia van a tener en la adaptación de este novedoso género en España. Especialmente Bartolomeo Passerotti (1529-1592) o Vincenzo Campi (1536-1591), cuyas series de escenas de mercados tuvieron un éxito enorme, habida cuenta de las numerosas copias existentes, de las que en España se localizan en inventarios desde finales del siglo XVI, y especialmente en el XVII incluyendo la del propio rey (Figura 1)²⁰. Passerotti tiene alguna imagen cuya vertiente carnavalesca implica un alto grado de burla, caso de la obra denominada de forma convencional como *Alegre compañía*, en colección privada (Figura 2), que a través de un tópico literario como el del amor senil, implica una parodia del concepto clásico: «Sin Baco y Ceres, Venus se enfría»²¹, en este caso llevado al grotesco y con alusiones sexuales bastante explícitas²².

¹⁹ Es algo que está en línea de las reflexiones ofrecidas por John Berger en una obra ya clásica de la cultura visual, donde se analizan a través de la antropología de Levi-Strauss los impulsos coleccionistas que suponen el apoderarse de los objetos, no solo reales, sino incluso aquellos representados. Esta suerte de apropiacionismo fantasmático, en la que el poseedor de la imagen se apodera de los valores que esta transmite, creemos que incluso puede ser trasladado a los afectos o emociones; de este modo un cuadro donde prima lo ridículo a través de un personaje bufonesco, supone la apropiación de lo risible, una suerte de bufón representado que suple las competencias cómicas de uno real, Berger, John: *Modos de ver*, Barcelona: Gustavo Gili, 1974, pp. 93-94. También Hochmann sugiere que los afectos sugeridos por este tipo de estética resultarían contagiosos al espectador que los contempla, provocando la misma risa que ellos representan, en Hochmann, Michel: «Les portraits de bouffons et la naissance de la peinture comique en Italie du nord au XVII^e siècle», *Studiolo*, N° 7, 2009, pp. 41-54.

²⁰ En el inventario del Alcázar de Madrid de 1666 aparece un cuadro, «de una vara de alto y otra de largo de unos hombres que está comiendo requesones de Leonardo de avince con su marco negro= 1.000 reales», en Pérez Sánchez, Alfonso: «Sobre bodegones italianos, napolitanos especialmente», *Archivo Español de Arte*, tomo 40, n° 160, 1967, pp. 309-323. Esta es una exitosa tipología creada por Vincenzo Campi, con muchas copias en circulación, de las cuales la mejor es la que puede verse en el Museo de Bellas Artes de Lyon. Señala asimismo la sustancia cómica del asunto, vinculándola con el norte de Italia, no solo ya por su autor, sino por Leonardo da Vinci (1452-1519), cuyas cabezas grotescas fueron una de las fuentes de inspiración plástica para numerosas de estas pinturas; un estudio fundamental sobre lo cómico y el grotesco en el norte de Italia es Bora, Giulio; Porzio, Francesco y Kahn-Rossi, Manuela (Eds.): *Rabisco. Il grotesco nell'arte del Cinquecento. L'Accademia della Val di Blenio, Lomazzo e l'ambiente milanese*, Catálogo de Exposición, Lugano, Museo Cantonale d'Arte, Milán: Skira, 1998. Especialmente significativo para el asunto leonardesco, son las numerosas fichas de catálogo reunidas bajo el epígrafe, «Leonardo grottesco e altri esempi del comico figurativo», pp.121-148.

²¹ *Sine Cerere et Bacco, friget Venus*. Se trata un aforismo latino, procedente de la obra de Terencio *El eunuco*, que Erasmo compiló en sus *Adagia* publicados en París en 1500. La frase sirvió de inspiración a diversos artistas, puesto que existen numerosas obras que han trasladado a pintura este pasaje, y que demuestra que esta vinculación entre el goce del amor y la necesidad de buena comida y vino interesó a los artistas y coleccionistas de la Edad Moderna. En este caso, el tópico se desliza hacia la parodia con la deformación ridícula de sus protagonistas.

²² Ghirardi, Angela: «Ricerche parallele. Bartolomeo Passerotti e il teatro del quotidiano a Bologna», en Paliaga, Franco (Ed.): *Vincenzo Campi. Scene del quotidiano*, Milán: Skira, 2000, pp. 87-101, y Capitelli,

Con este tipo de imágenes, donde el ridículo se expresa sin tapujos y lo pecaminoso aparece como lenguaje artístico operativo, resulta normal entender que un personaje como Paleotti acuñe un concepto como el que estamos viendo. Hay que señalar además, y como ya hemos mencionado, que no estamos hablando únicamente de plástica, pues la pintura ridícula no es sino uno más de los elementos que conforman una estructura cultural que ubica lo festivo popular como motivo narrativo. Cuando los reformistas como Paleotti o San Carlos Borromeo trataron de conducir las mentalidades, se encontraron que toda la zona del norte de Italia estaba contaminada de una suerte de «radioactividad grotesca», que amenazaba de forma directa sus intereses; no solo se trataba de lo festivo popular, sino que toda una corriente estética estaba extrayendo de lo carnavalesco una nutritiva sustancia ridícula que estaba empezando a alimentar una literatura afín. Un buen ejemplo –nunca mejor dicho– es la poesía *macarrónica*, utilizando de forma burlona el latín empleado en las expresiones literarias más solemnes, mezclándolo con vulgarismos del habla popular, cuyos temas y personajes remiten a lo carnavalesco²³.

De igual modo la obra de Pietro Aretino (1492-1596), en Venecia, también ejerce una parodia del petrarquismo más recargado, y presenta un lenguaje descarnado, de enorme influencia carnavalesca en la deformación grotesca del ideal cortesano²⁴. Aretino, además, perteneció a un grupo de escritores denominados *poligrafi*, una serie de autores que ridiculizaban el estilo elevado, y ponían su pluma al servicio de otro tipo de manifestaciones más vulgares y populares²⁵. Otro personaje clave en este tipo de manifestaciones, es Giovan Paolo Lomazzo (1538-1592), pintor, poeta y tratadista, pues es el autor de algunos de los tratados de arte más prominentes del la segunda mitad del siglo XVI, pero a su vez, escribió rimas y poesías grotescas de un indudable sentido popular. Lo que nos interesa de un personaje como Lomazzo es obviamente su faceta cómica, ya que funda *l'Accademia della Val di Blenio*, una institución antiacadémica bajo el patrocinio de Baco, conformada por diversos artistas plásticos, y

¹ Giovanna: «Dipingere la vecchiaia in Italia tra Cinquecento e Seicento. Glosse al margine», en Pinna, Giovanna y Pott Georg, Hans (Eds.): *Senilità, Immagini della vecchiaia nella cultura occidentale*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, pp. 177-198.

²³ Por ejemplo, Teófilo Folengo, también conocido como Merlín Cocayo (1491-1544), cuyo poema *Baldus* es una parodia épica donde las Musas, elemento clave de la poesía humanística, alimentan no con inspiración sino con macarrones y polenta al poeta, Curtius, Ernst Robert: *Literatura europea y Edad Media latina*, México D.F: Fondo de cultura económica, 1995, p. 343. La obra fue leída y disfrutada por todo erudito europeo que se preciase durante más de un siglo según el profesor Márquez Villanueva, que añade que su exitosa concepción es resultante de la crisis literaria de la época, ya que permite un cauce fantástico y experimental a través de lo cómico carnavalesco, y el *Baldus* será una de las inspiraciones de la obra de Cervantes, en Márquez Villanueva, Francisco: *Fuentes literarias cervantinas*, Madrid: Gredos, 1973, pp. 258-29.

²⁴ Si el amor idealizado de Marsilio Ficino (1433-1499) o Pietro Bembo (1470-1547) resulta un recurso retórico habitual en este momento, la prosa de Aretino es una degradación burlesca de esto mismo, centrándose en su manifestación más puramente carnal, Imperiale, Louis: *La Roma clandestina de Francisco Delicado y Pietro Aretino*, Nueva York: Peter Lang, Nueva York, 1997, p. 84.

²⁵ El propio Jacopo Tintoretto (1518-1594), mantuvo relaciones con los *poligrafi*, como puede percibirse en el sentido de lo cómico que emana incluso de una obra sagrada como es *El lavatorio* que se conserva en el Museo del Prado, en Falomir, Miguel: «El lavatorio de Jacopo Tintoretto, de San Marcuola a El Escorial», en Falomir, Miguel (Com.): *Una obra maestra restaurada. El lavatorio de Jacopo Tintoretto*, Catálogo de Exposición, Madrid: Museo Nacional del Prado, 2000, pp. 7-32

donde la burla a cierta retórica humanista es habitual. Lomazzo fue asimismo el abad de dicha hermandad, y publicó en 1589 un conjunto recopilatorio de los poemas burlescos creados allí denominado *Rabisch*²⁶. Sus intereses estéticos se encuentran, por tanto, en pugna con las rígidas reglamentaciones del Concilio de Trento; este hecho, en el Milán contrarreformista, supone casi una posición de combate y de defensa de la libertad creativa frente a la censura eclesiástica. La *Accademia* gustó de reflejarse en una serie de tipologías populares como los *facchini*, y utilizó una forma dialectal del italiano en concordancia con la jerga empleada por ellos, así como un gusto y afición carnavalesca. Todo esto nos habla de una cultura festiva, tremendamente activa en la segunda mitad del siglo XVI, pero que va a chocar de manera frontal con los intereses emanados del Concilio de Trento en sus intentos de control sobre la población. Todo este universo estético y conceptual es el que se encuentra codificado en los códigos de la pintura ridícula, y se entiende ahora la preocupación del cardenal Paleotti para con una plástica que, más allá de lo ofensiva que pudiera resultar en su lectura directa, lo que hacía era abrir las puertas de un caudal pulsional que amenazaba con destruir cualquier intento de orden y corrección espiritual; obviamente son este tipo de imágenes las que le empujaron a escribir este capítulo, con la intención de purificar el arte pictórico de un contenido contaminante que estaba empezando a fermentar.

En nuestro país, este tipo de obras comienzan a aparecer tímidamente en algunas colecciones, hacia 1570-1580, cuya característica común es que pertenecen a los estratos más altos de la sociedad, incluso a la cúspide de la propia aristocracia, muy cercanos a la figura del rey. Inventarios como los de Juana de Austria (1535-1573), princesa de Portugal; María de Mendoza (1508-1587), viuda del comendador Francisco de los Cobos (1477-1547), secretario del emperador; Antonio Pérez (1540-1611), el todopoderoso secretario de Felipe II; Juan Fernández de Velasco, Condestable de Castilla y duque de Frías (1550-1613), o Rafael Manrique de Lara (gobernador de Cremona entre 1584-1590 y 1591-1597)²⁷, son sólo algunos ejemplos que ilustran y señalan la calidad personal de

²⁶ Porzio, Francesco: «Lomazzo e il realismo grottesco: un capitolo del primitivismo nel Cinquecento», en Bora, Porzio y Kahn-Rossi, *Rabisch ... op. cit.* pp. 23-36, Manrique Ara, María Elena: «Alabanza del arte grotesco y del artista menestral en la *Accademia della Val di Blenio*, por Giovanni Paolo Lomazzo. Aproximación teórica, antología y traducción de sus poemas», *Locus Amoenus*, n° 8, 2005-2006, pp. 133-145. La *Accademia* gustó de reflejarse en una serie de tipologías populares como los *facchini*, y utilizó una forma dialectal del italiano en concordancia con la jerga empleada por ellos, así como un gusto y afición carnavalesca. Este dialecto era el empleado por los así denominados *facchini*, que podría traducirse como «portadores»; individuos llegados de todo el entorno cercano a Milán, que confluían en la ciudad conformando un nutrido grupo que expresaban la esencia de lo popular, Isella, Dante: *Lombardia stravagante*, Torino: Eianudi, 2005, especialmente el capítulo 4, «I *Rabisch*: Giovan Paolo Lomazzo e l'*Accademia dei Facchini della Val di Blenio*», p. 75-101. Los propios miembros de la *Accademia* se llamaban a sí mismos con nombres expresados a través de este dialecto popular. A pesar de este aparente carácter bajo, el poso humanístico de creación intelectual en un sentido melancólico y dionisiaco, está muy presente.

²⁷ El caso de Rafael Manrique de Lara resulta muy interesante, pues existe un documento, un contrato, con un pintor italiano para la realización de una serie de obras en las que expresa claramente la voluntad de que sean ridículas, e incluso dando una descripción de las mismas, todas ellas bajo esos parámetros citados de interiores de cocina o puestos de mercado propios de Vincenzo Campi o Passerotti. Es natural, siendo gobernador de Cremona, epicentro de lo cómico carnavalesco en la pintura en este momento, ver en Miller S. Robert: «*Diversi personagii molto ridiculosi*: A Contract for Cremonese Market Scenes», en Bayer, Andrea (Ed.): *Painters of Reality. The Legacy of Leonardo and Caravaggio in Lombardy*, Catálogo de Exposición, Cremona, Museo Civico y Nueva York: The MET, 2004, pp. 156-159.

algunos de estos coleccionistas pioneros de finales de siglo. Se trata de una élite de la propia nobleza, muy próxima al poder, cosmopolita, y con capacidad para conocer de primera mano las novedades que estaban apareciendo en el horizonte pictórico europeo, pues este tipo de piezas son pura vanguardia artística. Poco a poco, el aumento del coleccionismo cortesano, especialmente en Valladolid y sobre todo Madrid, hará proliferar este tipo de obras si bien siempre se encontraron en clara desventaja numérica frente a otros asuntos más populares e, incluso, los artistas españoles comienzan a representarlos aunque siempre de forma muy minoritaria (Figura 3). Ese es uno de los temas principales a tratar en el presente artículo, pues la estructura prohibicionista procedente de Italia alcanzará a España desde fecha temprana, ayudando a que un asunto como el de la pintura ridícula no termine de asentarse de la misma forma que en Italia. La cuestión es que estas pinturas empiezan a llegar a España al mismo tiempo que se inicia también en nuestro país un combate contra el teatro, de igual modo a cómo estaba sucediendo en el país transalpino. A lo largo de la segunda mitad del siglo XVI se suceden una serie de textos de personajes eclesiásticos cargando contra las comedias, acrecentado por la llegada de las primeras compañías de *Commedia dell'Arte* a nuestro país. La *Commedia* dinamizó el teatro español, pero también trajo una serie de problemáticas de orden moral que acabaron por crear una corriente de opinión negativa hacia el mismo, prohibiéndose incluso la representación femenina²⁸.

A finales de siglo, y coincidiendo con el fin del reinado de Felipe II, las comedias fueron definitivamente prohibidas²⁹. El momento resultaba especialmente

²⁸ García García, Bernardo y Sanz Ayán, Carmen: «El oficio de representar en España y la influencia de la comedia dell'arte (1567-1587)», *Cuadernos de historia moderna, Homenaje a D. José Cepeda Adán y D. Juan Pérez de Tudela*, n° 16, 1995, pp. 475-500.

²⁹ Sería largo hacer un repaso de los diversos tratados y textos cargando contra la licitud del teatro, huelga decir que resulta un esquema muy similar al visto en Italia, pero queremos destacar algunos títulos que ayudaron a crear un clima de tensión moral hacia las comedias y sobre todo hacia quiénes se dedicaban a las mismas. En 1583, el padre Diego Pérez de Valdivia (c.1510-1589), se lamentaba en un sermón sobre el uso y desarrollo de las máscaras como concepto festivo a erradicar, aunque fue publicado años después en Bisbe y Vidal, Fructuoso: *Tratado de las comedias en el cual se declara si son lícitas, y si hablando en todo rigor será pecado mortal el representarlas, el verlas y el consentirlas*, Barcelona: Imp. por Gerónimo Margarit, 1618. También muy interesante es el Padre Juan de Pineda, que unifica en un texto muchos de los temores de los rigoristas acerca de las representaciones, en Pineda, Juan de: *Primera parte de los treinta y cinco diálogos familiares de la Agricultura christiana*, Salamanca: Imp. en casa de Pedro de Adurça y Diego López, 1589. Hay que indicar, además, que ciertos bailes y festividades asociados a lo festivo estuvieron de igual modo bajo estrecha vigilancia, y ayudaron a elaborar toda esta construcción abolicionista, como expresan los argumentos en contra de algunas danzas que son tenidas por indecorosas: «Pues que mejor aviso se puede dar a la honesta doncella, sino que huya de estos diabólicos ejercicios, de donde suelen proceder estos desasosiegos, pasiones, y tormentos, que son danzas, y bailes, y músicas? Los cuales parece que llaman, y dan voces a los malos pensamientos», en Sánchez, Pedro: *Historia moral y philosophica*, Toledo: viuda de Juan de la Plaza, 1590, pp. 328-329. En un sentido similar, acerca del baile: «Y qué cordura puede haber en la mujer que en estos diabólicos ejercicios, sale de la composición y medida, que debe a su honestidad, descubriendo con estos saltos, los pechos, y los pies, y aquellas cosas que la naturaleza, o el arte, ordenó que anduviesen cubiertas? Que diré del halconear con los ojos: del revolver las cervizas, y andar coleando los cabellos, y dar vueltas a la redonda, y hacer visajes, como acaece en la zarabanda, polvillo, chacona y otras danzas; si no que todos estos son verdaderos testimonios de locura», en De la Cerda, Juan: *Libro intitulado vida política de todos los estados de mugeres*, Alcalá de Henares: Imp. por Juan Gracián, 1599, p. 468. Quizá el andamiaje más sólido en toda esta estructura prohibicionista lo levanta el jesuita Pedro de Ribadeneira cuando en 1589 publica en Madrid su *Tratado de la tribulación*, ya que al igual que hiciese Paleotti, Ribadeneira toma prestada la indispensable ayuda de numerosos pasadores y

delicado, pues la muerte de su hija en 1597 había obligado a cerrar los teatros. Esta coyuntura fue clave para que algunos reformadores hicieran llegar una queja al rey pidiendo su derogación definitiva. Felipe II, enfermo él mismo, solicita asesoramiento a su círculo de consejeros sobre la necesidad o no de permitir un espectáculo tremendamente popular y, finalmente, el teatro es prohibido. Cuando aseguramos que tanto teatro como pintura ridícula son artefactos hermanados, se entiende mejor al comprobar cómo poco antes se había tratado de prohibir también la pintura. En 1582 se celebró un importante Concilio en Toledo, con el objetivo de corregir costumbres y afianzar la disciplina eclesiástica en perfecta sintonía con las directrices establecidas desde Trento³⁰. En una de las disposiciones del Concilio de Toledo, que consideramos trascendental, se expone: «Los obispos vedan las pinturas que causan risa, y las que están con ornato profano y cabelleras»³¹. Resulta muy revelador que se hable justamente de pintura de risa en el momento en el que empieza a aflorar una plástica relativa a la misma, derivada de una cultura carnavalesca que también se está tratando de eliminar, como hemos visto en Milán. Pinturas que causan risa refiere evidentemente a pinturas ridículas, tal y como están llegando de Italia, lo que muestra que esta misma problemática paleottiana se encontraba también presente en España, y la Iglesia española trató igualmente de ponerle freno. Lo verdaderamente interesante del asunto es comprobar cómo algunos de los prelados que allí estuvieron, en sus vidas privadas coleccionaron pinturas de este tipo sin mayor problema, y son varios los hombres de iglesia que gustaron de consumir una cultura carnavalesca, teatral y literaria, por más que de forma pública abogaran por su eliminación.

Es el caso de Don Álvaro de Mendoza, por el que empezamos. Álvaro de Mendoza, obispo de Ávila (1560-1577) y posteriormente de Palencia (1577-1586), era hermano de María de Mendoza a la que antes hemos citado³². Don Álvaro quiso adquirir para sí el patronato de la capilla mayor del convento de San José de Ávila, pues su deseo fue el que sus restos descansaran frente a los de Santa Teresa de Jesús (1515-1582), por la que sentía rendida admiración. Para lograrlo, llevó a cabo una serie de disposiciones que finalizaron con la firma de un documento en Valladolid en 1584³³. Entre las diversas cláusulas y obligaciones, una fundamental era la donación al convento de un grupo de objetos y pinturas entre los que destaca, un «Retrato de un soplón» de mano del Greco

Padres de la iglesia. Queda así un texto muy crítico respaldado por numerosas citas, cuya autoridad moral e intelectual resultaba indiscutible.

³⁰ Fernández Collado, Ángel: *Concilios toledanos postridentinos, estudio y edición*, Toledo: Diputación provincial, 1996, p.75 y ss.

³¹ Tejada y Ramiro, Juan: *Colección de cánones de la Iglesia Española*, tomo V, Madrid: Imp. por Pedro Montero, 1855, p. 435. En realidad, esta prohibición junto a muchas otras, no forma parte expresa de los 63 decretos conciliares que se llevaron a cabo. A lo largo de las reuniones se trataron diversos temas, de los que 110, entre los que se encuentra la prohibición expresa de la pintura ridícula, pasaron a una lista denominada Advertimientos, entregada a los obispos al final del Concilio, para que instruyeran en sus diócesis sobre los mismos, y así pudieran propagarlos eficazmente, ver Fernández Collado, Ángel: «El Concilio Provincial Toledano de 1582», *Anthologica Annu*, n° 41, 1994, pp. 103-252.

³² La figura de María de Mendoza ha sido tratada por Ramiro Ramírez, Sergio: «La herencia de doña María de Mendoza, VII condesa de Ribadavia, y la dispersión de la colección familiar de su palacio de Valladolid», *Erasmo. Revista de historia Bajomedieval y Moderna*, n° 5, 2018, pp. 41-59.

³³ Toda la información acerca de Álvaro de Mendoza procede de, Fernández del Hoyo, M^a. Antonia: «Los Mendoza clientes de Juni», *Boletín del Museo Nacional de Escultura*, n° 10, 2006, pp. 23-30.

(1541-1614), así como «Una tabla de una risa, de mano de Alonso Sánchez»³⁴, lo que sin ninguna duda nos muestra una obra ridícula. Este concepto, risa, aparecido en varios inventarios vallisoletanos de esta época, y también en Madrid, nos indica lo temprano de la llegada de estos asuntos a nuestro país. Una cuestión necesaria, es plantearse el porqué el obispo de Ávila donó estas obras al convento de San José; la respuesta inmediata alude al móvil económico, puesto que lo hizo como medio de pago para que las religiosas pudieran venderlas. Pero quizá haya que profundizar en las razones por las que el obispo se desprendió de una serie de obras, quizá no del todo bien consideradas por la mentalidad contrarreformista. Al margen del soplón y la risa, Álvaro de Mendoza donó también un retrato de Erasmo, lo cual es bastante significativo. Creemos, por tanto, que Álvaro de Mendoza cedió sus obras profanas en 1584 incluyendo la risa, tras haber presionado en un importante Concilio por su prohibición, justo en el momento en el que estaba emprendiendo un proyecto personal trascendental.

Un personaje aún más interesante es el cardenal García de Loaysa (1534-1599), figura capital en el devenir teológico y moral durante el reinado de Felipe II, consejero de este y preceptor de su hijo, el futuro rey Felipe III. Gran intelectual, al margen de su pinacoteca Loaysa reunió una biblioteca de más de tres mil volúmenes. Coleccionista de pintura de gusto exquisito y entendido en lo más vanguardista del momento, algunas de las imágenes adquiridas por el cardenal resultan cruciales en este aspecto, puesto que aparecen así descritas: «Un cuadro grande y largo de pinturas de cosas de comidas y cocinero y otras figuras» y «Otro cuadro de pinturas de frutas melón, dátiles escarola y la risa y otras»³⁵. No podemos establecer la procedencia de las obras de Loaysa, pero el hecho de que aparezcan melón y escarola, elementos cercanos a la temprana naturaleza muerta española, le otorga una cierta condición de posibilidad. Quizá el caso de Loaysa sea más flagrante en cuanto a la obvia disonancia entre su vida privada y la pública. En el Concilio de Toledo de 1582, donde se vetaron de manera expresa las pinturas de risa siguiendo el ejemplo de Paleotti, Loaysa se encuentra presente como arcediano de Guadalajara, cargo que en ese momento ocupa; pero tiene un peso importante en representación del cabildo de la catedral de Toledo, y así consta en un libro en parte escrito y firmado por él mismo, conservado en forma manuscrita en la Biblioteca Nacional³⁶. En él se recoge a modo de actas parte de lo dispuesto en dicho

³⁴ *Idem*. Cabría preguntarse si podría tratarse de Alonso Sánchez Coello (1531-1588), retratista de Felipe II y de numerosos miembros de la corte. En el caso del soplón, una tipología que genera un éxito instantáneo, dada la cantidad de copias que aparecen consignadas en los inventarios de este momento, nos lleva a los presupuestos de una pintura de género, aunque hay que puntualizar. El tema del soplón, es decir un muchacho soplando un tizón es un asunto clásico, puesto que se trata de una *ékphrasis*, un tema descrito en Plinio en su descripción de pinturas antiguas, y que la pintura de Época Moderna recreaba. Hay dos versiones del cretense con este asunto, una más sencilla, de un muchacho soplando, pero otra, como la que guarda el Museo del Prado y denominada *Una fábula* tiene un trasfondo algo más complejo. Lo veremos más adelante puesto que esa obra precisamente estaba en posesión del Patriarca Juan de Ribera (1532-1611).

³⁵ Cherry, Peter: *Arte y naturaleza. El bodegón español en el Siglo de Oro*, Madrid: Fundación de Apoyo a la Historia del Arte Hispánico, 1999, p. 96.

³⁶ En la hoja 8^a, aparece escrito de su puño y letra: «Siendo procurador del cabildo de la Santa Iglesia de Toledo, hallándome en el Concilio, escribí este libro, de todo lo que se trató en él, 1582. García de Loaysa. Biblioteca Nacional, *Actas del Concilio de Toledo del año 1582*, MSS/10338.

Concilio³⁷, por lo que hemos de entender que, en buena medida, el entramado teórico que prohíbe la representación de lo ridículo, incluyendo la pintura, es obra suya. La proscripción de la pintura, como estaba sucediendo en Italia, no es sino un elemento más en la reforma de la cultura popular³⁸. Por si fuera poco, unos años antes, en 1579, Loaysa contrató una compañía de *Commedia dell'arte* para que actuara en Toledo ante el rey³⁹. Curiosamente, apenas veinte años más tarde, Loaysa es uno de los tres consejeros regios que dictaminaron la prohibición de las comedias al ser requeridos por Felipe II. Su caso, por tanto, es especialmente significativo, pues su mano se encuentra detrás de toda prohibición cultural de lo cómico-carnavalesco en España, cuando él mismo disfrutaba en privado de este tipo de narrativas.

De igual modo, el Patriarca Juan de Ribera tenía una importante colección de pinturas repartidas en diversas residencias, y que acaban en el Real Colegio del Corpus Christi de Valencia. Entre sus inventarios, existe una entrada donde aparece un cuadro de «cosas de cocina» y también dos obras similares⁴⁰. Otra de: «Dos figuras de un hombre y un mono que estan encendiendo y soplando un tizon de fuego» y «Un cuadro al olio (...) con un niño que esta soplando un tizon de fuego»⁴¹, siendo la primera la *Fábula* que actualmente se encuentra en el Museo del Prado, y que una de sus interpretaciones pasa por ser una anécdota erótica de cierto tono popular⁴². Por último: «Una labradora en el mercado de Jenova», que como bien apunta Benito Doménech, resulta más que plausible pensar que se trate de obras italianas de mercados o cocinas⁴³.

³⁷ Para una relación de su contenido, ver Fernández Collado, «El Concilio...», *op. cit.* pp. 178-179.

³⁸ En este mismo Concilio, en su tercera sesión, se proscriben las representaciones dentro de los templos y durante los oficios de cualquier tipo de comedia, tragedia, farsa o baile, incluso aquellas de carácter sagrado. Parece una medida razonable, pero los argumentos empleados sugieren que la gente hacía caso omiso de la liturgia y se empleaba en asuntos lúdicos, juntándose hombres y mujeres, Fernández Collado, *Concilios toledanos... op. cit.* p. 103. Además, no es este el primer Concilio donde se tratan estas cuestiones. En la propia Toledo, y en el Concilio de 1565, se prohíben de manera expresa representaciones y juegos escénicos que se llevaban a cabo durante la fiesta de los Santos Inocentes, así como las risas y las actitudes burlescas que una fiesta como la del obispillo propiciaba. También habla del control necesario sobre bailes y danzas, así como la imposibilidad de clérigos y sacerdotes de acudir a representaciones y mascaradas, tal y como estaba siendo ordenado desde Milán, *Ibíd.*, p. 65. Que el Concilio de 1582 repita algunas de estas sanciones, indica lo poco eficaces que resultaban estas medidas.

³⁹ Falconieri, John: «Historia de la Commedia dell'Arte en España», *Revista de literatura*, tomo 12, n.º 23-24, 1957, pp. 60-90. Falconieri no especifica la temática de la obra, pero ese año de 1579 la compañía de Alberto Ganassa no actúa en Madrid durante las fiestas del Corpus, precisamente porque acude a Toledo por orden del rey para representar, ver Pérez Pastor, Cristóbal: «Nuevos datos acerca del histrionismo español en los siglos XVI y XVII», (segunda serie), *Bulletin Hispanique*, tomo 8, n.º 1, 1906, pp. 71-78.

⁴⁰ Benito Doménech, Fernando: *Pinturas y pintores en el Real Colegio de Corpus Christi*, Valencia, Federico Domenech, 1980, pp. 171-176.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 195-196.

⁴² Existen tres versiones originales de esta pintura, así como numerosas copias. El asunto, de difícil catalogación, parece indudablemente un tema humorístico, presente o no una lectura moralista. Existe un conocido refrán que se ha puesto en relación con la pintura: «El hombre es fuego, la mujer estopa, viene el diablo y sopla». Para una completa relación de las obras del Greco con este asunto, Álvarez Lopera, *El Greco... op. cit.* p. 103 y ss. Pita Andrade, José Manuel: «Sobre los *soplones* o *sopladores* del Greco, *Homemaje al profesor Martín González*, Universidad de Valladolid, 1995, pp. 547-551. Una interpretación metapictórica acerca de la naturaleza imitativa del arte en términos contrapuestos de instintivo o intelectual, ha sido propuesta por Riello, José: «La biblioteca del Greco», en Docampo, Javier y Riello, José (Eds.): *La biblioteca del Greco*, Catálogo de Exposición, Madrid: Museo del Prado, 2014, pp. 41-78.

⁴³ Benito Doménech, *Pinturas... op. cit.* p. 198.

Por último, y ya entrando en el siglo XVII y en la ciudad de Sevilla, queremos acabar con el arzobispo Fernando Niño de Guevara (1541-1609). En dicha ciudad, en el Palacio Arzobispal, concretamente en el techo de la denominada Galería del Prelado, existen una serie de cuadros encastrados⁴⁴. A lo largo de la superficie se despliega una gran composición de formas alegóricas, incluidos cuadros de los cuatro elementos o las estaciones, así como otros relativos a la historia de Noé, todo ello aderezado con imágenes de frutos y alimentos. Se ha razonado en que todo conformaba parte de un ciclo narrativo acerca de los dones de la tierra entregados por generosidad divina a los hombres, especificado en la promesa de Yaveh a Noé tras el diluvio⁴⁵. Pero la restauración de la obra para la exposición del 2005 sobre *El primer naturalismo sevillano*, dictaminó una cuestión diferente. Detrás de la escena donde una cocinera muestra un despliegue de alimentos, apareció oculto tras una capa pictórica un individuo sonriente en actitud erótica⁴⁶. Resulta así una escena de cocina que podemos encuadrar dentro del sistema de lo cómico carnavalesco, con los ingredientes habituales del humor en este tipo representación. Pero esta posible lectura, caso de hacerse, necesariamente ha de ser posterior a quien proyecta el programa, pues esta responsabilidad es factible atribuírsela al cardenal Fernando Niño de Guevara bajo cuyo mandato se realiza⁴⁷. Se trata de un religioso de importante peso intelectual, que llegó a ser inquisidor general y posteriormente arzobispo de Sevilla entre 1601 y 1609⁴⁸. Pero lo que resulta fundamental para entender los gustos personales del arzobispo vinculados de forma directa al techo de la Galería del Prelado son sus lecturas, muy especialmente el denominado *Códice Porras*⁴⁹. Se trata de una miscelánea de textos diversos, de contenido cómico, que el racionero Francisco Porras de la Cámara recopiló para el deleite del cardenal. En esta divertida floresta fechada en torno a 1604, se encontraban muchas obras jocosas, chistes u ocurrencias ridículas, como las recopiladas o creadas por Fray Juan Farfán⁵⁰, o los manuscritos de las novelas ejemplares

⁴⁴ Falcón Márquez, Teodoro: *El palacio arzobispal de Sevilla*, Córdoba: Publicaciones obra social y cultura Cajasar, 1997.

⁴⁵ Cherry, *Arte y naturaleza... op. cit.* p. 38.

⁴⁶ Pérez Sánchez, Alfonso: «Ficha nº 19, Círculo de Pieter Aertsen, *Bodegón de cocina*», en Pérez Sánchez, Alfonso E. y Navarrete Prieto, Benito (Eds. y Dirs.): *De Herrera a Velázquez, el primer naturalismo en Sevilla*, Catálogo de Exposición, Sevilla: Hospital de los Venerables, Bilbao: Museo de Bellas Artes, Sevilla: Fundación Focus Abengoa, Bilbao: Museo de Bellas Artes, 2006. pp. 166-167.

⁴⁷ Falcón Márquez, *El palacio... op. cit.* pp. 93-116.

⁴⁸ Goñi Gaztambide, José: «Niño de Guevara, Fernando», en Aldea Vaquero, Quintín; Marín Martínez, Tomás y Vives Gatell, José (Dirs.): *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Suplemento I, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987, pp. 520-522.

⁴⁹ Para las circunstancias, composición y fortuna del malogrado *Códice Porras*, que desapareció arrojado al Guadalquivir junto a otra serie de piezas únicas en la turbamulta conservadora en represalia por el Trienio Liberal el 23 de junio de 1823, ver Amezúa y Mayo, Agustín: *Cervantes creador de la novela corta española*, Tomo I, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956, pp. 466-521, Rodríguez-Moñino, Antonio: *Historia de una infamia bibliográfica. La de San Antonio de 1823. Realidad y leyenda de lo sucedido con los libros y papeles de don Bartolomé José Gallardo*, Madrid: Castalia, 1965, pp. 59-60 y Montero Delgado, Juan y Solís de los Santos, José: «La macarronea sevillana del licenciado Francisco Pacheco», en Piñero Ramírez, Pedro M. (Ed.): *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, vol. I, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 637-666.

⁵⁰ Farfán, Fray Juan: *Dichos agudos y graciosos*, en Domínguez Guzmán, Aurora (Ed.): Universidad de Sevilla, 1996.

de Cervantes *Rinconete y Cortadillo* y *El celoso extremeño*; también *La tía fingida*, obra erótica cuyo tema relativo a la prostitución presenta tradición celestinesca, así como un aire de educación licenciosa propia del Aretino, y que se atribuye también a Cervantes⁵¹. Pero aún más interesante resulta comprobar que, en esta facecia, se encontraba un texto macarrónico de un contenido cómico carnavalesco de una enorme crudeza, con un contenido escatológico y sexual escabrosamente explícito⁵². Su autor es el licenciado Francisco Pacheco (1535-1599), tío de Francisco Pacheco maestro de Velázquez, y uno de los humanistas más respetados de la Sevilla del siglo XVI. La lectura de sus obras nos muestran que, al margen de lo que Trento tratase de imponer, el humor grueso se encontraba perfectamente operativo dentro de ese humanismo sevillano, lo que se ha venido en llamar poesía de la graciosidad o de la sal⁵³, y que será de suma importancia después en Velázquez, pues es uno de los pocos artistas españoles que encuentran en la pintura ridícula un asunto perfectamente legítimo desde el que expresarse. Así pues, volviendo a Niño de Guevara, tenemos de nuevo a un importante prelado, que incluso llegó a ser inquisidor general, y que presenta un gusto particular pues entre sus posesiones se hallan retazos de una literatura cómico carnavalesca que tiene su equivalente pictórico en el techo patrocinado por él mismo, en una imagen equiparable a los textos literarios.

Pensamos, por tanto, que la pintura obviamente del agrado del cardenal debió censurarse por orden de algún eclesiástico más mojigato después de 1609, fecha de la muerte de Niño de Guevara; o de algún otro prelado que tomara mucho más en cuenta las directrices lanzadas por Paleotti hacia la posesión de pintura ridícula que, como podemos comprobar, no terminaron de fructificar entre varios de los hombres de iglesia en España que eran, además, los responsables últimos de su censura. Para finalizar, resulta imposible entender fenómenos como la pintura de género, integrada en una cultura carnavalesca mucho más amplia que la mera pintura, sin certificar que las élites que la consumen participan del mismo sistema cómico, aunque en sus manifestaciones públicas la condenen sin paliativos. La disonancia entre lo público y lo privado, y sobre todo la división estamental con un sistema monárquico señorial imperante, obligaba a mantener un discurso público de extremo decoro, mientras que desde lo privado podían perfectamente dejarse seducir por lo carnavalesco. En este sentido, el estamento eclesiástico en sus más altas esferas no es una excepción, y ayudó a condenar un tipo de estética que se filtraba a las artes plásticas, la literatura y la fiesta, aunque gustara de este sistema cultural que hemos denominado de lo cómico carnavalesco. La pintura de género, que se encuadra en este mismo sistema, no ter-

⁵¹ Sobre esta polémica obra, su peripécia, posible autoría, así como la inclusión de los manuscritos cervantinos en la recopilación de Porras antes de su edición príncipe de 1613, ver Cervantes, Miguel de: *Novelas ejemplares*, García López, Jorge (Ed.): Barcelona: Crítica, 2010, prólogo, p. 70. El propio Cervantes en *La española inglesa*, menciona que todo se ponga por escrito «para que le leyese mi señor el arzobispo», en *Ibidem*, p. 345, nota 249, ver también Rodríguez López-Vázquez, Alfredo: «La novela ejemplar *La tía fingida*, atribuida a Cervantes», *Artifara: Revista de lenguas y literaturas ibéricas y latinoamericanas*, nº 13 extra, 2013, pp. 59-70.

⁵² Montero Delgado y Solís de los Santos, «La macarronea...», *op. cit.* p. 665.

⁵³ Bonneville, Henri: «Sobre la Poesía de Sevilla en el Siglo de Oro», *Archivo hispalense: Revista histórica, literaria y artística*, Tomo 55, nº 169, 1972, pp. 79-114.

mina de florecer en el arte español por diversos motivos, muchos de los cuales tienen que ver precisamente por esta concepción de indecorosa. En un momento en el que los pintores más importantes se encuentran tratando de obtener una dignificación profesional, y cuyos potenciales clientes eran precisamente eclesiásticos, no encontraron atractivo este tipo de narrativas⁵⁴. Tan solo excepciones notables, como Velázquez o Bartolomé Esteban Murillo (1618-1682)⁵⁵, encontraron en la pintura de género un cauce expresivo que exploraron de forma notable (Figura 4). En conclusión, son las élites eclesiásticas las que prohibieron este tipo de plástica siguiendo las directrices del Concilio de Trento. Este tipo de medidas impidieron que la pintura de temática costumbrista, lo que hemos denominado de lo cómico cotidiano, pudiera asentarse en España de igual modo a cómo lo estaba haciendo en Italia o Flandes. Sin embargo, y paradójicamente, son esas mismas élites las que en privado ayudaron a que los modelos circularan, al coleccionar obras de este tipo, y a su vez colaboraron en la difusión de una literatura afín. Esta notable disonancia entre los discursos públicos y los comportamientos privados, tan propia de las altas esferas del poder en todo tiempo y lugar, ayudó a generar un marco visual y estético donde la pintura de género, aunque en una pequeña cantidad, también pudiese aparecer en España.

⁵⁴ La llegada de la pintura de género a España, así como la primera respuesta plástica de los artistas patrios en Hervás Crespo, Gonzalo: «Bodegones habitados: mercados, cocinas y despensas en la pintura española del siglo XVII», en Peinado Guzmán, José Antonio y Rodríguez Miranda, M^a del Amor (Coords.): *El Barroco, universo de experiencias*, Córdoba: Asociación Hurtado Izquierdo, 2017, pp. 445-466.

⁵⁵ El tema de la pintura de género en Murillo, en Hervás Crespo, Gonzalo: «Risa es risa: Velázquez y lo cómico-ridículo en la configuración de la pintura de género de Murillo», en Japón, Rafael (Ed.): *Bartolomé Esteban Murillo y la copia pictórica*, Granada: Ediciones de la Universidad de Granada, 2018, pp. 119-149.

*EL VENERABLE AMBROSIO NAVARRO DE XÀTIVA.
IMAGEN, MEMORIA Y CONFLICTO EN UN CASO DE
SANTIDAD LOCAL FRUSTRADA*

Vicente Gabriel Pascual Montell
Universitat de València

1. INTRODUCCIÓN

Los motivos por los cuales un proceso de santidad puede malograrse son diversos y con frecuencia imprevistos: en ocasiones, cuando las circunstancias parecían coadyuvarse para un feliz desempeño, termina en un estrepitoso fracaso final. Es el caso de *mossèn* Ambrosio Navarro Albert (1659-1703), de la ciudad valenciana de Xàtiva: después de una vida ejemplar y una muerte en olor de santidad, la intervención de distintas fuerzas interesadas (el clero regular, algunas órdenes religiosas, las oligarquías urbanas), junto con el ferviente apoyo popular, le hacen ganar velozmente el epíteto de venerable. Esta atención se traduce en un ruidoso pleito que pone en juego la custodia de su cuerpo, y en el que la visualidad y la memoria juegan un importante papel. Pero es en el proceso por dotar su imagen de carisma cuando se utilizan recursos empleados en casos semejantes por algunas órdenes religiosas de la ciudad durante el siglo XVII, como es la difusión de su retrato y del relato de su vida a partir de la estampa y del libro impreso. Este pujante desarrollo se verá truncado con la Guerra de Sucesión, tanto por la decidida postura austracista de los familiares de Navarro, que los aboca a la confiscación de sus bienes y el exilio, como por la destrucción de la ciudad, el exterminio de su población y la suplantación de sus habitantes (1707), quienes ya no sentirán al venerable Navarro como algo propio.

2. UNA VIDA EJEMPLAR

La biografía del venerable Navarro ha sido escasamente tratada: los pocos textos que la estudian¹ se centran en su vertiente espiritual, y se limitan a repetir algunos datos que proporcionan los sermones predicados en sus exequias². Los encomiásticos panegíricos que se le dedican a su muerte proporcionan la imagen de una vida (que se puede completar con las escasas referencias documentales en donde se le localiza) que por sí misma presenta un interés más bien escaso, y que no se diferencia excesivamente de los relatos vitales de otros tantos venerables valencianos contemporáneos³. No obstante, resulta conveniente trazar un bosquejo previo de su biografía para comprender el devenir de su figura.

Ambrosio Navarro Albert nació el 7 de diciembre del 1659, festividad de san Ambrosio de Milán, en la ciudad de Xàtiva (Valencia)⁴: fue el último y tardío hijo de Jerònim Navarro Guitart y Beatriu Albert Tomàs, cabezas de una familia de la baja nobleza setabense. Jerònim Navarro aparece reseñado en sus primeros años como un simple ciudadano⁵, esto es, un rentista acomodado dedicado a operaciones comerciales o al arriendo de derechos, al crédito en clase de cambio o a la gestión de su hacienda, sin necesidad de ejercer cualquier oficio manual⁶. En 1646 adquiere un caballerato⁷, lo que evidencia el potencial económico de la familia, y ese mismo año ejerce como jurado *en cap* de la ciudad⁸: sus descendientes también ostentaron el cargo en distintas ocasiones⁹. Los Navarro Albert mantenía una posición respetable

¹ Pascual y Beltrán, Ventura: *Játiva biográfica*, Valencia: Renovación Tipográfica, 1931, vol. I, pp. 27-49. Vid. también las líneas que le dedica Felici Castell, Andrés: *La santidad local valenciana. La tradición de sus imágenes y su alcance cultural*, València: Universitat de València, 2016, pp. 637-638, especialmente.

² Los cuatro sermones preparados para la ocasión fueron publicados y se conservan distintos ejemplares en diferentes bibliotecas del país: Gascón, Juan Bautista (O. P.): *El vivo muerto. Panegírico funeral en las memorable honras que hizo la Venerable Orden Tercera [...] de Santo Domingo de Guzman, en su convento de predicadores de Xàtiva, al venerable doctor Ambrosio Navarro [...]*, Xàtiva: Claudio Page, 1704; Gavilà, José: *Oración fúnebre que en las sumptuosas exéquias que celebró en su santa iglesia la antiquíssima, hercúlea y augusta ciudad de Xàtiva, baronesa de Canales, la Alcúdia y la Torre [...] a su amado hijo el venerable doctor Ambrosio Navarro, presbítero*, Xàtiva: Claudio Page, 1704; Rico, José (O. F. M.): *Oración fúnebre panegírica en las honras que el convento de nuestro padre san Francisco, de la muy ilustre ciudad de Xàtiva, continuó en celebrar a la memoria de el venerable padre doctor Ambrosio Navarro*, Xàtiva: Claudio Page, 1704; Sebastià, Francisco (O. Cist.): *Llanto y consuelo. Oración fúnebre en las exéquias que celebró la penitente seráfica orden tercera en su convento de San Francisco de Assís de la ciudad de Xàtiva al venerable doctor Ambrosio Navarro, generoso*, Xàtiva: Claudio Page, 1704.

³ Cumple todos los puntos comunes que señala Felici Castell, Andrés: *La santidad local valenciana. La tradición de sus imágenes y su alcance cultural*, València: Universitat de València, 2016, pp. 52-57.

⁴ Fue bautizado en la colegiata de Xàtiva el día 10 de ese mes, según la partida de bautismo: «Dicto die yo, mossèn Josep Albalat, vicari, bategí segons ritu de la Santa Iglesia Romana un fill de Jeroni Navarro, cavaller, y Beatriu Albert, coniuiges. Nasquè en set dels dits. Nomenàs Ambrosio Agustí Andreu Felip. Foren padrins Felip Guitart i doña Felipa Boil, muller de don Thomàs Real». Arxiu Històric de la Col·legiata de Xàtiva (en adelante A.H.C.X.), *Quinke Libri (1654-1672)*, lib. 4, s/f.

⁵ Como a tal consta en la partida de bautismo de su primera hija, Joana Anna, en setiembre del 1637. A.H.C.X., *Quinke libri (1632-1639)*, lib. 2, s/f.

⁶ Sobre estos integrantes del patriciado urbano vid. la síntesis aportada en FURIÓ, Antoni: *Història del País Valencià*, València-Barcelona: 3 i 4, 2001, pp. 263-265-

⁷ Pastor Fluixà, Jaume: «Nobles i cavallers al País Valencià», en *Saitabi*, 43, 1993, pp. 51.

⁸ Como se explicita en la partida de bautismo de su hijo Jordi Josep Bonaventura Cristófol, conocido en la edad adulta como Jordi Eleuteri. A.H.C.X., *Quinke libri (1640-1654)*, lib. 3, s/f.

⁹ Entre los distintos documentos que citan a su hijo Jordi Eleuteri como jurado *en cap*, por la clase de los caballeros, vid. 1690, junio 5. Xàtiva. Pedimento de la Ciudad para registrar sus derechos en cuanto a

pero discreta, si bien tanto en el campo de los negocios como en la administración municipal, y especialmente por los entronques familiares, se encuentran plenamente integrados en las élites económicas y de poder de Xàtiva en la segunda mitad del siglo XVII. No podemos pasar por alto estas vinculaciones, pues quedarán reflejadas con la muerte de Ambrosio.

Los hijos de Jerònim Navarro ostentarán el rango de generosos, esto es, miembros del estamento militar en tanto que descendientes de caballeros, pero sin haber sido ordenados como a tales: a grandes rasgos este tratamiento se equipara con el de *donzell*, habitual en la Valencia bajomedieval¹⁰. Parece que Ambrosio rehuía del tratamiento como a noble (no obstante, aparece en todos los textos que se le dedican), que sí asumió su hermano mayor, Jordi Eleuteri (1646-1701). Con la muerte de los padres siendo el futuro venerable un niño de corta edad, será Jordi, junto a su hermana Joana¹¹, quien se encargue de criarlo. Especialmente el primero jugará un importante papel en su vida: Ambrosio habitó toda su vida en una sencilla habitación de la casa familiar de los Navarro, en la calle de Ramos (hoy San Jacinto Castañeda), junto con Jordi, sus hijos y nietos, fue albacea y heredero de su hermano y se encargó de constituir el patrimonio de sus sobrinos.

Sin duda, ambos hermanos mayores debieron ejercer una gran influencia sobre la religiosidad del futuro venerable: fray Juan Bautista Gascón los describe elocuentemente como personas de acendrada devoción, ejemplos de castidad en el matrimonio, en el ejercicio de la caridad, dedicados a la oración continua y los ejercicios piadosos¹². El predicador se detiene especialmente en la persona de Jordi Eleuteri, en su obstinada continencia, en los cilicios con que atormentaba su cuerpo, en las premoniciones de su muerte. Describe su casa como «un convento: sin visitas, sin saraos, sin meriendas, sin colaciones, sin mesillas, sin essa peste que ha introducido la dissolución y la vanidad»¹³, un rigorismo que parece querer desmerecer sus veleidades juveniles como poeta¹⁴. Jordi Eleuteri era reconocido por sus contemporáneos como otro «venerable, pues [...] con tanta justificación se podrían publicar honras de don Jorge, su hermano, como de nuestro hermano, Ambrosio»¹⁵.

la creación de oficios. Arxiu Històric Municipal de Xàtiva (en adelante A.H.M.X.), *Proceso de la Ciudad contra perturbantes (1690)*, Leg. 560, s/f. Más datos sobre este aspecto en Archivo Histórico Nacional (en adelante A.H.N.), Órdenes Militares (en adelante OO.MM.), Exp. 426. 1766. *Pruebas de don Joaquín Sanchis Navarro para el hábito de Montesa*, f. 58r.

¹⁰ Madramany Calatayud, Mariano: *Tratado de la nobleza de la Corona de Aragón, especialmente del reyno de Valencia, comprada con la de Castilla*, València: José y Tomás de Orga, 1788, pp. 208-236.

¹¹ Casada en primeras nupcias con Joan Barberà Bru, otro caballero de reciente cuño, y en segundas con don Jaume Albero, de un linaje de alcurnia de la baja nobleza setabense, con quien engendró una abundante prole. Es nombrada como ejemplo de virtud en el texto de Gascón, p. 17-18.

¹² Gascón, Juan Bautista (O. P.): *El vivo muerto. Panegírico funeral...*, op. cit., pp. 17-31.

¹³ *Ibídem*, p. 19.

¹⁴ Encontramos poesías firmadas por Jordi Eleuteri Navarro en distintas academias literarias de la época, tanto en València como en Xàtiva, y en la mayoría de ocasiones junto a composiciones de don Vicent Teixidor Bellví, caballero de Montesa y señor de Montortal, con el que parece que estaba unido amistosamente. La trayectoria poética de Navarro está por estudiar, y la de Teixidor solo ha sido escasamente tratada. Para unos apuntes sobre su persona y obra literaria, y sobre una academia con versos de Navarro: Pascual Montell, Vicente Gabriel, «Del «Académico Pensil» a «Pecadora»», en Garzó, Agustí (coord.): *Fira d'Agost, Xàtiva*, Xàtiva: Ajuntament de Xàtiva, 2021, pp. 96-102.

¹⁵ Gavilà, José: *Oración fúnebre que en las sumptuosas exéquias...* op. cit., p. 2.

Ambrosio manifestó tempranamente su vocación religiosa – un tópico habitual que reaparece continuamente en las vidas de los venerables coetáneos –, manifestada en rigurosos ayunos, oración continuada y retiros en espacios aislados. Su manifiesta vocación por la vida retirada y las privaciones corporales hicieron temer a sus familiares que, estando estudiando Artes y Filosofía en la universidad de Valencia, donde se doctoró¹⁶, aprovechase para profesar como cartujo. Sabedor de que sus hermanos no aprobarían esta decisión, decidió vivir en el siglo a la manera de monje¹⁷. El ya doctor Navarro volvió a Xàtiva, de la que no se movería más que para realizar viajes puntuales a pueblos cercanos (como a Muro d'Alcoi o Albalat, para predicar) o a la capital valenciana. Circunstancias como su primeriza vocación, su extracción familiar y la proximidad al sacristán de la colegiata de la ciudad, el doctor Honorat Guitart, deudo paterno, auguraban una posible sucesión en el cargo y canongía de este. A pesar de esto, en una manifestación de su humildad, rehúsa en dos ocasiones la dignidad para aceptar solamente un modesto beneficio, el de menor renta, en la colegial¹⁸. En algunas ocasiones actuó como ecónomo de la parroquia de los Santos Juanes, en el *Raval*, la antigua parroquia de moriscos de la ciudad¹⁹, y se lo documenta como administrador de las escasas rentas del hospicio de Sant Miquel, para viudas desamparadas, que incluso contribuyó a sanear y acrecer. Muy tempranamente (septiembre del 1678) es admitido en la Escuela de Cristo de la ciudad, fundada pocos años antes, entre otros, por su hermano Jordi²⁰, donde entablaría relación con sus integrantes, que básicamente eran religiosos y nobles piadosos, y donde debió entrar en contacto con otro de los fundadores, el prior de los agustinos fray Agustín Antonio Pascual, que a su muerte también gozará de la consideración de venerable. En definitiva, a pesar de su obstinada actitud de vivir como una suerte de cartujo secular, Navarro se encontró integrado en la vida religiosa de la ciudad y sus instituciones, unos círculos relacionales que se completarían con los contactos con integrantes de su misma consideración social.

En estos momentos comienza a manifestarse la personalidad modesta, apocada y caritativa de Navarro, entregado en asistir al prójimo en las necesidades más perentorias de su vida y en el lindar de su muerte. Durante los aproximadamente veinte años de oscura, humilde y apagada vida del venerable en Xàtiva son de conocimiento público los milagros que se obran por su intercesión, hechos prodigiosos de corto alcance y carácter más bien casero, de acuerdo con su sencilla persona. Los predicadores enumeran estos supuestos milagros en los sermones de las exequias, y algunos son presentados a la concurrencia con gran detalle. Por ejemplo, el episodio en que Navarro recoloca un ojo salido de órbita a su sobrino Tomàs, que había quedado

¹⁶ Ramírez de Luque, Fernando: *Colección de santos mártires, confesores y varones venerables del clero secular en forma de diario*, Madrid: Imprenta de Villalpando, 1805, pp. 226-227.

¹⁷ Gascón, Juan Bautista (O. P.): *El vivo muerto. Panegírico funeral...*, op. cit., pp. 11-12.

¹⁸ Gavilá, José: *Oración fúnebre que en las sumptuosas exequias...* op. cit., pp. 11-12. Sebastià, Francisco (O. Cist.): *Llanto y consuelo. Oración fúnebre...* op. cit., p. 10.

¹⁹ Gascón, Juan Bautista (O. P.): *El vivo muerto. Panegírico funeral...*, op. cit., p. 47.

²⁰ *Libro I de la Escuela de Cristo (1673-1740)*. A.H.C.X., Lib. 110, f. 82v. Del hecho que fuese un miembro preeminente de la Escuela da buena cuenta el que, a su muerte, sus integrantes remitiesen una carta circular, del día 15 de abril de 1704, a las demás escuelas con que estaban agermanadas para comunicar la defunción, así como las virtudes, de Navarro (ff. 133r-134r).

medio muerto después de que la galera en que viajaban hubiese volcado, cayéndole encima una gran carga de sacos de arroz²¹. En medio de los alborotos que sacudieron la ciudad con motivo del bombardeo francés de Alacant, en 1691²², cuando la población local reaccionó violentamente contra los vecinos de origen galo, los amotinados campaban por las calles de Xàtiva. Navarro trató de apaciguarlos con una prédica, sin obedecer a las amenazas que le proferían; uno de los armados le disparó un trabucazo, del que se salvó milagrosamente por estar abrazado a un crucifijo²³.

Pero más que en los portentos obrados por intercesión de Navarro, los panegiristas se centran en alabar sus raptos extáticos y visiones²⁴, y aún más las virtudes que demostró en vida: su piedad, caridad, humildad y castidad. Por dichos hechos y por la práctica de las citadas virtudes, Navarro se ganó el respeto y estima de sus convecinos y prédica en los lugares cercanos, unas actitudes que se exacerbaban con su temprano óbito. En torno a su figura se formó un grupo de valedores, integrado por el patriciado setabenses, por el clero de la colegial, al que pertenecía, y también por las comunidades de los conventos de dominicos y franciscanos, con las que se encontraba especialmente vinculado en tanto que hermano de sus respectivas Terceras Órdenes. Los resortes movidos por estos entes para lograr que se reconozca la santidad del doctor Navarro se hacen evidentes en los hechos que se suceden después de su muerte.

3. CUERPO E IMAGEN. EL «CASO NAVARRO»

La vida del doctor Navarro se extingue a las seis de la mañana del día 5 de diciembre del 1703: muere acompañado de sus sobrinos y de un fraile dominico. Inmediatamente se da aviso a la comunidad de franciscanos, en cuya iglesia iba a ser enterrado el cuerpo, y se disponen los funerales, que han de tener lugar esa misma tarde. La noticia conmociona a vecinos y amigos del difunto: dice el escritor Esteve Dolz de Castellar, pavorde de la catedral y catedrático de la universidad de Valencia, que «quando el dolor es vehemente, no se niegan [los ojos] a las lágrimas, nadie estrañará las muchas que han vertido los míos por la pérdida de un tan ejemplar como íntimo amigo mío»²⁵. La ciudad se moviliza inmediatamente para rendir un grandioso último adiós al estimado beneficiado. La mejor descripción de los fastos y la reacción colectiva generados por su muerte es la que proporciona el breve pero elocuente ítem en las actas del cabildo de la colegiata, redactadas por el sacrista Francisco Antonio Bru:

²¹ Gascón, Juan Bautista (O. P.): *El vivo muerto. Panegírico funeral...*, op. cit., p. 68. Gavilà, José: *Oración fúnebre que en las sumptuosas exéquias...* op. cit., p. 10.

²² Sobre este episodio González Baldoví, Mariano: «El motí de 1691 contra els francesos», en *Papers de la Costera*, nº 3 y 4, 1986, pp. 125-128. En las determinaciones tomadas por el cabildo de la colegiata a raíz del asesinato de un francés en el templo de los carmelitas, transcritas en el citado artículo, consta que Navarro predicó en los actos de desagravio realizados el 26 de agosto de 1691, vid. p. 128.

²³ Gavilà, José: *Oración fúnebre que en las sumptuosas exéquias...* op. cit., p. 19.

²⁴ Gascón, Juan Bautista (O. P.): *El vivo muerto. Panegírico funeral...*, op. cit., pp. 68-69.

²⁵ En su aprobación al sermón de Gavilà, s/p. De la relación de Dolz de Castellar con los Navarro se conservan distintos testimonios, entre ellos: 1696, febrero 9. Valencia. Esteban Dolz de Castellar, canónigo de la colegiata de Xàtiva, habitante en Valencia, nombra a Jordi Navarro, generoso de Xàtiva, colector de la rentas de su canonjía. Archivo de Protocolos del Corpus Christi de Valencia, *Protocolos de Bernat Nogués* (1696), 14.721, f. 696.

En 5 de desembre, 1703, morí el doctor Ambrosi Navarro, generós, prevere y beneficiat de esta Santa Yglesia, fill de esta Ilustre Ciutat de Xàtiva. Se li feu sotarrar general y asistí la molt Ilustre Ciutat, representada en los senyors Felip Bru, jurat primer, Gaspar Josep Micó, doctor Gregori Fuster, y Gregori Péres, els quals, vestits ab ses gramalles, el portaren a hombros fins la cepultura de sa casa, la qual està davant lo altar del Apòstol Bertomeu del Pare Sant Francès de esta Santa Yglesia. Asistí també tot lo poble, de conformitat que les boques calles [estaven] plenes de concurs, que tots se atropellaven per veure el cos de este sant varó, procurant per tocar los rosaris, y ans de enterrar-lo se amotinà la gent, que li llevava les borles, altre el bonet, altres sabates, calces, que fonc menester tot poder per a apartar la gent que me'l despullava del tot, tant fonc lo concurs per la gran virtud y exemple que estava. Déu lo tinga en sa santa glòria, y a tots nos faça gràcia de veure'l en lo cel²⁶

Los hechos relatados (que acaecieron el día 6, cuando se celebró el entierro) muestran de forma evidente la popularidad de que había gozado en vida Navarro, y que a su muerte se traduce en un fervor que asumía tintes de verdadero furor²⁷: la gente agolpándose en las calles al paso del féretro hacia la colegiata, lanzándose hacia el cuerpo para restregar sus rosarios contra él; el solemne y abarrotado funeral, con la asistencia destacada de la Ciudad; el motín final, antes de la inhumación, cuando la masa enfervorecida arranca jirones de sus vestiduras para obtener una última reliquia del beneficiado²⁸, de quien no se discutía el inmediato ascenso a los cielos, dada su conducta terrena²⁹. El doctor Navarro ha muerto, y ha renacido en la memoria del pueblo como el venerable Navarro.

En principio, no parece que en las crónicas del entierro proporcionadas por las actas del cabildo o por los sermones se presente ningún elemento disonante. Pero, si hasta el momento la vida de Navarro se había desarrollado sin novedades significativas respecto a la de otros tantos venerables, con su defunción se producen algunos de los hechos más relevantes del caso: nos referimos al proceso por el control de sus restos mortales, que se dirime entre la colegial y la comunidad de franciscanos de la ciudad³⁰.

²⁶ 1703, diciembre 5. Xàtiva. Entierro de Ambrosio Navarro. A.H.C.X., *Actas Capitulares*, (1692-1705), Lib. 2.1.2-06, ff. 329v-330r

²⁷ Narrados también por Gascón, Juan Bautista (O. P.): *El vivo muerto. Panegírico funeral...*, op. cit., p. 75. No son muy diferentes de los que se vivieron en otros episodios similares en cronologías cercanas, como los muy conocidos y estudiados que tuvieron lugar a la muerte del padre Jerónimo Simó en Valencia. Vid. Falomir Faus, Miguel: «Imágenes de una santidad frustrada: el culto a Francisco Jerónimo Simón, 1612-1619», en *Locus Amoenus*, n° 4, 1998-1999, pp. 171-183, p. 172; Callado Estrella, Emilio: *Devoción popular y convulsión social en la Valencia del seiscientos*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000, pp. 50-59.

²⁸ De hecho, pronto se corre la voz de los hechos milagrosos obrados por medio de estas reliquias de contacto. Se cuenta en los sermones de GASCÓN, Juan Bautista (O. P.): *El vivo muerto. Panegírico funeral...*, op. cit., pp. 83-84, y Sebastia, pp. 24-25, y en la antes citada carta circular remitida por la Escuela de Cristo, *Libro I de la Escuela de Cristo (1673-1740)*. A.H.C.X., Lib. 110, ff. 133r-134r, f. 133v.

²⁹ En el proemio del sermón de Gavilà, los jurados justifican la dedicatoria del impreso a la patrona de la ciudad, la Virgen de la Seu, en tanto que esta «ha de recibirle [a Navarro] con gusto por averse dedicado a ser predicador vuestro cuando vivo». Gavilà, s/p.

³⁰ El documento que recogería el proceso judicial debió depositarse en el archivo diocesano de València, pero no ha sido localizado: sus fondos sufrieron importantes daños en 1936. Por lo que respecta a los documentos notariales que se citan más abajo, no pueden ser cotejados con sus registros, pues no se conserva ningún protocolo de los notarios que se citan, ya que la mayoría de ellos fueron destruidos en 1707, con la toma de Xàtiva por las tropas borbónicas. Para reconstruir el proceso se han utilizado los

Navarro expresó su claro deseo de ser enterrado en la capilla familiar del convento de observantes, donde reposaban los cuerpos de su hermano, sus padres y antecesores, en sus últimas voluntades: «volgué ser soterrat en la sepultura de la casa, del apóstol sent Berthomeu del pare Sent Francès»³¹. Conociendo el contexto, la cláusula no deja lugar a duda: los Navarro eran patronos de la capilla de los santos Bartolomé y Juan Bautista, ubicada en el templo de los franciscanos, desde al menos mediados de siglo³². La forma de expresar su deseo da lugar, sobre el papel, a una cierta indefinición (sin duda a causa de tratarse de un testamento hológrafo) que pudo ser aprovechada para ciertos fines.

Todo parece indicar que, seguida la muerte del venerable, el dominico que lo asistía envió a un criado de la casa, el estudiante Josep Calatayud, para avisar a los franciscanos que llamasen a difuntos y preparasen la sepultura³³. No obstante, a lo largo del día el albacea de Navarro, su sobrino Ignacio, tuvo tiempo de reflexionar, seguramente aconsejado por algún religioso de la Seu, y prefirió que su tío fuese enterrado en la colegiata. Así, durante la mañana del día 6, el albacea (o sus valedores del cabildo, pues los hechos demuestran que no se hubiese podido actuar sin estos) actuó con celeridad para preparar el ardid: Ignacio tomó posesión de una sepultura vacía a una pilastra de la girola de la iglesia colegial, que había sido de los Tarazona³⁴, presidida por un retablo dedicado a la Virgen del Loreto, y se mandó repintar dos de los ángeles que transportaban la milagrosa casa de Nazaret a la población italiana con los rostros del apóstol Bartolomé y el patriarca Francisco, creando un conjunto de efectos esperpénticos. Días después los añadidos seguían frescos³⁵. De esta forma quedaba falseada la capilla de *san Bartolomé del padre san Francisco*. En días posteriores el cuerpo sería trasladado desde este punto a otra sepultura más destacada en la capilla de Santa Anna o del Papa, llamada así por su fundador, el pontífice Calixto III.

Cuando se celebra el funeral, en medio de los desórdenes comentados, los franciscanos debieron observar con extrañeza que el venerable era sepultado en la nueva capilla con la mayor normalidad, sin ninguna protesta por parte de los familiares. Pero reaccionan aprisa, y ese mismo día empiezan a tomar declaración a los distintos implicados, a emitir protestos y firmar procuras. Sólo tres días después el procurador provincial de la orden pone pedimento en la corte del vicario general

documentos sueltos (traslados notariales, autos, pedimentos) relativos al caso que se guardan en el Archivo del Reino de Valencia (en adelante A.R.V.), entre los papeles procedentes del convento de San Francisco. El caso no ha sido tratado con anterioridad, y solamente fue brevemente comentado por Pascual y Beltrán, en un artículo publicado en el periódico *Las Provincias* el 5 de febrero del 1946.

³¹ 1702, marzo 25. Xàtiva. Cláusula del testamento hológrafo (registrado ante Francisco Tomàs, en 1703, diciembre 5) del doctor Ambrosio Navarro. A.R.V., *Clero*, caja 1031, s/f.

³² Pascual Montell, Vicente Gabriel: *El convent de Sant Francesc de Xàtiva. Arquitectura, patrimoni i societat*, Xàtiva: Ajuntament de Xàtiva, 2020, p. 152, p. 164.

³³ 1703, diciembre 11. Xàtiva. Declaración de Josep Calatayud, a pedimento del guardián de los franciscanos, fray Tomàs Morató, ante Francesc Donat. A.R.V., *Clero*, caja 1031, s/f.

³⁴ 1703, diciembre 6. Xàtiva. Posesión de una sepultura en la colegiata por Ignacio Navarro, generoso, ante Juan Bautista Sanchis. A.R.V., *Clero*, caja 1031, s/f.

³⁵ Todo, según se infiere de: 1703, desembre 6. Protesto de los franciscanos a las acciones de Ignacio Navarro, generoso, ante Josep Sanchis. A.R.V., *Clero*, caja 1031, s/f. En este protesto se contiene el relato más completo de los hechos: el episodio de la pintura está referido en los dos pedimentos de Aragónés que se citan.

del arzobispado contra los albaceas de Navarro y el cabildo colegial, iniciando un pleito que se dirime con gran celeridad³⁶. El tribunal falla finalmente a favor de la comunidad franciscana, cuando se prueban los excesos en que había incurrido la parte acusada: se hace necesario volver a trasladar los restos mortales del venerable, que pasarán a reposar en San Francisco³⁷. Cuando el 23 de diciembre, casi tres semanas después del sepelio, se procede a la última exhumación, el cuerpo de Navarro permanece incorrupto, algo que se toma como una nueva manifestación de su santidad³⁸.

Este episodio marca la diferencia entre la biografía de Navarro y la de otros tantos venerables contemporáneos que pasan por procesos similares, y evidencia un factor que en ocasiones suele pasar desapercibídem³⁹: el control de los restos mortales del difunto en olor de santidad como una forma de asegurar una serie de réditos. Estos no se hacen explícitos en los textos contemporáneos que hacen referencia, solapadamente, al tema, ni en los documentos emanados del proceso judicial, pero no parece difícil entrever cómo la comunidad que se presentase como custodia del cuerpo podría obtener beneficios sociales, derivados de su proximidad a los restos de Navarro, o económicos, derivados de los anteriores, en forma de limosnas y donaciones.

4. FASTOS Y EFIGIE. EL RETRATO DEL VENERABLE NAVARRO Y LAS DEVOCIONES PARTICULARES EN XÀTIVA A FINALES DE SIGLO XVII

Escaso tiempo después de la muerte de Navarro, a principios de febrero del 1704, y solventado ya el proceso por el control de sus restos mortales, se plantea por primera vez la realización de sus honras fúnebres, aunque su ejecución se retrasa «per no poder-se ocasionar gastos a la yglesia»⁴⁰. Por cuanto correspondía a la colegial iniciar el ciclo de exequias y esta se demoraba, tanto la tercera orden franciscana como la propia Ciudad enviaron recados instando al cabildo a su celebración⁴¹. En principio parece claro que toda reticencia por parte del clero de la Seu obedecía a motivos puramente económicos, no por rencores derivados del proceso seguido por el control del cuerpo. Finalmente, las exequias se celebran en los días 13, 14 y 15 de marzo y 12

³⁶ 1703, desembre 9. Palacio Arzobispal de València. Sentencia del vicario general de València al pedimento presentado por fray Francisco Aragonés, síndico provincial de los franciscanos y procurador del convento de Xàtiva. A.R.V., *Clero*, caja 1031, s/f.

³⁷ 1703, desembre 14, después de. Pedimento de fray Francisco Aragonés. A.R.V., *Clero*, caja 1031, s/f.

³⁸ Pascual y Betrán, Ventura: *Játiva biográfica*, Valencia: Renovación Tipográfica, 1931, vol. I, pp. 28.

³⁹ No ocurre esto, por ejemplo, en el caso del venerable Simó: la parroquia valenciana de San Andrés, donde fue enterrado, se benefició inmediatamente de albergar el cuerpo del beneficiado, hasta el punto de poder renovar su fábrica con rapidez. Callado Estrella, Emilio: *Devoción popular y convulsión social en la Valencia del seiscientos*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000, pp. 55-56.

⁴⁰ 1704, febrero 9. Xàtiva. Propuesta de los capitulares de escribir al arzobispo de Valencia pidiendo su consentimiento para celebrar las honras a Navarro: se acuerda citar expresamente para debatir el tema; 1704, febrero 11. Xàtiva. Se determina no hacer de momento las honras para evitar dispendios. A.H.C.X. *Actas Capitulares*, (1692-1705), Lib. 2.1.2-06, f. 333r.

⁴¹ 1704, marzo 3. Xàtiva. Recado del visitador de la tercera orden franciscana y determinación de los fondos destinados a las exequias; 1704, marzo 10. Recado de la Ciudad de Xàtiva. A.H.C.X. *Actas Capitulares*, (1692-1705), Lib. 2.1.2-06, f. 333v y ff. 334r-v.

de abril: el primer día las ceremonias corren a cargo del cabildo de la colegial y de la Ciudad, que habían acordado celebrar las exequias conjuntamente⁴²; el segundo se reserva a la tercera orden franciscana, el tercero al propio convento de San Francisco y el cuarto se cierra con los terciarios dominicos. Las cinco entidades citadas se encontraban relacionadas de una u otra forma con el nuevo venerable: Navarro había formado parte del clero de la Seu como beneficiado, y se encontraba estrechamente relacionado con las oligarquías que detentaban el gobierno de la ciudad (recordemos que tanto su padre como su hermano habían ejercido como jurados). De igual forma, era un miembro preeminente de las citadas terceras órdenes, y su cuerpo se hallaba enterrado, finalmente, en el templo franciscano, por lo que convenía dar lustre a uno de los personajes más emblemáticos de los que la comunidad custodiaba memoria con unas exequias fastuosas. Por lo demás, las honras debieron resultar memorables, a tenor de los relatos existentes: en su encomiástico sermón, que cerraba el ciclo, Gascón comenta que «este año se vieron en Xàtiva dos Semanas Santas, en seis días de exequias, en dos semanas continuas: jueves, viernes y sábado de la Semana Santa, celebró la Iglesia universal las de su maestro; jueves, viernes y sábado de la Semana de Pasión, celebró Xàtiva las de su noble y venerable hijo»⁴³ (p. 2).

Cada uno de los días de honras fue solemnizado con el correspondiente túmulo, jeroglíficos, sonetos y el adecuado despliegue icónico, de cuyos programas no ha quedado más vestigio que alguna referencia en exceso parca⁴⁴. Por ejemplo, su existencia se explicita en la referencia que el sacristán de la colegial anota en las actas del cabildo:

Y el dijous a 13 del sobredit mes y añ [marzo del 1704] es feren les honres, y acabats els oficis vingueren les comunitats a responsar, y concluyts los responsos es cantà la missa de rèquiem, que la celebrà el senyor canonge Jaume Josep Bru, y després de la missa es predicà el sermó, que el digué don Jusep Gavilà, y asistí la molt ilustre Ciutat y tots los oficials reals, y en mig dels dos capítols es feu un tùmulo sumtuós ab multitud gran de llums, y asistí la música y tot lo poble⁴⁵

Desconocemos las características de los túmulos o sus programas, pero la intencionalidad más directa que movió este despliegue no permanece oculta: «el difunto logró como de justicia aquella corona eterna con qué remuneró sus méritos y virtudes la Gracia [...], ambos cabildos lograron un lucido desempeño, y todo el auditorio un gran rato»⁴⁶, con lo todos los interesados se podían dar por satisfechos.

⁴² 1704, marzo 4. Xàtiva. Acuerdo del cabildo para celebrar las exequias del doctor Navarro. A.H.C.X., *Actas Capitulares*, (1692-1705), Lib. 2.1.2-06, ff. 334r-v.

⁴³ Gascón, Juan Bautista (O. P.): *El vivo muerto. Panegírico funeral...*, op. cit., p. 2.

⁴⁴ Algunos de los epigramas compuestos por Pere Joan Bogart y los anagramas que decoraban el túmulo se reproducen en el sermón de Gavilà, s/p. Otros anagramas, confeccionados para las exequias promocionadas por los terciarios franciscanos, del mismo autor, se adjuntan en el sermón de Rico, s/f. El sermón de Sebastià, p. 26-27, parece reproducir alegóricamente una descripción del túmulo de los franciscanos.

⁴⁵ 1704, marzo 13, post. Xàtiva. Referencia a las exequias del doctor Navarro. A.H.M.X., *Actas Capitulares*, (1692-1705), Lib. 2.1.2-06, ff. 334v.

⁴⁶ Gascón, Juan Bautista (O. P.): *El vivo muerto. Panegírico funeral...*, op. cit., p. 2.

La fama de la vida santa y milagros obrados por intercesión de Navarro aún después de su muerte debió bastar para extender su devoción en la ciudad, y las honras fúnebres parecen lo bastante memorables como para quedar fijadas en el recuerdo de los vecinos, pero seguramente tanto uno como otro factor eran insuficientes para tratar de establecerle un culto fundamentado en el tiempo, sólido y más difundido para, quizás, reclamar posteriormente una consideración santa. Estas intenciones se entrevén en algunas de las declaraciones de sus panegiristas: Sebastià se propone predicar «sugetando quanto he dicho, y diré, según el breve de Urbano VIII, a la católica censura de nuestra madre la Iglesia, no teniendo más fe quanto dixere, y he dicho, que la de una humana narración histórica»⁴⁷. El breve al que se refiere es el promulgado por dicho pontífice en 15 de enero del 1628, según el cual no se podía iniciar el proceso de beatificación de cualquier difunto en olor de santidad hasta pasados cincuenta años de la muerte⁴⁸. Gavilà es más concreto: «...permítanme esta voz [varón santo] los decretos pontificios, que como hijo rendido de la cathólica Iglesia protesto no quiero contravenir à ellos en quanto dixere, de que tengo seguras pruebas y quantas diligencias caben en la prudencia humana he hecho, para averiguar con puntualidad los sucessos de su vida, para predicarlos»⁴⁹.

Así pues, para optar a una plausible beatificación del venerable era necesario, de acuerdo con los decretos *Non Cultu* de Urbano VIII (1628) y Alejandro VII (1634), esperar 50 años durante los cuales debería preservarse la devoción y, entre otras condiciones, que existiera proliferación de sus imágenes. La necesidad de cumplir estos requisitos, también la de dotar su imagen de carisma, puede explicar tanto la profusión de sermones dados a la prensa, la multiplicidad de copias conservadas de los cuales nos dan a entender la difusión que en su momento vivieron, como la difusión del retrato de Navarro a través de la imagen gravada. Se trata de dos elementos complementarios, pues si la biografía dada a la prensa consolida la memoria de sus virtudes, el retrato que se le adjunta fija su aspecto físico, que constituye una herramienta para movilizar de la devoción, y además con el añadido de atributos e inscripciones alusivas.

Es en los citados y comentados cuatro sermones que se componen para las exequias donde se hace más evidente la popularidad de que gozaba Navarro entre los distintos niveles sociales de la ciudad. Todos ellos son publicados escaso tiempo después de los funerales, en el mismo 1704, por los promotores de las honras fúnebres, al fragor de la pujante devoción, en un despliegue de recursos sin igual en la ciudad⁵⁰. En los comitentes de estas realizaciones se patentizan las distintas fuerzas interesadas en el proceso. Por un lado, el municipio y su cabildo colegial debían promocionar

⁴⁷ Sebastià, Francisco (O. Cist.): *Llanto y consuelo. Oración fúnebre...* op.cit., p. 4.

⁴⁸ Callado Estrella, Emilio: *Devoción popular y convulsión social en la Valencia del seiscientos*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000, p. 237; Felici Castell, Andrés: *La santidad local valenciana. La tradición de sus imágenes y su alcance cultural*, València: Universitat de València, 2016, pp. 46.

⁴⁹ Gavilà, José: *Oración fúnebre que en las sumptuosas exéquias...* op.cit., p. 2.

⁵⁰ Todos ellos fueron impresos por Claudio Page, documentado en Xàtiva entre 1702 y 1705. Ramírez Rueda, Pedro: «El impresor Claudio Page durante la guerra de Sucesión en Xàtiva y Alacant», en *Anales de Documentación*, vol. 14, 1, 2011, pp. 1-25.

la devoción a un vecino con la consideración de venerable, para su mayor lustre. Se puede colegir que la nobleza setabense actuó de forma semejante⁵¹: debió percibir que el impulso dado a la veneración de un vecino de su misma consideración social (con quien además, en la mayoría de casos, mantienen lazos amistosos o familiares), revertería en la favorable reputación de su estamento⁵². Por otro lado, los franciscanos, también interesados en promocionar la figura de Navarro, inhumado en su iglesia, seguramente perseguían ventajas y ganancias hacia su convento. Las órdenes terceras, integradas por vecinos de todos los niveles sociales, parecen canalizar la devoción del pueblo por un miembro destacado de las mismas.

Respecto el retrato⁵³, cabe considerar su importancia en base a las funciones que se le atribuían: la efigie del difunto servía para canalizar la oración del fiel hacia el representado y propagar la fama del mismo, e incluso en ocasiones se le llegan a atribuir poderes taumatúrgicos. Es, por tanto, un elemento clave en los procesos de dotación de carisma, por lo cual se suele propiciar su difusión (a lo que se presta por sus características materiales), lo que también resultaba muy útil para asegurar la proliferación de retratos, en lugares públicos algo necesario a la vista de un plausible proceso de santidad⁵⁴. La única imagen de Navarro que conocemos, el grabado de Bautista Francia (Valencia, ca. 1640-ca. 1706), es una estampa fina, para ser insertada en los ejemplares de alguno de los sermones impresos⁵⁵, pero se tiene constancia de otras imágenes que pudieron ser accesibles al público, como el retrato de Navarro que colgaba en la sacristía de la Seu⁵⁶, perdido en 1936 y que según se entiende seguía el modelo de la estampa. Además, debieron de existir otros, vinculados a la capilla familiar y a las de las terceras órdenes dominica y franciscana de la ciudad.

La estampa reproduce una imagen *post mortem* del efigiado, perfectamente identificable tanto por la inscripción de la gran cartela inferior⁵⁷ como por su he-

⁵¹ De entre los nobles que se implicaron activamente en el proceso destacan don Vicente Teixidor Bellví, ya citado, amigo de la familia, que escribe un soneto como colofón al sermón de Gascó, y don Arquileo Pascual Anguerot Beamunt de Navarra, quien financia la publicación del sermón de Rico.

⁵² De hecho, el epíteto de generoso que acompaña a la mención de Navarro solo aparece, en las portadas de los impresos, en dos casos: en el sermón de Rico, pagado por el citado Anguerot, y en el de Sebastia, sufragado por la tercera orden dominica, que contaba con una importante presencia nobiliaria.

⁵³ Ha sido estudiado por Felici Castell, Andrés: *La santidad local valenciana. La tradición de sus imágenes y su alcance cultural*, Valencia: Universitat de València, 2016, pp. 637-638, pp. 1129-1130, pp. 1859-1860.

⁵⁴ Portús, Javier, Vega, Jesusa: *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998, pp. 250, y generalmente el capítulo dedicado a las funciones de la estampa, pp. 213-261.

⁵⁵ La encontramos tanto en el sermón de Gavilà, en concreto en el ejemplar de la Biblioteca de la Universitat de València (Var. 216(6)), como en el sermón de Gascón, en la Biblioteca Pública de Huesca B-58-8865(9): además, se tiene noticia de algunos ejemplares sueltos. El único ejemplar que hemos localizado que conserve la firma de grabador es el de Huesca: aprovechamos para agradecer al personal de la biblioteca municipal de Huesca las molestias tomadas en localizar el ejemplar y su deferencia en remitirnos una fotografía de la estampa. Sobre la trayectoria y obra de Francia vid. Jerez Moliner, Felipe: «Grabados científicos valencianos (1687-1814)», en López Piñero, José María: *La actividad científica valenciana de la Ilustración*. 2 Vols. València: Diputació de València, 1998, p. 111.

⁵⁶ Citado por Pascual y Beltrán, Ventura: *El turista en Játiva. Guía histórico-descriptiva de la ciudad y sus alrededores*, Játiva: Tipografía de la Virgen de la Seo, 1921, p. 25.

⁵⁷ En ella se reza: «V[enerabilis] p[ater] d[omi]n[u]s Ambrosius Navarro, generosus, presbiter saetabensis, ac in eadem collegiali ecclesia beneficiatus. Obiit Seatabis die 5 decembris, anni 1703, a estatis suae

ráldica⁵⁸. Aún joven a sus cuarenta y cuatro años, de rostro fino, delicado y nariz afilada, viste hábitos corales de beneficiado, y sosteniente y acerca a sus labios un crucifijo, uniendo su rostro con el de Cristo. De su boca brota una filacteria con la frase «*absit mihi gloriari nisi in te*», paráfrasis del fragmento de san Pablo (Gal. 6, 14) «*mihi autem absit gloriari nisi in cruce Domini nostri Iesu Christi...*», «pero lejos de mí esté gloriarme, sino en la cruz», colofón que se hace innecesario ante la proximidad del crucifijo. Resulta un fragmento muy adecuado a la actitud humilde del venerable, tanto como a su devoción por el Crucificado⁵⁹. Este elemento iconográfico, propio de la iconografía de los difuntos en olor de santidad, acerca su representación a la del venerable Francesc Jerònim Simó y, especialmente, a la del dominico san Luis Beltrán, modelo tan destacado como difundido en la Valencia de la época. La iconografía con que se presenta a Navarro es, así, la habitual de los venerables valencianos de su tiempo: en la misma Xàtiva, y de forma prácticamente contemporánea, se comisionan los retratos de los agustinos fray Antonio Agustín Pascual (ejecutado uno en Valencia, por Francisco Quesádez, y otro en Roma, firmado por Jean Charles Allet), similares al de Navarro, en especial por su representación *post mortem*, y el de fray Nicolás Valls, que siguen los mismos paradigmas iconográficos⁶⁰.

Se observa, en conclusión, que el procedimiento para dotar de carisma la figura del venerable Navarro, para avivar y sustentar el fervor local, se articula en una doble difusión de su figura: por un lado, dando a conocer su relato biográfico, con la publicación de los sermones que loan su vida y virtudes, y por otro lado difundiendo su retrato, tanto a través de la stampa inserta en los libros como con los lienzos dispuestos en lugares de acceso público⁶¹. Este planteamiento no es original del caso que nos ocupa: sin abandonar el contexto de la ciudad, los agustinos de Xàtiva, la comunidad más fecunda en lo que respecta a la creación de venerables en la ciudad durante el siglo XVII, habían hecho un uso consciente y sistemático de las exequias con un importante despliegue iconográfico, del sermón y del retrato estampado en los casos de los citados venerables fray Nicolás Valls y, especialmente, fray Agustín Antonio Pascual. En este caso también se plantearon unas memorables exequias para

44», esto es: «venerable padre doctor Ambrosio Navarro, generoso, presbítero setabense, beneficiado en la misma iglesia colegial. Murió en Setabis/Xàtiva el 5 de diciembre, año 1703, a su edad de 44 [años].»

⁵⁸ En la esquina superior derecha se observan sus armas, coronadas por un yelmo, como corresponde a su linaje de caballeros. Se trata de un escudo partido en que el flanco diestro se subdivide en dos cantones: en el jefe se localiza la heráldica de los Navarro y en la punta la de los Guitart (segundo apellido de su padre). Se reconocen por la referencia que se hace en ellas en 1766, abril 24. San Felipe. Reconocimiento del escudo de los Sanchis-Navarro. A.H.N., OO.MM., Exp. 426. 1766. *Pruebas de don Joaquín Sanchis Navarro para el hábito de Montesa*, f. 56r. El flanco siniestro está ocupado por unas armas que no hemos podido identificar: deben de tratarse de las propias de los Albert, pero la familia materna, que se extinguió con la madre del venerable, Beatriu, no llegó a alcanzar la nobleza, pues su padre, Francesc, murió como ciudadano.

⁵⁹ Felici Castell, Andrés: *La santidad local valenciana. La tradición de sus imágenes y su alcance cultural*, València: Universitat de València, 2016, p. 638.

⁶⁰ Sobre estas estampas vid. Felici Castell, Andrés: *La santidad local valenciana. La tradición de sus imágenes y su alcance cultural*, València: Universitat de València, 2016, pp. 457-460 sobre los retratos de Pascual; p. 456, p. 1593, sobre el retrato del venerable Valls.

⁶¹ Unos procesos que se rastrean detrás del reconocimiento de la mayoría de venerables valencianos del Barroco: vid. Cousiné, Frédéric: «Retrat verdader, efigie funerària», en Benito Goerlich, Daniel (ed.): *Domus speciosa. 400 anys del Col·legi del Patriarca*, València: Universitat de València, 2006, pp. 183-195, p. 187.

solemnizar su muerte y se trató de mantener viva la devoción, en un ámbito local y próximo, a través de la difusión de su relato vital (gracias a la publicación del sermón de las honras fúnebres y un relato biográfico posterior) y de su efigie⁶². El caso de Pascual resulta particularmente interesante en tanto que la biografía que le dedica fray Agustín Bella narra también estos procesos, seguidos después de la muerte del fraile para tratar de institucionalizar la devoción al venerable fraile.

Se puede observar la utilización de los citados procedimientos, ejecutados persiguiendo idénticas motivaciones, en el mismo contexto geográfico durante el setecientos. A principios del siglo XVIII los mercedarios de Xàtiva promocionan la figura del padre presentado fray Andrés Garrido, un personaje importante en el convento en las primeras décadas del siglo, con la publicación del sermón de sus honras, junto con la correspondiente estampa. Este proceso tiene como resultado la traslación de sus restos mortales a un espacio destacado del templo conventual y la realización de distintos retratos, y se configura una discreta devoción en torno a su persona. A pesar de su corto alcance, el culto entorno a Garrido se sigue manteniendo en la actualidad en su localidad natal, la cercana Vallada, y se ha tratado de oficializar: además, sigue dando frutos a nivel icónico⁶³.

La trayectoria de la devoción a Navarro no se corresponde con la de los venerables la memoria de los cuales pervive en el recuerdo de una comunidad, como es el caso de Garrido, ni (enteramente) con la de aquellos que tienen gran importancia en su momento, aunque después su recuerdo se desvanezca, como es el caso del venerable Pascual. Todo parece apuntar que el curso que seguía la devoción a Navarro se hubiese inclinado hacia uno de los dos extremos, que habría sobrevivido largos años como una devoción menor, centrada en la ciudad y sus cercanías, muy local, y que posiblemente hubiese vivido un mayor despliegue literario e icónico. Pero toda expectativa respecto a la santidad de Navarro se vio frustrada en la cercana fecha de 1707, en el marco de la Guerra de Sucesión.

5. LA SANTIDAD FRUSTRADA. XÀTIVA, LOS NAVARRO Y LA GUERRA DE SUCESIÓN

Para entender cómo se pierde la veneración e incluso el recuerdo de Ambrosio Navarro en los años inmediatos a su ocaso conviene prestar atención al ámbito familiar de sus descendientes, los hijos de su hermano Jordi Eleuteri Navarro, y contextualizarlo en los graves sucesos que sacudieron el reino de Valencia, en particular, y esencialmente la ciudad de Xàtiva, durante la guerra de Sucesión (1702-1714).

La muerte sobrevino al hermano del venerable estando en la iglesia conventual de los dominicos de Xàtiva, el 1 de diciembre del 1701. Distintos autores se detienen en el episodio: el cuerpo de Jordi Eleuteri tuvo que ser sacado con la mayor discreción

⁶² Ha estudiado el proceso, partiendo del análisis de la biografía escrita por fray Agustín Bella, Felici Castell, Andrés: *La santidad local valenciana. La tradición de sus imágenes y su alcance cultural*, València: Universitat de València, 2016, pp. 30-31.

⁶³ Felici Castell, Andrés: *La santidad local valenciana. La tradición de sus imágenes y su alcance cultural*, València: Universitat de València, 2016, pp. 594-598.

del templo en un coche para ser llevado a la casa familiar⁶⁴. Pocos meses antes había confeccionado un testamento hológrafo, que había entregado a su hermano Ambrosio con las instrucciones precisas y el listado de obras pías que deseaba instituir. En él hacía heredero al futuro venerable, para que este repartiese sus bienes entre Ignacio y Tomàs, sus hijos varones, habidos con su mujer, Marcela Navarro Tarazona, pues «*fiant de sa bona direcció y gran cristiandat ho dispondrà més bé que yo ho puch dispondres*»⁶⁵. Sus dos hijas, Joana y Paula, ya habían recibídemlo su parte de la herencia, la primera cuando casó con Lluís Sentandreu, doctor en derechos, y la segunda en el pago de la dote para profesar como clarisa en el monasterio de Asunción de la ciudad, y en una renta anual.

Escaso tiempo después Ambrosio dispuso su propio testamento, ya citado, previendo su cercana muerte: en este hacía heredero a su sobrino Ignacio⁶⁶, y quedaba finalmente repartida la herencia de Jordi Eleuteri entre sus descendientes. Ignacio y Tomàs siguieron gozando del tratamiento de *generosos* que ostentó su padre y, como se ha visto, tuvieron (especialmente el primero) un papel fundamental en las intrigas urdidas para controlar el cuerpo de su difunto tío. Ya casados (Ignacio en 1696 con Elena Soler Agulló, Tomàs en el mismo 1702 con Caterina Anguerot Tàrrega, ambas también descendientes del patriciado local) y con los respectivos patrimonios constituidos, la nueva generación de Navarros se iniciaba en la que se preveía una vida adulta y pública sin notables discordancias respecto a la de cualquier integrante de su estamento. Pero una serie de circunstancias imprevistas, directamente relacionadas con los juegos de poder de las más altas esferas europeas, vinieron a desbaratar esta fácil predicción: los efectos de la Guerra de Sucesión fueron cruentos en Xàtiva, y de una forma u otra trastocaron la vida de todos sus vecinos.

Las tensiones sociales se podían percibir en la ciudad desde el 1702, pero no afloran hasta el 1705, cuando las tropas austracistas toman el control de la misma: encarcelados, asesinados o exiliados los valedores de Felipe de Borbón, se mantendrá fiel en su obediencia al pretendiente Carlos de Austria, lo que le valdrá un ataque inmediato por las tropas borbónicas, después que estas hubiesen ganado la llave del reino de Valencia con la victoria de Almansa (25 de abril del 1707). Xàtiva fue sometida a un cruento cerco por las tropas del caballero d'Asfelt, consiguiendo progresivamente la conquista del núcleo urbano y de su castillo, guarnecido de tropas inglesas, que capitularon⁶⁷. En represalia a su resistencia, y como advertencia a las restantes ciudades valencianas fieles al archiduque, el duque de Berwick ordenó la destrucción de la ciudad: sobre ella será fundada la Nueva Colonia de San Felipe. Se decretó el exterminio (esto es, el

⁶⁴ Según se observa en el sermón de Gastón, p. 21.

⁶⁵ 1701, agosto 22. Xàtiva. Registro del testamento hológrafo de Jordi Eleuteri Navarro, del día 1701, junio 21, por Francisco Tomàs. A.R.V., *Clero*, caja 1031, s/f.

⁶⁶ En 1702, febrero 3, Ambrosio Navarro donó todos sus bienes y derechos a su sobrino Ignacio, excepto los que ya había dado al otro hijo de Jordi, Tomàs. S. XVIII. Xàtiva. Papel con referencias a testamentos que benefician al convento de San Francisco. A.R.V., *Clero*, caja 1031, s/f.

⁶⁷ Además de Blesa Duet, Isaïes: *Un nuevo municipio para una nueva monarquía. Oligarquías y poder local. Xàtiva, 1707-1808*, València: PUV, 2005, una de las últimas visiones de conjunto sobre la situación de la ciudad en esos momentos en Ramírez Aledón, Germán; Blesa Duet, Isaïes, *La destrucció de Xàtiva en 1707, i el govern de la ciutat en l'exili*, Xàtiva: Ulleye, 2007, pp. 7-38.

extrañamiento forzoso) de su vecindario y la desolación de su entidad urbana, y aunque tácitamente se respetaron los inmuebles de los ciudadanos borbónicos, la quema de edificios fue generalizada, afectando también a los conventos y sus templos: entre ellos, uno de los más afectado fue el de San Francisco, la iglesia del cual fue incendiada⁶⁸. Seguramente con este episodio se perdieron, si no los restos de Navarro, al menos sí las manifestaciones materiales (imágenes, lápidas) de su presencia en la sepultura familiar. Además, con el destierro de sus habitantes, se decretó también la supresión de los conventos: se cortaba de raíz la presencia de la comunidad observante, con las consecuencias que comentaremos para la pervivencia del recuerdo del venerable.

Las posesiones materiales y derechos de los vecinos que habían tomado partido por el archiduque fueron requisados y repartidos entre los borbónicos como compensación por los daños infligidos por los austracistas o durante la contienda. Aunque no se cuenta con documentos seguros que acrediten la postura asumida por los Navarro, queda claro que fueron convencidos partidarios de Carlos de Austria, como una parte de la baja nobleza local⁶⁹. Así, los heredamientos de los hermanos Ignacio y Tomás fueron confiscados y adjudicados entre los vencedores: la antigua casa familiar de la calle de Ramos, destruida a fuego, se asignó al almanseño don Alonso Sánchez Marín, delegado del juez Melchor Rafael de Macanaz en la administración de los bienes confiscados en la ciudad⁷⁰, y las tierras que poseían acabaron repartidas entre distintos favorecidos⁷¹.

Los hermanos Navarro tuvieron que extrañarse de la ciudad⁷²: Ignacio recabó en el cercano pueblo de la Llosa, muriendo allí poco tiempo después⁷³. Le sobrevivió un hijo, Joaquín Navarro Soler, que, ostentando el mismo rango de generoso, acabó

⁶⁸ Viñes Macip, Gonzalo: *La patrona de Játiva*, Valencia: Hijo de F. Vives Mora, 1923, pp. 145-151.

⁶⁹ Ramírez Aledón, Germán: «Els precedents. La guerra de successió a les terres valencianes», en Martínez, Antoni (ed.) *Crema de Xàtiva, 1707-2007*, Xàtiva: Ajuntament de Xàtiva, pp. 15-16.

⁷⁰ Según se entiende de Pascual y Betrán, Ventura: *Játiva biogràfica*, Valencia: Renovación Tipogràfica, 1931, vol. I, p. 27, nota 1. Esta circunstancia se cita en la escritura de venta (no localizada, citada por Pascual y Beltrán) de la casa por las herederas de Tomàs, doña Teresa y doña Vicenta Navarro Anguerot, a Jaume Josep Codina, un labrador adinerado. Las Navarro volvieron a poseer la casa con la restitución de bienes del 1725: hasta ese momento estuvo en poder de doña Antonia Fita, viuda de Sánchez Marín.

⁷¹ En 1716 los franciscanos de la ciudad iniciaron un pleito contra los distintos poseedores de bienes confiscados a austracistas, sobre los que se cargaban limosnas que se debían responder a la comunidad: entre estas, las amortizadas por los herederos de Jordi Eleuteri Navarro, por voluntad de este. Los observantes dirigen la demanda contra Sánchez Marín, que la protesta arguyendo que el solamente posee el solar de la casa de los Navarro, pero que la hacienda de Ignacio y Tomàs había ascendido a los 20.000 ducados en tierras, que se han de suponer adjudicadas a distintos particulares. 1716. Valencia. Autos del convento de San Francisco contra poseedores de bienes confiscados. ARV, *Clero*, caja 1032, ff. 31r-v.

⁷² Sobre el exilio de los austracistas valencianos vid. León Sanz, Virginia, «Un exili oblidat: els valencians austracistes», en Cervera Torrejón, José Luis; Gavara Prior, Joan y Mira González, Eduard (eds.), *La batalla d'Almansa, 1707, III Centenari*, València: Generalitat, 2007, pp. 201-219; para entender la situación en su contexto, Alcoberro, Agustí, *L'exili austracista (1713 - 1747)*, Barcelona: Fundació Noguera, 2002. Si bien los Navarro se mantuvieron en el reino, otros setabenses, los más afectos al archiduque, no tuvieron esta suerte: los Anguerot, familiares políticos de Ignacio, huyeron a Barcelona, don Fabián Cerdà acabó sus días en Génova, etc.

⁷³ Los Navarro habían poseído una casa en la Llosa, a la que se hace referencia en distintos pasajes de los sermones del venerable, que también fue confiscada. La familia era propietaria de abundantes tierras en el actual término del pueblo. Queda constancia de la defunción de Ignacio en 1726, octubre 26. Xàtiva. Depositiones de testimonios de la parte de sor Paula Navarro. 1710-1727. *Expediente instado per don Josep Cebrià, canónigo, contra el convento de Santa Clara*. A.H.M.X, Leg. 625, 7, 48r-60v.

prontamente su vida en Ontinyent, en 1721⁷⁴. Con su muerte se extinguía esta rama de la familia, pero la emanada de Tomàs vivió mayor prosperidad: instalado en Denia, con su esposa Caterina Anguerot y su familia resistió privaciones hasta que, a finales del 1725, pudo reclamar la restitución de los bienes confiscados como tantos otros setabenses desterrados, gracias a los acuerdos alcanzados en la Paz de Viena. De vuelta a la nueva San Felipe, sus hijas Vicenta y Teresa fueron casadas con don Félix Tomás Sancho Siurana (ciudadano con un vasto patrimonio, que por esos años ejercía como regidor perpetuo en la ciudad) y don Faustino Manuel Sanchis Micó (decretado hidalgo de sangre), miembros preeminentes de la oligarquía ciudadana, que de hecho se habían manifestado como destacados felipistas en tiempo del conflicto sucesorio, facilitándoles el acceso a cargos públicos principales⁷⁵. Los descendientes de Teresa (Vicenta murió sin hijos) gozaron de buena reputación, siguieron emparentando con familias nobles, y en concreto sus hijos Joaquín y Mariano fueron guardias de corps y llegaron a obtener el caballerato de Montesa⁷⁶.

Repasada sucintamente la trayectoria familiar de los Navarro en la primera mitad del XVIII resulta más claro colegir por qué se pierde definitivamente la memoria del venerable Ambrosio Navarro en este momento. A su olvido debió contribuir tanto la mala fortuna que acechó a sus sobrinos, por su posicionamiento político, seguida su muerte como las circunstancias relativas al contexto de la ciudad a inicios del setecientos. Nos referimos, en concreto, a la deportación de su población, y el largo lapso de tiempo pasado hasta que pudo reintegrarse plenamente una importante porción de la misma a la refundada San Felipe, en 1725. Igualmente, se ha de contar con el contingente de habitantes asentados en la nueva ciudad después de 1707, sin vínculos anteriores con la ciudad, que no debían sentir al venerable Navarro como algo propio. También las comunidades religiosas, decíamos, habían sido expulsadas, y cuando se reintegran a la ciudad lo hacen con muchas limitaciones: los decretos que permiten su retorno a los conventos fijan un número de religiosos muy bajo, y todo parece indicar que, cuando dichas comunidades crecen, lo hacen no por el retorno de sus antiguos religiosos, sino por la profesión de nuevos miembros⁷⁷.

Igualmente, parece colegirse que, con la destrucción a la que fue sometida la entidad material de la ciudad, se perdieron los lugares de la memoria de Navarro, como la casa familiar y, sobre todo, la capilla del convento franciscano, donde reposaban sus huesos, y no se trató de recuperarlos, sin duda reflejo de la desatención prestada por el mismo vecindario. Aunque la capilla volvió a ser patronato de la familia con su restitución a la ciudad, cuando el matrimonio Sanchis Navarro construyó un nuevo

⁷⁴ S. XVIII. Xàtiva. Papel con referencias a testamentos que benefician al convento de San Francisco. A.R.V., Clero, caja 1031, s/f.

⁷⁵ Ambas en 1727, y con poca diferencia temporal. Vid. A.H.C.X., *Quinque Libri (1706-1729)*, lib. 7, s/f. Sobre las trayectorias familiares y políticas de los maridos, Blesa Duet, Isaïes: *Un nuevo municipio para una nueva monarquía. Oligarquías y poder local. Xàtiva, 1707-1808*, València: PUV, 2005, pp. 309-310 y pp. 245-246, respectivamente.

⁷⁶ A.H.N., OO.MM., Exp. 426. 1766. *Pruebas de don Joaquín Sanchis Navarro para el hábito de Montesa*; A.H.N., OO.MM., Exp. 427. 1766. *Pruebas de don Mariano Sanchis Navarro para el hábito de Montesa*,

⁷⁷ Pascual Montell, Vicente Gabriel: *El convent de Sant Francesc de Xàtiva. Arquitectura, patrimoni i societat*, Xàtiva: Ajuntament de Xàtiva, 2020, p. 106-107.

retablo para la misma se varió la advocación del espacio⁷⁸, y parece evidente que no se trató de recuperar la memoria del tío-abuelo, pues a pesar de las esforzadas pesquisas de investigadores tardíos, como las realizadas por Pascual y Beltrán en las primeras décadas del siglo XX, no se halló ningún vestigio material que confirmase la devoción al viejo venerable familiar a lo largo del siglo XVIII.

La situación que comentamos en lo que respecta al caso de Navarro no es única, sino que se repite en el transcurrir de abundantes trayectorias históricas de venerables y en distintos procesos de santidad que discurren coetáneamente. La arraigada devoción al venerable agustino Pascual, por ejemplo, se pierde también después de 1707, con toda seguridad por los mismos motivos que ocasionaron el olvido de Navarro, y recordemos que la guerra de Sucesión sepulta las últimas y atenuadas esperanzas de llevar a buen puerto la causa del padre Simó⁷⁹. Después de esta fecha surgirán nuevas devociones locales en el contexto de San Felipe, que sí perduran en el tiempo, con toda seguridad porque sus protagonistas son contemporáneos a los fieles, que se identifican plenamente con ellos: es el caso de la ya comentada devoción al mercedario Andrés Garrido, muy promocionada por su orden, que se mantiene vigente en San Felipe/Xàtiva a lo largo del XVIII y aún hoy en Vallada.

6. CONCLUSIONES

La trayectoria particular del venerable Ambrosio Navarro no se separa de la seguida por la mayoría de sus homólogos del seiscientos valenciano: sacerdotes cuya vida ascética y humilde se encentra trufada de presagios, visiones, raptos místicos y milagros. A pesar de la fama de santidad que Navarro ya comenzó a gozar en vida, y que se acrecentó especialmente poco después de su muerte, manifestada en la ingente producción bibliográfica centrada en su figura e incluso en la difusión de su imagen, parece ser que no se le inició ningún proceso de santidad. En este caso la categoría de venerable que se le aplica no llega a oficializarse, según parece, quedando con la aplicación del epíteto y el reconocimiento eminentemente local.

Las principales aportaciones del ejemplo tratado al estudio de quienes protagonizaron la santidad local barroca en Valencia las constituyen los sonados y particulares sucesos acaecidos por el control de sus restos y, especialmente, el proceso de la pérdida de su recuerdo, a partir de la cual se pueden establecer puntos de contacto con otras devociones caídas en el olvido en fechas contemporáneas. El rápido auge y caída de la veneración prestada a Navarro da buena idea de la volatilidad de aquellas devociones que se desarrollan en contextos geográficos y sociales reducidos, y que se sustentan, esencialmente, en las relaciones carismáticas que llegan a entablar con los fieles.

⁷⁸ La capilla se dedicó a la Virgen de la Leche. Las armas de los Sanchis Micó y Navarro Anguerot campaban sobre el ático del retablo, que se puede datar después de 1727, pues el anterior debió perecer en el incendio del templo en 1707. Vid. 1766, abril 24. San Felipe. Reconocimiento del escudo de los Sanchis-Navarro. A.H.N., OO.MM., Exp. 426. 1766. *Pruebas de don Joaquín Sanchis Navarro para el hábito de Montesa*, f. 56r.

⁷⁹ Callado Estrella, Emilio: *Devoción popular y convulsión social en la Valencia del seiscientos*, Valencia: Institució Alfons el Magnànim, 2000, p. 268.

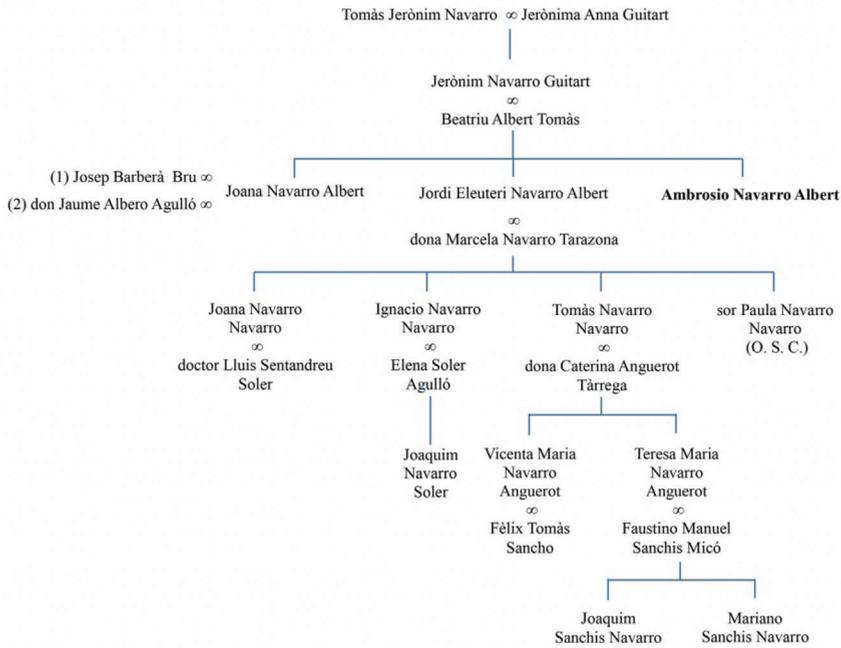


Fig. 1. Àrbol genealògic de la família Navarro, abastant gran parte de los siglos XVII y XVIII. Solamente se indican los miembros que superaron la infancia y tuvieron proyección social. Elaboración propia.



Fig. 2. Retrato del venerable Ambrosio Navarro Albert, grabado por Juan Bautista Francia (1704). Publicado en GAVILA, José: *Oración fúnebre que en las sumptuosas exéquias que celebró en su santa iglesia la antiquíssima, hercúlea y augusta ciudad de Xàtiva, baronesa de Canales, la Alcúdia y la Torre [...] a su amado hijo el venerable doctor Ambrosio Navarro, presbítero, Xàtiva, Claudio Page, 1704, s/f. Biblioteca Historica de la Universitat de València, BH Var. 216(6).*

SEMBLANZA DE LOS EDITORES

Héctor Linares es *Penn State Center for Humanities and Information Fellow* en el Departamento de Historia de la Pennsylvania State University. Es graduado en Historia por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), Master en Historia Moderna por la UAM, UC y USC, y Master en Ciencias de la Educación por la UAM. Entre 2017 y 2021 fue contratado FPI en el Departamento de Historia Moderna de la UAM. Ha sido investigador visitante en el Instituto de Historia del CSIC, en la University of Pennsylvania, en The Johns Hopkins University, y en la CHAM de la Universidade Nova de Lisboa. Sus líneas de investigación abarcan la raza y la etnicidad en el mundo Ibérico, la América colonial española, la historia de la Iglesia y el catolicismo global, y las órdenes militares y religiosas caballerías ibéricas.

Daniel Ochoa es contratado predoctoral FPU adscrito al área de Historia Moderna del Departamento de Historia de la Universidad de Zaragoza. Es graduado en Historia por la Universidad de Zaragoza, Máster en Investigación y Estudios Avanzados en Historia, con premio extraordinario. Desde sus inicios en la tarea investigadora estuvo vinculado con el Grupo de Investigación Blancas-Historia Moderna de la Universidad de Zaragoza, del cual es miembro. Del mismo modo, forma parte del Instituto Universitario de Patrimonio y Humanidades (IPH) de la Universidad de Zaragoza. Sus líneas de investigación abarcan la Historia de la Iglesia y el estudio de los cabildos catedralicios aragoneses en los siglos XVII y XVIII.

EN EL PARAÍSO DE LOS ALTARES

Élites eclesiásticas, poder, mediación y mecenazgo en el mundo ibérico moderno, siglos XVI-XVIII

En el Paraíso de los Altares busca contribuir al análisis de los grupos clericales, especialmente del alto clero, como uno de los grupos de poder más influyentes dentro de la Monarquía Hispánica, articulada y caracterizada territorial, social y políticamente como una república cristiana, confesional y católica. Este libro revaloriza el papel que jugaron las élites eclesiásticas tanto en la transformación y definición de la sociedad ibérica, como en los fenómenos y constitución política e institucional de la monarquía y sus territorios europeos y de ultramar. *En el Paraíso de los Altares* considera la importancia de las élites eclesiásticas como actores administrativos y políticos en la construcción de cultura jurídica y en la gobernanza de la Monarquía Hispánica en el periodo moderno. Los altos eclesiásticos, mediante el fenómeno de la evangelización de las gentes, estuvieron presentes y ejercieron un papel crucial para los intereses imperiales en territorio europeo, americano, africano y asiático. Articulado en torno a cuatro bloques temáticos, *En el Paraíso de los Altares* reúne estudios novedosos e innovadores de investigadores consolidados y noveles sobre los *Príncipes de la Iglesia y sus trayectorias de privilegio*; *Mediación, instituciones y beneficios de la Iglesia*; *Jurisdicción, identidades y conflictos*; y *Devociones, mecenazgo y retórica de la santidad*. El resultado es un volumen que analiza las élites eclesiásticas desde un punto de vista interdisciplinar y transversal que ahonda en la significación de este estamento privilegiado en la construcción y promoción de los intereses de la Monarquía de España entre los siglos XVI y XVIII

UAM
Universidad Autónoma
de Madrid

IPH Instituto
de Patrimonio
y Humanidades
Universidad
Zaragoza



**Universidad
Zaragoza**

Doce Calles
EDICIONES

